

Nosyon

Uluslararası Toplum ve Kùltür Çalışmaları Dergisi

International Journal of Society and Culture Studies

ISSN 2667-5951

2020 Kış
Sayı 6
Winter / Issue 6

Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kùltür Çalışmaları Dergisi
Nosyon: International Journal of Society and Culture Studies

Hakemli Elektronik Dergi
Refereed Electronic Journal

Kış / Winter 2020

Sayı 6 / Issue 6

ISSN: 2667-5951

Editörler / Editors

Dr. Öğr. Üyesi Ufuk Bircan, ufuk.bircan@gmail.com, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara, Türkiye

Arş. Gör. Dr. Barış Çağırkan, bcagirkan@gmail.com, Bitlis Eren Üniversitesi, Bitlis, Türkiye

Editör Yardımcısı / Assistant Editor

Arş. Gör. Oğuzhan Şenel, oguzhansenel@istanbul.edu.tr, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Alan Editörleri / Section Editors

Doç. Dr. Bilge Narin, bilge.narin@hbv.edu.tr, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Bahar Kayıhan, bahar.kayihan@hbv.edu.tr, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara, Türkiye

Arş. Gör. Dr. Burak Sarı, bsari@beu.edu.tr, Bitlis Eren Üniversitesi, Bitlis, Türkiye

Arş. Gör. Dr. Arda Umut Saygın, ardaumutsaygin@hotmail.com, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara, Türkiye

Arş. Gör. Elçin Akçora As, elcin.akcora.as@ege.edu.tr, Ege Üniversitesi, İzmir, Türkiye

Arş. Gör. Demet Fırat, demetfirat14@gmail.com, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara, Türkiye

Arş. Gör. Feyyaz Fırat, feyyazfiratt@gmail.com, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara, Türkiye

Doktora Öğrencisi Zafer Demir, zaferdemir1919@hotmail.com, Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye

İstatistik Editörü / Statistics Editor

Dr. Öğr. Üyesi Günal Bilek, gunalbilek@gmail.com, İzmir Demokrasi Üniversitesi, İzmir, Türkiye

Yabancı Dil Editörü / Foreign Language Editor

Öğr. Gör. Hüseyin Kürşat Durmaz, hkursat85@hotmail.com, Bitlis Eren Üniversitesi, Bitlis, Türkiye

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Erdal Aksoy (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara, Türkiye)

Prof. Dr. Tamilla Abbashanlı-Aliyeva (Muş Alparslan Üniversitesi, Muş, Türkiye))

Prof. Dr. Cengiz Anık (Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Prof. Dr. Bünyamin Ayhan (Selçuk Üniversitesi, Konya, Türkiye)

Prof. Dr. Sema Yıldırım Becerikli (Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye)

Prof. Dr. Hamit Coşkun (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu, Türkiye)

Prof. Dr. Nesrin Kalyoncu (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu, Türkiye)

Prof. Dr. Enderhan Karakoç (Selçuk Üniversitesi, Konya, Türkiye)

Prof. Dr. Metin Kasım (Selçuk Üniversitesi, Konya, Türkiye)

Prof. Dr. Nahide Konak (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu, Türkiye)

Prof. Dr. Nesrin Kula Demir (Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyon, Türkiye)

Prof. Dr. Nezih Orhon (Anadolu Üniversitesi, Eskişehir, Türkiye)

Prof. Dr. Abdullah Özkan (İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Prof. Dr. Alev Fatoş Parsa (Ege Üniversitesi, İzmir, Türkiye)

Prof. Dr. Serdar Sağlam (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara, Türkiye)

Prof. Dr. İbrahim Sezgül (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara, Türkiye)

Doç. Dr. Kemal Avcı (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu, Türkiye)

Doç. Dr. Gürcan Şevket Avcıoğlu (Selçuk Üniversitesi, Konya, Türkiye)

Doç. Dr. Morano Fuduric (Sveučilište u Zagrebu, Zagreb, Hrvatska)

Doç. Dr. Natalija Konovalova (Biznesa, mākslas un tehnoloģiju augstskola RISEBA, Rīga, Latvija)

Dr. Öğr. Üyesi Anzavur Demirpolat (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Zuhul Güler (Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Bolu, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Elif P. Devrani (Türk-Alman Üniversitesi, İstanbul, Türkiye)

Dr. Öğr. Üyesi Afag Mohammed Sadig (Bahri University)

Dr. Fritz Kohle (Breda University of Applied Sciences, Breda, Nederland)

Yayıncı (Publisher): Prof. Dr. Himmet Hülür

Bu sayının hakemleri / Referees of this issue

Prof. Dr. Berat Bir

Prof. Dr. Nesrin Kula Demir

Prof. Dr. Enderhan Karakoç

Doç. Dr. Kemal Avcı

Doç. Dr. Yunus Cengiz

Doç. Dr. Halit Buluthan Çetintaş

Doç. Dr. Çağrı Eryılmaz

Doç. Dr. Emre Öztürk

Doç. Dr. Adem Palabıyık

Doç. Dr. Banu Alan Sümer

Doç. Dr. Hasan Hüseyin Taylan

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Cüneyt Gültekin

Dr. Öğr. Üyesi Cihad Özsöz

Dr. Öğr. Üyesi Tülin Sepetci

Dr. Öğr. Üyesi Selman Yarcı

Arş. Gör. Dr. Oğuz Doğan

İçindekiler / Contents

Editörden / From the editor	ii-iii
Araştırma makaleleri / Research articles	
Michel Foucault'da biyoiktidar ve benlik teknikleri Biopower and self-techniques in Michel Foucault <i>Mehmet Bayır</i>	1-13
Michel Foucault, post-modernizm ve bilgi Michel Foucault, post-modernism and knowledge <i>Hasan Yurdakul</i>	14-32
Toplumsal Cinsiyet dersinin cinsiyetçi tutumlar üzerine etkileri The effects of Gender course on sexist attitudes <i>Hüseyin Nihat Güneş</i>	33-51
Kültürel boyutu ile "makerspace" yapılanmaları: Kütüphanelerin rolü Makerspace structures with their cultural dimensions: The role of libraries <i>Güler Demir & Ayşenur Güneş</i>	52-71
Anadolu romantizminden İslami spiritüalizme: Nurettin Topçu'nun Reha'sı From Anatolian romanticism to Islamic spiritualism: Nurettin Topçu's Reha <i>Şener Şükrü Yiğitler</i>	72-87
Kültür endüstrisi ve Mevlana kapitalizmi Culture industry and Mevlana capitalism <i>Serap Kayalı</i>	88-98
2000 sonrası Avrupa sinemasında kültürel temsillerin yansımaları Reflections of cultural representations in European cinema after 2000 <i>Aysu Uğur & Aydan Özsoy</i>	99-123
21. yüzyılda siyasi partilerin sosyolojik dönüşümü Sociological transformation of political parties in the 21st century <i>Nurtuba Nurbaki</i>	124-135
Çeviri / Translation	
"Altın Damarı", Yanan Günışığı ve Ay Vadisi'nde Jack London'ın ekolojik düşüncesinin gelişimi The development of Jack London's ecological thought in "All Gold Canyon", Burning Daylight, and The Valley of the Moon <i>Jingbi Shi</i> (Çeviri: Hamit Ölçer)	136-152

Editörden

Bütün dünyayı etkisi altına alan COVID-19 salgını etkisinde, zorlu şartlar altında Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi olarak 6. sayımızla birlikte siz değerli okuyucularımızla tekrar buluşmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi olarak 2018 yılında başladığımız yolculuğumuzda sosyal bilimler alanında özgün çalışmaları okuyucularımızla buluşturmayı temel amaç edindik. Bu sayımızda öncelikle çalışmalarını değerlendirmek üzere dergimize gönderen yazarlarımıza, kıymetli zamanlarını ayırarak dergimize hakem olarak katkı sunan hocalarımıza ve büyük bir özveri ile çalışmalarını inceleyen ve diğer bütün süreçleri yöneten editörlerimize teşekkür ederiz.

Bu sayımızda toplum ve kültür alanında 9 farklı bilimsel çalışma ile siz değerli okuyucularımızın karşına çıkmış bulunmaktayız. Bütün çalışmalar kör hakem uygulamasına tabi tutulmuş ve en az iki hakemden olumlu değerlendirme raporu almıştır. Genel olarak bu sayımızda yer alan çalışmalardan bahsetmek gerekirse;

İlk sırada yer alan “Michel Foucault’da Biyoiktidar ve Benlik Teknikleri” başlıklı makalesinde Mehmet Bayır, iktidar olgusunun doğası ve Foucault felsefesinde konumlandığı yeri irdelemiştir. Bayır çalışmasında, orta çağda cezalandırma pratiğinin nesnesi olarak bedene çektirilen azabın seyirlik görkeminden, modern çağda inceltilmiş tekniklerle benliğe uygulanan cezanın tarihsel gelişimi disiplinci iktidar bağlamında analitik ve eleştirel bir bakış açısıyla ele almıştır.

İkinci makalede ise Hasan Yurdakul “Michel Foucault, Post-modernizm ve Bilgi” başlıklı çalışmasında bilgi konusunu post-modernizm bağlamında Foucault’nun bakış açısıyla ele almıştır. Bilgi modernist anlayışın en temel kavramlarından biri olarak birçok tartışmanın merkezinde yer almaktadır. Çalışma kapsamında yazar, modernizmin tanımlanmasından öte post-modernizmin, modernizm karşısında nasıl konumlandığına ve bilginin post-modern düşüncedeki gelişimine odaklanmıştır.

Üçüncü sırada yer alan “Toplumsal Cinsiyet Dersinin Cinsiyetçi Tutumlar Üzerine Etkileri” başlıklı makalede Hüseyin Nihat Güneş, üniversite öğrencileri arasındaki olası cinsiyetçi tutumların niteliğinin ölçülmesi ve toplumsal cinsiyet dersinin bu tutumlar üzerindeki etkisinin değerlendirilmesi tartışmaktadır. Çalışma sonuçlarında erkek öğrencilerin kadın öğrencilere göre daha fazla çelişik duygulu cinsiyetçi tutumlara sahip olduğu bulunmuştur. Ayrıca ‘Toplumsal Cinsiyet’ dersinin, öğrencilerin cinsiyetçi tutumları üzerindeki etkisi incelendiğinde, bu dersin; her iki cinsiyetin söz konusu tutumlarında pozitif yönde bir değişime sebep olduğu anlaşılmıştır.

Dördüncü sırada yer alan “Kültürel Boyutu ile “Makerspace” Yapılanmaları: Kütüphanelerin Rolü” başlıklı makalede Güler Demir ve Ayşenur Güneş, öncelikle temel kavramları açıklamış daha sonra konunun arka planını aydınlatmak üzere makerspace’lerin tarihsel süreçte gelişimini ele almış ve arkasından kültürel boyut konusunda irdelemeler yapmıştır. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde makerspace’lerin kütüphaneler için önemi ve yeri sorgulanmıştır.

Beşinci sırada yer alan “Anadolu Romantizminden İslami Spiritüalizme: Nurettin Topçu’nun Reha’sı” başlıklı makalede Şener Şükrü Yiğitler, Nurettin Topçu’nun tek romanı olan Reha romanının Türk roman tarihi bakımından önemi, edebi değeri ve Topçu’nun düşünce dünyasından taşıdığı izleri ele almıştır. Yiğitler’e göre, Nurettin Topçu kısıtlı edebi verimi nedeniyle bir entelektüel ve filozof olarak Türk siyasi düşünce tarihindeki büyük etkisine bağlı olarak birçokları tarafından edebiyatçı görülmemektedir. Ancak Nurettin Topçu düşünceleriyle Türkiye’de muhafazakâr geleneği derinden etkilemiş bir fikir adamıdır.

Altıncı sırada yer alan “Kültür Endüstrisi ve Mevlana Kapitalizmi” başlıklı makalede Serap Kayalı, kültür endüstrisi bağlamında Mevlana’ya atfedilen değerlerin dönüşümünü odağa alarak pazarlanan kültür imgelerini incelemiştir. Temel sorunların daha iyi anlaşılabilmesi

amacıyla, kültür endüstrisi teorik çerçevede değerlendirilip Mevlana tipolojisi üzerinden giderek, Frankfurt Okulu, eleştirel teori, kültür endüstrisi, sahte bilinç oluşumu gibi kavramlar ışığında bir değerlendirme yapmıştır. Bu çalışma ile Kayalı, kültürün pazarlanması ve bu durumun beraberinde getirdiği kültür dönüşümünü çeşitli kitaplardan, makalelerden, sempozyum ve bildirilerden, tezlerden, internet sitelerinden ve görsel kaynaklardan yararlanarak oluşturulan literatür taraması ve çeşitli örneklerle açıklamıştır.

Yedinci sırada yer alan “2000 Sonrası Avrupa Sinemasında Kültürel Temsillerin Yansımaları” başlıklı makalede Aysu Uğur ve Aydan Özsoy, uluslararası bir konumda olan ve ortak bir kültür inşa eden Avrupa’nın kültür ve değerlerini filmlerinde nasıl temsil ettiğini ele almıştır. Çalışma kapsamında 2000 sonrası Avrupa sinemasından Muhteşem Güzellik/The Great Beauty (2013) ve Toni Erdmann (2016) filmleri örneklem olarak seçilmiştir. Filmlerde mekân, dil, ritüel, gündelik hayat biçimi, müzik gibi kültürel göstergelere bakılmış ve bu kültürel göstergelerin ulusal ve Avrupa Birliği değerleri bağlamında anlamları tartışılmıştır.

Sekizinci sırada yer alan “21. Yüzyılda Siyasi Partilerin Sosyolojik Dönüşümü” başlıklı makalede Nurtuba Nurbaki, siyasi partilerin ürününü pazarlamak veya satmak için çağın getirisi olan sosyal ağlara daha fazla yoğunlaşma durumunu analiz etmiştir. 21. yüzyılda siyasi partiler birer kişiye veya kişiselliklere bürünmekte ve siyasal alanda öne çıkan kişilerin özel hayatları yani mahrem alanları daha fazla ön plana alınmaktadır. Çalışma bu bağlamda siyasi partilerin bir kişisellik ve pazarlama formuna büründüğünü tartışmaktadır.

Bu sayımız dokuzuncu ve son sırada yer alan “‘Altın Damarı’, Yanan Güneşliği ve Ay Vadisi’nde Jack London’ın Ekolojik Düşüncesinin Gelişimi” başlıklı Hamit Ölçer’in Jingbi Shi’den çevirdiği makale ile son bulmaktadır.

Son sözler olarak, Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi bundan sonraki yayın hayatında kuruluşunda temel aldığı yayın ilkelerine bağlı kalarak okuyucularına nitelikli yayınlar sunmaya devam edecektir. 2021 yılı Haziran ayı içinde çıkaracağımız 7. sayımızda siz değerli okuyucularımızla tekrardan buluşmak dileğiyle...

Barış Çağırkan – Editor

From the editor

Although the whole world is going through a difficult period under the influence of the COVID-19 epidemic, we are glad to be able to continue our academic studies without interruption and meet you again with our 6th issue as *Nosyon: International Journal of Society and Culture Studies*. As *Nosyon*, we are working for bringing together original studies in the field of social sciences with our readers since 2018. We would like to thank all authors, who have sent their invaluable works to our journal, and our referees and editors for their contributions and efforts in review and publication processes of this issue.

In this issue, we have published nine articles in the field of society and culture. All studies have been subjected to blind referee review and received positive feedback from at least two referees. To talk about the articles in this issue in general.

Firstly, in the article titled “Biopower and Self-techniques in Michel Foucault” Mehmet Bayır has examined the notion of the power and its understanding in Foucauldian philosophy. In his study, Bayır deals with the spectacular magnificence of the torment inflicted on the body as the object of punishment practice in the middle ages and discussed the historical development of the punishment applied to the ego with refined techniques in the modern era with an analytical and critical perspective in the context of disciplinary power.

In the second article, Hasan Yurdakul in his work titled “Michel Foucault, Post-modernism and Knowledge” discussed the subject of knowledge within the context of post-modernism from Foucault’s point of view. Knowledge is at the centre of many debates as one of the most fundamental concepts of Modernist understanding. Within the study’s scope, the author focuses on the positioning of post-modernism against modernism and the development of knowledge in post-modern thought, beyond the definition of modernism.

In the third article titled “The Effects of Gender Course on Sexist Attitudes” by Hüseyin Nihat Güneş, the author discusses measuring the quality of possible sexist attitudes among university students and evaluating the effect of the Gender course on these attitudes. According to the study results, it has been found that male students have more contradictory sexist attitudes than female students. Besides, when the effect of ‘Gender’ course on students’ sexist attitudes is examined, it is understood that both genders had a positive change in their attitudes.

In the fourth article titled “Makerspace Structures with Their Cultural Dimensions: The Role of Libraries” Güler Demir and Ayşenur Güneş first explained the basic concepts and then discussed the development of the makerspaces in the historical process to illuminate the background of the subject, and then examined the cultural dimension. In the following parts of the study, the importance and place of makerspaces for libraries were questioned.

In the fifth article titled “From Anatolian Romanticism to Islamic Spiritualism: Nurettin Topçu’s Reha” the author Şener Şükrü Yiğitler discusses the importance of Reha, the only novel by Nurettin Topçu, in terms of the history of Turkish novel, its literary value and the traces of Topçu’s world view. According to Yiğitler, Nurettin Topçu, due to his limited literary works, is not seen by many as a literary figure. However, due to his significant influence in the history of Turkish political thought, Nurettin Topçu thought is a man of ideas, who profoundly influenced the conservative tradition in Turkey.

In the article titled “Culture Industry and Mevlana Capitalism” in the sixth place, Serap Kayalı focused on the transformation of the values attributed to Mevlana in the context of the culture industry and examined the marketed cultural images. In order to better understand the fundamental problems, the culture industry has been evaluated in a theoretical framework by using the Mevlana typology, and an evaluation has made in the light of the Frankfurt School concepts such as critical theory, culture industry, and false consciousness formation. With this study, Kayalı has explained the marketing of culture and the cultural transformation brought by

this situation with a literature review using various examples from books, articles, symposiums and notifications, theses, websites and visual sources.

In the seventh article titled “Reflections of Cultural Representations in European Cinema After 2000”, Aysu Uğur and Aydan Özsoy discuss how Europe, which has a supranational position, built a common culture and represents these culture and values in their films. Within the study’s scope, films from post-2000 European cinema; *The Great Beauty* (2013) and *Toni Erdmann* (2016) are selected as samples. In the films, cultural indicators such as place, language, ritual, daily lifestyle and music were examined. The meanings of these cultural signs in the context of national and European Union values have been discussed.

In the eighth article entitled “Sociological Transformation of Political Parties in the 21st Century”, Nurtuba Nurbaki has analysed the increased interest in social networks, which are the gains of the age, in order to market or sell the products of political parties. In the 21st century, political parties assume the identities of individuals and the private lives of people who stand out in the political arena are more emphasised. In this context, the study argues that political parties take on a form of personality and marketing.

Lastly, this issue ends with the article translated from Jingbi Shi’s study titled “The Development of Jack London’s Ecological Thought in ‘*All Gold Canyon*’, *Burning Daylight*, and *The Valley of the Moon*”, by Hamit Ölçer.

Nosyon: Journal of International Society and Culture Studies will continue to present qualified publications to its readers by adhering to the publication principles that it is based on in its establishment. Hope to meet you in our 7th issue, which is going to be published in June 2021.

Barış Çağırkan – Editor

Michel Foucault'da biyoiktidar ve benlik teknikleri

Mehmet Bayır*

Öz

Foucault öncesinde iktidarın doğasına ilişkin argümanlar hükümdarın kişiliğine bağlı olarak tezahür eden ve onunla ilişkilendirilen kavramlar çerçevesinde tartışılmaktaydı. Foucault kurumsal ve toplumsal ilişkiler ağının içinde iktidarın izini sürmüş ve iktidarın varlık alanını piramidin tabanı ve zirvesi arasında mikro fizik ölçekte aramıştır. Foucault, iktidar nerede sorusunun yanıtlarını, aile, okul, fabrika, hapisane, tımarhane gibi toplumsal yapılarda aramıştır. O, iktidar çözümlemesini siyasi kurumlar ve pratiklerle ilişkilendirmeyi indirgemeci bir yaklaşım olarak görmekteydi. Ona göre modern toplumda artık kralın başı kesilmeliydi. Geleneksel olarak kralın bedeninde ve kişiliğinde somutlaşan iktidar, kralın varlığını aşan ve toplumsal kurumların kılcal damarlarına kadar nüfuz eden bir ilişkiler ağına dönüşmüştü. Foucault, iktidarı sınırlayan, kısıtlayan ve baskılayan niteliklerinin yanı sıra “oluşturan, inşa eden ve düzenleyen” bir güç olarak ele alır. Foucault, iktidar çözümlemesinde geleneksel iktidarın hükümdarın şahsında görünür olduğu egemenlik toplumu ile iktidarın okul, hastane, tımarhane, kışla gibi disiplin aygıtlarıyla görünürlüğüne silikleştiği disiplin toplumu arasında ayrım yapar. Foucault'nun iktidarın her yerde olduğu savı oldukça müphem, soyut ve muğlak bir niteliğe sahip olduğundan eleştirilmiştir. Fakat Foucault'nun disiplin toplumu tasarımında iktidara biçilen rol, güç gösterisi, teşhirciliği veya gösterişliliğine dayanan bir çekiç güç değildir. Disiplin toplumunda iktidar disiplin aygıtlarına nüfuz eden ve kurduğu ilişkilerle varlığını pekiştiren yumuşak bir güçtür. Uzun yıllar görünür bir iktidarın sert gücüyle yüzleşmiş olan egemenlik toplumlarının, disiplin toplumunun görünmeyen yumuşak güce sahip iktidar ilişkilerini kavramakta güçlük çekmesi anlaşılabilir bir şeydir. Toplumda süregelen iktidar algısının siyasi alanla ve siyasi özneyle ilişkilendiriliyor olması kavramın karmaşıklığından çok toplumsal rüstle ilgili olabilir. Bu çalışmada öncelikle iktidar olgusunun doğası ve Foucault felsefesinde konumlandığı yer irdelenmiştir. Akabinde orta çağda cezalandırma pratiğinin nesnesi olarak bedene çekirtilen azabın seyirlik görkeminden, modern çağda inceltilmiş tekniklerle benliğe uygulanan cezanın tarihsel gelişimi disiplinli iktidar bağlamında analitik ve eleştirel bir bakış açısıyla ele alınmıştır.

Anahtar kelimeler: İktidar, ceza, disiplinli iktidar, disiplin toplumu, iktidar ilişkileri

Biopower and self-techniques in Michel Foucault

Abstract

Before Foucault, arguments about the nature of power were discussed within the framework of concepts that manifested and associated with the ruler's personality. Foucault traced power within the network of institutional and social relations and sought the domain of power on a micro-physical scale between the base and the apex of the pyramid. Foucault sought the answers to the question of where is power in social structures such as family, school, factory, prison, asylum. He saw it as a reductionist approach to linking the analysis of power with political institutions and practices. According to him, the king should have been beheaded in modern society. Power, traditionally embodied in the body and personality of the king, was transformed into a network of relationships that transcended the king's existence and permeated through the capillaries of social institutions. Foucault treats power as a force that “creates, builds and regulates” as well as its qualities that limit, constrain and suppress. In his analysis of power, Foucault distinguishes between a society of sovereignty, in which traditional power is visible in the person of the ruler, and a disciplinary society in which power is obscured by disciplinary devices such as

* Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı,
E-posta: mbayır14@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-4825-3819

school, hospital, asylum, barracks. Foucault's argument that powers is everywhere has been criticized for having a rather ambiguous, abstract and ambiguous nature. But the role assigned to power in Foucault's design of a disciplinary society is not a hammer power based on his show of strength, exhibitionism or ostentation. In a disciplinary society, power is a soft power that permeates disciplinary devices and reinforces its existence through the relationships it establishes. It is understandable that sovereign societies, which have faced the hard power of a visible power for many years, have difficulties in grasping the power relations of disciplinary society with invisible soft power. The association of the ongoing perception of power with the political sphere and the political subject may be more related to social accession than the complexity of the concept. In this study, the nature of the phenomenon of power and its position in Foucault's philosophy are primarily examined. Subsequently, from the spectacular splendor of the torment inflicted on the body as the object of the practice of punishment in the Middle Ages, the historical development of the punishment imposed on the ego with refined techniques in the modern age has been discussed with an analytical and critical perspective in the context of disciplinary power.

Keywords: Power, punishment, disciplinary power, disciplinary society, power relations

Giriş

Michel Foucault, yaşadığı çağın bakış açısına, söylemine ve çözümlerine yönelik güçlü itirazları ve eleştirileriyle, modern çağın yerleşik doğrularını temelinden sarsmıştır. Foucault, eleştirilerinin odağına hümanist söylemin başlıca kavramlarını almış, bu kavramların monist gerçeklik iddiasını reddederek, barındırdığı çelişkileri postmodern bir yaklaşımla çözümlenmiştir. Foucault, çalışmalarının merkezine özneyi ve öznel deneyimi konumlamıştır. Yaşadığı çağın hakim iki düşünce geleneği olan fenomenoloji/hermenütik ve tarihsel maddeciliği özneyi ve öznel deneyimi dışlamaları nedeniyle reddetmiştir. Foucault, öznel deneyimi verili insan doğasıyla açıklayan antropolojizme karşı çıkar. Öznel deneyimin tarihsel süreçlerin gereksinimlerine ve koşullarına göre biçimlenen tekil deneyimler olduğunu savunur. Foucault, öznel deneyim formlarının oluşum, gelişim ve dönüşümlerinin sorunsallaştırmalarla gerçekleştiğini bu bağlamda kendi eserlerinin bireyin Batı kültüründe özneye dönüştürülme sürecine özel bir katkı sağladığını öne sürer (Foucault, 2014, s. 11-13). Foucault'da özneye dönüştürme süreci bireyselleştirmeye ve kimlik oluşturmaya karşılık gelen bir kavramdır. Öznel deneyim kişinin kendi deneyimiyle kurduğu bilinçli ilişkidir. Kurulan ilişki ile deneyim içselleştirilerek kimliğinin bir parçası haline gelir.

Foucault, çalışmalarında kullandığı arkeolojik ve soy bilimsel yöntemle kapatılma, delilik, cinsellik, disiplinci ve biyo-iktidar gibi kavramları incelemiştir. Foucault, olgular arasındaki ilişkilerden çok, olguların üretilme biçimleriyle ilgilenmiştir. Bu bağlamda yazılarında cinsellik, kapatılma, delilik, disiplinci ve biyo-iktidar gibi kavramların tarihsel süreç içinde ortaya çıkış koşullarını ve oluşum süreçlerini çözümlenmiştir. Arkeolojik ve soy bilimsel bir yöntemle ele aldığı çalışmalarında yaptığı çözümlerinde gerçekliğin, bilginin ve doğruların tarihsel süresizliğine dikkat çekmiştir. Foucault yazıları, amaç kaygısından ve ele aldığı konular hakkında öneri sunma baskısından ve kaygısından uzak, ucu açık yazılardır. Bu bağlamda Foucault düşüncesinin tükenmediğini, ele aldığı konuların üretilebilirliğinin sürdüğü söylenebilir. Foucault, ucu açık yazılarında tartıştığı konularla güncelin nabzını tutmayı sürdürmesi yönünden klasik, ortaya koyduğu argümanlar bakımından klas bir felsefe yaptığı söylenebilir.

Devletin iktidarla özdeşleştiği ve iktidarın devlet iktidarı olarak konumlandığı devlet aygıtı Foucault düşüncesinde “yapı bozuma” uğratılmıştır. Foucault, devlet aygıtını “iktidar mikro fiziği” temelinde birçok etmenin birbirini etkilediği ilişkiler ağının bir bileşkesi olarak ele almıştır. Devlet gözetleme ve cezalandırma aygıtları; kurumları birbirlerine bağlayan, kesiştiren, ayırıştırır veya yeni bir işlev ve işleyiş kazandıran bir tür iktidar teknolojisine dönüşmüştür. Modern toplumun bir disiplin toplumu olmasıyla, devlet aygıtının bir iktidar teknolojisine dönüşmesi arasında paradoksal bir nedensellik söz konusudur (Deleuze, 2013, s. 45). Modern çağda iktidar, disiplinci bir yaklaşımla daha sofistike ve inceltmiş tekniklerle

özneyi üretmekte ve yapılandırmaktadır. Modern çağın disiplinci iktidarları, özneye sunduğu bireycilik ve özgürlük yanılsamasıyla özneyi gönüllü köle olarak devşirmektedir. Modern çağda iktidarın merkezsizliği gönüllü kölelerin zincirlerini görünmez kılmaktadır. Bu bağlamda özne, direniş göstermek bir yana, gönüllü olarak itaat etmekle özgür olduğunu düşünmektedir. Foucault, iktidarın merkezsizliği ile kırılan direniş hattının tahkim edilmesi için herhangi bir çözüm önerisi sunmamaktadır. Foucault, bu bağlamda her türlü çözüm önerisini iktidar ilişkileri dolayımında dayatmacı bir müdahale olarak değerlendirmektedir. Foucault düşüncesinde biyopolitik/iktidar kavramı her sorunun kapısını açan ve açılmayan maymuncuk niteliğinde işlevsel bir araçtır. Foucault, bu kullanışlı ve güçlü aracı birçok olgunun çözümlemesinde kullanmıştır. Bu kavram aracılığıyla ele aldığı birçok olguyu yapı bozuma uğratmıştır. *Deliliğin Tarihi*, *Cinselliğin Tarihi* ve *Hapishanenin Doğuşu* kitaplarında Foucault yaptığı kimlik eleştirileriyle birçok kavramı yapı bozuma uğratmıştır.

Biyopolitik kavramı politik, biyoiktidar kavramı biyolojik nitelikleriyle öne çıkan özneye gönderme yapmaktadır. Her iki kavramın ortak noktası verimlilik ve üretkenlik ile özne arasındaki ilişkinin boyutlarıdır. Modern çağda gelişen kapitalizmin verimlilik odaklı üretim biçimi özneyi kendi haline bırakılamayacak kadar değerli bir kaynak haline getirmiştir. Kapitalist üretimin çalışma saatlerine ve iş disiplinine uyacak biçimde öznenin bedeni terbiye edilmeye, maksimum düzeyde fayda sağlayacak şekilde öznel yaşamı denetim altına alınmaya başlanmıştır. Böylelikle demografik yapıda meydana gelen değişimlerin izlenmesi, yapılandırılması ve denetlenmesi biyopolitik iktidarın toplumsal mühendislik stratejileri arasına dahil edilmiştir. Bu çalışmada öncelikle iktidar olgusunun doğası ve Foucault düşüncesinde konumlandığı yer irdelenmiştir. Amacımız Foucault öncesinde iktidar olgusunun egemen bir gücün şahsında varlık ve anlam kazandığı geleneksel iktidar prototipini ortaya koymaktır. Foucault düşüncesinde iktidarın temsilcisi kral tahtından indirilmiş ve toplumsal ilişkilere nüfuz eden ilişkiler ağına konumlanmıştır. Suçu ve suçluyu kendi egemenliğinin bekasına bir tehdit olarak gören kral, suçlunun bedeninde acımasız güç gösterisinde bulunarak toplumun diğer üyelerine dehşet ve korku salmıştır. Cezanın nesnesi olarak beden başlığı altında amacımız geleneksel iktidarın orta çağda cezalandırma pratiğinin nesnesi olarak bedene çektirilen azabın seyirlik görkeminden, modern çağda inceltilmiş tekniklerle benliğe uygulanan cezanın tarihsel gelişiminin izini sürmektir. Disiplinci iktidar ve disiplin toplumu başlığı altında amacımız modern dönemin kapitalist üretim biçiminin, insan bedeninin kolaylıkla gözden çıkarılmayacak kadar değerli bir üretim faktörü olduğunu keşfetmiş olmasına bir ayna tutmaktır. Bu keşif insan bedenini cezanın nesnesi olmaktan kurtarmıştır. Fakat çalışmayan işsiz/aylak bedenler kapatılmış, psikoloji gibi bazı tıp branşları aracılığıyla insan ruhu terbiye edilmeye çalışılmıştır. Kapatılan bireylerin ruhu cezalandırma pratiğinin nesnesine, beden de ruhun hapishanesine dönüşmüştür. Bireyin benliği tıp endüstrisinin hedefi haline gelmiştir. İnsan benliğinin katmanları soğan gibi soyulmuş ve yeni bir benlik inşa edilmiştir. Bu bağlamda disiplinci iktidarın toplumsal ilişkilere nüfuz eden, düzenleyen, düzelten, normalleştiren, özneyi yeniden inşa eden ve gücünü görünmezliğinden aldığı öne sürülmüştür.

1. İktidarın doğası ve kapsamı

Foucault'nun iktidar felsefesi, Max Weber'in iktidarın müphem doğasına ilişkin "iktidarın aklın anlamayacağı nedenleri vardır" şeklindeki sözlerine bir meydan okuma olarak görülebilir (Dore, 2010, s. 737). Toplumda çatışma potansiyelini azaltarak toplumsal düzen ve uyum sağlayan hukuk kurallarının etkili bir biçimde uygulanabilmesi egemen bir iktidarın varlığını zorunlu kılmaktadır. Foucault, egemenlik organının toplumsal ve kurumsal ilişkiler aracılığıyla bireyin gündelik yaşamına sızdığını ve iktidar ilişkilerinin çevrim içi ağında dolaştığını ileri sürerek iktidar ilişkileri kavramını hukukun güç ilişkileri kapsamına dahil eder (Miller, 2015, s. 151). Foucault, iktidar nerede sorusunun yanıtlarını, aile, okul, fabrika, hapishane, tımarhane gibi toplumsal yapılarda aramıştır. İktidarın bu toplumsal yapılarda nasıl işlediğini araştırmıştır.

Foucault iktidar ilişkilerinin bilgi üretmeden varlık kazanmasının olanaksız olduğunu söyler. İktidar ilişkileri ve bilgi birbirini üreten ve içeren süreçlerdir. Birbirlerinin varlık sebebi olduğu gibi birbirlerini üreten ve çoğaltan olgulardır (Becermen, 2014, s. 241). Foucault bilgi iktidar ilişkisini öznenin inşası üzerinden ele almıştır. Özneyi toplumsal ve kurumsal iktidar ilişkilerinin bir ürünü olarak görür. Bu bağlamda özne, iktidarın öznesi değil, nesnesidir. Özne iktidarın tamlayanı değil, tamlananı diğer bir deyişle iktidar tarafından tanımlanandır.

Foucault, iktidarı siyasi olanla ve siyaset alanıyla ilgili görmez. O, iktidar çözümlemesini siyasi kurumlar ve pratiklerle ilişkilendirmeyi indirgemeci bir yaklaşım olarak görmekteydi. Ona göre modern toplumda artık kralın başı kesilmeliydi. Geleneksel olarak kralın bedeninde ve kişiliğinde somutlaşan iktidar, kralın varlığını aşan ve toplumsal kurumların kılcal damarlarına kadar nüfuz eden bir ilişkiler ağına dönüşmüştü (Oksala, 2012, s. 165). Foucault, iktidar kavramını egemenlik kavramı üzerinden tartışmaz. İktidarı sınırlayan, kısıtlayan ve baskılayan niteliklerinin yanı sıra “oluşturan, inşa eden ve düzenleyen” bir güç olarak ele alır (Oranlı, 2012, s. 43). Foucault, iktidar kelimesinin siyasi yapı, kurum, hükümet gibi çağrışımları nedeniyle kullanılmasından pek hoşnut değildir. Fakat bununla ilgili düşüncelerini ifade edecek daha güçlü bir kavram yoktur. O, iktidar ilişkilerdedir derken, bireyin başka bir bireyin davranışlarını etkilemeye ve yönlendirmeye çalışması bağlamındaki ilişkiden bahsetmektedir. Yönlendiren birey iktidarın güdümünü, yönlendirilen birey de güdüleni temsil eder.

Geleneksel iktidar olgusu üzerine yapılan tartışmalar egemen ve egemenlik ekseninde devlet, adalet, devlet yönetimi gibi kavramlar çerçevesinde yapılmıştır. Geleneksel iktidarda kral, yaşayan bir yasa olarak yasanın yükümlülüğü altında olmadan varlığıyla yasadışı ve nomosu birleştirmiştir (Agamben, 2006, s. 84). Geleneksel iktidar gücünü kraldan almış, zor kullanarak ve baskıya maruz bırakarak özne ile buyurgan ilişkiler kurmuştur. Geleneksel iktidarda öznenin hakları kralın haklarıyla yakından ilgilidir. Kralın hakları öznenin ödevleri vardır. İktidar, orta çağda tarihsel koşulların dayattığı araçlarla öznenin bedeni üzerinde zorbalık ve baskıyla denetim kurmuştur. Şiddet toplumsal adaletin sağlanması amacıyla hizmet eden bir araç olarak kullanılmıştır. Şiddetin meşruiyeti ahlaki ve insani ilkelere bağımsız bir biçimde amaç-araç diyalektiğine sıkışmıştır (Agamben, 2013, s. 9-11). Foucault’ya göre geleneksel toplumda ulus, aynı dili konuşan tasada, kıvançta, savaşta barışta aynı duyguyu, heyecanı paylaşan bir topluluk değildir. Bu ortaklıklar, bir topluluğu ulus yapmaz. Ulus, aralarında fiziksel hukuksal ilişkiler kurabilen ve bu ilişkinin kralın bedeninde somutlaştığı topluluktur. Ulusun bir bedeni yoktur, ulus bedensel olarak kralın bedeninden, kişiliğinden ibarettir (Foucault, 2002, s. 225). Kral, Tanrı’nın yeryüzündeki hükümlerlik elçiliği üzerinden kendini konumlamıştır. Ulus, sırtında kralın kırbaç izleriyle terbiye ettiği, kral için sırtlanlara karşı mücadele eden, varlığını onun varlığına feda eden bir topluluktur.

İktidar, ideoloji üzerinde veya bireylerin bilinçlerinden öte bedenleri üzerinde tahakküm kurmaktadır. Foucault, bireylerin alışkanlıkları, tavırları, davranışları, mekânsal yerleşme ve konumlanmalarını dayatmacı biyoiktidar stratejisinin bir sonucu olarak görmektedir (Foucault, 2011a, s. 146). Foucault, bireyi iktidarın karşıtı olarak görmez. Birey iktidarın karşıtı olmadığı gibi karşıtı da değildir. Birey, iktidarın etmeni ve aracısıdır. Birey, iktidarı oluşturan bir neden ve iktidarın bireyin içinden geçerek onu biçimlendirdiği bir sonuçtur. Foucault’nun deyişiyle “hepimizin bedeninde iktidar vardır” (Foucault, 2002, s. 43-44). İktidar, şiddet ve baskı ile eylem gücünü ortaya koymaz. İktidar bir ilişkiler ağı içerisinde başlatan, körükleyen, birleştiren ve ayıran fonksiyonuyla her yerdedir. İktidar baskı mekanizmasını kurmadan önce gerçeği; ideolojik kamplara bölmeden ve soyutlamadan önce doğruyu üretir (Deleuze, 2013, s. 47).

Megill, Foucault’da iktidarın her yerdeliğini oldukça müphem bulur ve bu iddianın metafiziğin tözle ilgili anonim yaklaşımı çağırıştırdığını savunur. Her yerdelik savı belirgin bir yönü, başlangıç ve bitiş noktası olmayan nüfuz edilemez niteliği nedeniyle “hepimizi ağına

düşüren Doğulu bir metafizik güce benzer” (Megill, 1998, s. 356). Spinoza'nın paradoksundan mülhem her yerde olanın hiçbir yerde olmamasının yarattığı anlam çokluğu, somut ve belirgin anlamı çoklaştırarak bulanıklaştıran bir niteliğe dönüşür (Mollaer, 2014, s. 11). Her yerde olarak hiçbir yerde olmayan iktidar, gücünü görünmezliğinden alır. Görülmemenin hayaletinde bir siluet, sessizliğin sağırlığında bir fisıltı olarak tezahür eden iktidar, denize ittiği bireyi boğulmaktan kurtararak yaşamını borçlu olduğu bir kahramana dönüşür (Hülür, 2008a, s. 173). Foucault düşüncesinde iktidarın, kralın şahsında temsil edildiği somut bir iktidar tasarımına dayanmamış olması eleştirilmiştir. Bu eleştiri geleneksel egemenlik toplumunun, egemenin şahsında görmeye alışık olduğu iktidarın, toplumsal ilişkilere nüfuz etmiş, görünürlüğünün arka planda silikleşmiş olmasını algılamakta güçlük çekmesi anlaşılabilir bir şeydir. Bu durum geleneksel alışkanlıklarından ve paradigmalarından kopamamış geleneksel iktidar algısının tortuları olarak görülebilir. Foucault düşüncesinde iktidarın görülmez, duyulmaz yumuşak bir güce dönüşmesi, cezanın nesnesi olarak beden yerine bireyin ruhunu hedef almasıyla ilgilidir. Bu bağlamda görünmez iktidarın kendine denk bir hedef seçtiği söylenebilir.

Foucault, doğruyu/gerçekliği üretmesi nedeniyle iktidar kavramının olumsuz değil olumlu bir olgu olduğu düşüncesindedir. *Hapishanenin Doğuşu* bu iddiasının eskizi niteliğinde bir çalışmadır. Bu kitabında Foucault, hapishanenin toplumsal rolünün sanılanın aksine suçu ortadan kaldırmak değil, yeniden üretmek olduğunu öne sürmektedir. Ona göre, hapishane bu özelliğiyle toplumsal istikrara yönelik tehdit dayatmasında bulunarak, toplumu devasa bir denetim ve disiplin aygıtıyla kuşatmanın gerekçelerini oluşturmaktadır (Megill, 1998 s. 356-357). İktidar içeri aldığı suçlu bireyler aracılığıyla dışarıdakileri denetim altına almış olur. Böylelikle hem içerideki hem dışarıdakiler disipline edilirler. İçerideki suçlunun varlığı iktidarın dışarıdaki gücünün sembolüdür. Suçlu beden üzerinde uygulanan cezalandırma biçimleri aracılığıyla disipline edilen toplum, iktidara boyun eğmeyi ve ona tabi olmayı mitleşiren bir güce dönüşür.

İktidar daha çok öldürmek hakkından, yaşatmak için hayata müdahale etme, yaşama biçimini denetim altına alma hakkı lehine feragat eder. Birey yaşamının sonlanması iktidarın yaşam üzerinde denetim kurma misyonunun sona ermesi anlamına gelmektedir. İktidar için ölüm bir trajedi değil, istatistiktir. İktidar için artık ölümlerin gerçekleşme biçimi değil, oranı önemlidir. Bu yönüyle ölüm bireye özgülenen bir nitelik kazanır. Birey, ölecek iktidarın denetim alanından çekilir ve özüne dönerek özgürleşmiş olur (Foucault, 2002, s. 253-254). İktidarın şiddet kullanarak nesneyi imhası, iktidarın “intihara eksik teşebbüste bulunması” kendi kendini imha etme girişiminde bulunması demektir. Dolayısıyla nesneyi imha etmek iktidarın oluşturucu unsuru değildir. Nesneyi imha etmek iktidarın görülme ve onanma arzusunu yeterince tatmin etmemektedir. Bu bakımdan iktidar sonunda imha edecek olsa bile “yaşam ile ölüm arasındaki sınıra kadar şiddet uygular” (Yalçınkaya, 2005 s. 20). Modern ceza sisteminde iktidarın varlık nedeni ve işleme mantığı yaşamı yönlendirme işleviyle ilgilidir. Modern iktidar kendine meşru gördüğü öldürme hakkını; yaşamı yönetmek, desteklemek, güçlendirmek, çoğaltmak, yaşam üzerinde kurduğu denetim ve bütüncül düzenlemelerle olumlu bir biçimde kullanmaktadır. Savaşlar artık kral için değil halkların yaşamsal gerekliliği adına yapılmaktadır. Yaşamak için öldürme fikri modern iktidarın egemenliğinin hukuksal varlığı için değil, halkın biyolojik varlığı adına yapılan uluslararası bir savaş stratejisine dönüşmüştür. İktidar öldürme hakkını suçlunun canavarlığına, ıslah edilemezliğine ve toplumun korunması adına gerçekleştirmektedir (Foucault, 2007, s. 101-102). İktidar, öldürerek denetim altına alma fikrinden vazgeçmiştir. İktidar bireyi öldürmekle kendi varlığını eksiltmiş olur. İktidar kendini çoğaltmak için bireyi yaşatma ve emeği denetim altına alma gereksinimi duyar.

Akılcılık ve bilim modernitenin amentüleridir. Modern toplum bu iki temel ilkenin kılavuzluğunda ileri bir toplum haline gelmiştir. Her alanda akılcılık ve bilimsel ilkelerin kullanılması ve uygulanmasından cezalandırma sistemleri de payını almıştır. İktidarlar modernitenin olanaklarını, özgürlüklerin genişletilmesinden çok güvenlik sistemlerinin

geliştirilmesi için kullanmıştır. Her şey rasyonel bir temele dayandırılarak oluşturulmaktadır. Foucault, tam da bu nedenle şiddeti çok tehlikeli bulur. Şiddetin doğasında elbette dehşet ve korku vardır. Fakat akılcılık, şiddeti süreklilik girdabına sürükleyen çok daha korkunç bir trajedidir (Oksala, 2012, s. 163). Kuşkusuz modern toplum bilim, kültür ve sanat vd. alanlardaki ilerlemeleri rasyonaliteye borçludur. Fakat şiddetin yaşamın her alanına nüfuz etmesi ve sürekliliği rasyonalitenin yan etkisi olarak ne kadar içselleştirilebilir? Foucault, iktidar devlet ve siyasi kurumlarla ilişkilendirmeyi yetersiz, devlet aygıtı içinde aranmasını ise yersiz bir çaba olarak görür. Ona göre iktidar, devlet aygıtı olmadığı gibi onun dışında, üstünde, ötesinde belki yanında veya yakınında olabilir. Bunlar dikkat çekmeyecek kadar mikro(skobik) işlevlere sahip mikro iktidarlardır. Bu iktidar mikro fizik (her yerde) bir iktidardır. Foucault (2012, s. 43) bu bağlamda mikro iktidar mekanizmalarında bir değişiklik olmadığı takdirde siyasi ve toplumsal egemen sınıfların değişme olasılığını mümkün görmemektedir.

Bireyler şiddet kullanma hakkı ve yetkisinden devlet lehine feragatte bulunarak devletin kendi adına zor kullanarak haklarını takip etmesini kabul etmiştir. Doğal hukuk şiddeti adil ve meşru amaçlar için suiistimal edilmediği sürece kullanılmasını *de facto* bir eylem olarak kabul etmektedir. Darwinci görüş de şiddeti doğal seleksiyonun ve yaşamsal amaçların asli bir unsuru olarak ele almaktadır. Diğer taraftan şiddeti doğal bir durum olarak kabul eden doğal hukuk tezine karşılık, pozitif hukuk şiddetin tarihsel süreçlerin bir ürünü olduğu anti tezini savunmaktadır. Doğal hukuk pozitif hukuku amaçlar açısından, pozitif hukuk da doğal hukuku araç yönünden eleştirmektedir. Her iki yaklaşımda adil amaçlara hukuka uygun araçlarla ulaşma noktasında uzlaşmıştır (Benjamin, 2010, s. 20).

İktidar varlığını hakikat ve doğruluk söylemi üretmeye borçludur. İktidar için bu refah üretimi kadar önemli bir gerekliliktir. İktidarın söylemsel pratiklerinin dayattığı doğrularla “yargılanır, mahkûm edilir, sınıflandırılır, belirlenir, belirli bir yaşam veya ölüme yazgılanır” (Hülür, 2008b, s. 151). Hakikat ve doğruluk Foucault düşüncesinin kilometre taşlarıdır. Ona göre bu kavramların iktidarla olan ilişkisinin açık ve net bir biçimde ortaya konulabilmesi için, özne, birey/bireyselleşme kavramlarının öncelikle tanınması ve tanımlanması gerekmektedir. (Urhan, 2007, s. 101). Foucault, öznenin ben kimim sorusuyla kendi kendini sorgulamasında benliğin normalleşme tortusu ve iktidar dayatması olduğunu savunur. Foucault, modern öznenin sürekli kendi arzularını, değerlerini, normallerini sorgulaması ve sınıflandırmasını gerçekte bireyi sapkın veya normal olup olmadığının belirlenmesine aracılık eden, modern iktidar tarafından üretilen sorular olduğunu öne sürer. Böylelikle bireyin bireyselliği tanımlanabilir, karşılaştırılabilir, ölçülebilir ve yargılanabilir disiplinler tarafından üretilir ve bu sınıflandırmaya göre eğitilir, düzeltilir, normalleştirilir ya da dışlanır. Bu bağlamda Foucault’ya göre modern kimlikler, bireyin varoluşsal dünyasını kuşatan, kim olduğunu tanımlayan, normalliğin ve sapkınlığın sınırlarını belirleyen disiplinci iktidar ilişkileri tarafından üretilmektedir. Dolayısıyla modern kimlikler doğal olmayan, bireyin doğasıyla da ilgisi bulunmayan, öznenin ruhunun demir kafesidir (Weir, 2014, s. 108-109). Canetti soru sorma ve sorgulamayı bir iktidar aracı olarak görür. Soru sorma hakkı muhatabını tahakküm altına alan ve soru sorana ayrıcalık kazandıran bir haktır. İktidar soru sorarak birey üzerinde baskı kurar, birey kendini savunabilecek güce sahip değilse, gizli olanı ifşa ederek teslim olur ya da içe kapanarak direnir ve suskunluk zırhıyla sınırlarını korur. Derin suskunluk iktidarın sorgulama yöntemini gözden geçirmesine ve sorularına cevap almasını sağlayacak biçimde daha şiddetli, acı verici yöntemler kullanmasına neden olur. Birey, sorulara verdiği her cevapla kendini eksiltir ve özgürlüğünü kısıtlar. Canetti, sorular arasında en acımasız soruların bireyi itirafa zorlayan kimlik soruları olduğunu öne sürer. Polis ve yargıçların ilk sorularının kimlik soruları olması, birey üzerinde denetim kurma arzusundan kaynaklanmaktadır (Marti, 2014, s. 172). Canetti ve Foucault’nun iktidar tanımlarında bireyi itirafa zorlama, sınava tabi tutarak disipline etme, kimliğini soyarak yeni bir kimlik inşa etme gibi enstrümanlar ortaktır.

Foucault, özne kavramını başkasına tabi olan, boyun eğen anlamında kullanmıştır. İktidar, bireyleri kimlik aracılığıyla kategorize eden, topluma doğru ve hakikat dayatmalarında bulunarak gündelik yaşama müdahale eden bir erktir. İktidar bu müdahalelerle ve değişik araçlarla bireye boyun eğdirmekte, denetim altına alarak özneleştirmektedir. İktidar, özne ile kurduğu kurumsal bağlar aracılığıyla onun rutinine, zihnine ve eylemlerine nüfuz etmektedir (Koç, 2018, s. 196). Foucault, İran İslam Devrimi'ne verdiği destek nedeniyle gelen eleştirilere karşı, ayaklanmanın aşkınlığını savunmuştur. Bir şey uğruna mücadele etme ve bu uğurda ölme inancını tarihi süreksizleştiren ve ona öznellik katan bir deneyim olarak görür. Bu bağlamda Foucault'da özne, yalnız boyun eğen bireye değil, aynı zamanda direnişle kendini olumlayan bir tekilliğe göndermede bulunur (Foucault, 2015, s. 280).

2. Cezanın nesnesi olarak beden

Klasik çağdan modern topluma cezalandırma rejiminin tarihsel süreci dört farklı formda ele alınabilir. Birinci formu, sürgün toplumu olarak adlandırılacak suçluyu sürgüne göndermek "kovmak, dışlamak, sınır dışı etmek, bazı yerleri yasaklamak, ev bark yıkmak, doğum yerini yok etmek, mal mülke el koymak" gibi ceza uygulamalarının olduğu Grek toplumları dönemidir. İkinci formu, diyet toplumu olarak adlandırılacak zararın mali yükümlülüğe dönüştürerek diyetini ödetmek gibi ceza uygulamalarının söz konusu olduğu Cermen toplumlarıdır. Üçüncü formu, damgalama toplumu olarak ön görülen ceza uygulamalarında bedene yönelik damgalama ile iktidarın gücünün sergilendiği kalıcı izli işaretlerle damgalandığı Batı toplumları dönemidir. Dördüncü formu bugünkü modern toplumun ceza rejimi olarak benimsediği suçluyu bir yere kapatma dönemidir (Foucault, 1993, s. 57). Modern toplumda hapis işkencenin yerine ikame edilen bir genel cezalandırma biçimine dönüşmüştür. Kapitalizmin hapishanelerdeki dönüştürücü gücü, bedenin artık damgalanmasına değil eğitilmesine, düzeltilmesine yeni bir işlev ve işlerlik kazandırılmasına, cezanın kapatılma formu da ucuz emek sömürsüne karşılık gelmektedir (Foucault, 1993, s. 68-69).

Foucault'ya göre beden tarihin ve tarihsel süreçlerin arşividir. Bedenin soykütüğü tarihsel sürecin eklendiği yerdedir. Beden, tarih değirmeninin hem dişlileri hem de öğütülmüş malzemesidir. Beden, tarihin izlerini ve gizlerini üzerinde taşımaktadır (Foucault, 2011b, s. 238). Foucault, bedenin tarihsel arşivinin izlerini sürdüğü, iktidar ilişkilerini, stratejilerini, teknik ve taktiklerini diğer bir deyişle modern Batı toplumunun özneliği inşa biçimini incelediği (Foucault, 2014, s. 9). *Hapishanenin Doğuşu* (1992) adlı kitabının "Azap" başlıklı bölümünde, suçluya cezasını itiraf ettirmek, bedenine acı çektirmek için uygulanan ve toplum önünde sahnelenen şiddeti ayrıntılı bir biçimde tasvir eder.

Paris kilisesinin cümle kapısının önünde, suçunu herkesin karşısında itiraf etmeye mahkûm edilmişti ...sonra aynı yük arabasıyla Greve meydanına götürülecek ve burada kurulmuş olan darağacına çıkartılarak memeleri, kolları, kalçaları, baldırları kızgın kerpetenle çekilecek; ...sonra da bedeni dört ata çektirilerek parçalatılacak ve vücudu ateşte yakılacak, kül haline getirilecek ve bu küller rüzgâra savurulacaktır... sonra kollarını dirseklerine kadar sıvamış bir işkenceci, bu iş için özel olarak yapılmış yaklaşık bir buçuk ayak uzunluğundaki kerpetenle, önce onun sağ baldırını, sonra sağ kolunun iç kesimlerini, sonra da memelerini çekti...İki veya üç denemeden sonra cellat Samson ve etlerini kopartarak çekmiş olanı ceplerinden birer bıçak çıkartarak kalçaları gövdeden ayırdılar; tam koşumlu dört at ise onlar sonra iki kalçayı götördüler, yani önce sağ taraf, sonra da sol taraf; daha sonra kollar için omuzlara ve bacaklar için de kasıklara aynı şey yapıldı; hayvanların tüm güçleriyle çekerek önce sağ, sonra da sol kolu kopartmaları için etleri neredeyse kemiklere kadar kesmek gerekti. (Foucault, 1992, s. 3-6)

İnfaz, bedene acı çektirerek, toplum önünde sahnelenerek "Bahti'nin karnavalındaki bir cümbüşe dönüştürülerek" seyirlik ve karanlık bir şölen olarak sunulmaktaydı (Bayır, 2018, s. 52). Azap çektirme seremonisine tabi tutulan suçlunun, ceza Tanrısına sunulmak üzere sunağa yatırılıncasına bedeni üzerinde türlü azap, aşağılama ve işkence ritüelleri uygulanırdı. Cezanın seyirlik bir unsur olarak kullanılması iktidar gücünün maskesiz olarak görünme ve kendini

gösterme arzusuyla ilgilidir. Böylelikle iktidar, gücünü ve meşruiyetini topluma onaylatmış olur.

Foucault, XVIII. yüzyılın ortalarında gerçekleşen dehşetli cezalandırma sahnelerini tasvir ettikten yaklaşık 80 yıl sonra Paris’te mahkumlar için oluşturulan gözaltı merkezlerindeki katı çalışma/çalıştırılma kurallarını sıralamış ve bu yeni durumu halka açık bir infaz olarak değerlendirmiştir. Bunun diğerinden farkı infazın daha sofistike ve inceltilmiş biçimidir. Dış görünüşü itibariyle daha insancıl ve uygar gibi görünen bu cezalandırmayı Foucault, “disiplin” adıyla kavramsallaştırmıştır. Foucault, daha gelişmiş ve insancıl gibi görünen bu uygulamanın daha az cezalandırmayı mı yoksa daha iyi cezalandırmayı mı amaçladığı konusunda oldukça kuşkucudur. Foucault, ilkel toplumdaki modern topluma geçiş sürecinde ceza pratiklerinde yaşanan dönüşümü dört farklı tasarımda ele almıştır. Birinci tasarım, ceza seyirlik olmaktan çıkarılmış kamu düzeni gerekçesiyle kişi kısıtlanarak kapatılmaya başlanmıştır. İkinci tasarımda, cezalandırılan artık nesne (suç) değil, öznedir (suçlu). Özneyi suça iten davranışlar araştırılmaya, incelenmeye başlanmıştır. Üçüncü tasarımda, yargıçların cezanın nasıl uygulanacağı üzerindeki mutlak gücü kırılmış, cezanın doğasına ilişkin karar gücü ve yetkisi hekim, psikiyatrist, uzmanlar ve kurullarla paylaşılmaya başlanmıştır. Dördüncü tasarımda, cezalandırmanın amacı hak edilen cezanın gerçekleştirilmesi değil, suçlunun yeniden formatlanması ve topluma kazandırılmasıdır. Bu cezalandırmada suçlunun vücut bütünlüğü korunmakta fakat psikolojik bir denetime tabi tutularak ruhu parçalanmaktadır. Foucault’un deyişiyle artık “ruh bedeninin hapishanesidir” (Gutting, 2010, s. 118-120). Bedenin ruhun hapishanesine dönüşmesi, ruhun bir tür ağırlaştırılmış müebbet mahkûm olmasıdır. Ruhun disipline etmek için bedene azap çektirmek önemini yitirmiştir. Modern öncesi iktidar suçlu bedeni üzerinde gücünü görülebilir kılmayı arzu ederken, modern iktidar suçlunun ruhuna nüfuz etmeye talip olur. Modern iktidarın bireysel yaşama müdahalesinin bir sınırı var mı varsa neresi sorusu da anlamsızlaşmaktadır. Bireyin ruhuna kadar nüfuz eden iktidarın bir sınırı söz konusu değildir.

Seyirlik bir unsur ve karanlık bir şölen havasında sahnelenen bedene acı çektirme cezaları XIX. yüzyılın başlarına kadar sürmüştür. Bu yüzyıldan itibaren fiziksel acı çektirme uygulaması cezanın kurucu unsuru olmaktan çıkmıştır. Ceza ekonomisi yerini birey haklarının geçici olarak askıya alındığı haklar ekonomisine terk etmiştir (Foucault, 1992). Foucault’ya (2014, s. 143-145) göre her ne kadar iktidar tasarımı ve ceza rejimi değişmiş olsa da Batı toplumunda iktidar tasarımının tarihsel süreç içerisinde gelişimi yetersiz ve olumsuzdur. Batı toplumunda iktidar her zaman yasa ve yasaklama olgusu üzerinden tasarlanmıştır. İnsan davranışlarına ilişkin tüm yasa ve yasak düzenlemeler “yap-malısın/yap-mamalısın” karşıtlığının izdüşümüdür. Foucault, yanlış bulduğu bu iktidar tasarımının nedenini Batı toplumlarının tarihsel olarak monist iktidar deneyiminin olumsuzluğuyla açıklar. Foucault’ya göre bir değil, birçok iktidar vardır. İktidar, fabrikada, orduda, okulda, hastanede özetle her yerdedir ve heterojendir.

3. Disiplinci iktidar ve disiplin toplumu

Weber’e göre güç, toplumsal ilişkilerde şartlar ne olursa olsun istencin dirençleri aşabilme kapasitesidir. Egemenlik ise buyruğa uymaya hazır, emre amade kişilerin bulunma potansiyelidir. Weber, toplumsal alışkanlıklar sonucunda kendiliğinden ve kalıplaşmış bir biçimde boyun eğmenin görülme olasılığını disiplin olarak adlandırmaktadır. O, disiplin kavramını “eleştiriden yoksun bir yığın” gönüllü boyun eğme alışkanlığı olarak değerlendirir. Weber, egemenliği kurumsal bir yürütme gücüne ihtiyaç duymadan komuta etme yeteneğine sahip birinin varlığıyla uygulanabileceğini öne sürmüştür (Weber, 2014, s. 96-97). Disiplin toplumu, XVIII. yüzyılın sonunda gelişen Batı kapitalizminin ihtiyaç duyduğu beden/emek ve üretim gücünün eko-politik etmenlerin nesnesine dönüştüğü dönemdir. Önceki dönemde baskı, şiddet ve zorlamaya dayalı tekniklerin etkisizliğinin yarattığı maliyet terk edilmiş, kapitalist

sistemin gerektirdiği iş disiplininin çalışanlar tarafından gönüllü olarak içselleştirmesini zorunlu kılan yeni bir iktidar türü doğmuştur. Bu yeni iktidar, geleneksel siyaset ve iktidar teorilerinin yasa ve yasağa dayalı kısıtlayıcı iktidarlara hiç benzemeyen toplumsal ilişkiler ağının içinden geçen iletken ve üretken bir güç olarak ortaya çıkmıştır (Cevizci, 2006, s. 565-566). Disiplinci iktidar istedik davranışın sürekli tekrar edilmesini teşvik eder, istenmedik davranışı ise tekrarlanmaması için caydırmaya ve yıldırmaya çalışır. Birey belirlenmiş ideal norma göre biçimlendirilir ve öznenin normu içselleştirmesi sağlanarak kişiliği inşa edilir. Disiplin toplumunda ortak aktiviteler ve rutin yaşam kalıpları aracılığıyla türdeş bir toplum yaratılarak toplum denetim altına alınır. İktidar bunları Panoptik denetim modeliyle kendini göstermeden ve görünmeden yapar (Topuzkanamış, 2019, s. 1847).

Disiplin toplumu yaratmak, Bentham'ın Panoptik denetim tasarımının bir denetim modeli olarak tüm toplumu kapsama alanına dahil etmek demektir. Panoptikon denetim modeli, mahkûmda biri onu gözetliyor bilincini oluşturarak ve iktidarın göz hapsine maruz kaldığını sürekli hatırlatarak varlığını sürdürür. Panoptik denetim iktidara görünmeden görme gücünü, mahkûma görmeden görülmenin baskısını hissettiren sürekli gözetim ve denetimi garantileyen mekanik bir işleve sahiptir (Hülür, 2009a, s. 118). Disiplinci iktidar; bireylerin gündelik yaşamdaki rutinlerine, bedenlerine, tutum ve davranışlara yönelik sistematik dayatmacı/zorlayıcı teknikler uygulanarak bireyin tutum ve davranışlarını denetlemek, üretkenliğini ve yeteneklerini geliştirerek daha kullanışlı ve yararlı bir forma dönüştürmenin kavramsal karşılığıdır (Revel, 2012, s. 58). Disiplin ve cezalandırma pratikleri, bilgi teknolojisinin sağladığı sofistike tekniklerin sentetik toplumsal biçimlerini temsil etmektedir (Hülür, 2009b, s. 14).

Baskıcı iktidarın, bedene yönelik şiddeti modern toplumda yerini düzenleyici, normalleştirici ve disiplinci iktidara terk etmiştir (Altunok, 2008, s. 66). Disiplinci iktidar bedeni edilgenleştirerek ona itaatkâr bir form kazandırmış, düzenleyici iktidar ise çalışma ve dinlenme saatlerini düzenleyerek onu üretken kılmıştır (Güneş, 2015, s. 60). Modern ceza sisteminde acının sahnelenmesi ve seyirlik yönü ceza paketinden çıkartılmıştır. Bir suçlunun diğer insanlardan daha fazla acı çekmesi aslında toplumun onayladığı ve adil bulduğu meşru bir eylemdir. Fakat ceza artık bedene uygulanmayacaksa kamu vicdanı nasıl teskin ve tatmin edilecektir? Suçlunun bedeni yerine ruhunu cezalandırarak yerine getirilecektir (Foucault, 1992, s. 16-19). İktidarın hükümdarın şahsında temerküz ettiği, sahnede maskeli cellatla görünür olduğu, suç nesnesi bedene yönelik gösterişli trajedilerin sunulduğu geleneksel ceza, modern ceza uygulamalarıyla tarihe karışmıştır. Modern ceza sisteminde suç nesnesi değişmiştir. Suçlunun bedeni yerine “tutkular, içgüdüler, anormallikler, sakatlıklar, uyumsuzluklar” cezalandırılmaktadır (Foucault, 1992, s. 21). Celladın beden üzerinde tek başına uyguladığı şiddet ve acı çektirme işini modern toplumlarda hekim, psikolog, psikiyatr, eğitmen, papaz ve gözetmenlerden oluşan bir teknisyenler ordusu devralmıştır. Acı çektirerek bireyin hayatına son verme uygulaması papaz ve eğitmenlerin telkinleri, destekleri; hekimlerin teskin edici iğne ve ilaçlarıyla son bulmuştur. İdam cezasına çarptırılan suçlu infaz anına kadar hekim kontrolünde takip edilmekte, suçunu kamu önünde itiraf ettirmek yerine son isteği sorulmakta ve infaz anı yaklaşınca acı çekmemesi için sakinleştirici verilmektedir (Foucault, 1992, s. 13).

Verimlilik ve kar odaklı kapitalizm dünyasında fabrika, okul, hapisane, hastane gibi kurumlarda bireyler sabit bir üretim aygıtına bağlanmaktadır. Okulda öğrenci bilgi aygıtına, fabrikada işçi üretim bandına, hapisanede mahkûm normalleştirme aygıtına bağlıdır. Amaç bireyi üretken kılacak biçimde normalleştirmektir. Bu bağlamda hapisane gibi kurumlar bireyi dışlayarak içeren kapatılma mekanlarıdır (Foucault, 2011a, s. 245-246). Disiplin, görev ve iş bölümü, yönetmelikler, zaman çizelgeleri, alıştırmalar, sınavlar ve benzerleri aracılığıyla cezaevlerine, orduya, okullara, hastanelere ve fabrikalara girer. Dahası, yaptırımlar ve ödüller disiplin rejiminin ayrılmaz bir parçası haline gelir. Foucault, bu iktidar tarzlarının kurumları

altüst etmediğini, sadece onların içine sızdığını ve onları güçlendirdiğini savunur (De Laat, 2019, s. 320). İktidarın amacı bedeni üretken ve itaatkâr olacak biçimde kullanışlı bir forma dönüştürmektir. Bu siyasi teknolojinin inceltilmiş tekniklerinin bedene dayatılan iktidar uygulamalarıdır. “Bu teknoloji stratejik olarak işleyen bir mikro fizikten faydalanır” (Butler, 2012, s. 276).

Foucault’ya göre tımarhane, hastane, hapishane gibi kurumlar iktidarın siyasi ve iktisadi ereklerine hizmet eden modern kapatılma kurumlarıdır. Foucault, kapatılma olgusunu iktidarın siyasi ve iktisadi erekleriyle ilgisini İspanya’da baş gösteren ekonomik krize karşı iktidarın yaptığı kapatmaya dayandırmaktadır. İspanya’da siyasi iktidar aç, yoksul ve işsiz kitlenin olası ayaklanmasına karşı önlem almak için onları kapatmış, kriz geçtikten sonra serbest bıraktığı bu kitlenin ucuz emek gücüne dönüşmesini sağlamıştır. İktidar, ücretler yüksek olduğu zaman kapatılanları ucuz iş gücüne dönüştürüp toplumun hem toplumsal refahını yükseltmeye çalışmış hem de toplum olası isyandan korunmuştur (Foucault, 2011a, s. 12-13). Ahlaki bir temele dayandırılan emek yüceltilmiş, işsizlik ve aylaklık isyanın azmettiricileri olarak görülmüştür. Emek kutsallaştırılırken tembellik şeytanlaştırılmış ve gözetim altına alınarak kapatılmıştır. Rönesans’a kadar delilik toplum tarafından köyün delisi olarak içselleştirilmişken klasik çağda emeğin kutsallığı karşısında aylaklığa ve kapatılmaya mahkûm edilmiştir (Hülür, 2009c, s. 453). Kapatılmanın sağladığı toplumsal fayda ve ekonomiklik kapatılmayı iktidarlar için oldukça kullanışlı ve işlevsel bir araç kılmıştır. Fakat modern toplumda kapatılma mekanlarının hastalık ve suç türlerine göre çok geniş bir skalada kategorize edilmesi kapatılma ekonomisini olumsuz etkilemektedir. Bu bağlamda kategorize edilmiş kapatılma mekanları ekonomik enstrüman olma vasfını yitirmektedir. Astarı yüzünden pahalı hale gelen kapatılma mekanları oluşturduğu maliyete rağmen, sağladığı toplumsal denetim ve ucuz işgücü nedeniyle çekiciliğini ve vazgeçilmezliğini korumaktadır. Kapatılanlar artık zorla taş ocaklarında çalıştırılmamaktadır. İçeride disiplin uygulamalarıyla uyumlu, uysal bir gönüllü olarak işe koşulmaktadır.

Sonuç

Foucault, iktidar çözümlemesinde geleneksel iktidarın hükümdarın şahsında görünür olduğu egemenlik toplumu ile iktidarın okul, hastane, tımarhane, kışla gibi disiplin aygıtlarıyla görünürlüğünün silikleştiği disiplin toplumu arasında ayırım yapar. Foucault’nun iktidarın her yerde olduğu savı oldukça müphem, soyut ve muğlak bir niteliğe sahip olduğundan eleştirilmiştir. Fakat Foucault’nun disiplin toplumu tasarımında iktidara biçilen rol, güç gösterisi, teşhirciliği veya gösterişliliğine dayanan bir çekiç güç değildir. Disiplin toplumunda iktidar disiplin aygıtlarına nüfuz eden ve kurduğu ilişkilerle varlığını pekiştiren yumuşak bir güçtür. Uzun yıllar görünür bir iktidarın sert gücüyle yüzleşmiş olan egemenlik toplumlarının, disiplin toplumunun görünmeyen yumuşak güce sahip iktidar ilişkilerini kavramakta güçlük çekmesi anlaşılabilir bir şeydir. Toplumda süregelen iktidar algısının siyasi alanla ve siyasi özneye ilişkilendiriliyor olması kavramın karmaşıklığından çok toplumsal rüştle ilgili olabilir.

Deleuze, disiplin toplumunun yerine kontrol toplumunu ikame eder. Deleuze’e göre iktidarın artık disiplin aygıtlarına diğer bir deyişle normleştirme kurumlarına ihtiyacı yoktur. Birey içeri alınmadan da dışarıda kontrol altında tutulabilir. Toplum, disiplin aygıtlarıyla değil gözetim aygıtlarıyla kontrol edilebilir hale gelir. Disiplin aygıtlarının maliyet, durağanlık ve kapsayıcılık gibi yapısal sorunlarıyla karşılaştırıldığında ekonomik, mobil ve geniş ağ kapasitesi nedeniyle gözetim aygıtları iktidar açısından tercih edilebilir kullanışlı enstrümanlardır.

Foucault’nun normleştirme aygıtları ile George Orwell’in *Bin Dokuz Yüz Seksek Dört* adlı eserindeki fantastik Okyanusya ülkesindeki tek partili yönetimin dört bakanlık aracılığıyla yürüttüğü faaliyetlerin temel amacı, öznelerin benlik ve belleklerini yeniden formatlamaktır. Özne, öylesine bir benlik yıkımına ve bellek yitimine maruz kalır ki formatlanmadan önceki

yaşamına ve anılarına dair hiçbir iz kalmaz. Gerçeklikle bağı koparılan özne formatlandığı yaşam dışında başka bir yaşamın olduğunu anımsamadığı gibi başka herhangi bir yaşamın olasılık ve olanağını tasavvur dahi edemez hale gelir. Bu tıpkı bozulan bir elektronik cihazın kapatılıp açılarak (reset) çalışır hale getirilmesine benzemektedir. Disiplin toplumunda birey kapatılmakta, yepyeni verili kimlik oluşturulduktan sonra kapatılma mekanlarının kapıları açılarak normalleştirilmiş bir biçimde dışarıya salınmaktadır.

Aydınlanma öncesi iktidarın gücü kralın kişiliğinde somutlaştığı için işlenen suçlarda kralın otoritesine karşı bir tehdit olarak görülmekteydi. İşlenen suçun krala yapılmış bir eylem olarak görülmesi diğer bir deyişle suçun kişiselleştirilmesi nedeniyle, kral gücünü cezanın nesnesi olan beden üzerinde sergilemekten çekinmemiştir. Halka açık meydanlarda bedene uygulanan ağır işkencelerle, suçun itiraf ettirilmesine dayalı cezalandırma kralın hükümlerlik alanına bedeni dahil etmesinin bir sonucuydu. Beden, kralın güç gösterisini sergilediği bir arenaydı. Aydınlanma dönemi insan bedeni ve emeğinin kolaylıkla harcanmaması gereken değerli bir kaynak olduğunu keşfetmiştir. Bireyi emeğini kapitalist üretim çarkının dişlisi haline getirmek için bireyin bedeni hedef tahtasından indirilmiş onun yerine benliği çarmıha gerilmiştir. Bireyin ruhu disiplin cenderesinde sıkılmış ve sıkıştırılmıştır. Sonunda suyu sıkılmış bir meyve gibi özünü kaybetmiş ruhsuz fakat uyumlu ve itaatkâr bir forma dönüştürülmüştür. Böylelikle beden ruhun, beyin de belleğin hapisanesine dönüştürülmüştür. Disiplinci iktidar ruhsuzlaştırdığı bireyin benliğini ve belleğini yeniden inşa etmiştir. İdealleştirdiği kitlesel üretim ekonomi makinasının dişlilerinde emeğini ucuz iş gücü olarak öğütmüştür.

Modern toplum bir yandan kurumları disipliner kurumlara dönüştürürken diğer taraftan disiplini kurumsallaştırmıştır. Böylelikle modern disipliner kurumlar aracılığıyla birey kapatılmaya, içeride benliği soyularak yeni bir benlik inşa edilmeye çalışılmıştır. Modern iktidar, disiplini kurumsallaştırmış, modern kurumlar aracılığıyla bireyleri üretken kılmak için biçimlendirmiştir.

Kaynakça

- Agamben, G. (2013). *Kutsal insan: Egemen iktidar ve çıplak hayat* (İ. Türkmen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Agamben, G. (2006). *İstisna hali* (K. Atakay, Çev.). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Altunok, G. (2008). Şiddetin eleştirisi olarak iktidar: Arendt ve Foucault. *Doğu-Batı*, 43, 51-75.
- Bayır, M. (2018). Egemenlik ve gözetimin çağdaş biçimleri: Total kurum, disiplinci iktidar ve kamp. *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi*, 1, 46-61.
- Becermen, M. (2014). Michel Foucault'da iktidar sorunu. *Doğu Batı*, 69, 239-263.
- Benjamin, W. (2010). Şiddetin eleştirisi üzerine (E. G. Çelebi, Çev.). A. Çelebi (Der.), *Metis defterleri: Şiddetin eleştirisi üzerine* (s. 19-42) içinde. İstanbul: Metis Yayınları.
- Butler, J. (2012). Bedenler ve iktidar, tekrar (Ş. Öztürk, Çev.). *Cogito Dergisi*, 70-71, 275-288.
- Cevizci, A. (Ed.) (2006). *Felsefe ansiklopedisi* (1. Baskı. Cilt. 4, s. 565-568). Ankara: E-babil Yayınları.
- De Laat, P. B. (2019). The disciplinary power of predictive algorithms: A Foucauldian perspective. *Ethics and Information Technology*, 21(4), 319-329.
- Deleuze, G. (2013). *Foucault* (B. Yalım & E. Koyuncu, Çev.). İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Dore, I. (2010). Foucault on power. *UMKC Law Review*, 78(3), 737-748.
- Foucault, M. (2015). *Biyopolitikanın doğuşu: College de France dersleri 1978-1979* (A. Tayla, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2014). *Özne ve iktidar: Seçme yazılar 2* (I. Ergüden & O. Akınhay, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Foucault, M. (2012). *İktidarın gözü: Seçme yazılar 4* (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2011a). *Büyük kapatılma* (I. Ergüden & F. Keskin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2011b). *Felsefe sahnesi: Seçme yazılar 5* (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2007). *Cinselliğin tarihi* (H. U. Tanrıöver, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2002). *Toplumunu savunmak gerekir* (Ş. Aktaş, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Foucault, M. (1993). *Ders özetleri: 1970-1982* (S. Hilav, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Foucault, M. (1992). *Hapishanenin doğuşu* (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Gutting, G. (2010). *Foucault* (H. Gür, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Güneş, C. D. (2015). Ruh bedeninin hapishanesidir: Michael Foucault. *EKEV Akademi Dergisi*, 19(64), 59-72.
- Hülür, H. (2008a). Görülebilenin hayaleti, söylenebilenin mırıltısı: Michel Foucault'nun bakışında boşluk ve bulunmayış. *EKEV Akademi Dergisi*, 12(36), 171-188.
- Hülür, H. (2008b). İktidar/bilgi sarmalı: Michel Foucault'da disiplinsel doğruluk ve özne. *EKEV Akademi Dergisi*, 12(35), 149-164.
- Hülür, H. (2009a). Görme ve söylemenin mekanı olarak birey ve denetim: Michel Foucault'da söz ve müzik rejimi. *EKEV Akademi Dergisi*, 13(38), 115-136.
- Hülür, H. (2009b). Epistem ve dil: Michel Foucault'da tarih ve eklemleme. *EKEV Akademi Dergisi*, 13(39), 11-32.
- Hülür, H. (2009c). Faşist olmayan var olma biçimlerinin olanakları üzerine: Michel Foucault'da normalleşme, benlik ve etik. *EKEV Akademi Dergisi*, 13(40), 447-470.
- Koç, A. (2018). Michel Foucault'nun "biyopolitika" kavramının teorik çerçevesi. *Uluslararası Kriz ve Siyaset Araştırmaları Dergisi*, 2(2), 193-218.
- Marti, U. (2014). Hannah Arendt ve Michel Foucault'nun yaklaşımları ışığında Canetti'de iktidar kavramı (E. Ateşman, Çev.). *Doğu-Batı*, 69, 171-183.
- Megill, A. (1998). *Aşırılığın peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida* (T. Birkan, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Miller, A. (2015). Law and Foucault's power relations. *North East Law Review*, 3(1), 151-158.
- Mollaer, F. (2014). Kimlik: Can alıcı bir mesele ve banalleşen bir kelime. F. Mollaer (Ed.), *Kimlik politikaları: Özdeşlik, tanınma ve farklılık* (s. 7-17) içinde. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Oksala, J. (2012). Devlet şiddetinin yönetimi: Foucault'da siyasi iktidarın yönetimsellik olarak yeniden ele alınması (İ. Oranlı, Çev.). *Cogito Dergisi*, 70-71, 163-168.
- Oranlı, İ. (2012). Biyo-politikanın doğuşu ve Foucault'cu eleştiri. *Cogito Dergisi*, 70-71, 39-43.
- Revel, J. (2012). *Foucault sözlüğü* (V. Urhan, Çev.). Ankara: Say Yayınları.
- Topuzkanamış, E. (2019). Foucault'nun düşüncesinde hukuk ve iktidar. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Prof. Dr. Durmuş TEZCAN'a Armağan, 21 (Özel Sayı), 1833-1850.
- Urhan, V. (2007). M. Foucault ve bilgi/iktidar ilişkisinin soykütüğü. *Kayı Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi*, 9, 99-118.
- Yalçınkaya, A. (2005). *Pas: Foucault'dan Agamben'e sivilleşmiş iktidar ve gelenek*. Ankara: Phoneix Yayınevi.
- Weber, M. (2014). *Toplumsal ve ekonomik örgütlenme kuramı* (Ö. Ozankaya, Çev.). İstanbul: Cem Yayınevi.

Weir, A. (2014). Taylor ve Foucault arasında modern kimlikler (Ö. Avcı & F. Mollaer, Çev.). F. Mollaer (Ed.), *Kimlik politikaları: Tanınma, özdeşlik ve farklılık* (s. 105-132) içinde. İstanbul: Doğu Batı Yayınları.

Michel Foucault, post-modernizm ve bilgi

Hasan Yurdakul*

Öz

Bu çalışmada bilgi konusu post-modernizm bağlamında Foucault'nun bakış açısıyla ele alınmıştır. Bilgi Modernist anlayışın en temel kavramlarından biri olarak birçok tartışmanın merkezinde yer alır. Bu çalışma modernizmin tanımlanmasından öte post-modernizmin, modernizm karşısında nasıl konumlandığına ve bilginin post-modern düşüncedeki gelişimine odaklanmaktadır. Foucault'nun bilgi tartışmasında öne çıkan konuların başında iktidar-özne ve söylem gelmektedir. Bunun yanında bilgiye yaklaşım açısından Foucault'nun eserlerinde iki farklı kavram ön plana çıkmaktadır. Foucault'nun erken dönem çalışmalarında daha çok "arkeolojik" bir çözümleme ön planda olurken, iktidara odaklanan geç dönem çalışmalarında genel olarak "soybilimsel" çözümleme anlayışını benimsenmiştir. Foucault bilgi konusunu tartışmaya açarken Batı düşüncesinde hâkim olan özne kavramını yapışökümüne uğratar. Ayrıca Foucault modernizmin sürekliliğe ve ilerlemeye dayalı tarih anlayışını reddeder. O tarihin sürekliliği tezine karşın, tarihin süreksizliği tezini ileri sürmüştür ve çözümlemelerini bu tarihsel bağlamda gerçekleştirmiştir. Ayrıca Foucault'yu diğer düşünür ve tartışmalardan ayıran unsurlardan bir diğeri ise bilgi ve iktidarı bir arada ele almasıdır. Foucault'ya göre iktidar varlığını devam ettirebilmek için bilgiye ihtiyaç duymaktadır. Ayrıca bilginin bedenleri de kuşatan bir yapıda olması, bedenler üzerinde denetimin ve disiplinin kurulmasında son derece etkili bir araç olma özelliği taşır. Bilgi ve beden arasındaki bu ilişki söylem olarak kendini somutlaştıracağından iktidarın merkezsiz bir yapıda her yerde ve her şeyde olmasını sağlar. Diğer bir ifade ile iktidar bilgi yoluyla her yerde kendine etkinlik alanı açmış görülür. İktidarın kendini gerçekleştirme biçimi söylem aracılığıyla. Bu açıdan Foucault'nun incelemeye aldığı asıl konu bilginin söylemsel formlarıdır.

Anahtar Kelimeler: Foucault, post-modernizm, bilgi, beden, iktidar

Michel Foucault, post-modernism and knowledge

Abstract

In this study, the subject of knowledge is handled in the context of post-modernism from Foucault's point of view. Knowledge is at the center of many debates as one of the most fundamental concepts of Modernist understanding. This study focuses on how post-modernism is positioned against modernism and the development of knowledge in post-modern thought, beyond the definition of modernism. Power-subject and discourse are the leading issues in Foucault's discussion of knowledge. Besides, in terms of approach to knowledge, two different concepts come to the fore in Foucault's works. While an "archaeological" analysis was more prominent in Foucault's early works, in his late period studies focusing on power, "genealogical" analysis approach was generally adopted. Foucault deconstructs the notion of subject that dominates Western thought in bringing the subject of knowledge to discussion. Also, Foucault rejects modernism's understanding of history based on continuity and progress. He put forward the discontinuity of history thesis in spite of the continuity of history thesis and realized his analyzes in this historical context. In addition, another factor that distinguishes Foucault from other thinkers and discussions is that he deals with knowledge and power together. According to Foucault, power needs information in order to survive. In addition, the fact that information is a structure that encompasses the bodies is an extremely effective tool in establishing control and discipline over the bodies. Since this relationship between knowledge and body will embody itself as a discourse, it ensures that power is everywhere and in everything in a decentralized structure. In other words, it is seen that the power has opened a field of activity for itself everywhere through knowledge.

*YÖK 100/2000 Dr. Bursiyeri, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İletişim Fakültesi,
E-posta: hasanyurdakull@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0002-5606-6469

The way of realization of power is through discourse. In this respect, the main subject that Foucault examines is the discursive forms of knowledge.

Keywords: Foucault, post-modernism, knowledge, body, power

Giriş

Toplum kuramı günümüzde modern ve post-modern yaklaşımı benimseyen iki ayrı çizgide gelişme göstermektedir. Bu anlamda özellikle bilgi konusu bu yaklaşımların temelinde yer almaktadır. Bilgi ve doğrulukla ilgili argümanlar modernizm ve post-modernizmin ayrım noktalarını belirlemektedir. Modernizm bilgi ve doğruluk açısından evrensel ölçütlerin geçerli olduğunu savunurken post-modernizm bu tür bir evrenselliğin mümkün olmadığını savunmaktadır. Bu anlamda modernizm bilgiyi kesin sınırları çizilebilen bir bilimselliğe bağlarken post-modernizm bilgi ve bilimi çok daha esnek bir şekilde ele alır. Modernizmin bilgiye ilişkin kesinlik fikri post-modernizmde yerini farklı bakış açılarına bırakmaktadır. Modernizmin en temel yapı taşları özne, bilgi ve akıl yoluyla ilerlemecilik olmuştur. Özellikle bilgi kavramı güç ilişkisi içerisinde ele alındığında modernizm Hartley'e göre (2004, s. 148) ideolojik bir tutumdur ve bir döneme karşılık gelir. Ayrıca modernizmin iddia ettiği evrensel bilgi Lyotard için (1997, s. 16-17) iktidarın bir aracı olarak görülür ve ideolojik bir söylem pratiğinin alanını oluşturur. "Modernizm açısından bilgi sözcenin anlaşılabilirliği ve sonra da kendisine uygun düşen durumların deneyden elde edilebilirliği ile koşullanmıştır" (Lyotard, 1994, s. 51-52). Bilgi modernizm adına evrensel konsensüsü oluşturmanın bir aracı konumunda olma görevini üstlenmiştir. Modernizm bilgiyi özne ile var ederken, özne ise bilgi ile doğruluğu arama girişiminde bulunarak modernizmin evrensellik iddiasının oluşmasının bir parçasıdır. Buna karşın post-modernizm modern anlayışın ortaya koyduğu biçim ve kavramlara karşı bir duruş olarak ifade edilebilir.

Post-modernizm, modernizmin oluşturduğu yapıyı, toplumsalı, kültürü ve temel kavramları sorunsallaştırmaktadır. Post-modernizm, modernizmdeki tarihsellik, biçimsellik ve şekilsellik veya toplumsal anlam çerçeveleri gibi zorunlulukları yok sayar, post-modernizmde bir zorunluluk anlayışı kökten reddedilmiştir (Eagleton, 2011, s. 35). Post-modernizm bilimsel doğruluk arayışını belirli zorunluluklara bağlamadan ifade eder ve öznenin bağımsız bir doğruluğu aramanın boşuna olduğunu vurgular. Bauman'a (2011, s. 20) göre post-modernizm, modernizm çabalarının aldatıcı ve yanlış görüşlere dayandığını ifade etmektedir. Bu nedenle modernizmin söz konusu çabaları beyhude ve verimsizdir. Bauman için evrensellik anlayışı ve tamamen nesnel değerlere dayanan kavramların insanlığı kuşatması imkansızdır (2011, s. 20). Bu açıdan post-modernizmde öne çıkan en önemli anlayışların başında çoklu bakış açısı gelmektedir. Modernizm ile ortaya çıkan büyük anlatıların (akıl, bilim, özne gibi) meşrulaştırıcı söylemine karşı olan post-modernist tutumda söz konusu kavramlara karşı büyük bir inançsızlık beslenir (Lyotard, 1997, s. 7). Bu anlatıların başında gelen özne terimine post-modern tavır şüpheci bir yaklaşım geliştirmiş, daha özel olarak bu terim Foucault gibi düşünürler tarafından yapısöküme uğratılmıştır (Sarup, 2004, s. 10). Post-modernist tavır da modernizmin merkezileştirdiği öznenin merkezsizleştirdiğini görmekteyiz. Ayrıca öznelerin söylemleriyle temellendirilen doğruluk anlatısı ve bunun evrensellelikle ilişkisi köklü bir şekilde post-modern tavrıla sarsılmaktadır. Bu açıdan Foucault'nun bilgi ve özneyle ilgili düşünceleri ve derinlemesine çözümlenmeleri post-modern tavrın anlaşılmasında bir projektör olabilme gücüne sahiptir.

Foucault, modernizmin dünyayı bütün yönleriyle açıklama iddiasına karşı çıkan bir düşünürdür (Sarup, 2004, s. 89). Bu açıdan onu modernizm karşısında duran ve post-modern tavır içinde yer alan bir düşünür olarak görebilmek olasıdır. Özellikle modernizmin doğruluk anlatısının çerçevesi söylemle paralel iken Foucault'da doğruluğun söylenen şey ile hiçbir ilgisinin olmadığı görülür. Bu açıdan doğruluk, onun karşısına çıktığımızda, kendisiyle yüzleşmeyi kabul ettiğimizde veya etmediğimizde kendini gerçekleştirir (Foucault, 2012, s.

75). Modernizm doğruluğu bilgi terimi ile ilişkilendirirken, doğruya ulaşma adına bilimsel bilginin önemine vurgu yapar. Bu açıdan bilgi tartışmasında belirli yöntemlerin (ampirik ve rasyonalist) ileri sürüldüğü görülür. Bu yaklaşımların bilgi-doğruluk ilişkisindeki sınırlamaları çerçevelendiği söylenebilir. Ancak bilgi ve doğruluk tartışmasında Modernist metodolojik yolların dışında hermeneutiğin olduğu görülür ve bu yol bir bilimsel doğruluk arayışından öte toplumsal anlamın yorumunu kavramayla ilgilidir (Hekman, 1999, s. 14). Toplumsal anlama noktasında modernizmin metodolojik yaklaşımının dışında bir alan olarak kendine yer açan post-modern tavır sarsıcı bir etkiyle tartışmalara yeni bir boyut kazandırır. Bu açıdan Foucault'nun "Bilginin Arkeolojisi" adlı eseri bilgi konusunda alışılmalı tartışmaları zorlamıştır. Söylem, özne ve iktidar terimleriyle bir araya gelen bilgi Modernist bir anlamda kendini çözmez. Bu açıdan Foucault koyduğu tavır ile kendini geleneksel Modernist tavrıların dışında bırakır. Onun için arkeoloji, hiçbir zaman doğru bilgiye ulaşmak için bir yöntem olamamış, bir anlayış olarak kendini göstermiştir. Onun bilgi terimine bakışı modernizme karşı bir duruşun yansımasıdır. Nitekim Foucault'da bilgi, bizi ve dünyamızı söylemler yoluyla kuşatan bir iktidar aracına karşılık gelir (Foucault, 2007, s. 23) ve bilgi tarihsel açıdan doğruluk iddiası ile bu araçsallığını pekiştirir. Foucault "bilginin her zaman bir güç formu olduğunu ve ayrıca, gücün bilginin uygulanıp uygulanamayacağı ya da hangi koşullarda uygulanacağı konularını öne sürmüştür" (Hall, 2017, s. 65). Ayrıca o güç ilişkilerini dil formları üzerinden değil söylemler üzerinden çözümlenmeye çalışmıştır. Bu da onu Modernist tavrın dışına yerleştirmiştir.

Foucault yazılı metinleri geleneksel anlayıştan farklı bir biçimde söylemsel olarak ele alıp incelemiştir. Foucault'ya göre tarihsel metinler söylemseldir. Bu anlamda ona göre tarihin görevi bir metni veya belgeyi yorumlamak değil onun gerçeği söyleyip söylemediğini ortaya çıkarmaktır (Foucault, 2019, s. 17). Bu da bir anlamda belgeyi yeniden gözden geçirmek ve doğru olandan doğru olmayana ayırmak demektir. Diğer bir ifade ile Foucault bilgiyi arkeolojik anlayışla tarihsel belgeler üzerinden parçalar, düzenler, dağıtır, sıralar ve düzeylere ayırır ve böylece söylem ile iktidarın bilgiyle olan ilişkilerini betimler (Ritzer, 2008, s. 477). Foucault bilgi konusunu iktidar, söylem ve doğruluk kavramları üzerinden inceler (Foucault, 2015a, s. 173). Foucault'nun bilgi tartışmasında benimsediği arkeolojik anlayış bilgi ve doğruluk adına geniş bir perspektifi ortaya koyar. Bu bağlamda Foucault doğruluk söylemleri üzerinden bir bilgi çözümlenmesi yapar. Böyle bir çözümlenme çok yönlü özelliği içinde barındırır. Onun bilgi-doğruluk ilişkisinde önde tuttuğu terimler Modernist anlayışların tüm doğruluk ve evrensellik iddialarını boşa çıkarır. Özellikle modernizmin bütünselci bakış açısındaki bağlantılıklara karşı kopuklukları korumaya özen gösteren bir düşünür olarak Foucault, kabul gören Modernist ussallığı çürütmektedir (Sarup, 2004, s. 89-90).

Bu çalışmada Foucault'nun görüş ve kavramları post-modern tavır içerisinde özellikle bilgi bağlamında tartışılmaya çalışılmıştır. Çalışmada bilgi konusunun ön planda tutulmasının temel nedeni Foucault'nun bilgiyi çok yönlü ve çok boyutlu bir şekilde tartışmaya açması ve birçok kavramla ilişkili bir biçimde ifade etmesidir. Bu nedenle bu çalışmada sadece bilgi konusu tartışılmaya açılmamakta aynı zamanda iktidar, özne, beden ve söylem gibi konularda bilgi ekseninde tartışılmaktadır. Modernist anlayışın dışında ve karşısında yer alan düşünür, modernizmin temel terimlerini birçok açıdan yerinden etmiştir. Bu açıdan bilgi konusu üzerinde durulan temel tartışmaların başında yer alır. Foucault bilgiye ulaşmada geleneksel yöntemlerin dışında arkeoloji ve soybilim anlayışlarını benimser ancak bilgiye ulaşmada ve doğruluk anlayışında bu yollar bir yöntem alternatifi olarak görülmez. Arkeoloji ve soybilim bir yöntem olmanın dışında bir tavır olarak görülebilir. Söz konusu bu çalışma iki bölümden oluşur. Birinci bölüm post-modernizme giden yolda Foucault'nun terimlerinin ifade edilmesini ve tartışmasını kapsamaktadır. İkinci bölümde ise birinci bölümden yola çıkılarak Foucault ve post-modernizm ile kurulabilecek bir bağ üzerine durulmuştur.

1. Foucault ve bilgi

Bilgi tartışmasında iktidar ve beden arasındaki ilişki Foucault'da merkezi bir konumdadır. Foucault'nun bilgi konusundaki görüşleri bilginin iktidar ile iç içe geçmesi veya iktidarın bilgiyi gözetim altında tutması gibi bir bağlamdan öte daha çok iktidar ve bilgi kavramları arasındaki tutarlı ilişkiyi ortaya çıkarmak yönündedir. Foucault'nun gerek klinik araştırmaları gerekse disipline ve cezaya yönelik araştırmaları akıl hastalarının ve mahkûmların toplumsal anlamlarının mevcut bilgiyle nesneleştiğine işaret etmektedir (Foucault, 2006, s. 173). Bu gibi anlamsal inşaların veya söylem pratiklerinin iktidar tarafından sarmalanan bilgilerce kurulduğunu söyleyebilmek için Foucault'nun görüşlerine başvurduğumuzda bilgi yalnızca iktidar bağlamında sorgulanmamaktadır. Bilgi, aynı zamanda kendi içinde de bir tartışmaya açılmaktadır. Diğer bir ifade biçimiyle bu durum bilgiyi mümkün kılan toplumsal koşulların tartışmaya açılmasıdır (Turanlı, 219, s. 368). Bu açıdan bilgi tartışmasında iktidarın önemi, güç ilişkilerinin işleyişi ile yakından ilgilidir. İktidarın doğasını anlamak bilgi iktidar ilişkisini anlamak için çok önemli bir adımdır (Barrad, 2003, s. 810). Foucault'ya göre iktidar ve bilgi arasındaki ilişki birbirini var eden bir ilişkidir. Yani bilgi ve iktidar birbirini oluşturan ve besleyen bir yapıdadır. Bu nedenle bilgi belirli bir merkezde toplanmaz, bilgi doğası gereği dolaşım halindedir. Bilginin bu dolaşım hali iktidarı bir anlamda yaygın ve kaçınılmaz yapmaktadır (Bennett, 2013, s. 605). Bu nedenle iktidardan kurtulmak Foucault'ya göre söz konusu değildir (Ayaz, 2016a, s. 120). O halde denilebilir ki iktidar her yerde ve her şeyde olma ile özdeştir. Foucault'nun ifade ettiği iktidar, daha çok bir ağ niteliğindedir ve kolları her yere uzanır (Sarup, 2004, s. 111). Foucault iktidar kavramını geleneksel anlayışın dışında yeniden yorumlayarak iktidarın bir merkezde toplanmadığını vurgulamaktadır. Ona göre iktidarın bir merkezde toplanmamasının temel nedenlerinden biri bilgi iken diğeri ise bu bilgiyi söylem haline getiren öznedir. Bu nedenle özne, bilgi ve iktidar arasında konumlanmıştır. Söylem iktidarın çözümlenmesi noktasında son derece hassas bir noktada durmaktadır. Foucault Batı düşünce tarihi içerisinde yer alan söylemlerin ve söylemsel metinlerin önemini vurgulamıştır. O tarihsel süreçte nelerin unutulup, nelerin hatırlanması gerektiğini belirleyen şeyin söylem olduğunu ifade etmiştir. Bu açıdan Foucault söylemi üreten yapıların tam karşısında bir konumda durmaktadır. Foucault'ya göre söylem, bilginin iktidar ile olan ilişkisinin gerektirdiği doğruları taşıyan şeydir (Kayıhan, 2020, s. 98). Bu noktada Foucault için söylemsel alanın oluşumu söylemin epistemolojik oluşumunun bir ürünüdür (Foss & Gill, 1987, s. 384). Söylem tarihsel açıdan iktidar tarafından sarmalanan bilginin toplumsal mekanizmalar içinde kendini sürekli olarak dolaşımında tutmasıdır. Yani söylem iktidar bilgisinin toplumda somut bir hale bürünmesidir. İktidar söylemini olası eden koşulları çözümlenmek, söylemlerin ve buna yönelik metinlerin incelenmesi için Foucault arkeolojik çözümleme yolunu benimsemiş görünmektedir. Foucault özelinde arkeolojiyi sorguladığımızda Çelebi'nin (2016, s. 993), ifadesine göre arkeoloji “derinlikli, teorik ve homojen olan bilgi”dir. Foucault bilgiyi çözümlerken, söylemin olası koşullarını ve kanonlarını arkeolojik açıdan incelemeye açmıştır.

Foucault bilgiyi söylem üzerinden arkeolojik açıdan çözümlerken belirginleşen önemli bir durum ise onun tarih konusuna bakış açısı olmuştur. Foucault, tarihi belirli dönemlere ayırmak suretiyle her tarihsel dönemi kendi bağlamında ve içeriğinde değerlendirmeyi hedeflemiştir. Foucault'nun tarihi ele alış biçimi geleneksel anlayışın tamamen dışındadır. O özellikle bilim tarihinin süreklilik iddiasına karşı süreksizliğini ileri sürmüştür. Foucault “aynı fenomene farklı tarihsel dönemlerde rastlanabileceğine inanmaz. Her dönemde söylemin, aralarında bir devamlılık olmadan, dönemden döneme radikal bir şekilde farklılık gösteren bilgi, nesne, özne ve bilgi pratikleri ürettiğini düşünür” (Hall, 2017 s. 62). Örneğin Foucault “Kelimeler ve Şeyler” isimli eserinin birinci bölümünde tarihsel benzeşme konusu üzerinde durmuş ve bir tarihsel kesitte (XVI. yy.) bilginin genel görünümünü şu şekilde tarif etmiştir:

Bilginin hem çok kalabalık hem de kesinlikle fakir karakteri. Kalabalıktır, çünkü sınırsızdır. Benzerlik asla kendinde istikrarlı kalmamaktadır; ancak kendi hesabına başkalarını kabul eden

benzeşmeye gönderme yaptığında sabitleşir; öylesine ki her benzerlik ancak diğer hepsinin birikimiyle değer kazanmaktadır ve benzetmelerin en hafifinin doğrulanması ve sonunda kesin olarak gözükmeye için dünyanın tümünün kat edilmesi gerekir. Demek ki, birbirlerini davet eden teyitlerin sonsuza kadar yığılması yoluyla işlem yapan/yapmak zorunda olan bir bilgidir. (Foucault, 2017, s. 63)

Foucault bu ifadesi ile XVI. yüzyılda bilginin sabitliğini ve tekdüzeliğini göstermektedir. Aynı zamanda XVI. yüzyıl bilgisi sadece aynı şeyi bilmeyi gerektirdiğini ve bilgiye ulaşma güzergâhının belirsizliğini de ifade etmektedir. Ancak Foucault'nun tarihe bakışı bu ifadenin sadece XVI. yüzyıl bilgisini kapsadığını bu dönemin dışında bu fenomene bir daha rastlanamayacağını açıkça vurgular. Diğer yandan bu referans da bilimsel bilginin söylem üzerinden iktidar mekanizmalarının belirlenmesinin, bilim tarihi içerisinde yer alan her bilgi alanının çerçevelenmiş veya inşa edilmiş bilimsel söylemi dile getirme istencinin bir tarihsel dönemde ne şekilde olacağını ve hangi koşullara uyacağını ifadesini de göstermektedir (Foucault, 2015a, s. 171). Ancak bu koşullar Foucault'ya göre o dönemle sınırlı olacaktır.

Foucault'nun bilgi konusunu tartışmaya açtığında ya da bilginin doğruluk iddiasını analiz ettiğinde izlediği yol belirli kalıplara bir karşı duruştur. Foucault gerek pozitivist anlayışın çerçevelendiği bilgiyi gerekse hümanistik ya da yorumcu alternatifleri hiçbir şekilde veya koşulda temel almadan hareket etmiştir ve onun sunduğu anlayış hiçbir görüşü merkeze almaz ve belki de onun adına bir merkez sunmak gerekirse o merkez söylemdir, metindir ve dildir (Hekman, 1999, s. 225-226). Zira dil ve metne odaklanan bir yapı söylemi merkeze almıştır. Foucault açısından söylem, özne ve nesnenin oluşturulması ve tanımlanması noktasında başat rol oynamaktadır.

Bilgi konusu açısından bilimsel bilgi söyleminin, öznelerin inşa edilmesi adına iktidar açısından büyük bir rol oynadığı ileri sürülebilir. Bilimsel bilgi bir tür olarak rasyonel tartışmaya dayanan normal ve patolojik uygulamaları ayıran söylemler ve söylemsel metinler üretmiştir (Coll, 2014, s. 1253). Bir metin yazarı veya söylemcisi Foucault'nun birincil açıdan ilgi odağı olmamıştır; o metindeki ve söylemdeki ön kabuller ve bilgilerle yani inşa edilmiş olarak gördüğü bilginin kendisiyle ilgilenmiştir. Diğer bir ifade ile modernizmin oluşturduğu yapıların temelinde, yine modernizmin en önemli silahları -bilgi ve özne- yer almıştır. Foucault bu geleneksel anlayışın izlerini sürerek mevcut yapıların ve iktidar alanlarının nasıl bilgi ürettiğini açıklama noktasında etkili argümanlar sunmuştur.

1.1. Öznenin bilgi açısından yeri

Modernizm tarihsel süreçte birçok kavramı değiştirerek günümüz görünümünü belirlemiştir. Toplumsal açıdan bugünkü anlayışın temelleri modernizm süreciyle paralel olmuştur. Modernizmin dönüştürdüğü ve onun oluşturduğu en temel kavramların başında ise özne yer alır. Bu açıdan ilahi olan dünyevileşmiş; tanrı yeryüzünden gökyüzüne gönderilerek insan onun yerine eyleyen olarak konumlandırılmıştır. Nitekim Touraine'e (2018, s. 260) göre modernizm tanrısal öznenin yerine insan özneyi yerleştirmiştir. Modernizm kutsal olanı tanrıdan alarak insana atfetmiş ve özne, dünyada fazlaca anlam yüklenen bir kavram olmuştur. Foucault'nun özne konusuna getirdiği yeni bakış açısı öncelikle özneyi kendi içinde bir tartışmaya açmaktadır. Foucault'ya göre özne, bilgi ve iktidarın tamda ortasında yer alan bir kavram olarak ifade edilir. Nitekim Hülür bu durumu şu şekilde ifade etmiştir. "Foucault'da özne modern iktidar/bilgi sarmalının bir yapıntısı olarak işlev görür" (2008a, s. 150). Bu durumda özne her ne kadar istençlerini ve tercihlerini kendi iradesince belirliyormuş gibi görünse de asıl belirleyici güç Foucault açısından iktidar olmaktadır. Foucault'nun özne terimini yeniden tartışmaya açması ve bunu Modernist anlayışın dışında yeniden ifade etmesi post-modern tavrın içerisinde bir değerlendirme adına çıkış noktası olarak görülebilir. Foucault "*Kelimeler ve Şeyler*" isimli eserinin son bölümünde modern insanın bilgi nesnesi olduğunu vurgular; bu

durumun deniz kıyısına çizilen bir yüz gibi yakında yok olacağını ve öznenin gücünün kaybolacağına inanır (Zeka, 1994, s. 9).

Bilgi konusundaki temel yaklaşım öznenin bilgiyle çevresindeki nesnelere anlamlandırarak açıklayabileceğini ileri sürer. Bu açıdan bilgi, özne ve nesne arasında bir ilişki olarak ifade edilebilir. Özne, nesneye yönelebilen ve onu anlamlandırarak açıklayabilendir (Çüçen, 2003, s. 4). Özne insana özgü bir kavram olarak düşünüldüğünden insanı dünyada diğer varlıklardan ayırmanın bir yolu olarak görülür ve burada bilgi merkezi bir yeri doldurur. Çünkü özne, bilendir. Bilgiyi özne ile özdeşleştiren bu anlayış modernizmin bir ürünüdür. Foucault'nun bilgi ve özneyi merkeze aldığı çalışmalarda bu görüşe yoğun eleştiriler getirdiği görülür.

Foucault bu anlayışın üzerine odaklanarak, modernizmin oluşturduğu bilgi ve özne kavramlarını açıklar. Touraine'e (2018, s. 267) göre "eskiden insan/özne Tanrı'da kendi izdüşümünü buluyordu; ama artık modern dünyada kendisi değerlerin temeli haline gelmiştir". Modernizm öncesi dönemde insan ve bilgi anlayışı kökten bir değişim yaşamıştır. Foucault bu değişimin bazı boyutlarını ön planda tutar. Foucault'ya göre insanın özneye dönüşmesinde üç ayrı kip vardır. Bu kiplerden ilki araştırmalara bilim statüsü kazandırılması, ikincisi öznenin parçalanması ve üçüncüsü insanın özneye dönüşmesindeki inceleme biçimleridir (Foucault, 2014, s. 58). Foucault özneyi "dünyanın anlamını kavramayıp kendini olayların akışına bırakmıştır" şeklinde bir ifade ile tanımlar (Foucault, 2013a, s. 69). Özne böyle bir ifadede parçalanarak tutarlılığı tartışmalı bir zamanda ve uzamda dışsal etkiye terk edilmiş ve iktidarın bir uzvu haline gelmiştir.

Foucault incelemelerinde iktidardan daha çok özneye odaklanmaktadır. O, öznenin bilgiyi üretme ve üretilen bilgi ile nesnelere nasıl anlamlandırıldığını incelemeye açarken, öznenin bilgiyle ilişkisinin karmaşık bir yapıda olan iktidarla ilişkili olduğunu görmüştür (Foucault, 2014, s. 58). Bu anlamda o incelemelerinin büyük bir kısmında "özne imgesini kırabilmek imkânına sahip tek şey olan iktidar izleğini" (Touraine, 2018, s. 215) çözümlemeyi hedeflemiştir. Nitekim o iktidarın oluşumunu insan öznenin ayırmıştır. Ayrıca Foucault'ya göre iktidar ne bireysel istençlerden ne de çıkarılardan oluşur. Foucault iktidarın çok karmaşık bir düzlemde işlevselleştirdiğini ve toplumun her hücresinde yer aldığını vurgular. Bu nedenle de Foucault iktidarı tarihsel bir devlet anlayışıyla çözümlemeyi verimsiz arayış olarak görür (Foucault, 2015a, s. 111). Foucault ayrıca öznenin iktidara eklemlenen yapısını ortaya çıkartarak, öznelere toplumsal konumlarını belirleyen şeyin aslında bilgi değil iktidar olduğunu öne sürer. Söz konusu bu iktidar ona göre bireyi kategorize eder ve bireysellikliği belirler; özneyi kimliğine bağlayarak ona hem kendisinin hem de başka öznelere tanımak zorunda olduğu bir doğruluk yarasını -bilgi çerçevesinde oluşturulan- dayatarak direk olarak toplumsal gündelik hayatına müdahale eder (Foucault, 2014, s. 63). İktidar öznenin gündelik hayattaki konumlarını belirleyerek kendine farklı alanları veya nesnelere aynı şekilde meşgul olma imkânını oluşturan alanları açar (Foucault, 2019, s. 72). Foucault'ya göre öznelere tarihsel süreçlerdeki farklı erklerin birer ürünü olurken, tarihsel bir dönemde ve o dönemin mevcut iktidar mekanizmalarıyla şekillenen özne, aynı zamanda sosyal ilişkiler içerisinde inşa edilir (Çelebi, 2013, s. 513) ve özne toplumsal alanın bir ürünü olarak karşımıza çıkar. Foucault'ya göre özne, iktidar ve bilginin oluşturduğu bir sonuçtur ve öznenin toplumsal içerisinde şekillenmesi iktidar sisteminin bir parçası olduğunu gösterir. Yani özne iktidarın normallik anlayışı içerisinde inşa edildiğinden özne açısından toplumsal alanın olguları normallik biçiminde algılanır ve sorgulamaya açılmaz.

Foucault öznenin ve toplumsal değerlerin tümünün iktidar tarafından inşa edildiğini vurgular. Bu durum her yerde bulunan öznenin varlığına işaret eder. İktidarın merkezsiz yapıda olmasında söz konusu öznenin etkisi vardır. Diğer yandan iktidarın merkezsiz bir formda olması ona karşı oluşacak olan bireysel ve kolektif direnişleri de en baştan ortadan kaldırmaktadır (Hülür, 2008a, s. 150). Foucault'da özne kavramı geleneksel toplumdaki,

modern topluma geçişle oluşmuştur. Özne toplumsal yapı içerisindeki en önemli varlık olan insana karşılık gelir. Foucault bir bireyin, bedenini ve kimliğini belirleyen en önemli şeyin iktidar olduğunu ileri sürer. Bu sebeple Foucault’da özne iki biçimde anlam taşır; bunlardan ilki, denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına bağlı olma iken, ikincisi öz bilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olmaktır (Çelebi, 2013, s. 517). Ayrıca o her türlü özne biçimine ve evrensel değerdeki öznenin varlığına karşı çıkar.

1.2. İktidar-beden ilişkisinde bilginin yeri

Foucault’ya göre iktidar ve beden arasında anlamlı bir ilişki vardır. Söz konusu bu ilişkiyi anlamak için toplumsal güç ilişkilerinin nasıl üretildiğini sorgulamak önemli bir ayrıntı olmaktadır (Lemke, 2014, s. 4). Güç ilişkilerini anlamak iktidarın ve siyasal sistemlerin toplumsala ve insan bedenine nasıl nüfuz ettiğini ortaya koymak için koşul olmuştur. Nitekim Foucault’ya göre bedenler iktidar tarafından kontrol altına alınmış, disipline sokulmuş ve gözetim mekanizmalarının içene atılmıştır. Bedenler bu şekilde iktidarın hegemonyası altında toplumsal alanda, toplumsalın bir ürünü olarak biçimlendirilmiştir. Aynı zamanda bedeni kontrol altına alan mekanizmalar birer iktidar mekanizmaları olarak görülür. Foucault, araştırmalarında iktidarın etkilerini çözümlenebilmek için dikkatini ideolojiden daha çok bedene çevirmiştir. Foucault’nun araştırmaları sonucunda iktidarın tehlikeli yanı baskı ve güç yoluyla korku yaratan bir anlayışla hareket etmesi olmamıştır. Tam aksine o iktidarın arzu yaratan yanının gözetim ve beden kontrolü açısından son derece etkili olduğunu vurgulamıştır. Foucault’ya göre bedenler birer arzu nesnesi haline gelmiştir (Foucault, 2015a, s. 49). Ulaşılan bu sonuç iktidarın tarihsel olarak ve yeni durumlar karşısındaki dönüşümünü de gösterir. Çağdaş toplumsal sistemlerde iktidar biçimleri ve alanları kendini dönüştürerek biyo-iktidar halini alır ve benliği aynı zamanda bedenin söylem pratikleriyle tahakküm altına alır (Hülür, 2009b, s. 200). Artık iktidar çağdaş toplumlarda tamamen bedenlere sızmış ve varlığını bunun üzerinden sürdürmüştür. Ancak iktidar varlığını her ne kadar bedenlerde gösterse de o beden sürekli olarak var olabilmek için bilgiye ihtiyaç duymaktadır. Biyo-iktidar Foucault’ya göre yönetsel aklın sistemine ve yönetsel aklın içinde yer alan ekonomik doğruluk sorununa odaklanmayı gerekli kılar (Foucault, 2015b, s. 23). Öncelikle Foucault’ya göre yönetsel sistemin çözümlenmesi biyo-iktidarın anlaşılmasında etkili bir rolü üstlenir. Bu açıdan odaklanılacak alan iktidarın bedenleri nasıl kuşattığı ve nasıl ilişki sürdürdüğü olur.

Foucault beden-iktidar arasındaki ilişkiye bir örnek olarak kral-tanrı ilişkisini sunmuştur. “Nasıl Tanrı dünyayı yaratmışsa, nasıl ruh bedene biçim veriyorsa, kral da sistemler kurmalıdır, tıpkı Tanrı’nın doğal varlıklar için ya da ruhun bedeni yönetirken yaptığı gibi kralda insanları nihai ereğine yönetmelidir” (Foucault, 2014, s. 45-46). Foucault bu ifadesinde Tanrı’ya atfedilen gücü krala yani iktidara atfetmiş ve iktidarın bedenleri bir ruh gibi şekillendirip yönetmesini ifade etmiştir. Söz konusu bu ifade iktidarın bedenleri sistematik bir şekilde nasıl kuşattığını gösterir düzeydedir. İktidarın bedenlere bir ruh gibi girmesi, görünmez olarak kuşatması için belirli oluşumların ve alanların yani mekânların önemli derecede etkinliği söz konusudur.

İktidarın bedenleri ele geçirdiği alanlar olarak görülen, hastaneler, okullar, spor salonları ve hapishaneler bedenleri düzeltmek, iyileştirmek, sağlıklı hale getirmek söylemleriyle iktidara hizmet ederler ve bedenler bu mekânlarda üretilen bilgi ve söylemlerle iktidarın parçaları haline bürünürler. Örneğin “tıp mesleği esas olarak kar güdüsüyle hareket eden bir alan olduğu için değil; insanların bedenleri, sağlıkları, yaşamları ve ölümleri üzerinde hiçbir şekilde denetlenmeyen bir iktidara sahip olduğu için eleştirilir” (Foucault, 2014, s. 62). Nitekim beden Foucault’ya göre tıbbi bakış tarafından kurularak, tıbbi söylemin nesnesi olmaktadır (Tekeli, 2017, s. 59). Ayrıca “bizzat beden adeta bir dil düğümüdür” (Foucault, 2013b, s. 118). Bu bağlamda Foucault’ya göre beden anlamsal olarak toplumsal alanın her yerinde iktidar gibi bulunma özelliğini gösterir. Foucault’ya göre iktidar her daim bedene müdahale etmektedir ve

beden ile iktidar arasındaki bu ilişkilerin aktörleri, devlet, cezaevleri, tıbbi kuruluşlar, akıl hastaneleri ve hukuk disiplinleri olmaktadır (Bingöl, 2019, s. 330-331). Foucault'nun iktidar anlayışının bir yansıması olarak denetim mekânları bedenleri bireyselleştirir ve çoğaltır; bu yolla söz konusu iktidar mekânları toplumsal denetim mekanizmalarını açıktan gizli olmaya dönüştürür (Hülür, 2009c, s. 120), böylece birey bizzat kendi kendisini denetim altında tutar ve iktidar mekanizmalarının bir unsuru olarak görülür.

Foucault açısından her tarihsel dönemin iktidar-bilgi sarmalı farklı olduğundan iktidarın bedenlere nüfuz edişi de değişikliğe uğramaktadır. Örneğin Foucault'nun "Hapishanenin Doğuşu" isimli eserinin ilk bölümlerinde bedene azap çektiren bir iktidar yapısını görülürken (Foucault, 1992, s. 3-39) diğer çalışmalarında ise iktidarın bedeni uysallaştırdığı ve arzu nesnesi haline getirdiği yapıları görebiliriz. Düzenleyici iktidar dönemi olarak ifade edebileceğimiz dönemde, iktidarın insana etkisi; klasik dönemde maddesel bedenle sınırlı kalmışken, modern dönemde yeni bir boyutu da elde etmiş ve bireyin ruhu üzerinde de aynı etkiyi göstermiştir (Güneş, 2015, s. 67). İnsanlar ve bedenler bilgi çerçevesinde oluşturulan ve iktidar mekânlarında üretilen belirli sıfatlarla iktidar tarafından şekillendirildiğinden, değişen her tarihsel dönem yeni iktidar biçimlerini ortaya çıkarmaktadır. Bu durum iktidarın beden üzerinde yürüttüğü politikaları da değiştirmektedir. Özellikle çağdaş toplumsal yapılarda pastoral iktidar anlayışı benimsenmektedir ve bu yolla topluma, bireye sahip çıkan daha yumuşak ve inandırıcı, haklı ve gerçekçi söylemlerle kendini kabul ettiren bir iktidardan söz etmek mümkündür (Bingöl, 2019, s. 331). Diğer bir ifadeyle iktidarın bedenle olan ilişkisi Foucault'ya göre doğal ve normal bir ilişki içerisinde şekilleniyormuş gibi görünmektedir.

1.3. Bilimsel bilgi-iktidar ilişkisinde bilginin yeri ve söylem

Bilgi konusu üzerine yapılan tartışmaların eksenini bilimsel bilgiyle ilişkili görünmektedir. Modernist bakışın dışında post-modern bir perspektifle de konuya bakıldığında bilimsel bilginin kendisini kanıtlamış olduğu söylenebilir. Ancak post-modern perspektif bilimsel bilginin mutlakçı ve değiştirilemez yapısına karşı bir duruşu ifade eder. Post-modern tavrın en güçlü eleştirilerinden biri de modernizmle beraber şekillenen bilimsel bilgi konusunda olmuştur. Post-modernizm bilimsel bilginin modernizmin iktidarı meşrulaştırmada bir silah olduğunu vurgulamış, bilimsel bilgi ile oluşan doğruluk ve evrensellik iddialarının iktidar mekanizmalarını güçlendiren bir yapıya hizmet ettiğini savunmuştur.

Lytard bilimsel bilginin iktidar ile ilişkisine dikkat çekerek bilimsel bilgiyi bir söylem türü olarak (Lytard, 1997, s. 17) kategorize etmiştir. Foucault bilgi-iktidar konusunu farklı bir şekilde ele almış ve doğruluk konusunu gündeme getirmiştir. İktidar uygulamasının belirli bir doğruluk çerçevesi içinde olması (Hülür, 2008a, s. 151), hakikat ve hakikatin oluşumu noktasında bilginin fonksiyonunu ve bilgi-iktidar ilişkisini göstermektedir.

Foucault'ya göre iktidarın yeri ve konumu belirsizdir; ayrıca iktidar, bir kişi ve grubun elinde olmadığından ekonomik güç ile sahiplenilebilecek bir yapıdan da söz etmek çok da olası değildir. Ancak Foucault'ya göre iktidarın sürekli aramızda olması ve toplumsal anlamda her yerde iktidarın görünmesi iktidarı çözümlenebilir için çok önemli bir ayrıntı olarak değerlendirilmektedir (Çelebi, 2013, s. 514). Ayrıca Foucault iktidarın "bilgi, adalet, estetik, nesnellik, kolektif çıkar biçimleri altında saklı olduğunu" (Foucault, 2011, s. 118) ifade etmiştir. Bu bağlamda öznenin konumunu tekrar gündeme aldığımızda bu kolektif çıkar biçimlerinde özne iktidarın bir parçası haline alır. Böylece iktidar etkinliğini ve dolaşımsallığını arttırmış olur.

Bilgiyi taşıyan ve bunu söylem pratiğine taşıyan şey öznedir. Burada öznenin görevi iktidarın ayakta durmasını ve dolaşımında kalmasını sağlamaktır. Bilgi ise iktidarın meşrulaşması adına bir hizmeti yürütür. Foucault iktidar mekanizmasının iki işleyiş noktası olduğunu vurgular ve bunlardan birisi hukuk-iktidarı biçimsel olarak sınırlayan kurallar-diğeri ise gerçeklik/hakikat-iktidarın ürettiği ve yönlendirdiği-olup; bunlar iktidarın devamlılığı

noktasında birer ayırım noktasını oluşturur (Urhan, 2007, s. 102). Her iki iktidar mekanizması da iktidarın işleyişinin ve merkezden uzaklaşmasının önemli nedenlerinden biridir.

Foucault, bilimsel bilgi ve bilimsel olmayan bilgi arasında bir ayırım yapmaktadır. O “bilimsel alanlar için söz konusu edilebilecek olan bilgiyi *connissance* yani bilme, bilimsel olmayan ama derinlemesine olan ve aynı zamanda arkeolojik çözümlemenin konusunu da oluşturan bilgiyi, *savoir* olarak tanımlamıştır. Bilgi ve iktidar arasındaki ilişkide incelemeye konu olan bilgi, derinlemesine olan bilgi yani *savoir*-bilimsel bilgidir” (Çelebi, 2013, s. 515). Bilgi konusunda yapılan bir sınıflandırma bilginin nasıl oluştuğunu, söyleme pratiğine nasıl dönüştüğünü anlama adına ve iktidarın ilgisini açıklamada son derece önemlidir. Bu açıdan derinlikli bilgi konusuna açıklık getirdiğimizde şu ifade dikkat çekicidir:

Derinlikli, teorik ve homojen olan, bundan dolayı da arkeolojik çözümleme yoluyla elde edilen bilgiyi, yeterince derinliği olmayan, uygulamalı olan ilgili ve heterojen olan, bundan dolayı da soykültürel çözümleme yoluyla elde edilen bilmeden ayırt eden Foucault'nun iktidarla ilgili çözümlemesinin bilgi kurumsal temelinde bilginin mi yoksa bilmenin mi yer aldığı konusunda birbirinden epeyce farklı görüşler öne sürülmüş olmakla birlikte, iktidarla ilgili söylemin bilgi kurumsal temelinin onun düşüncesinde bilmeye dayandığından kuşku duyulmamalıdır. (Urhan, 2007, s. 101-102)

Foucault iktidar ve bilgi arasındaki ilişkiyi ifade ederken, bilginin iktidar tarafından üretilen bir şey olduğunu vurgular. Bu açıdan bilgi kavramı ile bilme kavramı üzerine bir ayırım Foucault'da açıktır ve bilgi söylem üzerinden bir incelemeye tabi tutulur. Söylem, bilginin öznel aracılığıyla dağılması ve iktidarın sürekli olarak kendini yenileyerek tüm yaşamda ve bireyde kendini sağlama alması şeklinde ifade edilebilir. Ayrıca bu durum toplumsallaşır ve benimsenir. Bu da birey tarafından bir doğallık-normallik olarak anlamlandırılır. İktidar tarafından toplumda oluşturulan normallik hem iktidarın yayılması hem de kendine karşı olacak direnme alanlarını ortadan kaldırması için son derece önemlidir.

Foucault modern toplumlarda iktidarın bedenleri kuşattığını ve bireyin hücrelerine kadar girdiğini vurgular. İktidarın bedene hâkim olması ve inşa edilmiş beden bilinci, Foucault'ya göre ancak iktidarın bedeni kuşatmasıyla oluşmaktadır. Bedenleri arzu nesnesi haline getiren spor faaliyetleri ya da disipline edilmiş sağlıklı görünen bedenler iktidarın bedenleri olurken, insan kendi bedenini arzular hale gelmiştir. İktidarın bedenler üzerindeki etkisi bir iktidar kazanımı olarak görülür. İktidara karşı bedenin talebi söz konusu olurken görünüm iktidara karşı bir saldırı şeklindedir; ancak bu durum iktidarın güçlenmesini doğurur (Foucault, 2015a, s. 39). O halde Foucault'ya göre iktidar belirli pratiklerle bedenlere saldırmakta ve onları kuşatmaktadır. İktidarın toplumsal varlığı bedenlerle bütünleştiğinden toplumun her yerinde yaygın olarak kendini göstermesini sağlar. Bedenle bütünleşen iktidar bir grupta veya bir yerde yoğunlaşmaz; iktidar her yerde ve her grupta kendini gösterir. Bu durumda Touraine'e göre (2018, s. 211) iktidarın her yerde ve hiçbir yerde olmaması gibi bir paradoksla ifade edilir.

Foucault'ya göre iktidar bireyde veya bedende baskı ve tahakküm uygulamaz hatta tam tersi olarak arzu oluşturur, zevki kışkırtır, bilgiyi üretir ve bu yolla iktidar bedenin derinliklerine nüfuz etmeye çalışır (Foucault, 2015, s. 49). Bedeni kuşatan iktidar yukarıda da ifade edildiği gibi belirli odaklarda değil toplumsalın her alanında yer alır ve iktidarın en belirgin özelliği olan tahakküm ve baskı görünümü arzu ile yer değiştirir. Bu durum ise kavranması çok zor ve karmaşık bir iktidar ilişkisini açık eder. Bu iktidarın bu şekilde farklı konu ve bağlamlarla, genel anlamının dışında çözümlenmesi Foucault'nun görüşlerinin güçlü yönlerinden biri olarak belirir. Yani onun görüşünün en etkin yanlarından birisini baskıcı ve merkezi bir iktidar görüşünü reddetmesi oluşturmaktadır (Touraine, 2018, s. 211). Onun diğer güçlü yanı iktidar ve bilgi arasındaki ilişkidir. Özellikle iktidarın bilgi ile ilişkisini söylem pratiği üzerinden incelemesi söyleme çalışmalarına yeni bir perspektif koymuştur (Hekman, 1999, s. 226). Diğer yandan özellikle *Hapishanenin Doğuşu* eserinde gözlem çalışmalarına da farklı bir anlayış getirdiği görülür. Gözlemin iktidar sahasını nasıl kurduğunu ve bu sayede tekdüzelik gözlem

alanına geçildiğini gözlemin sadece görmek olmadığını ifade etmesi (Foucault, 2017, s. 198-199) onun gözlem ve iktidar arasındaki ilişkide yeni bir bakış ortaya koyduğunu söylemeyi mümkün kılmıştır.

Bilgi ve iktidar ilişkisi Foucault'ya göre aynı zamanda yönetsel bir ilişkiye de karşılık gelir. Yönetimsellik tarihsel bir oluş içerisinde iktidarın bilgiyi oluşturma biçimi olarak görülebilir. İktidar ilişkilerinde yer alan bilgi, söylemin incelenmesi veya diğer deyişle iletişimin çözümlenmesi ile elde edilmeye çalışılmıştır. İktidarın aracı halindeki bilgi sadece bilimsel sınıfta değildir. Özellikle dilsel alanda, semboller alanında ve göstergeler alanında da söylem pratikleri olarak görülür. Foucault bilgiyi söylem olarak görünür kullanımıyla ve toplumsala uyum olanaklarıyla tanımlarken, mevcut bilginin dışında daha önce belirlenmiş bilginin olmadığını da ifade etmiştir (Eroğlu, 2016, s. 46). Bu durumda söylemin mevcut bilgilerle yeniden ve sürekli bir biçimde kendini inşa ettiğini ve toplumsal alanda dolaşımında olduğunu söylemek mümkündür.

Foucault söylem konusunda diğer alternatiflerin –özellikle pozitivist ve post-pozitivist dışında- yeni bir sosyal teori formüle etmeye çalışan bir düşünür olarak değil, sosyal problemlerin somut yanlarıyla ilgilenen bir düşünür olarak tanımlanır (Hekman, 1999, s. 226). Foucault söylemi tarihsel bağlam çerçevesinde bir değerlendirme girişiminde bulunmuş ve o her tarihsel dönemin farklı bir bilgi geliştirdiğini ifade etmiştir. Buna koşul olarak söylem alanlarının mevcut bilgi çerçevesinde yeniden inşa edildiğine dikkat çekmiştir. Söylem alanları belirli bir tarihsel dönemde örneğin 19. yüzyılda edebiyat, siyaset ve bilim çerçevesinde kategorize edilmiştir ve söylem pratikleriyle de bu alanlar pekiştirilmiştir (Foucault, 2019, s. 35). Foucault'nun söylem çalışmasının temelleri özellikle “doğruyu söyleme” biçimleriyle ilgili olup söylemin kendi kendini rasyonelleştirme, sistemleştirme biçimleriyle ilgilenmiştir (Ritzer, 2008, s. 478). Foucault'ya göre söylemin üretimi; “her toplumda, görevleri onun gücünü ve tehlikelerini önlemek, belirsiz olagelişini dizginlemek, ağır, korkulu maddeliğini savuşturmak olan birtakım güzergâhlarla hem denetlenmiş hem ayıklanmış hem de örgütlenmiş ve yeniden paylaştırılmıştır” (Foucault, 1987, s. 23). Bu yapılandırma içerisinde söylem, mekânlara sızarak insan ve mekân arasında bütünleşmektedir (Foucault, 2008, s. 50). Söz konusu bu bağlam onu tıbbi ve klinik söylemlerin, denetleme, kontrol altına alma, bedenini disipline etme mekânlarının oluşmasıyla ilgili insanı veya toplumu ilgilendiren söylemlerin incelenmesine itmiştir.

Foucault hapishaneler ve zihinsel kurumlar üzerine yaptığı incelemelerde bilgi kategorilerinin güç ilişkileri üzerinde etkiler yarattığını ve bilgi-iktidar yapısının nasıl şekillendiğinin boyutlarını gösterir ve o bu yolla benzer çalışmalar yürüten teorisyenlerden ayrılarak fail yapı ilişkisinden kaçmıştır (Hekman, 1999, s. 227). Foucault'nun iktidar ve söylem arasında kurduğu ilişki şu şekilde ifade edilir; “iktidarın bireyleri, normalleştirme ve normalleştirme amaçlı kapatma düşüncesi ile oluşturulan öznelerin, kimliklerin oluşturulması aşamasında seçtikleri söylem biçimlerinin, iktidarın söylemi karşısındaki yeri ile ilgilidir” (Çelebi, 2013, s. 521). Foucault'ya göre “söylem özneler üstü bir yapıdır ve öznenin ortadan kalkışının ve süreksizliğinin belirlendiği bir birliktir” (Çelebi, 2016, s. 996). Ona göre söylem çevremize odaklanmış düşüncenin sağlamlığını göstermektedir (Foucault, 2014, s. 95). Çevremizde varolan düşünce onun bakış açısına göre modern çağ iktidarının yarattığı bilgiler olmaktadır ve bu bilgiler iktidar alanlarının genişlemesinde son derece önemli bir rol oynamaktadır. Daha önceden iktidarca konumları belirlenmiş özneler söylem yoluyla iktidar bilgisinin dolaşımını sağlayarak iktidarın ayakta durmasını sağlamaktadır.

Bilgi ve söylem ilişkisi, bilginin söylem aracılığıyla gösterilmesi ve uyum olanaklarını oluşturması yoluyla gelişim göstermiştir. Bilgi pratik olmaksızın kendini geliştiremeyeceğinden, söylem pratiklerine odaklanmak bilgi alanlarını tanımlamada etkili bir yoldur (Eroğlu, 2016, s. 46). Foucault'ya göre söylem birlik halinde ve üretim ilişkileri içerisinde çözümlenir; söylem, söylemi üreten ve onu sürekli hale getiren iktidar ve kurumlar

aracılığıyla mümkün olur (Güneş, 2013, s. 57). Bu anlamda söylem üretim ilişkileri ve bağlam içerisinde çözümlenmelidir. Foucault söylemi sürekliliğin bir parçasıymış gibi algılanmasına göndermede bulunarak, farklı konulardaki söylemlerin nasıl olup da tek bir söylem etrafında şekillendiğini anlamaya çalışmaktadır ve ona göre söylem makam/güç oyunlarının içerisinde incelenmelidir (Foucault, 2019, s. 39). Bu açıdan bilgi, söylem, iktidar ve özne ilişkisinin boyutlarını hedefleyen analizler belirli bir işleyişin ve anlayışın izlerini takip eder. Ancak söz konusu olan inceleme biçimini yöntem çerçevesinde ele almak Foucault bakışından bir paradoksu doğurabilir, çünkü o genel olarak yöntem tartışmalarının dışında kalmayı tercih etmiştir.

1.4. Bilgide arkeoloji ve soybilim anlayışı

Foucault'nun belirli ve geleneksel yaklaşımlara karşı sergilediği duruşlara en belirgin örneklerden biri ise bilimsel yöntem tartışmasıdır. Nitekim o sergilediği bilimsel duruşla mevcut ve ana akım yöntem kalıplarını reddetmiştir. Ayrıca Foucault incelemelerinde izlediği çözümlene yolunun geleneksel yöntembilim anlayışı içerisinde yorumlanmasına karşıdır. Özellikle kapatılma, gözetleme, tıp ve psikiyatri üzerine yaptığı incelemelerde Foucault belirgin yöntemlerin dışına çıkarak iki farklı çözümlene anlayışını benimsemiştir. Bunlar arkeolojik ve soybilim anlayışıdır. Foucault erken dönem çalışmalarında özellikle “Kelimeler ve Şeyler” ve “Bilginin Arkeolojisi” gibi eserleri başta olmak üzere birçok araştırmasında arkeolojik çözümlene anlayışını benimsemiştir. İktidar üzerine yaptığı incelemelerde ise benimsediği çözümlene anlayışı soybilim (geneoloji) olmuştur. Söz konusu bu iki anlayış bilginin Batı düşüncesindeki oluşumunu, gelişimini ve konumunu ifade etmek için benimsemiştir.

Foucault “Deliliğin Tarihi, Kliniğin Doğuşu, Kelimeler ve Şeyler, Bilginin Arkeolojisi” gibi eserlerinde arkeolojik inceleme anlayışını benimsemiş ve bu eserlerde bilgi, episteme, düşünce tarihi ve söylemsel oluşumlarının neyi ifade ettiğini değerlendirerek, bilginin nasıl ortaya çıktığını, değişimlerini ve kullanımlarını tespit etmek noktasında arkeolojiden yararlanmışır (Çelebi, 2016, s. 995). Foucault özellikle “Bilginin Arkeolojisi” çalışmasında merkeze bilgi konusunu yerleştirmiş, bilginin tarihsel dönüşümünün ilkelerini, bilginin söylemsel oluşumlarını, bilginin nasıl bir ifade ve söylem pratiği haline geldiğini ve bilginin özne, bilinç ve köken ile nasıl ilişki kurduğunu kazıyıcı bir anlayışla ele almıştır (Hülür, 2008a, s. 158). Foucault arkeolojik anlayışın aracılığıyla bilgi birliği temelinden farklılıkları okumamaktadır, o zaten bilgideki farklılıklardan yola çıkarak bir dönemin bilgisini tanımlama fırsatını sunar (Revel, 2005, s. 80). Foucault'nun çalışmaları “söylemin tarihini, değişimlerini, epistemik kırılmalarını ve sıçrayışları göstermeye çalışır” (Bircan, 2019, s. 278). Foucault, özellikle “Bilginin Arkeolojisi” çalışmasıyla bir bilgi birliği üzerinden analiz yapmaktan öte, farklı bilgilerin bizi nasıl kuşattığını ve söylemin bir parçası haline nasıl geldiğini ortaya koymaktadır.

Foucault arkeolojik analizin özelliklerini kabaca dört başlık altında toplamıştır. İlk olarak ona göre arkeoloji söylemlerin içinde gizlenen ya da apaçık görünen düşünceleri, temsilleri, imajları, temaları, saplantıları değil de bu söylemlerin kendisini, kurallara uyan pratikler içerisinde tanımlar. İkinci olarak arkeoloji, söylemleri kendinden önce gelen, kendilerini çevreleyen ya da izleyen şeye, hoş bir eğilimle başlayan sürekli ve hissedilmez geçişi yeniden bulmaya çalışmaz, arkeoloji söylemlerin henüz olmadıkları andan hareketle oldukları şey haline geldikleri anıda gözetlemez, onun problemi, tam tersine, söylemleri özellikleri içinde tanımlamak; kullandıkları kurallar oyununun başka hiçbir şeye indirgenemezliğini göstermek olur. Üçüncü olarak arkeoloji bireysel eserlerin içine nüfus eden bazen bütünüyle onları yöneten ve hiçbir şeylerini aşındırmaksızın onlarla egemen olan yapıları inceler. Son olarak ise arkeoloji nesne-söylemin sistematik bir betimlemesini yapar (Foucault,

2019, s. 178-179). Söz konusu bu dört genel başlık arkeolojik anlayışın işleyişinin sınırlarını da çizmiş olur.

Foucault'nun arkeolojik inceleme biçimi kökenlere inmeyi gerekli kılmış gibi görünebilir. Ancak o kökenler arayışıyla ilgilenmez ve hatta reddeder, onun için önemli olan belgenin kendisidir -yani söylemin- söylemin başlangıç noktası değildir (Ritzer, 2008, s. 478). Bunun yanı sıra arkeoloji Foucault'ya göre net bir şekilde yöntembilim değildir, ancak sıkı bir yöntemdir; ama bilimsel yöntem tartışmalarının içinde arkeoloji yer alabilecek bir yöntem değildir. Nitekim o bu durumu şöyle ifade etmektedir. "Bilginin Arkeolojisi bir yöntembilim kitabı değildir. Farklı alanlara aynı biçimde uygulayacağım yöntemim yok. Tersine şunu söyleyebilirim ki, yöntem sorununu asla öne çıkarmadan, araştırmamı sürdürürken bile bulduğum ya da uydurduğum araçları kullanarak tecrit etmeye çalıştığım şey bir nesnelere alanıdır, aynı nesnelere alanı" (Foucault, 2015a, s. 173).

Foucault, arkeolojik anlayışla incelemeye tabi tuttuğu konularda yapı sorununa da göndermede bulunmaktadır (Foucault, 2015; Foucault, 2019). Onun yapısalcılığa karşı çok belirgin bir duruşu olduğundan yapısalcılığın ileri sürdüğü belirli yöntemlere karşı da eleştiriler getirmiştir. Foucault'nun arkeolojik çözümleme anlayışı alana bir bakış açısını sunmakta olduğundan tamamıyla yeni bir alanın da oluşumunda etkinliği olmuştur (Hekman, 1999, s. 228). Foucault arkeoloji terimini hiçbir zaman açıkça tanımlamamasına rağmen, bu terim tek bir işlev üzerinden, iktidar teorisi bağlamında herhangi bir söylem olarak anlaşılmalıdır; o belirli bir sosyal bağlamda belirlenmiş veya gizli olarak varolan ikincil söylem pratiklerinin etkisini incelemeyi hedeflemiştir (Brenner, 1994, s. 680). Foucault arkeolojik anlayışla sadece bilme/bilgi ayrımı içerisinde yer alan bilimsel bilgiyi analiz etmemiş, toplumsal yaşamdaki ikincil söylem pratikleri olan yani bilimsel bilgi çerçevesinde yer alamayan bilgiyi de analiz etmiştir. Bilgi tartışmasındaki bu geniş bakış açısı bilgi ve iktidar ilişkisini açıkça ortaya koymuştur. O özellikle Batı düşüncesinde yer alan üretilmiş doğrulukları ve bunun toplumsal açıdan etkilerini söylem ve söylemsel metinler üzerinden arkeolojik bir anlayışla çözümlemiştir. Bununla birlikte Foucault doğru bilgi ve iktidar ilişkisini, iktidar mekanizmalarının söz konusu bilgiyi nasıl doğruluk olarak ürettiğini tarihsel bağlamda arkeolojik çözümlemeyle ortaya koymuştur. Foucault arkeolojiyi yerel bilgilere ilişkin söylemlere uygun düşen bir çözümleme yöntemi olarak ifade etmektedir (Urhan, 2007, s. 101). Bu açıdan Foucault'ya göre bilgi, söylem ve doğruluk ilişkisi ancak arkeolojik bir çözümleme ile ortaya çıkartılır.

Modernleşmeyle birlikte Batı düşüncesinde egemen olan söylem pratiklerini arkeolojik olarak çözümleyen Foucault bilgi-iktidar ilişkisini modern toplum ve söylemin özü olarak betimlemiştir (Bayram, 2018, s. 2019). Diğer bir ifadeyle o toplumun değişken iktidar biçimlerini arkeolojik bir yöntem anlayışı ile çözümlemeye çalışmıştır. Söylem üstüne söylem geliştiren Foucault, varolan ve yerleşik hale gelen bilgi tarihi dışında farklı bir bilgi tarihinin olabileceğine yönelik ipuçlarını sunmaktadır. Özellikle "Bilginin Arkeolojisi" metodolojik bir çalışma örneği değil; anti-metodolojik bir çalışma örneği görülmele birlikte, arkeoloji ilk akla gelen anlamının dışında kullanılarak farklı bir felsefi arayış içerisinde bilginin epistemik yapılarıyla ilişkisini ortaya koymak üzere bir çaba olarak görülebilir (Çeğin & Özpolat, 2018, s. 400-401). Diğer yandan iktidar söz konusu olduğunda farklı çözümleme anlayışının Foucault'da benimsendiği görülür, özellikle iktidar ve beden arasındaki ilişkiye odaklanan çalışmalarında benimsenen çözümleme anlayışının soybilim olduğunu ifade edebiliriz.

Foucault bilgi ve iktidarı ayrılmaz parçalar olarak görmektedir. Onun hakikat anlayışı iktidarın soybilimi ile doğrudan ilişkili olduğundan soybilim rastlantısal olma özelliğiyle birlikte toplum bilimleri içindeki bilgi ve iktidar arasındaki ilişkiyle beden ve davranışların düzenlenmesi ve yönetilmesi, benliklerin oluşumlarıyla ilgili bir kavram olarak ifade edilmektedir (Ritzer, 2008, s. 478). Foucault soybilimsel araştırma ile "doğrulukların ve öznelerin ortaya çıkış koşullarını ve bu koşulların değişimini inceler" (Hülür, 2008a, s. 150).

Özellikle o *Hapishanenin Doğuşu* ile *Cinselliğin Tarihi* eserlerinde ortaya çıkan yeni ahlaksal gelişmeleri, yeni iktidar ilişkilerini soybilim üzerinden incelemektedir (Bayram, 2018, s. 220). Foucault'nun soybilimsel anlayışı da hümanist bilgi ve dil anlayışını reddettiği kadar, yapısalcı anlayışın varsayımlarını da temelde reddetmektedir (Hülür, 2009a, s. 13). Bu nedenle onu metodolojik açıdan bir yerde konumlandırmak çok olası bir durum değildir.

Foucault soybilim yaklaşımında Nietzsche'nin ayak izlerini takip eder ve soybilimi şu şekilde tanımlar. "Bilginin, söylemin ve nesne vb. alanlarının farklı türden oluşumunun, olaylar alanına aşkın olabilecek ya da içeriksiz kimliğiyle baştan sona bütün tarihi kat edebilecek bir özneye atıfta bulunmaksızın bir açıklamasını veren form" (aktaran Hekman, 1999, s. 229). Soybilim tarihsel olayları bütün giriftliği içerisinde ele alıp incelemeyi amaçlar, bu görüşün temelinde insana ilişkin olaylar ve oluşumlar bulunur (Urhan, 2007, s. 100). Foucault'nun soybilim anlayışı çok boyutlu ve derinlikli bir bilgiyi kapsar.

Foucault'nun soybilim anlayışı kurucu özne fikrine karşı mesafeli dururken, özneliği ön plana çıkarmaktadır. Diğer bir ifade ile "tarih içerisinde, içkin bir töz ile uyumlu olarak ilerleyen bir özne anlayışı yerine, Foucault bilgi-iktidar ilişkileri bağlamında ortaya konulan öznellikleri benimseyen ve onları üstlenen özneleri irdelemeye yönelmekte; insan yaşamına dair her türlü köken ve özne anlayışını yok saymaktadır" (Kızılkaya, 2018, s. 118). Bu bağlamda o tarihin dönüşümselliğini ve her dönemin bilgi-iktidar ilişkisinin farklılığını vurgularken özne yerine öznellik analizini hedeflemektedir. Foucault her iki çözümleme anlayışını da tarihsel bağlamla ele almaktadır. Bu açıdan tıpkı birçok kavramı gibi onun tarihe bakışı da genel görüşün dışında olmaktadır. "Foucault'nun tarih yazımının ön kabulleri kriz düşüncesinden gelir" (Megill, 2012, s. 305). Ayrıca Ayaz'ın ifadesine göre Foucault tarihi bir kıyamet gibi yorumlamaktadır (Ayaz, 2016b, s. 60). Onun bu açıdan klasik tarih anlayışının savunduğu doğrusallığa karşı, süreksizliği savunmasının izlerini görebilmekteyiz. Foucault tarihi olaylar dizisini arkeolojik incelemelerle geniş bir perspektiften sunmaktadır. Geniş tarihi birimlerin dışında kırılmalara odaklanan düşünür, düşünce tarihinin büyük sürekliliğine karşı süreksizliği ileri sürmüştür. Ona göre tarihsel betimlemeler, zorunlu olarak bilginin aktüelliği içinde yer alır, varolan bilginin etrafında şekillenir ve parçalanarak yayılır (Foucault, 2019, s. 14).

Foucault tarihi üç farklı döneme ayırmaktadır; bunlar "Rönesans, Klasik ve Modern zamanlardır"; bu üç farklı tarihsel dönemden söz eden Foucault, her bir dönemi kendi içerisinde onu çekip çeviren, belirleyen ve yöneten olarak a priori kurallarının toplamı olarak görür (Urhan, 2007b, s. 12). O tarihsel yapı oluşları; bilgi, bilinç ve özneye gönderme yapmadan kendi içinde ele alır ve bilginin olanakları içerisinde bir tarihin ortaya çıktığını ileri sürer. Bu bağlamda bilgi gerçekleşmiş bilincin dışına göre incelenir ve bu bilincin dış olanaklılık koşullarına da a priori adı verilir (Ayıtgu, 2016, s. 120). Foucault'nun bilgi tartışmasına giden yolunu anlayabilmek için, onun tarihteki süreksizlik arayışı önemli bir yol göstericidir. Ona göre bilgi tarihi koşulları olanaklı hale getiren şeydir. Foucault'ya göre tarihin yansız bir çözümlemesini yapmak mümkün olmamakla beraber, tarihin bizzat kendisi de çözümleme üzerindeki etkisiyle bu yansızlığa müsaade etmemektedir (Hülür, 2009a, s. 12). Bu durumda bilgi ve iktidar arasındaki ilişki söylem pratikleri üzerinden arkeolojik bir çözümleme ile tarihin hangi iktidar biçimlerine maruz kaldığını ortaya koymaktır.

Foucault'ya göre özneler birer tarihsel ürün olduğundan, özne, tarih, bilgi ve iktidar ilişkisi açık olarak görülebilir. Değişen farklı dönemlere göre farklı tarihi bilgiler, farklı özne konumlarını da meydana getirmektedir ve bu durum bilgi ve iktidarın tarihsel dönüşümlerini ifade eder (Çelebi, 2013, s. 513-514). Onun arkeolojik çözümlemesi doğruluk etrafında oluşturulan tarihsel bilgiye ve çizgisel ilerlemeci ve evrimci anlayışa karşı bir alternatif iddia olarak görülebilir ve o tarihteki değiştirilemeyen ve mutlak kabul edilen bilgiyi reddeder. Böylece o tarihi dönemlere ayırır ve tarihte kırılmaların olduğunu ileri sürer, her bir tarihi kırılma, kendi koşulları içinde bir bilgi yaratır ve doğruluğun temelleri tarihi dönemin

koşullarına göre oluşur (Çelebi, 2016, s. 993-996). O halde tarihsel anlamda bir doğrudan bahsetmek Foucault'ya göre imkânsız olur ve tarihsel dönemlere ayrılan birçok doğrunun olduğu ileri sürülür. Nitekim günümüz açısından tarihsel dönüşümlerin bedenlere nüfuz etmesi söz konusu olur ve teknolojik gelişmelerin beden üzerindeki etkisinin günümüz bilgisi içerisinde değerlendirilmesi önemli bir ayırım olarak görülmelidir. Foucault'nun birçok çalışmasının merkezinde duran beden konusu, bilgi ve iktidar düzleminde önemli bir yeri doldurur.

2. Post-modern tavır ve Foucault

Post-modernizm edebiyattan kültüre, felsefeden sanata kadar Modernist kültürün inşa ettiği anlayış, kavram ve biçime karşı getirilen eleştirel tavrıdır. Post-modernizm kavram olarak her ne kadar içerisinde modernin bir parçasını barındırsa da (Lyotard, 1994, s. 53) ve herhangi bir tanıma indirgenemeyecek giriftlik ve dağınıklığa sahip olsa da post-modernizm en temelde modernizmle karşılaşma ve hesaplaşma demektir (Zeka, 1994, s. 10). Diğer bir ifadeyle post-modernizm isyan olarak tanımlanmaktadır. (Bal, 2015, s. 122-123). Post-modernizm, modernizmin bütüncül, kapsayıcı ve büyük anlatılarının tam karşısındaki bir anlayış olarak görülür. Ancak Lyotard'a göre post-modernizm, modernizmin üst anlatısının bir reddi olsa da bu durumun ortaya çıkmasında modernizmin inşa ettiği teknoloji ve bilimdeki gelişmelerin etkisi söz konusudur (Tüzen, 2008, s. 151). Teknoloji ve bilimdeki gelişmelerin, pratik ve toplumsal alanda kendini gösterebilme özelliğine sahip olmasından dolayı bir meşrulaşma krizinden söz edilmesi olası değildir (Lyotard, 1997, s. 9). Diğer bir ifade ile modernizmin eleştirisi, yine modernizmin kendi içinden çıkmıştır. Bilimsel ve teknolojik açıdan ilerlemeyi kendine hedef koyan modernizm kendine karşı olan post-modern tavrı bilimsel ve teknolojik ilerleme ile doğurmuştur. Modernizmin üst anlatı ideleri olan evrensellik, eşitlik özgürlük, tinin vb. gibi bütüncül kavramlar (Kılıç, 2015, s. 112) post-modern tavırda bütüncül olmayan bir arayışla çözümlenmiştir. Modernizmin büyü söylentileri post-modernizmin sorgulamalarıyla beraber yerinden edilmiştir.

Bauman post-modernizmi yanılısamalar maskesinin çekilip çıkartılması olarak tanımlar (Bauman, 2011, s. 12). Bauman'a göre modernlik inşa ettiği üretim mekanizmaları içinde kendini sürekli olarak üretmektedir. Bu da bir yanılısama olarak görülür. Post-modernizm daima ötekine açık olmayı gerektirir ve bu anlamda post-modernizmi ateşleyen şey içinde yanan eleştirel ruhtur (Eagleton, 2011, s. 41). Post-modernizm tarzların, farklılıkların, öznelliklerin serbestçe yarıştığı bir dünyadır (Bauman, 2000, s. 25) ve hiçbir genellemenin, sınıflandırmanın ve biçimin varlığını kabul etmez.

Habermas 19. yüzyıldan itibaren radikal bir modernlik bilincinin doğduğunu ifade eder ve bu radikal modernizm gelenek ve şimdi arasında soyut bir karşıtlık kurar; Habermas'a göre bizler de bu tür karşıtlığın imlediği modernizmin çağdaşlarıyızdır (Habermas, 1994, s. 32). Habermas geçmişten günümüze modern diye kabul edilenin yeni olma özelliği taşıdığını ayrıca vurgular. Aydınlanma ile beraber geleneğin ortadan kalkması yeni bir anlayışı, kültürü ve bilinci ortaya çıkarmıştır ve bu bir döneme karşılık gelmiştir. O da modernizmdir. Modernlik Habermas açısından geleneğin normalleştirici fonksiyonlarına karşı bir başkaldırı olarak görülür (Habermas, 1994, s. 33). Habermas modernliği tamamlanmamış bir proje olarak ifade ederken (Habermas, 1994, s. 31-44) modernliğin tam anlamıyla kendini gerçekleştiremediğini ve modernizme karşı abartılı şekildeki yadsımalardan derslerin alınması gerektiğini ileri sürer. Ancak post-modern tavır dikkate alındığında tıpkı Habermas'ın ileri sürdüğü görüşlere benzer bir ifade biçimi dikkat çekici olur. Post-modern tavır Habermas'ın aksine modernizmin normalleştirici fonksiyonlarına dikkat çeker. Modernizmin büyük anlatılarını sorgular.

Her dönemin bir öncekinin radikal bir dönüşümüyle ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda, "modern olanın aşılışlığını vurgulamak için 'post-modern' terimiyle ifade edilen" (Akça, 2005b, s. 234) bu radikal değişimin örnekleri sanat ve mimaride kendini gösterir. Sanat ve

mimaride modernizme karşı yürütülen amansız eleştirileri (Jameson, 1994, s. 60) çok bariz olarak görürüz. Post-modern tavır içerisinde yer alabilecek düşünürlerin temel özelliği modern düşüncenin gerçekdışı olduğunu ileri sürerek modernizmi daha mitsel bulmalarıdır (Akça, 2005a, s. 2). Genel olarak, pozitivist, nedenselci ve nesnelci bilgi anlayışının karşısında bilginin çoğulculuğunu savunan bakış açıları (Hülür, 2006) post-modernizmin gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. Çoğulcu bakışı temel alan post-modernizm bütüncül teorileri de kabul etmemiştir. Bu açıdan Foucault modernizmin ileri sürdüğü bütüncül teorik düşünceleri geniş bir açılımla eleştirmiş, post-modern tavrın gelişiminde son derece etkili olmuştur.

Foucault gerek yapısalcılığın çizdiği sınırları reddetmesiyle gerekse modernizmin dünyayı anlamlandırmadaki bütüncül bakış açısına karşı bir tavrı benimsemesiyle ve her türlü bütüncül ve evrensel teorik bakıştan kendini soyutlar. Diğer bir ifade ile Foucault dünyayı anlamlandırma ve bilimsel çalışmalarda bir takım analiz biçimlerini ve baskıcı yolları dayatmaktan kaçınmaya özen göstermektedir (Sarup, 2004, s. 89). Foucault, Modernist savlara karşı eleştirel tutumu benimseyen bir anlayışla hareket etmiştir. Nitekim post-modern tavır gerek toplumsal olan bilgiyi gerekse de bilimsel bilgiyi heterojen bir şekilde değerlendirir ve bilginin çoklu bir yapısı olduğuna dikkat çeker (Giddens, 1994, s. 10). Bu açıdan Foucault bilgi konusunu çok boyutlu bir şekilde tartışmaya açar ve bilgiyi iktidar ve özne kavramlarıyla ifade eder. Alışlagelmiş bir bilgi anlayışını yok sayan Foucault bilginin iktidarın sürekliliği açısından bir araç olduğunu vurgular. Özellikle bilimsel olan bilginin iktidar alanını geliştirdiğini ileri süren düşünürün bilgi konusundaki görüşlerinin modern anlayışın bilgiyi ele alışından çok daha farklı bir boyutta olduğu görülür. Bu durum modern bilgi anlatısının yerinden edilmesi olarak ifade edilebilir. Bu nedenle Foucault'nun bilgi konusunda ileri sürdüğü görüşler post-modern tavrın merkezinde yer alabilecek konumdur. Bilgi konusu doğası gereği toplumsal alan başta olmak üzere bilimsel dünyanın da şekillenmesinde son derece etkili olmuştur. Bilgiyi tartışmaya açmak birçok alan ve kavramı tartışmak demektir. Bu nedenle Foucault'nun üzerinde durduğu özne, iktidar, söylem, cinsellik, gözetim ve biyopolitika gibi konular ve kavramlar modern anlayışın büyük anlatılarını ve toplumsal alandaki normalliklerini yıkmaktadır. Ancak yıkma anlayışı yerine başka bir anlatı, biçim ve ifade koymak üzerine inşa edilmemektedir. Yıkılmaya çalışılan her bir duruma veya olguya karşı yeni bir şeyler önermek Foucault için mevcut olanın hâkimiyet alanını genişletmek demektir. Bu açıdan da bakıldığında post-modern anlayışla Foucault arasındaki ilişkiden bahsetmek çok olasıdır.

Post-modern tavır toplumun tamamını kapsayan görüşleri, geçmişi, bugünü ve geleceği analiz edebilen bilimsel teorilerin olasılığını reddeder ve akıl ve nesnelliğin toplumun gerçekliğini, tarihsel gelişimlerini ortaya koyma potansiyelini kabul etmez (Slattery, 2014, s. 448). Özellikle Foucault bilgi ve iktidar konularını çözümlerken benimsediği arkeolojik ve soybilim anlayışlarının doğruya ulaşma adına bir yöntem biçimi olarak görülmesine karşıdır. Ayrıca toplumun tarihsel gelişimi gibi bir konuya karşı ileri sürdüğü tarihin lineer bir şekilde ilerlemediği görüşü ile farklı bir anlayışı ortaya koyar. Foucault'ya göre modern toplum disiplin toplumdur. Özellikle teknolojik yayılım ve teknolojik bilgi sosyal kontrollerin artmasında son derece etkili olurken, güç ve bilgi arasındaki ilişki modern toplumun temelini oluşturmuştur (Slattery, 2014, s. 478-480). Bilgiyi elinde bulunduran güç toplumsal söylemi de belirleyeceği için iktidarın anlayışı toplumsal bir biçime bürünecektir. Modernizm toplumu belirli bilgi etrafında şekillendirdiğinden hâkim anlayışın devamlılığı özne söylemiyle yayılmakta ve meşrulaşmaktadır. Foucault'nun modernizmin inşa ettiği toplumsal pratikleri ilk dönemlerinde daha kötümser bir senaryoda ifade etmesi daha sonra ise iktidara karşı direnebilecek bir anlayışı benimsemesi daha iyimser bir anlayış olarak görülür. Foucault araştırmalarının merkezine klasik ve modern araştırmaları koyar ve onların oluşturduğu toplumsal yapı ve konuları çözümler. Foucault'nun iktidarı hem toplumsal bilgi biçimi hem de toplumsal ilişki biçimi olarak analiz etmesi post-modern düşüncenin temel konuları olarak görülür ve bu yönde bir

övgü alır (Slattery, 2014, s. 481). Foucault'nun toplumsal bakış açısının temelinde yer alan bilgi-iktidar ilişkisi modern toplumun bir yapısını yansıtır. O ifade ettiği görüşleriyle, çalışmalarının merkezine yerleştiği ve analize konu ettiği olaylar ve olgularla post-modern tavrın en önemli düşünürleri arasında yer almıştır. Foucault gerek modernite gerekse post-modernite kavramlarını kesin olarak tanımlama girişiminde bulunmaz ve bundan kaçınır (Bal, 2015, s. 126). Özellikle Foucault kendini herhangi bir görüş, akım ve kavram içerisine almaz, bu açıdan Foucault için bir akımın öncüsü veya savunucusu demekten öte görüşlerinin post-modern tavrıla daha çok örtüştüğünü ifade etmek daha olası görülmektedir. Post-modernizmin ilk etkilerinin sanat ve mimari alanlarında olması Foucault'nun entelektüel tartışmalarından önce de post-modernizm tartışmalarının yapıldığını gösterir. Bu açıdan Foucault'yu tam anlamıyla post-modern düşüncenin savunucusu olarak görmektense onun daha çok bu anlayışın toplumsal ve düşünsel açıdan gelişimine önemli katkılar sağladığını ifade etmek gerekir.

Sonuç

Foucault'nun bilgi tartışması post-modern tavrı içerisinde değerlendirilmeye açıktır ve birçok farklı konu ve kavram ile ilişkilidir. Post-modern tavrıda bilgi konusu tartışmaya açıldığında Foucault'nun görüşleri son derece önemlidir. Foucault bilgiyi farklı bir boyutta iktidar bağlamında ele alır. Güç ilişkilerinin çözümlenmesinde bilgi Foucault için kilit bir kavramdır. Foucault'nun bilgi konusuna yaklaşımı geleneksel anlayışın dışındadır. Foucault'nun bilgiyi merkeze aldığı çalışmaları aslında modern anlayışın oluşturduğu tekçi anlayışı yerinden etmektedir. Foucault bilgiyi iktidarı güçlendiren ve yayan bir araç olarak ifade eder. Bu açıdan Foucault, klasik görüşlerin dışında var olabilecek bir bilgi anlayışını ileri sürerken, bilgiye ulaşmadaki klasik yöntem anlayışını da reddeder. Geleneksel anlayışın ve hâkim görüşün toplumsal açıdan yönetim ilişkilerindeki etkinliği Foucault açısından tarihsel bağlamdaki bilgi ve söyleme gelişim göstermiştir. Bu açıdan söz konusu yönetimsel alanın dışına çıkabilme imkânına olanak tanıyan görüşleri bilimsel dünyada son derece etkili ve çarpıcı olmuştur. Böyle bir sonuca ulaşabilmek için o iktidar-bilgi-özne ve beden kavramlarını hem ayrı ayrı hem de birbirleriyle ilişkili şekilde incelemiştir. Bu incelemelerini öncelikle arkeolojik bir çözümlene anlayışı çerçevesinde bilgi konusuna odaklanarak ele almış daha sonra ise iktidar meselelerini soybilim yoluyla çözümlenmiştir. Nitekim onun konuları bu ele alış biçimleri tarihi bağlam içerisinde olmuştur. O tarihin çizgiselliğine karşı kırılmalarını ön planda tutmuş ve bu açıdan tarihsel olay ve fenomenleri geniş bir perspektiften sunmuştur. Foucault belirli konu, kavram ve olaylara saplanmayı reddederek olayların ve olguların arka planlarına geçmeyi benimsemiştir. Bunu yaparken iktidarın görünen yüzüne veya sadece ideolojik boyutlarına odaklanmamış, iktidarı oluşturan tarihsel söylemi incelemeye çalışmıştır. Belirli tarihsel dönemlerdeki bilginin nasıl şekillendiğini arkeolojik bilgi kazısıyla ortaya çıkarmıştır. Ancak bunu yaparken köke inme gibi bir derdinin olmadığı görülür.

Öznenin konumu ve öznenin söylemi üzerinden her şeye ve her yere yayılan iktidar aynı zamanda bedenleri de kuşatmış durumdadır. İktidar her dönemde değişen yapısıyla paralel bilgi ve söylem üreterek kendini daima var etme çabasında olup bu yolda bedenlere sızmaktadır. İktidar yapılanmalarının toplumsal alanı kuşatması ve bunu bedenler üzerinde yapmasının temel nedeni, bilgi ve bu bilgiyle şekillenen öznenin söylemsel pratiklerle olan ilişkisidir. Foucault'nun görüşleri özellikle hâkim Modernist anlayışın oluşturduğu bilimsel toplumsal alanlara karşı bir alternatif sunmaktan çok ötedir. Onun tartışmaya açtığı konular ve bilimsel açıdan gündeme getirdiği yeni epistemler bugün post-modern tavrın temel argümanlarıdır. Post-modern tavrı modernizmin ortaya koyduğu anlayışa karşı bir duruş olduğundan Foucault'nun görüşleri ile temel anlamda bir birleşmenin olduğu söylenebilir. Özellikle evrenselcilik, toplumsal alanın belirli bilgiler etrafında düzenlenmesi, bilgide kesinlik ve doğruluk gibi anlatılara karşı bir duruşu temsil eden post-modernizm bugün birçok tartışmanın çıkış noktasını oluşturur. Modernizmin çizdiği çizgilerle bir hesaplaşma içerisinde olan post-modernizm farklı

düşünürlerin toplumu ve dünyayı ifade etmedeki renkli ve çoklu bakış açısının temel akımı olmuştur. Foucault post-modernizmin bilimsel dünyadan toplumsal dünyaya kadar olan süreçlerdeki etkili görüşleri ifade eden en önemli düşünürlerinden biri olarak değerlendirilebilir. Foucault gerek bilgi konusunda gerekse iktidar ve özne konusunda ortaya koyduğu fikirlerle modernizmin üst anlatılarına karşı yıkıcı bir tavır içerisinde olmuştur.

Kaynakça

- Akça, G. (2005a). Moderninden postmoderne kültür ve kimlik. *Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 15, 1-24.
- Akça, G. (2005b). Postmodernite ve ulus devlet. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7(2), 232-257.
- Ayaz, B. (2016a). Geç kapitalizm: Medya ve sanatta içeriğin metalaşması ve anlamsızlaşması. *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 1(1), 119-128.
- Ayaz, B. (2016b). Jacques Derrida, Richard Rorty ve doğruluk. *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 1(2), 57-68.
- Ayıtgu, G. (2016). Foucault'nun tarihteki süreksizlik arayışı. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 22, 119-146.
- Bal, M. (2015). Postmodernizmin düşünce ve sanat dünyasındaki tanımı. *Mavi Atlas*, 4, 120-135.
- Barrad, K. (2003). Posthumanist performativity: Toward an understanding of how matter comes to matter. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28(3), 801-831.
- Bauman, Z. (2011). *Postmodern etik* (A. Türker, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2000). *Postmodernlik ve hoşnutsuzlukları* (İ. Türkmen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bayram, A. K. (2018). Foucault'nun yöntemi: Hakikatin söylemsel inşasının arkeolojisi ve soykütüğü. *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 6(2), 217-230.
- Bennett, R. M. (2013). Embodied information, knowin gbodies, and power. *Millennium: Journal of International Studies*, 41(3), 601-622.
- Bingöl, O. (2019). Foucault'da iktidar, beden ve özne üçlüsü. *Asia Minor Studies*, 7(2), 327-334.
- Bircan, U. (2019). Michel Foucault. I. B. Brovo, H. Bravo & B. A. Sümer (Ed.), *Çağdaş Fransız felsefesi* (s. 277-309) içinde. Ankara: Phoenix.
- Brenner, N. (1994). Foucault's new functionalism. *Theory and Society*, 23(5), 679-709.
- Coll, S. (2014). Power, knowledge, and the subjects of privacy: Understanding privacy as the ally of surveillance. *Information, Communication & Society*, 17(10), 1251-1263.
- Çeğin, G. & Özpolat, G. (2018). Michel Foucault'nun yöntem arayışına eleştirel bir bakış. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6(64), 398-411.
- Çelebi, V. (2013). Michel Foucault'da bilgi, iktidar ve özne ilişkisi. *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 5(1), 512-523.
- Çelebi, V. (2016). Michel Foucault'da arkeolojik çözümleme ve arkeolojik çözümlemenin süreksizlik tezi. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7(1), 993-1014.
- Çüçen, K. (2003). Bilgi kuramına giriş. *Bilimname*, 2(2), 3-12.
- Eagleton, T. (2011). *Postmodernizmin yanılısamları* (M. Küçük, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Eroğlu, H. Ö. (2016). Foucault'nun iktidarları. *Amme İdaresi Dergisi*, 49(2), 39-54.
- Foss, S. & Gill, A. (1987). Michel Foucault's theory of rhetoric as epistemic. *The Western Journal of Speech Communication*, 51, 384-401.
- Foucault, M. (1987). *Söylemin düzeni* (T. Ilgaz, Çev.). İstanbul: Hil Yayınları.
- Foucault, M. (1992). *Hapishanenin doğuşu* (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: İmge Kitapevi.

- Foucault, M. (2006). *Deliliğin tarihi* (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: İmge Kitapevi.
- Foucault, M. (2007). *Cinselliğin tarihi* (H. Tanrıöver, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2008). *Bu bir pipo değildir* (S. Hilav, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Foucault, M. (2011). *Büyük kapatılma* (I. Ergüden & F. Keskin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2012). *Bilme istenci üzerine dersler* (K. Eksen, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2013a). *Akıl hastalığı ve psikoloji* (E. Bayoğlu, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2013b). *Büyük yabancı dil, delilik ve edebiyat üstüne konuşmalar* (S. Kılıç, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Foucault, M. (2014). *Özne ve iktidar* (F. Keskin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2015a). *İktidarın gözü* (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2015b). *Biyopolitikanın doğuşu* (A. Tayla, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, M. (2017). *Kelimeler ve şeyler insan bilimlerinin bir arkeolojisi* (M. A. Kılıçbay, Çev.). Ankara: İmge Kitapevi.
- Foucault, M. (2019). *Bilginin arkeolojisi* (V. Urhan, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Giddens, A. (1994). *Modernliğin sonuçları* (E. Kuşdil, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Güneş, C. D. (2013). Michel Foucault'da söylem ve iktidar. *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 21, 55-71.
- Güneş, C. D. (2015). Ruh bedeninin hapisanesidir: Michel Foucault. *EKEV Akademi Dergisi*, 19(64), 59-72.
- Habermas, J. (1994). Modernlik: Tamamlanmamış bir proje (G. Naliş, Çev.). N. Zeka (Ed.), *Postmodernizm, Jameson, Lyotard, Habermans* (s. 31-44) içinde. İstanbul: Kıyı Yayınları.
- Hall, S. (2017). *Temsil: Kültürel temsiller ve anlamlandırma uygulamaları* (Ö. Uysal, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Hartley, J. (2004). *Communication, cultural and media studies*. New York: Routledge.
- Hekman, S. (1999). *Bilgi sosyolojisi ve hermeneutik Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derrida* (H. Arslan & B. Balkız, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Hülür, H. (2006). Bilimde yöntemciliğin reddi ve çoğulculuk: Feyerabend'in epistemolojik Dadaizmi. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(2), 199-218.
- Hülür, H. (2008a). İktidar/bilgi sarmalı: Michel Foucault'da disipsinsel doğruluk ve özne. *EKEV Akademi Dergisi*, 12(35), 149-164.
- Hülür, H. (2008b). Görülebilenin hayaleti, söylenebilenin mırıltısı: Michel Foucault'nun bakışında boşluk ve bulunmayış. *EKEV Akademi Dergisi*, 12(36), 171-188.
- Hülür, H. (2009a). Epistem ve dil: Michel Foucault'da tarih ve eklenme. *EKEV Akademi Dergisi*, 13(9), 11-31.
- Hülür, H. (2009b). Faşist olmayan var olma biçimlerinin olanakları üzerine: Michel Foucault'da normalleşme, benlik ve etik. *EKEV Akademi Dergisi*, 13(40), 447-449.
- Hülür, H. (2009c). Görme ve söylemin mekanı olarak birey ve denetim: Michel Foucault'da ışık ve söz rejimi. *EKEV Akademi Dergisi*, 13(38), 115-136.
- Jameson, F. (1994). Post Modernizm ya da geç kapitalizmin kültürel mantığı (D. Erksan, Çev.). N. Zeka (Ed.), *Postmodernizm Jameson, Lyotard, Habermans* (s. 59-116) içinde. İstanbul: Kıyı Yayınları.
- Kayıhan, B. (2020). *Modern dünyada risk söylemi*. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Kılıç, S. (2015). Lyotard: Fark ve çokluğun anlatısı postmodernite. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 3, 106-137.
- Kızılkaya, E. İ. (2018). Zeitgeist ve Michel Foucault'nun tarihsel apriori kavramı. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 25, 109-130.

- Lemke, T. (2014). New materialisms: Foucault and the government of things. *Theory, Culture & Society*, 32(4), 3-25.
- Lyotard, J. F. (1994). Postmodern nedir sorusuna cevap (D. Sabuncuoğlu, Çev.) . N. Zeka (Ed.), *Postmodernizm* (s. 45-58) içinde. İstanbul: Kıyı Yayınları.
- Lyotard, J. F. (1997). *Postmodern durum* (A. Çiğdem, Çev.). Ankara: Vadi Yayınları.
- Megill, A. (2012). *Aşırılığın peygamberleri* (T. Birkan, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Revel, J. (2005). *Michel Foucault-Güncelliğin bir ontolojisi* (K. Atakay, Çev.). İstanbul: Otonom Felsefe.
- Ritzer, G. (2008). *Modern sosyoloji kuramları* (7. Baskı) (H. Hülür, Çev.). Ankara: Deki Yayınları.
- Sarup, M. (2004). *Post-yapısalcılık ve postmodernizm* (A. Güçlü, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınevi.
- Slattery, M. (2014). *Sosyolojide temel fikirler* (6. Baskı) (Ö. Balkız, G. Demiriz, H. Harlak, C. Özdemir, Ş. Özkan, & Ü. Tatlıcan, Çev.). Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Tekeli, İ. (2017). Postmodernizm tartışmaları üzerine düşünceler. *Düşünme Dergisi*, 10, 8-19.
- Touraine, A. (2018). *Modernliğin eleştirisi* (H. U. Tanrıöver, Çev.). Ankara: Yapı Kredi Yayınları.
- Turanlı, G. (2019). Foucault: Modern bilgi anlayışının söylemsel analizi. *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 66, 365-377.
- Tüzen, H. (2008). Postmodernizm Mitosu. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17, 145-158.
- Urhan, V. (2007a). M. Foucault ve bilgi/iktidar ilişkisinin soykütüğü. *Kayı Uludağ Üniversitesi Felsefe Dergisi*, 9, 99-118.
- Urhan, V. (2007b). Michel Foucault: klasik ve modern çağlarda insan. *EKEV Akademi Dergisi*, 11(32), 11-25.
- Zeka, N. (1994). Yolları çatallanan bahçe, aynalı gökdelenler, dil oyunları ve robespierre. N. Zeka (Ed.), *Postmodernizm Jameson, Lyotard, Habermans* (s. 7-30) içinde. Kıyı Yayınları.

Toplumsal Cinsiyet dersinin cinsiyetçi tutumlar üzerine etkileri

Hüseyin Nihat Güneş*

Öz

Bu çalışmada, üniversite öğrencileri arasındaki olası cinsiyetçi tutumların niteliğinin ölçülmesi ve Toplumsal Cinsiyet dersinin bu tutumlar üzerindeki etkisinin değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Çalışmanın örnekleme, 2019 yılı Nisan ayı içinde Bitlis Eren Üniversitesi'nde öğrenim gören öğrencilerden rastlantısal olarak seçilmiş 130 kadın ve 99 erkek olmak üzere toplam 229 öğrenciden oluşmaktadır. Ölçme değerlendirme aracı olarak Çelişik Duygulu Cinsiyetçilik Ölçeği (ÇCDCÖ) ile katılımcıların demografik özelliklerinin yanı sıra Toplumsal Cinsiyet veya muadili bir ders alıp almadıkları ve cinsiyet ayrımcılığı hakkındaki düşüncelerine ilişkin kapalı uçlu sorulardan oluşan demografik veri formu kullanılmıştır. Çelişik Duygulu Cinsiyetçilik Ölçeği (ÇCDCÖ) puan ortalaması 3,402'dir. Erkek öğrencilerin kadın öğrencilere göre daha fazla çelişik duygulu cinsiyetçi tutumlara sahip olduğu görülmektedir. Erkek öğrenciler lehine olan bu fark Düşmanca Cinsiyetçilik boyutunda da kendini gösterirken, Korumacı Cinsiyetçilik boyutunda kadın ve erkek öğrencilerin tutumları arasında anlamlı fark bulunamamıştır.

Toplumsal Cinsiyet dersinin, öğrencilerin cinsiyetçi tutumları üzerindeki etkisi incelendiğinde, bu dersin; her iki cinsiyetin söz konusu tutumlarında pozitif yönde bir değişime sebep olduğu anlaşılmıştır. Başka bir ifadeyle; Toplumsal Cinsiyet dersini alan öğrencilerin çelişik duygulu cinsiyetçi tutumları bu dersi almayan öğrencilere göre azalma göstermektedir. Diğer taraftan, dersin bu etkisinin Düşmanca Cinsiyetçi tutumlar noktasında kadın öğrenciler üzerindeki etkisi daha fazla iken Korumacı Cinsiyetçi tutumlar noktasında iki cinsiyet arasında bir fark yaratacak noktada değildir. Genel olarak Toplumsal Cinsiyet dersini, çelişik duygulu cinsiyetçi tutumlar üzerinde dönüştürücü bir etkiye sahip olduğunu söyleyebilmekle birlikte, Korumacı Cinsiyetçilik boyutunda ortaya çıkan bu durum, katılımcıların yetiştikleri sosyokültürel çevrenin kolektif bilinç etrafında şekillenen toplumsal yapı özellikleriyle açıklanabilir. Bu yapının, dayanışma temelli bağımlılık ilişkilerini normalleştirmesi itibarıyla, koruma motivasyonu ile biçimlenen cinsiyetçi tutumların ayırt edilmesini güçleştirdiği değerlendirilmesi yapılabilir.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal cinsiyet, cinsiyetçilik, korumacı cinsiyetçilik, düşmanca cinsiyetçilik, çelişik duygulu cinsiyetçilik

The effects of Gender course on sexist attitudes

Abstract

In this study, it was aimed to measure the quality of possible sexist attitudes among university students and to evaluate the effect of the Gender course on these attitudes. The sample of the study consist of 229 students, 130 female and 99 male, randomly selected from the students studying at Bitlis Eren University. Ambivalent Sexism Inventory (ASI) and closed-ended questions about the participants' demographic characteristics, whether they took a Gender or equivalent course and their opinions on gender discrimination were used as the assessment and evaluation tool. The average score of the Ambivalent Sexism Inventory (ASI) is 3,402. It was observed that male students had more contradictory sexist attitudes than female students. While this difference in favor of male students also manifested itself in the Hostile Sexism (HS) dimension, no significant difference was found between the attitudes of male and female students in the Benevolent Sexism (BS) dimension. When the effect of the Gender course on the sexist attitudes of the students was examined, it was understood that this course caused a positive change in the said attitudes of both genders. In other words, the contradictory sexist attitudes of students taking the Gender course show a decrease compared to the students who do not take this course. On the other hand, while this effect of the lesson has more effect on female students in terms of Hostile Sexist attitudes, it is not at the point

* Dr. Öğr. Üyesi, Bitlis Eren Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü,
E-posta: hnihatgunes@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0001-8061-574X

where it makes a difference between the two genders in terms of Benevolent Sexist attitudes. Although we can generally say that the Gender course has a transformative effect on contradictory sexist attitudes, this situation, which occurs in the dimension of Benevolent Sexism, can be explained by the social structure characteristics of the socio-cultural environment in which the participants grow up around the collective consciousness. It can be evaluated that this structure makes it difficult to distinguish sexist attitudes shaped by the motivation of protection, as it normalizes solidarity-based dependency relationships.

Keywords: Gender, sexism, ambivalent sexism, hostile sexism, benevolent sexism

Giriş

Bu çalışmanın amacı, üniversite öğrencileri arasındaki olası cinsiyetçi tutumların niteliğini ölçmek ve Toplumsal Cinsiyet dersinin bu tutumlar üzerindeki etkisini değerlendirmektir. Cinsiyetçilik kavramı, başta kadınlara yönelik olumsuz tutum ve önyargılara işaret etmekle birlikte ürettiği yan anlamlar itibarıyla, erkeklige ilişkin değerlendirmeleri de içermektedir. Diğer taraftan, örneğin; kadınlara yönelik negatif ve önyargı içeren yaklaşımlar sadece erkekler tarafından değil kadınlar tarafından da yeniden üretilebilmektedir. Son kertede kadınlara yönelik cinsiyetçi tutum, Glick ve Fiske'nin (1997, s. 491) ortaya koyduğu üzere sadece saldırganca bir motivasyonla değil korumacı bir hassasiyetle de biçimlenebilmektedir. Bu anlamda cinsiyetçilik kavramı aslında bir kafa karışıklığına ve bu karışıklığın temelinde yatan manipülatif dinamiğe işaret etmektedir.

Cinsiyet, insan türünün; biyolojik yani, anatomik, fizyolojik veya genetik farklılıklarını kategorize eden bir anahtar kavramdır. Bu kavram insan türünü kadın ve erkek olarak ayırır. Ancak tarihsel olarak kavramın işaret ettiği bu ayrım söz konusu kriterlerin dışına fazlasıyla çıkmış; sosyal, kültürel, duygusal ve zihinsel birçok belirlenimin temelini oluşturmuştur. Buna göre örneğin erkekler; cesur, savaşçı, güçlü, mantıklı, iradeli vb. sıfatlarla, kadınlar ise korkak, pasif, narin, duygusal, zayıf karakterli gibi karşıt sıfatlarla nitelendirilmiştir. Dünyanın en ağırlı deneyimi olduğu ifade edilen doğum sürecini yaşayanlar kadınlar olduğu halde onların yerine erkeklerin güçlü veya cesur olarak nitelendirilmesi kadın ve erkeğe ilişkin tanımlamaların, kaynağını cinsiyet kavramından almadığını göstermektedir ya da en azından, biyolojik temelli cinsiyet kavramının manipüle edilmiş olduğunu ortaya koymaktadır. Bu nedenledir ki kadın erkek eşitsizliği sorununu konu edinen feminist literatür bize, kadının durumunun daha sağlıklı ve gerçekçi bir analizinin yapılabilmesi adına toplumsal cinsiyet kavramını armağan etmiştir (Ecevit, 2011a, s. 6). Gerçekten de bu kavram, kadın ve erkeğe ilişkin değerlendirmeler açısından tutarsız ya da sadece biyolojik temelli cinsiyet kavramına bağlı kalınarak yapılan açıklamalar bakımından yetersiz görünen noktaları kavrama anlamında daha kullanışlı bir araçsallık sağlamaktadır. Bu farkındalıktan hareketle toplumsal cinsiyet kavramı, aile ve kadın politikalarında daha önemli hale gelmekte, üniversite düzeyindeki ders müfredatlarında daha fazla yer bulmaktadır (Sayılan, 2012, s. 13-14). Ne var ki tüm olumlu gelişmelere rağmen küresel ölçekte cinsiyetçi tutumlar, olgunun çelişik doğasının da bir sonucu olarak, varlığını ciddi biçimde korumaktadır.

Biyolojik temelli bir kavram olarak cinsiyet, cinsler arasındaki birbirine dönük olumsuz tutumların geliştirilmesi noktasında nesnel bir veri sağlamamaktadır. Başka bir deyişle, bir cinsin biyolojik temelli herhangi ayırt edici bir özelliğinin negatif/pozitif değer yüklü olduğunu söylemek güçtür. O halde kadını görece negatif erkeği ise pozitif niteliklerle ilişkilendiren motivasyonun temeli nedir? Aslında toplumsal cinsiyet kavramı tam olarak bu motivasyon kaynaklarına işaret etmekte ve söz konusu kaynakların tarihsel ve toplumsal dinamiklerine dikkati çekmektedir (Bora, 2010, s. 53-59). Günümüz temayüllerinden hareketle, bir cinsiyet kategorisi olarak kadının, fizyolojik niteliklerine bakıldığında erkeğe göre daha zayıf ya da narin olduğunu söylemekte bir sıkıntı yoktur. Ancak bilimin yanlışlama ilkesinden (Popper, 1992, s. 17-21) hareketle, örneğin; dayanıklılık ve güç gerektiren sporlarda başarılı olan ve bu açıdan ortalama düzeyde çoğu erkekten daha güçlü ve dayanıklı olduğu inkâr edilemeyecek kadınların varlığı, kadınların bugün genel görünüm itibarıyla erkeklerden daha zayıf bir

fizyolojik yapıya sahip olmaları durumunun verili ve sabit olmadığı bilgisini ortaya koymaktadır. Başka bir deyişle, kadının biyolojik alt yapısının onun, bir erkekten daha güçlü ve dayanıklı hale gelmesi önünde bir engel teşkil etmediği anlaşılabilir. Diğer taraftan aynı mantıktan hareketle, kadına atfedilen olumlu özelliklerin de verili ve sabit olmayacağı ileri sürülebilir. Örneğin kadınların yetkin ve başarılı kabul edildiği; yemek, temizlik, çocuk bakımı, iletişim gibi birçok alanla ilgili olarak söz konusu sektörlerde çalışan ve işini iyi yapan erkeklerin varlığı bu duruma kanıt olarak gösterilebilir. Kaldı ki feminist literatür ve kadın çalışmaları, söz konusu atıfların tarihsel ve toplumsal düzeyde geliştiğini gösteren sayısız örnek sunarak bu kalıp-yargıları tartışmaya açmaktadır (Harari, 2017, s. 155-165). Bu çalışmaların ortaklaştığı nokta; kadın ve erkeğin, bugün başarılı görüldükleri alanlara, toplumsal iş bölümünün bir gereği olarak yerleştirildiği, sahip oldukları düşünülen becerilerin ise bu toplumsal temelli uzmanlaşmanın sonucu olarak kazanıldığı gerçeğidir (Slattery, 2010, s. 342-344). Oysa kadınların, eğitim fırsatlarına ulaştıklarında yeni fikirlere açık olacakları, yeni beceriler geliştirecekleri ve ev dışında sahip oldukları seçenekleri genişletebilecekleri (Bullough vd., 2012, s. 408) açıktır.

Bugün kadın erkek eşitsizliği tartışmaları bağlamında karşılaşılan temel zorluk, eşitsizlik halinin sadece erkeklerce değil kadınlarca da içselleştirilmiş olduğu gerçeğidir. Eğitim çalışmalarının ve sosyal politikaların bu duruma ilişkin farkındalığı yaygınlaştırmadaki kısıtlılığını bir kenara bırakırsak bundan daha önemli sayılması gereken zorluk, eşitsizliğin; içerdiği çelişkileri gizlemesine katkı sunan yabancılaştırılmış doğasıdır. Yabancılaştırılmış ve sosyal olarak insanın ontolojik durumuyla uyumlu hale getirilmiş bu doğa, cinsiyetçilik içeren tutumların niteliğini de bazen fark edilmez bir noktaya taşımaktadır. Şöyle ki; yaratılan ve sürdürülen toplumsal iş bölümü ve onun ataerkil dokusu, kadının varoluşsal potansiyelinin önemli bir bölümünün kullanımını kısıtlayarak (Donovan, 2016, s. 32) ve dahası onları erkeklerin kontrolüne vererek kadını erkeğe bağımlı bir statü içine sıkıştırmıştır. Bu stratejinin tarihsel sürekliliği, gücünün önemli bölümünden mahrum bırakılmış kadına hayatta kalabilmesinin koşulu olarak erkeğin varlığını bir ihtiyaç olarak göstermiştir. Dolayısıyla, zaman içinde kendi özgücüne yabancılaştırılan kadın, erkeğin varlığını ve o varlığa atfedilen gücü, biyolojik eksikliklerinin bir gereği ve tamamlayıcı unsuru olarak kavrayıp normalleştirmiştir. Bu durum, kendisine, kadının bakımı ve korunması misyonu yüklenmiş erkek için de geçerlidir. Ancak nihayetinde hem erkek hem de kadının, kendilerine biçilen rolleri kabullenerek onların yeniden üretilmelerine katkı sundukları bu yabancılaştırılmış bilinç (Alp, 2014, s. 340), ataerkil cinsiyet rejiminin politik stratejileri ile (Kaylı, 2009, s. 63) inşa edilmiştir.

Tarihin farklı dönemlerinde çeşitli toplumlarda, kadınlara; kölelik ya da cariyelik düzeyinde acımasız görevler yükleyen cinsiyet rollerinin kurgulanmış biçimi, özellikle modernite çağında daha çok ikna ve rızaya dayalı bir yolla güncellenmiştir. Örneğin; Ortaçağ Avrupa'sında pastoral metinler aracılığıyla lanetlenen kadının (Dalarun, 1992, s. 25-51), sanayi toplumunda annelik rolü üzerinden kutsanmaya başlandığı görülebilir. Burada görülen değişimin temel dinamiği kadına verilen değerlerin artması değil, sanayi toplumunun ihtiyacı olan asker ve işgücü yetiştirme görevini içeren yeni cinsiyet rollerinin kurgulanmasıdır. Kutsal bir görev olan anneliğin gereği olarak kadının, çocukları için kendini feda edebileceği ahlaki tezi ise onu evde kalmaya ikna eden motivasyon kaynağı olarak sunulmaktadır (Badinter, 1992, s. 11). Benzer şekilde, erkeğe verilen "evin direği", "aile reisi" gibi egemenlik nişaneleri de onu, eşinin çalışmayıp evde kalması, kendisinin de çalışıp eve ekmek getirmesi gerektiği savına ikna etmektedir. Oysa böylece erkek, eve kapanan ve ihtiyaçlarını ucuz yolla yeniden üreten eşi sayesinde, almakta olduğu düşük ücretleri sorun etmemektedir (Ecevit, 2011b, s. 26-27). Görülebileceği üzere, her iki manipülatif motivasyon da bir taraftan işgücü maliyetini azaltmaya çalışan üretim sisteminin ve onun yön verdiği politik düzenin temel ihtiyaçlarını karşılamaya hizmet ederken diğer taraftan kadının gönüllü olarak eve kapanmasını, erkeğin ise düşük ücretlere razı olmasını mümkün kılmaktadır. Söz konusu bu kurgu, kadın-erkek

eşitsizliğini derinleştiren temel nedenler arasında yer aldığı halde hem kadın hem de erkek tarafından kabul görmüş olduğu için hem kadını hem de erkeği değersizleştiren alt anlamlar bilinç düzeyine çıkamamaktadır. Dolayısıyla her iki cinsi onore eden sıfatların gölgesinde, anneliğin sorumluluğunu kaldıramadığı için psikolojileri bozulan kadınların ya da ev geçindirme yükümlülüğünde başarısız olduğu için intihar eden erkeklerin durumları yeterince anlaşıl原因amamaktadır. Bu örnekler üzerinde, konumuzu ilgilendiren boyutuyla, asıl üzerinde durulması gereken nokta ise söz konusu cinsiyet rollerinin onaylanması adına desteklenen söylemin geleneksel cinsiyetçi tutuma yeni bir boyut kazandırmasıdır. Yani, negatif ve önyargılı tutum içeren geleneksel cinsiyetçiliği, pozitif değerler ile daha karmaşık ve çelişik bir hale getirmesidir.

Geleneksel cinsiyet rolleri, kadının ve erkeğin neleri yapabileceğini bildirdiği kadar aslında neleri yapamayacağını da tarif etmiş olmaktadır. Türkçede yer etmiş; “karı gibi ağlamak”, “karı gibi gülmek”, “saçı uzun aklı kısa” gibi birçok ifade cinslerin yapamayacaklarının listesi olarak işlev görürken onları değersizleştiren cinsiyetçi tutumların da somut örnekleri haline gelmektedir (Sebzecioğlu & Özdemir, 2015, s. 320). Bu tür tutum ve söylemler hali hazırda cinsiyetçiliğin genel göstergeleri olarak değerlendirilmektedir. Ne var ki, yine cinslerin yapamayacakları üzerinden ancak yardım ve koruma motivasyonu ile geliştirilen söylemler de cinsiyetçi tutumun birer göstergesi niteliğindedir. Geleneksel toplumlarda birçok işi kız çocuklarının yerine erkek çocuklarının yapması, kız çocuklarına erkek çocuklarının refakat etmesi, yetişkin kadınların dahi günün belli saatlerinde şehirde yalnız dolaşamaması ya da şehrin bazı bölgelerine girmekten kaçınması, kadınların genel anlamda yapamayacaklarına dair algının birer tezahürüdür. Bu algı, örneğin; şehrin erkek egemen mimarisini ya da şehir aydınlatmalarındaki yetersizlikleri (Aktaş, 2017, s. 147) tartışmaktan bizi alıkoymaktadır. Bu noktada, yaşanan bir cinsel saldırı olayında söz konusu eksiklikler yerine tartışılan konu, kadının o saatte tek başına o mekânda bulunması olmakta, böylece kadının yapamayacakları yeniden hatırlatılarak mevcut eşitsizliğin temelleri güçlendirilmektedir.

Gerek feminist yazın gerek dünyanın çeşitli coğrafyalarından kadınların öznel deneyimlerini bize aktaran kadın çalışmaları (Aaron & Walby, 1991), kadın-erkek eşitsizliğinin temelinde gizlenen birçok detayı gün yüzüne çıkararak bu konudaki farkındalığın gelişmesine katkı sunmuştur. Bu çalışmaların birer sonucu olarak ortaya çıkan kadın politikaları ve toplumsal cinsiyet temalı dersler, farkındalığın yayılmasını desteklemiştir. Bu sayede, mevcut durumun yetersizliği bilinmekle birlikte, eşitsizliği önleme temelinde yasaların çıkarılması ya da iyileştirilmesi sağlanabilmiştir. Örneğin yakın zamana kadar koca için hak olarak görülen cinselliğin, kadının rızası olmadığı durumda bir taciz eylemi olarak nitelendirilip suç sayılmasını öngören yasal düzenleme (Salman, 2009, s. 20-26) bunlardan biridir. Yasama ve eğitim faaliyetleri, mevcut eşitsizliği kendi başına ortadan kaldıracak faaliyetler olmasa da en azından caydırıcılık ve farkındalık işlevleri açısından birer katkı olarak değerlendirilmelidir.

Diğer taraftan toplumsal cinsiyet eğitiminin kurumsallaşması, bu alanda yapılacak akademik çalışmaların nicelik ve nitelik açısından zenginleştirilmesiyle yakından alakalıdır. Ne var ki mevcut haliyle toplumsal cinsiyet derslerinin; içerik ve katkı açısından değerlendirilmesini esas alan çalışmalar son derece yetersiz görünmektedir. İlgili literatüre bakıldığında, toplumsal cinsiyet dersinin etkileri üzerine yapılmış tek bir makalenin (Gönenç vd., 2018) yanında, toplumsal cinsiyet olgusunun öğretimini amaçlayan etkinliklerin katkılarını değerlendirmeye dönük az sayıda çalışma göze çarpmaktadır. Bu çalışmalar arasında; üniversite müfredatı içinde yer alan dersler kapsamında pilot uygulamaları yapılan etkinliklerin öğrenciler üzerindeki etkilerini değerlendiren çalışmaların (Dil, 2017; Aksan vd., 2011; Esen, 2013) yanı sıra ortaöğretim öğrencilerinin Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Öğretim Programı'na olan eğitim ihtiyaçlarının belirlenmesini amaçlayan (Acar & Gözütok, 2017), değerler eğitimi temel alarak hazırlanan çeşitli toplumsal cinsiyet etkinliklerinin öğrencilerin algı ve tutumlarına

etkisini tartışan (Seçgin, 2015) ve ilk ve ortaokul eğitim düzeylerine ait zorunlu derslerin öğretim programlarının içerdiği toplumsal cinsiyete yönelik kavramların dağılımı ve yıllara göre değişimini izleyen (Karakuş vd., 2018) çalışmalar sayılabilir. Diğer taraftan sivil toplum faaliyetleri kapsamında ele alınabilecek örneğin; Toplumsal Cinsiyet Eşitliği Eğitim Programı'nın (TCEEP) etkililiğinin artırılmasını (Acar-Erdol & Gözütok, 2019), MEB Okul Öncesi Programı ile Bütünleştirilmiş Aile Destek Eğitim Rehberi (OBADER) toplumsal cinsiyet eşitliği olgusunu destekleme düzeyinin değerlendirilmesini (Çetin, 2016) ya da afet yönetiminin zarar azaltma, hazırlık ve müdahale evrelerinde yapılan planlamaların toplumsal cinsiyet bakımından yeniden gözden geçirilmesi ve toplumsal cinsiyet duyarlılığının geliştirilmesini (Okay & İlkaracan, 2018) amaçlayan çalışmalara rastlanmaktadır. Uluslararası literatürde de Toplumsal Cinsiyet dersini merkeze alan çalışmalar oldukça azdır. Ancak bu durum bir eksiklikten ziyade, toplumsal cinsiyet tartışmalarının bu toplumlarda çok daha eski olmasından hareketle konunun, eğitim müfredatlarının genelinde yerleşik durumda olmasından kaynaklı bir kurumsallaşma olarak değerlendirilebilir. Zira ilgili literatürde yürütülen tartışmalar toplumsal cinsiyet eğitiminin etkilerinden öte örneğin; uluslararası barış ve güvenlik boyutunda yeni ve etkili yaklaşımların geliştirilebilmesi (Martin-Brülé vd., 2020), toplumsal cinsiyet eğitiminde öğretmen ve öğrenci önceliklerinin yeniden değerlendirilmesi (Hong vd., 2005) ya da kimlikleri ve farklılıkların bu eğitimin yapılandırılmasında dikkate alınması (Tsolidis, 1996) gibi daha spesifik odaklar üzerinden yürütülmektedir.

Toplumsal cinsiyet olgusuna ilişkin farkındalık ve duyarlılık geliştirme noktasında Toplumsal Cinsiyet dersleri ve bu amaca hizmet eden eğitim etkinlikleri kadar tüm bu faaliyetlerin niteliği ve gelişimini izlemeye dönük akademik çalışmalara ihtiyaç olduğu açıktır. Bu noktadan hareketle bu çalışmada, üniversitelerde okutulan Toplumsal Cinsiyet derslerinin farkındalık yaratma noktasındaki doğrudan ya da dolaylı etkilerinin değerlendirilmesi öngörülmüştür. Çelişik duygulu cinsiyetçilik tutumları bu değerlendirme için odak olarak seçilmiş ve Glick ve Fiske (1997) tarafından geliştirilen Çelişik Duygulu Cinsiyetçilik Ölçeği'nden araç olarak faydalanılmıştır.

1. Çelişik duygulu cinsiyetçilik: Kuram ve araç

Ataerkil iş bölümünün kadına biçtiği toplumsal roller ve anlamların olağan bir sonucu olarak ortaya çıkan ve kadının bilinçli veya bilinçsiz biçimde değersizleştirilmesine hizmet eden cinsiyetçilik olgusu, toplumsal cinsiyet çalışmaları içinde ilgi gören bir konudur (Bkz. Burt, 1980; Eagly, 1987; Masser & Abrams, 1999). Bu konunun, teorik tartışmalardan sahaya taşınmasına katkı sunan çalışmaların başlangıcı ise Spence ve Helmreich (1972) tarafından geliştirilen "Attitudes Toward Women Scale" (AWS) ve Beere ve diğerleri (1984) tarafından geliştirilen "Sex Role Egalitarianism Scale" (SRES) gibi ölçeklere dayanmaktadır. Bu ölçekler, erkeklerin kadınlara yönelik olumsuz ve önyargı içeren geleneksel tutumlarını temel almıştır. Ancak gerek literatürdeki tartışmalar gerekse bu tartışmaların devamı olan politikaların kamusal alanda yarattığı görece farkındalık sayesinde cinsiyetçi tutumların en azından söylem düzeyinde bir otokontrole tabi tutulduğu yeni bir durum ortaya çıkmıştır. Ancak olumlu gibi görünen bu yeni durumda, cinsiyetçi tutumların kayda değer biçimde zayıflamasından ziyade cinsiyetçi söylemin belirsiz bir hal alması olasılığı daha yüksektir. Nihayetinde bu olasılıktan hareketle, cinsiyetçilik olgusunun mevcut yeni durumdaki niteliğini analiz edebilmeyi uman araştırmacılar; *Modern Cinsiyetçilik* (Swim vd., 1995) ve *Yeni-Cinsiyetçilik* (Tougas vd., 1995) kavramlarını kullanarak yeni ölçekler geliştirmişlerdir. Her ne kadar cinsiyetçilik olgusuna güncel bir bakış açısı ile yaklaşma iddiası taşıyalar da bu çalışmalar, geleneksel tutumları referans almaktan daha ileri gidemedikleri yönünde eleştiriler almıştır (Ayan, 2014, s. 149). Diğer taraftan cinsiyetçilik olgusuna dair geleneksel tutumların aşılması noktasındaki en güncel katkının Glick ve Fiske (1997) tarafından *Çelişik Duygulu Cinsiyetçilik Ölçeği* ile yapıldığı söylenebilir. Bu ölçek, Glick ve Fiske'nin, cinsiyetçiliğin; kadına karşı düşmanca ve korumacı

duyguların kolektif etkisiyle oluşan, derin çelişkilerle belirginleşen özel bir önyargı durumu olduğu tezine dayanmaktadır (Sakallı, 2002, s. 7-8).

Allport'un (1954) etnik önyargı tanımından yola çıkan Glick ve Fiske (1997, s. 491), ırklar arası hatalı ve esnek olmayan bir genellemeye dayalı bir antipatiyi ifade eden bu tutumun cinsiyetçilik olgusunu açıklamada yetersiz kalacağını ima eder. Glick ve Fiske (1997), önyargının, cinsiyetçi tutumun temel bileşenlerinden biri olmasını kabul etmekle birlikte önyargının deneyimlendiği karşıt hiçbir grubun bu kadar yakın olamayacağına dikkati çeker. Çünkü bu iki grup birbirine düşman olabileceği kadar muhtaç da olabileceğinden etnik önyargıdaki keskinliğin bu gruplar arasında mümkün olamayacağı savunulur. Örneğin; erkekler, cinsel açıdan çekici buldukları kadınlara yönelik olumlu tutumlarını; "bazı kadınlardan nefret ediyorum ama diğerlerini seviyorum" gibi bir argümanla tutarlı hale getirebilir. Glick ve Fiske (1997, s. 494), erkeklerin kararsız bu tutumundan hareketle cinsiyetçiliğin değerlendirilmesinde *Caydırıcı Irkçılık* (Gaertner & Dovidio, 1986) ve *Sembolik Irkçılık* (Kinder & Sears, 1981; McConahay, 1986) gibi yeni yaklaşımlardan esinlenen bir kuram önermiştir.

Glick ve Fiske'nin (1997), önerdiği Çelişik Duygulu Cinsiyetçilik Kuramı; *paternalizm* (patriarchy), *cinsiyetler arası farklılaştırma* (gender differentiation) ve *heteroseksüellik* (heterosexuality) faktörlerini içeren düşmanca ve korumacı cinsiyetçiliğin bir birleşimini sunar. Paternalizm kavramı için örneklenen "çocuklarıyla ilgilenen bir baba gibi" benzetmesine gönderme yapan Glick ve Fiske (1997, s. 493), kavramın neden cinsiyetçilik gibi saf negatif bir anlam yüklenmediğini; bu tanımın cinsiyetçiliğin hem tahakküm (baskın paternalizm) hem de şefkat ve korumanın (koruyucu paternalizm) çağrışımlarını içerdiği için bir kararsızlık biçimi (Glick & Fiske, 1997, s. 493) olmasıyla açıklar. Çünkü bir taraftan paternalizmin baskın anlamıyla kadın üzerinde tahakküm kurabilen erkekler, diğer taraftan eşler, anneler ve romantik nesnelere olarak (heteroseksüel üreme nedeniyle) kadınlara ikili olarak bağımlıdır ve onları sevilmesi, değer verilmesi ve korunması gereken varlıklar olarak algırlar. Ancak bu görevleri kendisine yükleyerek egemenlik ilişkisinin yeniden ancak iyi niyetli bir yaklaşım temelinde üretilmesini sağlamış olurlar.

Cinsiyetçiliğin çelişik doğasını yansıtan ikinci faktör, cinsiyetler arası farklılaştırma ve onun rekabetçi ve tamamlayıcı boyutlarıdır. Glick ve Fiske (1997, s. 493), cinsiyetler arası farklılaştırmanın rekabetçi yönünü, Tajfel'in (1981) *sosyal kimlik teorisi* temelindeki gruplar arasında farklılaşma eğilimine dayandırır. Kadın ve erkek grupları açısından farklılaştırma eğilimi, erkeğin yapısal gücünün korunması için sosyal bir gerekçe olarak statü farklılıklarını haklı çıkaran sosyal ideolojilerin yaratılması yönünde kullanılır. Askeri, iktisadi ya da politik kurumları yönetmek için gerekli niteliklere erkeğin sahip olduğu düşüncesi bu tür bir farklılaştırmanın örneğidir. Fakat diğer taraftan yine erkeklerin kadınlara olan ikili bağımlılığı, söz konusu bu özelliklerin kullanılması noktasında kadına tamamlayıcı roller atfeder. Her başarılı erkeğin arkasında bir kadın vardır klişesiyle özetlenebilecek bu eğilim, kadına yüklediği daha değersiz, ikincil görev ve becerilerle cinsiyetçiliği bir kez daha iyiliksever bir motivasyonla pekiştirir.

Son olarak heteroseksüellik kavramı, yakınlık ve düşmanlık boyutlarıyla, çelişkili bir cinsiyet algısının oluşmasına vesile olur. Heteroseksüelliğin; üremeye işaret eden biyolojik temeli ile cinselliğe işaret eden romantik temeli, erkeğin kadına bağımlılığının iki farklı yönünü teşkil etmektedir. Heteroseksüelliğin daha çok romantik temeli üzerinde duran Glick ve Fiske (1997, s. 493-494) onun; mutluluğun, coşkulu ve samimi duyguların kaynağı olduğu fikrini onaylar. Bu noktada kadının cinsel çekiciliği, erkeğin pozitif duygularına referans olur. Ancak Glick ve Fiske, aynı potansiyelin, Virginia Woolf (1929/1981'den aktaran Glick & Fiske, 1997, s. 493) tarafından işaret edilen "cennetsel iyilik ve cehennem ahlaksızlığı arasındaki dönüşümleri" ne atıfta bulunarak nasıl bir şiddet tehdidi haline gelebileceğine vurgu yapar. *Âdem ve Havva* mitinden türetilen kadının tehlikeli baştan çıkarıcılığı hatırlanırsa bu

heteroseksüel yakınlığın hemen yanı başında heteroseksüel düşmanlık belirebilecektir. Bu durumda kadının cinsel (romantik) cazibesi, bir kontrol ve egemenlik nesnesine dönüşerek hükmetme dürtüsünü tetikleyebilir.

Glick ve Fiske'nin (1997) çelişik duygulu cinsiyetçilik kuramının hem düşmanca hem de koruyucu olan boyutları, kadın cinsiyetinin bir grup olarak farklılaştırılması temeline dayanır. İlkinde kadın; tehlikeli ve kontrol edilmesi gereken bir varlık olarak ikincisinde ise eksik ve tamamlanması gereken bir varlık olarak erkeğe muhtaç bir statüde konumlandırılır. İlk boyuta ilişkin tutumlar, geleneksel cinsiyetçi kalıplarla ifade edilmesi bakımından daha görünür bir durumdayken koruyuculuk motivasyonu ile geliştirilen tutumlar, kendilerine iyilik atfedilmesi nedeniyle normalleştirilir ve gizlenir. Bununla birlikte, her iki boyut da kadın erkek eşitsizliğinin onanması ve yeniden üretmesine hizmet ederek cinsiyetçi tutumların pekiştirilmesine yol açar.

1. Yöntem

1.1. Örneklem

Araştırmaya, Bitlis Eren Üniversitesi'nde öğrenim gören öğrencilerden rastlantısal olarak seçilmiş 130 kadın ve 99 erkek olmak üzere 229 kişi katılmıştır. Öğrenci listelerine ulaşamaması nedeniyle olasılık örnekleme yaklaşımlarının kullanılma imkânı bulunamamıştır. Ayrıca fakülte ve sınıf detayında kesin öğrenci sayılarına da ulaşamamıştır. Bu gibi durumlarda temsil yeteneğinin bir dereceye kadar sağlanabilmesi amacıyla belli karakteristikleri taşıması sağlanmaya çalışılmıştır (Balcı, 2001, s. 103). Çalışmada gözetilen karakteristik özellikler öğrenim görülen birim, hangi sınıfta olduğu ve Toplumsal Cinsiyet dersi alıp almama durumudur. Bu çalışmada, yakalanan kişiye anket uygulaması (captive audience) olması nedeniyle elde edilen sonuçlar ankete cevap verenler bakımından değerlendirilmelidir. Diğer taraftan üniversitedeki öğrenci evrende, herhangi bir boyutun (karakteristik özelliğinin) örneklem ile temsiliyetinin sağlanamaması tehlikesine karşı boyutların her kombinasyonunun yeterli büyüklükte temsil edilmesi sağlanmıştır. Böylece boyutsal örnekleme (dimensional sampling) şartları da yerine getirilmiştir. Üniversitenin resmi web sitesinde toplam öğrenci sayısının 9269 olduğu ifade edilmekle birlikte okula aktif olarak devam eden öğrenci sayısının 5000-6000 aralığında olduğu tahmin edilmektedir. Evrendeki eleman sayısının bilinmediği koşul altında kullanılan örneklem büyüklüğü formülü ile:

$$n = \frac{t^2 p q}{d^2}$$

n: Örneklem büyüklüğü

t: Belirli serbestlik derecesinde ve saptanan yanılma düzeyinde t tablosunda bulunan teorik değer

p= İncelenecek olayın görülüş sıklığı (olasılığı)

q= İncelenecek olayın görülmeyiş sıklığı (1-p)

d= Olayın görülüş sıklığına göre yapılmak istenen \pm sapma olmak üzere, en geniş örneklem sayısı için p ve q 0,5 alınarak, yanılma düzeyi 0,05 (%95 güven seviyesi) için t 1,96 kabul edildiğinde, 229 örneklem sayısı için hesaplanan hata payı (d) aşağıdaki gibidir;

$$229 = \frac{1,96^2 \cdot 0,5 \cdot 0,5}{d^2}$$

d=0,06476 bulunmuştur.

Araştırma sonunda elde edilen yüzdelerin hata payı \pm %6,5, ortalamaların hata payı 0,065'tir denilebilir.

Üniversite öğrenci kitlesi, öğrenci evreninin küçük ve özellikleri bakımından homojen bir yapıda olduğu varsayımı altında hesaplanan hata payının daha düşük seviyede olacağı söylenebilir.

Veriler, demografik veri formu ve Çelişik Duygulu Cinsiyetçilik Ölçeği kullanılarak elde edilmiş, Bitlis Eren Üniversitesi Rektörlüğü'nden alınan resmi izin ardından 24/05/2019-30/06/2019 tarihleri arasında alan çalışması gerçekleştirilmiştir.

1.2. Veri toplama araçları

1.2.1. Demografik veri formu

Katılımcıların demografik özelliklerinin yanı sıra Toplumsal Cinsiyet veya muadili bir ders alıp almadıkları ve cinsiyet ayrımcılığı hakkındaki düşüncelerine ilişkin kapalı uçlu sorulardan oluşan 9 maddelik bir demografik veri formu kullanılmıştır.

1.2.2. Çelişik duygulu cinsiyetçilik ölçeği

Çelişik Duygulu Cinsiyetçilik Ölçeği (ÇDCÖ), Glick ve Fiske (1997) tarafından geliştirilmiş 22 maddeden oluşan bir ölçektir. Ölçek, Glick ve diğerleri (2000) çalışması için ilk kez Türkçeye çevrilmiş, Sakallı (2002) tarafından geçerlik ve güvenirlik çalışması yapılmıştır. Puanlarının ters yönlü kodlanması gereken bazı maddelerinin ülkeler arası çalışmalarda sorun yaratabileceği nedeniyle bu çalışmada tüm maddeler tekrar düzenlenerek cinsiyetçiliği yansıtan ve ters yönlü kodlama gerektirmeyecek şekilde yazılmıştır. Ölçeğin 11 maddesi korumacı cinsiyetçiliği, diğer 11 tanesi ise düşmanca cinsiyetçiliği ölçmektedir. Bu çalışmada veriler; Çelişik Duygulu Cinsiyetçilik Ölçeği'nin, Korumacı Cinsiyetçilik boyutu altında oluşan üç alt faktör (koruyucu ataerkillik, cinsiyetler arası tamamlayıcı farklılaştırma ve heteroseksüel yakınlık) açısından analize tabi tutulmamış, sadece Düşmanca Cinsiyetçilik (DC) ve Korumacı Cinsiyetçilik (KC) puanları değerlendirmeye alınmıştır. Katılımcılar, ifadelerine katılım derecelerini; 1 "tamamen karşıyım", 6 "tamamen katılıyorum" anlamında olan 6 dereceli Likert tipindeki ölçekte belirtmişlerdir. Ölçekten elde edilen yüksek puanlar, her iki boyut için cinsiyetçiliğin yüksek olduğunu göstermektedir. Cronbach Alfa katsayısı; Çelişik Duygulu Cinsiyetçilik Ölçeği (ÇDCÖ) için 0,886, ÇDCÖ'nün 11 maddeden oluşan Düşmanca Cinsiyetçilik (DC) alt boyutu için 0,876, ÇDCÖ'nün 11 maddeden oluşan Korumacı Cinsiyetçilik (KC) alt boyutu için 0,838 olarak hesaplanmıştır. Ölçek ve alt boyutlarında yer alan maddelerden biri ya da birkaçı çıkarıldığında elde edilen Cronbach Alfa katsayısı üzerinde değişikliğe neden olacak bir kanıt bulunamamış ve ölçek bütünüünün kararlı olduğu kanısına varılmıştır.

2. Alan çalışması verilerinin analizi

Ölçek maddelerine verilen yanıtların sayı (frekans) ve yüzde dağılımları incelenmiş, ölçek bileşen yapısı içinde elde edilen ölçek puanları için uç nokta (outliner) araştırması yapılmış, dikkat edilmesi gereken uç noktalara rastlanmamıştır. Bağımsız değişkenlere göre dağılımları incelenmiş, çarpıklık ve basıklık değerlerinin ± 1 aralığında olduğu görülmüş, yaklaşık normal dağılıma sahip olduğuna karar verilmiştir. Yine bağımsız değişkenlere göre eş varyanslı dağılıp dağılmadığı kontrol edilmiş, gerektiğinde eş varyanslı dağılmayan durumlarda kullanılan test için alternatif karşılığının kullanılmasına karar verilmiştir. Çelişik Duygulu Cinsiyetçilik Ölçeği (ÇDCÖ) puanlarının iki grupta faktör karşılaştırmalarında eş varyanslı dağılım sağlanmış ise Student t testi, eş varyanslı olmayan dağılımlarda Welch testi kullanılmasına karar verilmiştir. Çelişik Duygulu Cinsiyetçilik Ölçeği (ÇDCÖ) puanlarının iki gruptan fazla faktör karşılaştırmalarında tek yönlü ANOVA kullanılmış, eş varyanslı dağılımlarda F istatistiği, eş varyanslı olmayan durumlarda Welch test kullanılmaya karar verilmiştir. Çelişik

Duygulu Cinsiyetçilik Ölçeği (ÇDCÖ) puanlarının iki faktör altında etkileşim karşılaştırmalarında iki yönlü ANOVA kullanılmış, tüm ikili karşılaştırmalarda eş varyanslı dağılımlar için Bonferroni düzeltmesi, eş varyanslı olmama durumunda Games-Hovell sonuçları kullanılmasına karar verilmiştir. Etki büyüklüğü için iki gruplu faktörler için Cohen d, tek yönlü ve iki yönlü ANOVA'lar için Kısmi Eta Kare değerleri hesaplanmıştır. Puan ortalamalarının karşılaştırma Testlerinde anlamlılık derecesi 0,05 olarak kabul edilmiştir. Puan ortalamaların ikili karşılaştırmalarında Bonferroni düzeltmesi ($p_{Adj}=p*\text{karşılaştırma sayısı}$) kullanılmıştır. Ölçek puanlarının birbirleriyle olan ilişkileri (korelasyon) Pearson korelasyon katsayısı ile ölçülmüştür. Bağımsız değişkenlerin kategorileri bakımından ilişkilerde fark olup olmadığı, her kategori için ayrı ayrı uygulanarak elde edilen Pearson korelasyon katsayıları ile incelenmiştir.

3. Bulgular

Tablo 1.

Genel bulgular

	Sayı	%
Kadın	130	56,8
Erkek	99	43,2
Toplam	229	100,0

Tablo 2.

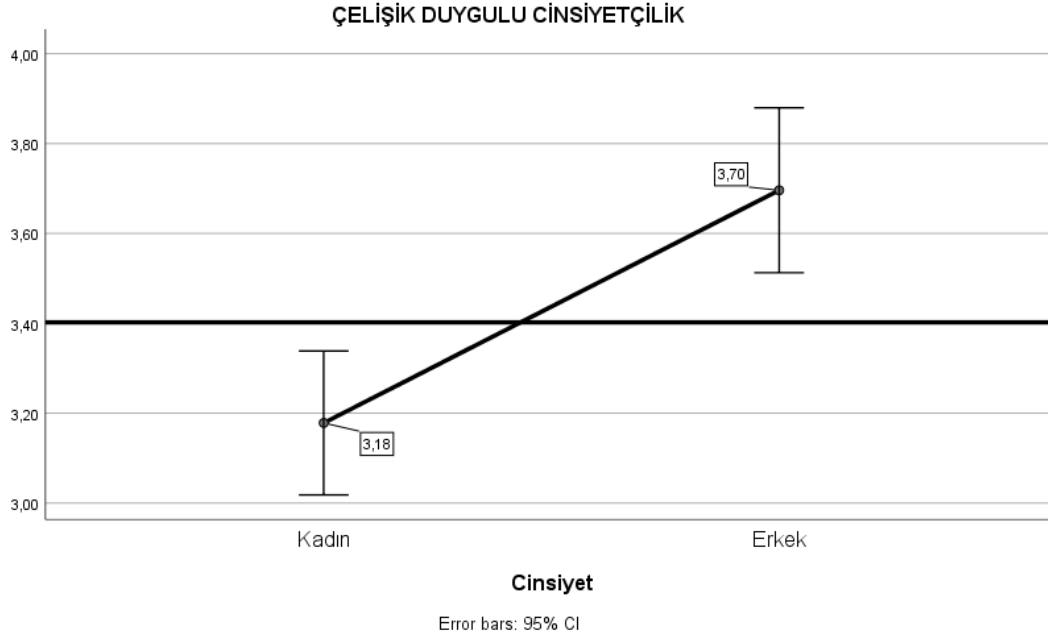
Genel bulgular

		Kadın		Erkek		Toplam	
		Sayı	%	Sayı	%	Sayı	%
Öğrenim gördüğünüz birim	Fen Edebiyat Fakültesi	16	12,3	11	11,1	27	11,8
	Mühendislik Mimarlık Fakültesi	5	3,8	37	37,4	42	18,3
	Sağlık Yüksekokulu	93	71,5	36	36,4	129	56,3
	Beden Eğitimi ve Spor Yüksekokulu	3	2,3	13	13,1	16	7,0
	İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi	11	8,5	2	2,0	13	5,7
	İslami İlimler Fakültesi	2	1,5	0	,0	2	,9
Sınıfınız	Hazırlık	1	,8	1	1,0	2	,9
	1. Sınıf	43	33,1	16	16,2	59	25,8
	2. Sınıf	54	41,5	19	19,2	73	31,9
	3. Sınıf	10	7,7	27	27,3	37	16,2
	4. Sınıf	22	16,9	36	36,4	58	25,3
Toplam		130	100,0	99	100,0	229	100,0

Araştırmaya, Bitlis Eren Üniversitesi'nde öğrenim görenlerden rastlantısal olarak seçilmiş 130 kadın ve 99 erkek olmak üzere 229 kişi katılmıştır. Katılımcılar yükseköğretimde buldukları süre bakımından; eğitiminin ilk yarısında olan 98 kadın (44 hazırlık ve birinci sınıf, 54 ikinci sınıf), 36 erkek (17 hazırlık ve birinci sınıf, 19 ikinci sınıf) olmak üzere toplam 134 (61 hazırlık ve birinci sınıf, 73 ikinci sınıf) kişi ve eğitimin ikinci yarısında olan 32 kadın (10 üçüncü sınıf, 22 dördüncü sınıf), 63 erkek (27 üçüncü sınıf, 36 dördüncü sınıf) olmak üzere toplam 95 (37 üçüncü sınıf, 58 dördüncü sınıf) kişidir.

Grafik 1.

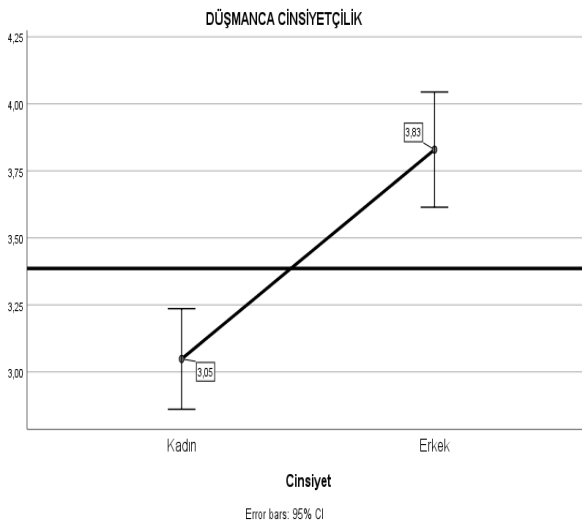
Kadın ve erkek öğrencilerin çelişik duygulu cinsiyetçilik ölçeği (ÇDCÖ) puanları



Levene test sonucuna göre puan türünde cinsiyet bakımından varyanslar eşittir (Levene $F(1, 227)=0,404$; $p=0,526$). Bu test sonucuna göre, ortalama ölçek puanının cinsiyet bakımından farklı olup olmadığı Student t testi ile araştırılmıştır. Bulgulara bakıldığında, Çelişik Duygulu Cinsiyetçilik Ölçeği (ÇDCÖ) puanları erkeklerde (3,70) kadınlara göre (3,18) anlamlı derecede yüksektir ($t(227)= -4,190$; $p=0,0001$; Cohen $d=-0,559$).

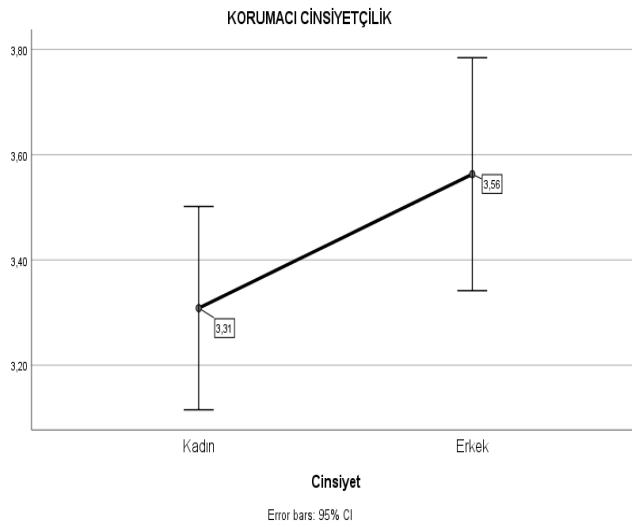
Grafik 2.

Düşmanca cinsiyetçilik (DC) ölçek puanlarının cinsiyet bakımından karşılaştırması



Grafik 3.

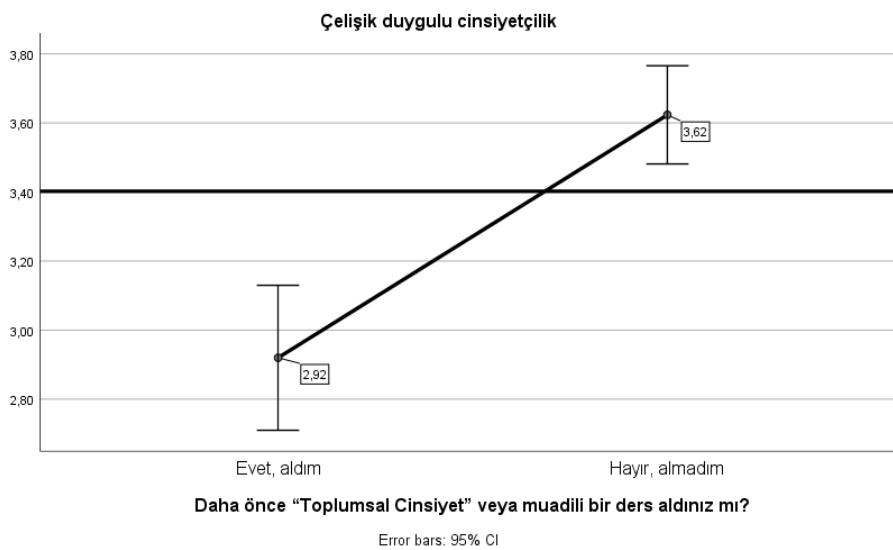
Korumacı cinsiyetçilik (KC) ölçek puanlarının cinsiyet bakımından karşılaştırması



Katılımcıların, Çelişik Duygulu Cinsiyetçilik Ölçeği puanlarının, ölçeğin alt boyutları olan Düşmanca Cinsiyetçilik (DC) ve Korumacı Cinsiyetçilik (KC) noktasındaki karşılıkları için LeveneTest'e başvurulmuştur. Levene test sonucuna göre her puan türünde cinsiyet bakımından varyanslar eşittir ($p>0,05$). Bu test sonucundan hareketle, ortalama ölçek puanlarının cinsiyet bakımından farklı olup olmadığı Student t testi ile araştırılmıştır. Bulgular incelendiğinde; Düşmanca Cinsiyetçilik (DC) puanlarının erkeklerde (3,83) kadınlara göre (3,05) anlamlı derecede yüksek ($t(227)= -5,394$; $p=0,0001$; Cohen $d=-0,719$) olduğu görülürken, Korumacı Cinsiyetçilik (KC) puanları karşılaştırmasında cinsiyet bakımından anlamlı fark olmadığı ($t(227-1,707$; $p=0,089$; Cohen $d=-0,228$) anlaşılmıştır.

Grafik 4.

Toplumsal cinsiyet dersini alan ve almayan öğrencilerin çelişik duygulu cinsiyetçilik ölçeği (ÇCDCÖ) puanlarının karşılaştırması

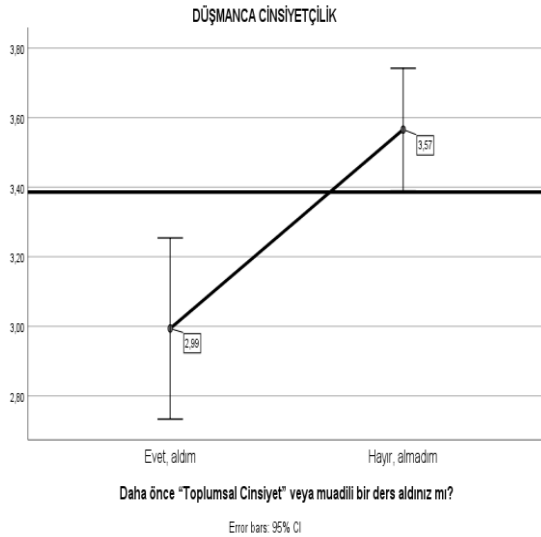


Levene test sonucuna göre puan türünde "Toplumsal Cinsiyet" veya muadili bir ders alıp almama bakımından varyanslar eşittir (Levene $F(1, 227)=0,743$; $p=0,390$). Bu test sonucuna

göre, ortalama ölçek puanlarının, Toplumsal Cinsiyet dersi alıp almama bakımından farklı olup olmadığı Student t testi ile araştırılmıştır. Bu testin sonuçlarına göre, Çelişik Duygulu Cinsiyetçilik Ölçeği (ÇDCÖ) puanlarının, Toplumsal Cinsiyet dersi alanlarda (2,92) almayanlara göre (3,62) anlamlı derecede düşük ($t(227) = -5,470$; $p=0,0001$; Cohen $d=-0,779$) olduğu görülmektedir.

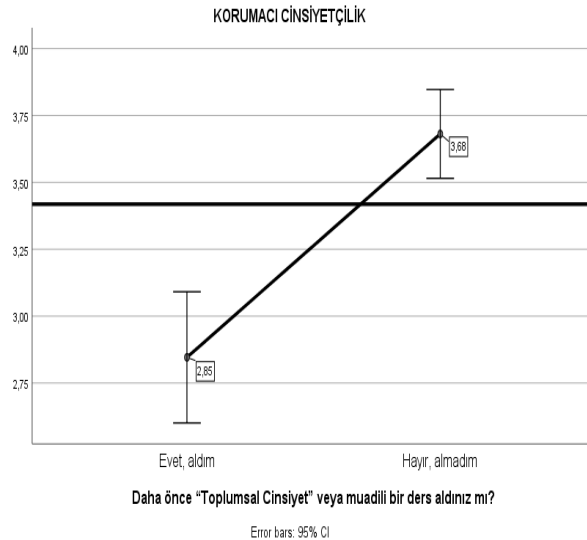
Grafik 5.

Düşmanca cinsiyetçilik (DC) ölçek puanlarının toplumsal cinsiyet dersini alan ve almayan öğrenciler bakımından karşılaştırması



Grafik 6.

Korumacı cinsiyetçilik (KC) ölçek puanlarının toplumsal cinsiyet dersini alan ve almayan öğrenciler bakımından karşılaştırması

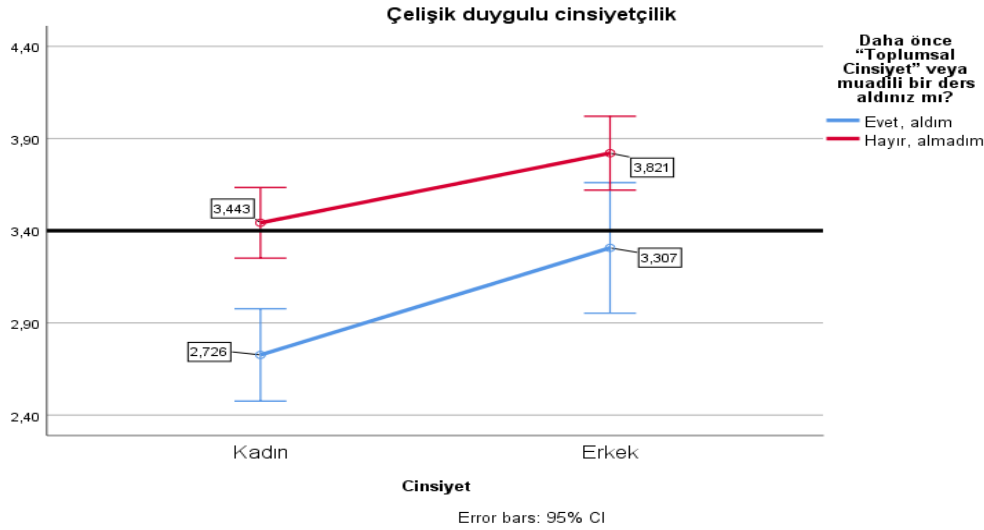


Katılımcıların, Toplumsal Cinsiyet dersini alıp almamalarına göre ortaya çıkan Çelişik Duygulu Cinsiyetçilik Ölçeği puanlarının, ölçeğin alt boyutları olan Düşmanca Cinsiyetçilik (DC) ve Korumacı Cinsiyetçilik (KC) noktasındaki karşılıkları için LeveneTest'e başvurulmuştur. Levene test sonucuna göre her puan türünde TC dersini alan/almayan öğrenciler bakımından varyanslar eşittir ($p>0,05$). Bu test sonucuna göre, ortalama ölçek puanlarının Toplumsal Cinsiyet dersini alan ve almayan öğrenciler bakımından farklı olup

olmadığı Student t testi ile araştırılmıştır. Testin sonuçlarına bakıldığında; Düşmanca Cinsiyetçilik (DC) puanlarının; Toplumsal Cinsiyet dersi alan öğrencilerde (2,99) almayan öğrencilere göre (3,57) anlamlı derecede düşük olduğu ($t(227) = -3,583$; $p=0,0001$; Cohen $d=-0,510$) görülürken benzer şekilde, Korumacı Cinsiyetçilik (KC) puanlarının da Toplumsal Cinsiyet dersi alan öğrencilerde (2,85) almayan öğrencilere göre (3,68) anlamlı derecede düşük olduğu ($t(227) = -5,558$; $p=0,0001$; Cohen $d=-0,791$) anlaşılmıştır.

Grafik 7.

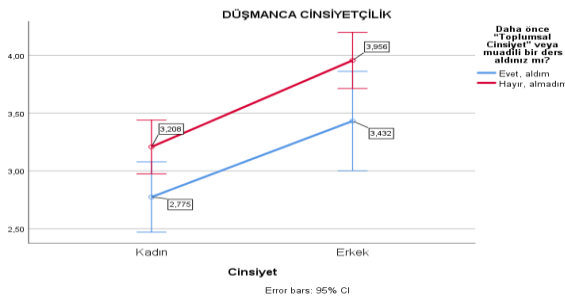
Toplumsal cinsiyet dersini alan ve almayan öğrencilerin çelişik duygulu cinsiyetçilik ölçeği (ÇDCÖ) puanlarının cinsiyet bakımından karşılaştırması



Levene test sonucuna göre, Daha önce Toplumsal Cinsiyet dersi alıp almama durumu ile cinsiyet değişkenlerinin oluşturduğu modelde Çelişik Duygulu Cinsiyetçilik Ölçeği (ÇDCÖ) puan ortalamaları için varyansların eşitliği sağlanmıştır (Levene $F(3, 225)=0,140$; $p=0,936$). Levene test sonuçlarından hareketle uygulanan Student t testi ve Çok Değişkenli ANOVA çözümlenmesi birlikte incelendiğinde; Çelişik duygulu Cinsiyetçilik Ölçeği (ÇDCÖ) Puanında, cinsiyete göre elde edilen puanlar ile tahmin edilen Toplumsal Cinsiyet dersi alanların ve almayanların puanları arasında, almayanlar lehine anlamlı fark olduğu ($p=0,0001$) görülmüştür. Diğer taraftan puanların cinsiyet bazındaki karşılaştırmasında da erkekler lehine ($p=0,0001$) fark olduğu (Student t testinde; tüm kadınların puanlarının ortalaması 3,1783 ve tüm erkeklerin puanlarının ortalaması 3,6961'dir. MeanDifference'de $3,1783-3,6961=-0,5178$ olarak hesaplanmaktadır.) görülmektedir. Başka bir ifadeyle, her iki cinsiyette de Toplumsal Cinsiyet dersi almayanların cinsiyetçi tutumları daha yüksek iken, Toplumsal Cinsiyet dersi almış olanlarda; erkeklerin cinsiyetçi tutumlarının kadınlara göre yüksek olduğu gözlenmektedir.

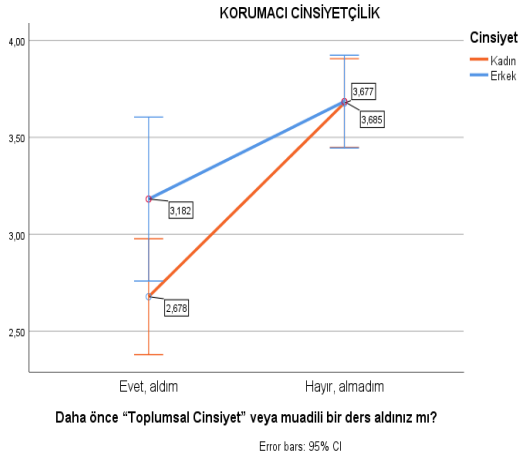
Grafik 8.

Düşmanca cinsiyetçilik (DC) ölçek puanlarının toplumsal cinsiyet dersini alan ve almayan öğrencilerde cinsiyet bakımından karşılaştırması



Grafik 9.

Korumacı cinsiyetçilik (KC) ölçek puanlarının toplumsal cinsiyet dersini alan ve almayan öğrencilerde cinsiyet bakımından karşılaştırması



Öğrencilerin cinsiyeti ve Toplumsal Cinsiyet dersi alma/almama durumunun Düşmanca Cinsiyetçilik (DC) ve Korumacı Cinsiyetçilik (KC) puanları üzerinde etkili olup olmadığı, iki yönlü MANOVA ile değerlendirilerek faktörler bakımından oluşan gruplarda ölçek puanlarında fark olup olmadığı karşılaştırılmıştır. Düşmanca Cinsiyetçilik (DC) ve Korumacı Cinsiyetçilik (KC) puanlarının Toplumsal Cinsiyet dersi alan/almayan öğrencilerin cinsiyeti ve etkileşim bakımından Kovaryans matrislerinin eşitliği test edilmiş, Kovaryans matrislerinin eşitliğini test eden Box's testine göre; Box' M=11,127 değeri ile çoklu karşılaştırma testlerinden elde edilen sonuçların güvenilir olduğu sonucuna varılmıştır ($F(9, 68576,677)=1,211; p=0,283$). Diğer taraftan, bağımsız değişkenler (Cinsiyet, Toplumsal Cinsiyet Dersi Alma Durumu, Etkileşim) bakımından her iki ölçek puanında varyansların eşit olduğu anlaşılmıştır ($p>0,05$).

Cinsiyete göre Toplumsal Cinsiyet dersi alıp almama durumunun Düşmanca Cinsiyetçilik (DC) ve Korumacı Cinsiyetçilik (KC) puanları üzerindeki etkileri ikili karşılaştırmalar ile incelendiğinde; Toplumsal Cinsiyet dersi alanlarda, kadınların Düşmanca Cinsiyetçilik (DC) puanı (2,77) erkeklerin puanından (3,43) anlamlı derecede düşüktür ($p=0,05; p_{n2}=0,026$) ancak Toplumsal Cinsiyet dersi alanlarda, kadınların Korumacı Cinsiyetçilik (KC) puanları (2,68) ile erkeklerin puanları (3,18) arasında anlamlı bir fark yoktur ($p=0,057; p_{n2}=0,016$). Yani Toplumsal Cinsiyet dersi, kadın ve erkek öğrencilerin Düşmanca Cinsiyetçilik (DC) puanları üzerinde fark yaratacak bir etkiye sahipken Korumacı Cinsiyetçilik (KC) puanları üzerinde aynı etkiyi sağlayamamaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada, üniversite öğrencilerinin olası cinsiyetçilik tutumları üzerinden bir değerlendirme yapılması amaçlanmıştır. Değerlendirmenin odak noktasını, üniversitede okutulan Toplumsal Cinsiyet veya muadili derslerin bu tutumlar üzerindeki etkileri oluşturmuştur. Diğer taraftan, öğrencilerin cinsiyetçi tutumları, kadınlara yönelik önyargı içeren olumsuz tutumları temel alan geleneksel cinsiyetçilik kalıpları yerine, Glick ve Fiske'nin (1997, s. 507), kadına yönelik korumacı tutumların da gizil bir cinsiyetçilik barındırdığı iddiasına dayanan Çelişik Duygulu Cinsiyetçilik Kuramı esas alınarak değerlendirilmiştir. Bu kurama göre, söz konusu koruyucu tutumlar; erkek egemenliğinin ve buyurucu cinsiyet rollerinin daha ince ve nazik bir biçimde haklılaştırılmasıdır (Ayan, 2014, s. 149). Çelişik Duygulu Cinsiyetçilik Kuramı; *paternalizm* (Patriarchy), *cinsiyetler arası farklılaştırma* (gender differentiation) ve *heteroseksüellik* (heterosexuality), faktörlerini içermekte, her faktörün, sırasıyla; tahakküm ve şefkat (koruma), rekabet ve tamamlama, yakınlık ve düşmanlık

boyutlarına işaret etmektedir. Bu tutumun, koruyuculuk başlığı altında toplanabilecek örnek söylemlerin, kadına destek olmak ya da onu onore etmekten ziyade onun, ontolojik olarak zayıf ve yetersiz olduğu düşüncesini pekiştirmeye hizmet ettiği kabul edilmektedir. Örneğin; bu kuramın somut bir ölçme aracı olarak sunulan ve bu çalışmada da kullanılan, *Çelişik Duygulu Cinsiyetçilik Ölçeği*'nde yer alan “*Kadınlar erkekler tarafından el üstünde tutulmalı ve korunmalıdır*” şeklindeki bir ifadenin alt metni, kadınların kendini korumaktan aciz ve bunun için bir erkeğe muhtaç olduğu şeklinde okunabilir. Dolayısıyla ölçek, benzer ifadelerden yola çıkarak biçim itibarıyla iyi niyetli ancak öz itibarıyla cinsiyetçi kabul edilebilecek tutumların görünür kılınmasına katkı sağlamaktadır.

Çelişik Duygulu Cinsiyetçilik Ölçeği ve Kişisel Bilgi Formu kullanılarak yapılan çalışmanın ilk temel bulgusu, çelişik duygulu cinsiyetçi tutumların erkek öğrencilerde, kadın öğrencilere göre anlamlı biçimde yüksek olduğu yönündedir. Ölçeğin alt boyutları incelendiğinde, bu bulgunun benzeri ile Düşmanca Cinsiyetçilik boyutunda da karşılaşılmaktadır. Bu durum, benzer çalışmaların bulgularıyla (Sakallı, 2002; Ayan, 2014; Alptekin, 2014; Aktan & Asker, 2020) örtüşmektedir ancak Korumacı Cinsiyetçilik boyutunda izlenen tutumların, kadın ve erkek öğrenci dağılımında anlamlı bir fark oluşturmadığı anlaşılmaktadır. Başka bir deyişle, kadın öğrencilerin Korumacı Cinsiyetçilik kategorisinde değerlendirilebilecek tutumları, erkek öğrencilerin tutumları ile benzer niteliktedir. Korumacı Cinsiyetçilik boyutunda ortaya çıkan bu nüans, geleneksel cinsiyetçi tutumların hedefi olarak kadın öğrencilerin, her ne kadar bu tutumlara ilişkin erkeklere nazaran daha fazla hassasiyet geliştirmiş olsalar da korumacılık motivasyonu ile biçimlenen söylemler noktasında erkeklerden ayrılan bir farkındalık geliştirememiş oldukları bilgisini sunmaktadır. Diğer taraftan kadın öğrencilerin, geleneksel cinsiyetçi tutumlara ilişkin daha yüksek bir farkındalığa sahip olmakla birlikte Korumacı Cinsiyetçilik noktasında erkeklerle benzer bir yaklaşım içinde olmaları, bölgesel faktörlerle ilişkilendirilebilir. Çalışmanın yapıldığı Bitlis Eren Üniversitesi öğrenci profili, demografik açıdan ağırlıklı olarak Bitlis ve çevre illerin sosyokültürel niteliklerini yansıtmaktadır. Tarihsel ve toplumsal açıdan kolektif bilincin güçlü örneklerini yaratmış bu coğrafyada, dayanışma temelli toplumsal ilişkilerin daha belirgin olduğu bilinmektedir. Dayanışma kültürü, bağımlılık ilişkilerini güçlendirdiği gibi bu ilişkileri kadın ve erkek adına yeniden düzenleyen ataerkil cinsiyet rejimini makul gösterecek koşulları da yaratmaktadır (Kandiyoti, 1997, s. 24-39). Nihayetinde genel toplumsal ilişkileri; dayanışma ve bağımlılık temelinde kavrayarak yetişen kadınların, cinsiyet rejimine sirayet eden bu ilkeselliği, cinsiyetçi tutumlara ilişkin farkındalık geliştirme lehine ayırt etmesi güçleşmektedir. Başka bir ifadeyle, sorunların bir başkasının yardımı ya da desteği ile çözülebileceği fikrini normalleştiren birey, bu destek ya da yardımın kadına sunulmasına olumlu anlam atfeder.

Hangi sosyo-kültürel çevreden gelirse gelinsin, üniversite eğitimi, öğrencilerin kimlik gelişimi için önemli bir deneyim fırsatı sunmaktadır (Gahramanova, 2012, s. 315-316). Toplumsal ilişkilerin yeniden değerlendirildiği, kültürlerarası diyalogun kozmopolit bakış açısını desteklediği, akademik faaliyetlerin analitik düşünme becerisini geliştirdiği bu yeni ortam, sosyalizasyon sürecinin öncekilerden farklı ve etkili bir boyutunu teşkil etmektedir. Üniversite müfredatlarında yer alan her dersin, ilgili öğrenme çıktısına katkılarının olacağı öngörüldüğü gibi Toplumsal Cinsiyet dersinin de genelde kadın-erkek eşitliği ve cinsiyet rejimi, özelden de çalışmamızın odağını oluşturan cinsiyetçi tutumlara ilişkin yeni bir bilinç geliştirmede (Stake & Hoffmann, 2001, s. 412) etkileri olacağı varsayılabilir. Bu noktadan hareketle, veriler; katılımcı öğrencilerin Toplumsal Cinsiyet dersi değişkeni bağlamında karşılaştırma amacıyla ayrı analizlere tabi tutulmuştur. İlk aşamada, Toplumsal Cinsiyet dersi almış olan öğrencilerin, Çelişik Duygulu Cinsiyetçilik puanlarının, bu dersi almamış olanlara göre anlamlı derecede düşük olduğu görülmüştür. Diğer bir ifadeyle, Toplumsal Cinsiyet dersi almış olan öğrenciler, diğerlerine göre daha az çelişik duygulu cinsiyetçilik tutumu sergilemiştir. Bu bulgu, dersin üniversite öğrencilerinin toplumsal cinsiyet algısını olumlu

yönde etkilediği bilgisini sunan benzer bir çalışmayla (Gönenç vd., 2018) uyumludur. Söz konusu karşılaştırma, Düşmanca Cinsiyetçilik ve Korumacı Cinsiyetçilik boyutlarının her biri için de benzer bir tablo ortaya koymaktadır. Bu anlamda, Toplumsal Cinsiyet dersinin, öğrencilerin çelişik duygulu cinsiyetçi tutumlarında iyileştirici bir rol onadığını söylemek mümkündür.

Toplumsal Cinsiyet dersinin, çelişik duygulu cinsiyetçilik üzerindeki etkileri, kadın ve erkek öğrenciler açısından karşılaştırmalı olarak incelendiğinde, bu dersi alan erkek öğrencilerin Çelişik Duygulu Cinsiyetçilik puanlarının, kadın öğrencilere göre daha yüksek olduğu görülmektedir. Erkek öğrencilerin söz konusu tutumlarında değişim olmakla birlikte bu değişimin kadın öğrencilere nazaran daha düşük olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu durum, Düşmanca ve Korumacı Cinsiyetçilik boyutları ayrı ayrı analiz edildiğinde değişmektedir. Erkeklerin hem Düşmanca Cinsiyetçilik hem de Korumacı Cinsiyetçilik puanları kadın öğrencilerden yüksek olsa da bu fark, Korumacı Cinsiyetçilik boyutunda anlamlı değildir. Bu durum, Toplumsal Cinsiyet dersinin, kadın ve erkek öğrencilerin; kadınların zayıf varlıklar olduğu, eşleri tarafından korunmaları ve yüceltilmeleri gerektiği düşüncesinde ayrışma yaratacak ölçüde etkiye sahip olmadığını göstermektedir. Hatta benzer bir çalışma yürüten Ayan'ın (2014) bulgularında, kadın öğrencilerin Korumacı Cinsiyetçilik (KC) puan ortalamalarının erkeklere oranla daha yüksek olması, karşılaştırma açısından önemli bir veri olarak değerlendirilebilir.

Son olarak, Toplumsal Cinsiyet dersinin çelişik duygulu cinsiyetçi tutumlar üzerindeki etkileri, kadın ve erkek öğrenciler açısından ayrı ayrı değerlendirilmiştir. Kadın öğrencilerden Toplumsal Cinsiyet dersi alanların Çelişik Duygulu Cinsiyetçilik ölçek puanları, almayan öğrencilerin puanından anlamlı derecede düşüktür. Düşmanca Cinsiyetçilik ve Korumacı Cinsiyetçilik boyutlarına bakıldığında da her iki boyutta Toplumsal Cinsiyet dersi almış kadın öğrencilerin puanları, almayanlara nazaran daha düşüktür. Bu karşılaştırma erkek öğrenciler arasında yapıldığında da benzer sonuçlar çıkmıştır. Toplumsal Cinsiyet dersi alan öğrencilerin hem genel ölçek puanları hem de iki alt boyut puanları, bu dersi almamış erkek öğrencilere oranla anlamlı derecede düşüktür. Yani Toplumsal Cinsiyet dersi hem erkek öğrenciler kategorisinde hem kadın öğrenciler kategorisinde çelişik duygulu cinsiyetçilik tutumlarında pozitif yönde bir değişim yaratmıştır ve bu değişim anlamlı düzeydedir.

Bulgulara genel olarak bakıldığında, çalışmaya katılan tüm öğrencilerde çelişik duygulu cinsiyetçilik tutumları ortalama değer üzerinde. Yani öğrenciler, geleneksel cinsiyetçi tutumlara ek olarak korumacı bir motivasyonla geliştirilen cinsiyetçi tutumlara dâhil olmakta ve yeniden üretmektedir. Erkek öğrencilerde bu tutumun kadın öğrencilere nazaran daha belirgin olduğu gözlenmektedir. Diğer taraftan, üniversite müfredatında bulunan Toplumsal Cinsiyet derslerinin, öğrencilerin bu tutumları üzerinde pozitif yönlü bir etkisinin olduğu açıktır. Ancak bu tutumların korumacılık boyutunda kadın ve erkek öğrenciler arasında farkındalık makasını açamamış olması üzerinde durulması gereken bir bulgudur. Daha önce de belirtildiği gibi, çalışmaya katılan öğrenciler, sosyalizasyon sürecinin temel aşamalarını kapalı ve baskın ataerkil değerlere sahip sosyo-kültürel çevrelerde tamamlamış bireylerdir. Buna ek olarak bu çevre, toplumsal ilişkileri kolektif bilinçle şekillendiren, dayanışma temelli bağımlılık ilişkilerini normalleştirerek yeniden üreten dinamiklere sahiptir. Cinsiyetçi tutumların korumacı motivasyonuna kaynaklık eden ilişki biçimi bu yapıya içkin durumdadır. Dolayısıyla özellikle kadın öğrencilerin, geleneksel cinsiyetçi tutumlara yönelik mesafe geliştirirken korumacı cinsiyetçi tutumlara karşı aynı bilinç durumunu sergileyemiyor oluşu, söz konusu tutumları, zihinsel olarak meşrulaştırmış ve genel bağımlılık ilişkilerinden ayrı değerlendirememeleri ile açıklanabilir.

Tüm bulgular genel olarak değerlendirildiğinde, çalışmaya konu olan öğrencilerin korumacı ya da düşmanca cinsiyetçi tutumlarının ortalamanın üzerinde olduğu ve bunlardan Toplumsal Cinsiyet dersi almış olanların, diğerlerine göre bu tutumlarında bir azalma olduğu

görülmektedir. Bu durumda, Toplumsal Cinsiyet dersinin, ataerkil rejimin cinsiyetçilik tutumu gibi çıktıkları üzerinde pozitif yönlü dönüştürücü bir etkiye sahip olduğu açıktır. Toplumsal cinsiyete duyarlı politikalar geliştirme hassasiyeti açısından bu sonuçlar, Toplumsal Cinsiyet ve muadili derslerin yaygınlaştırılması gerektiği bilgisini ortaya koymaktadır. Toplumsal cinsiyete ilişkin farkındalığa ihtiyacın, sadece sosyal bilimler alanında eğitim gören öğrencilerle sınırlı olmaması gereğinden hareketle, söz konusu derslerin, üniversite ortak dersleri kapsamına alınması hatta zorunlu tutulması bu yönde atılabilecek kapsayıcı ve etkili bir adım olabilir. Derslerin, aynı üniversitedeki tüm öğrenciler tarafından alınması, kültürel hassasiyetler açısından kutuplaşma olasılığını azaltarak ortak toplumsal bir dilin oluşturulmasına katkı sağlayabilir. Dünya literatüründe konuyla ilgili yürütülen tartışmalar esas alınarak bu derslerin daha etkili hale getirilebilmesi için yürütülecek çalışmalar da üniversitelerde çalışan akademisyenlerin sorumluluğu kabul edilerek ilgili çalışmaların teşvik edilmesine yönelik programlar geliştirilebilir. Diğer taraftan, bulgulara ortaya çıkan bölgesel faktörlerin etkilerinden hareketle, bu tür programların; Türkiye'nin toplumsal yapısı ve bu yapının sunduğu kültürel çeşitliliğin toplumsal cinsiyet algısı üzerindeki olası etkileri dikkate alınarak bölgesel düzeyde yapılandırılması seçeneği değerlendirilebilir. Son olarak söz konusu derslerin içeriklerinin olası sosyokültürel gerilimlerle canlı bir etkileşim içinde olması, eğitmen kalifikasyonunu önemli kıldığından, eğitmen eğitimine hassasiyet gösterilmesi, niteliğin artırılmasına katkı sağlayabilir.

Kaynakça

- Aaron, J. & Walby, S. (1991). *Out of the margins: Women's studies in the nineties*. Bristol: Falmer Press, Taylor and Francis Inc.
- Aksan, H. A. D., Ergin, I., Hassoy, H., Durusoy, R. & Çiçeklioğlu, M. (2011). Müfredata eklenen bir dersin ikinci sınıf tıp öğrencilerinin kadına yönelik şiddetle ilgili bilgi ve tutumlarına etkilerinin değerlendirilmesi. *Türkiye Halk Sağlığı Dergisi*, 9(3), 144-156.
- Aktan, T. & Asker, H. (2020). Üniversite öğrencilerinde işlevsel olmayan romantik inançlarla çelişik duygulu cinsiyetçiliğin ve ilişki deneyiminin ilişkisi. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 22(3), 635-653.
- Aktaş, G. (2017). Kadın açısından kente ilişkin mekân pratikleri. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 27, 136-149.
- Allport, G. (1954). *The nature of prejudice*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Alp, K. Ö. (2014). Feminist sanatta beden ve yabancılaşma, *Art-E*, 7(14), 338-366.
- Alptekin, D. (2014). Çelişik duygularda toplumsal cinsiyet ayrımcılığı sorgusu: Üniversite gençliğinin cinsiyet algısına dair bir araştırma. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 32, 203-211.
- Ayan, S. (2014). Cinsiyetçilik: Çelişik duygulu cinsiyetçilik. *Cumhuriyet Medical Journal*, 36(2), 147-156.
- Badinter, E. (1992). *Annelik sevgisi* (K. Çelik, Çev.). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Balcı, A. (2001). *Sosyal bilimlerde araştırma: Yöntem, teknik ve ilkeler*. Ankara: Pegem Yayıncılık.
- Beere, C. A., King, D. W., Beere, D. B. & King, L. A. (1984). The sex-role egalitarianism scale: A measure of attitudes toward equality between the sexes. *Sex Roles*, 10(7-8), 563-576.
- Bora, A. (2010). *Kadınların sınıfı*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bullough, A., Kroeck K., Newburry W., Kundu S. K. & Lowe K. B. (2012). Women's political leadership participation around the world: An institutional analysis. *The Leadership Quarterly*, 23(3), 398- 411.
- Burt, M. R. (1980). Cultural myths and supports for rape. *Journal of Personality and Social Psychology*, 38(2), 217-230.

- Çetin, Ş. Ü. (2016). Okul öncesi eğitim programı ile bütünleştirilmiş aile destek eğitim rehberi'nde (obader) toplumsal cinsiyet eşitliği vurgusunun baba katılımı özelinde incelenmesi. *Current Research in Education*, 2(2), 61-83.
- Dil, K. (2017). İnteraktif yöntemlerin öğrencilerdeki toplumsal cinsiyet farkındalığına etkisi: "toplumsal cinsiyet ve Türkiye'de kadın" dersi örneği. *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (MÜSBİD)*, 5(10), 57-69.
- Dalarun, J. (1992). Ruhban bakış (A. Fethi, Çev.). G. Duby & M. Perrot (Ed.), *Kadınların Tarihi II Ortaçağ'ın Sessizliği* (s. 25-51) içinde. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Ecevit, Y. (2011a). Toplumsal cinsiyet sosyolojisine başlangıç. Y. Ecevit & N. Karkıner (Ed.), *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi* (s. 2-31) içinde. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını.
- Ecevit, Y. (2011b). Emek. Y. Ecevit & N. Karkıner (Ed.), *Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları* (s. 140-167) içinde. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayınları.
- Eagly, A. H. (1987). *Sex differences in social behavior: A social role interpretation*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Erdol, T. A. & Gözütok, F. D. (2017). Ortaöğretim öğrencileri için toplumsal cinsiyet eşitliği öğretim programı ihtiyaç analizi: (Bir Anadolu Lisesi örneği). *Eğitim ve Bilim*, 42(190), 39-65.
- Erdol, T. A. & Gözütok, F. D. (2019). Toplumsal cinsiyet eşitliği eğitim programının değerlendirilmesi. *Elementary Education Online*, 18(4), 1497-1519.
- Esen, Y. (2013). Hizmet öncesi öğretmen eğitiminde toplumsal cinsiyet duyarlılığını geliştirme amaçlı bir çalışma. *Eğitim ve Bilim*, 38(169), 280-295.
- Gaermer, S. L. & Dovidio, J. E. (1986). The aversive form of racism. E Dovidio & S. L. Gaermer (Ed.), *Prejudice, discrimination, and racism* (s. 61-89) içinde. San Diego: Academic Press.
- Gahramanova, K. (2012). Üniversite eğitim sürecinde değerlerin şekillenmesi. *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 4(2), 313-322.
- Glick, P. & Fiske, T. S. (1997). Hostile and benevolent sexism: Measuring ambivalent sexist attitudes toward women. *Psychology of Women Quarterly*, 21, 119-135.
- Glick, P., Fiske, S. T., Mladinic, A., Saiz, J. L., Abrams, D., Masser, B., ... & Annetje, B. (2000). Beyond prejudice as simple antipathy: Hostile and benevolent sexism across cultures. *Journal of Personality and Social Psychology*, 79(5), 763-775.
- Gönenc, İ. M., Topuz, Ş., Sezer, N. Y., Yılmaz, S. & Duman, N. B. (2018). Toplumsal cinsiyet dersinin toplumsal cinsiyet algısına etkisi. *Ankara Sağlık Bilimleri Dergisi*, 7(1), 22-29.
- Harari, Y. N. (2017). *Hayvanlardan tanrılara sapiens: İnsan türünün kısa bir tarihi* (E. Genç, Çev.). İstanbul: Kolektif Kitap.
- Hong, Z. R., Lawrenz, F. & Veach, P. M. (2005). Investigating perceptions of gender education by students and teachers in Taiwan. *The Journal of Educational Research*, 98(3), 156-163.
- Kandiyoti, D. (1997). *Cariyeler, bacılar, yurttaşlar: Kimlikler ve toplumsal dönüşümler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Karakuş, E., Mutlu, E. & Coşkun, Y. D. (2018). Toplumsal cinsiyet eşitliği açısından öğretim programlarının incelenmesi. *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 17, 31-54.
- Kaylı, D. (2009). Feminist eleştirel yaklaşımlarda özgürleşme ve kadın bedeni (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Kinder, D. R. & Sears, D. O. (1981). Symbolic racism versus racial threats to "the good life". *Journal of Personality and Social Psychology*, 40, 414-431.
- Martin-Brûlé, S. M., Von Hlatky, S., Pawnday, S. & Zahar, M. J. (2020). Gender trainings in international peace and security: Toward a more effective approach. *International*

- Peace Institute, New York. Erişim adresi (19 Mayıs 2020):
<https://www.ipinst.org/2020/07/gender-trainings-in-international-peace-and-security>
- Masser, B. & Abrams, D. (1999). Contemporary sexism: The relationships among hostility, benevolence and Neosexism. *Psychology of Women Quarterly*, 23, 503- 517.
- McConahay, J. B. (1986). Modern racism, ambivalence, and the Modern Racism scale. J. F. Dovidio & S. L. Gaertner (Ed.), *Prejudice, discrimination, and racism* (s. 91-125) içinde. San Diego, CA: Academic Press.
- Okay, N. & İlkaracan, İ. (2018). Toplumsal cinsiyete duyarlı afet risk yönetimi. *Resilience*, 2(1), 1-12.
- Popper, K. R. (1992). *The logic of scientific discovery*. Routledge Press: New York.
- Sakallı-Uğurlu, N. (2002). Çelişik duygulu cinsiyetçilik ölçeği: Geçerlik ve güvenilirlik çalışması. *Türk Psikoloji Dergisi*, 17(49), 47-58.
- Salman, E. (2009). Eşe karşı cinsel saldırı suçu (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Bahçeşehir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Sayılan, F. (2012). *Toplumsal cinsiyet ve eğitim: Olanaklar ve sınırlar*. Ankara: Dipnot.
- Sebzecioğlu, T. & Özdemir, E. (2015). Kısa film özetlemede cinsiyete bağlı dil kullanımı. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 37, 315-330.
- Seçgin, F. & Kurnaz, Ş. (2015). Sosyal bilgiler dersinde toplumsal cinsiyet etkinliklerinin öğrencilerin algı ve tutumlarına etkisi. *Uluslararası Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 5, 24-38.
- Slattery, M. (2010). *Sosyolojide temel fikirler*. Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Spence J. T. & Helmreich R. (1972). The Attitudes toward women scale: An objective instrument to measure the attitudes toward the rights and role of women in contemporary society. *JSAS Catalog of Selected Documents in Psychology*, 2, 667-678.
- Stake, J. E. & Hoffmann, F. L. (2001). Changes in student social attitudes, activism, and personal confidence in higher education: The role of women's studies. *American Educational Research Journal*, 38(2), 411-436.
- Swim, J. K., Aikin, K. J., Hall, W. S. & Hunter, B. A. (1995). Sexism and racism: Old-fashioned and modern prejudices. *Journal of Personality and Social Psychology*, 68(2), 199-214.
- Tajfel, H. (1981). *Social identity and intergroup relations*. London: Cambridge University Press.
- Tougas, F., Brown, R., Beaton, A. M. & Joly, S. (1995). Neosexism: Plus ça change, plus c'est pareil. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 21(8), 842-849.
- Tsolidis, G. (1996). Feminist theorizations of identity and difference: A case-study related to gender education policy. *British Journal of Sociology of Education*, 17(3), 267-277.
- Woolf, V. (1929/1981). *A room of one's own*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Kültürel boyutu ile “makerspace” yapılanmaları: Kütüphanelerin rolü

Güler Demir* & Ayşenur Güneş**

Öz

İnsanların bir arada çeşitli araçları kullanarak ilgi alanları ve gereksinimlerine yönelik üretim, keşif yaptıkları, bu süreçlerde yeni yeni bilgiler edindikleri, deneyim kazandıkları alanlar olan makerspace’ler, DIY (Do-It-Yourself: Kendin Yap) felsefesinin ürünüdürler. Bu alanlar, 21. yy. becerileri olarak nitelenen sorgulama, eleştirel düşünme, problem çözme, yaratıcılık, iletişim ve iş birliği gibi pek çok becerinin kazandırılmasına zemin sunmaktadır. Anılan süreçlerin toplamı aynı zamanda kendine özgü bir kültürel dokuyu geliştirmiştir. Söz konusu kültürel doku bir ölçüde, ABD’li kent sosyoloğu Ray Oldenburg’un geliştirdiği üçüncü mekân paradigmasını çağırıştırılmaktadır. Makerspace’lerin ve maker hareketinin kültürel yapısına ilişkin dinamikler arasında yer alan eşitlikçilik, katılımcılık, aidiyet, iş birliği, arkadaşlık, sohbet, paylaşım ve dayanışma gibi kültürel öğeler üçüncü mekânların da nitelikleridir. Toplumun eğitsel ve kültürel gelişimini amaçlayan kütüphaneler- türleri ne olursa olsun-makerspace’ler ile ortak misyonları nedeniyle makerspace’lerin gelişimi için uygun olduklarından, dünyada ve Türkiye’de kütüphaneler bu alanlara daha fazla yer vermeye başlamıştır. Bu çalışmanın amacı, makerspace, maker ve ilişkili kavramların özellikle kültürel yapısına ilişkin kuramsal bir çerçeve çizmek, konunun önemine işaret etmek ve bu bağlamda kütüphanelerin rolünü sorgulamaktır. Durum saptayıcı/betimleyici bir araştırma olan ve konuya ilişkin yerli ve yabancı literatüre dayalı olarak hazırlanan bu çalışmanın kapsamında, öncelikle temel kavramlar açıklanmıştır. Daha sonra konunun arka planını aydınlatmak üzere makerspace’lerin tarihsel süreçte gelişimi ele alınmış ve arkasından kültürel boyutu irdelenmiştir. Çalışmanın bundan sonraki bölümünde makerspace’lerin kütüphaneler için önemi ve yerinin sorgulanması söz konusudur. Bu bölüme bağlı olarak, çalışmayı desteklemek üzere Amerika Birleşik Devletleri’nden gelişmiş makerspace örnekleri ile Türkiye’de henüz gelişen makerspace örneklerine yer verilmiştir. Son olarak önerilerin de yer aldığı sonuç bölümü ile çalışma tamamlanmıştır. Çalışmanın sonucu ve araştırma bulgularına göre eğitsel, kültürel ve sosyal katkıları ile makerspace’lerin kütüphanelerin bugünü ve yarını için çok önemli olduğu, bu bağlamda daha fazla farkındalık geliştirilmesi ve çalışmalar yapılması gerektiği kanısına varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Makerspace, maker, kütüphaneler, üçüncü mekân, Ray Oldenburg, kendin yap, 21. yüzyıl becerileri, STEM, STEAM

Makerspace structures with their cultural dimensions: The role of libraries

Abstract

Makerspaces, which are areas where people come together to produce and to explore their interests through various related tools, also to gain new knowledge and experiences in these processes, are the product of the DIY (Do-It-Yourself) philosophy. These areas provide people with a basis for the acquisition of many skills such as inquiry, critical thinking, problem solving, creativity, communication and collaboration, which are defined as twenty-first century skills. The sum of the aforementioned processes has also developed a unique cultural structure. This cultural fabric evokes, to some extent, the third space paradigm developed by the US urban sociologist Ray Oldenburg. Cultural elements such as egalitarianism, participation, sense of belonging, collaboration, friendship, conversation/chat, sharing and solidarity, which are among the dynamics related to the cultural structure of makerspaces and the maker movement, are also the qualities of the third place. Libraries, which aim to support

* Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü, E-posta: gulerdemir2009@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-3934-1596

** Arş. Gör., Kastamonu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Bilgi ve Belge Yönetimi Bölümü, E-posta: akbulutaysenur@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-8685-7712

educational and cultural development of the society are suitable for makerspaces as they share the common vision; so, libraries have started to give more place for makerspaces in their facilities both in all countries in the world as well as Turkey. The purpose of this study is to draw a theoretical framework regarding makerspace, maker and related concepts especially with their cultural dimensions, to point out the importance of the topic, and to examine the role of libraries in this context. Within the scope of this study, which is a descriptive research and prepared on the basis of domestic and foreign literature review related to the subject, firstly basic concepts has been explained. Then, in order to shed some light on the background of the subject, the historical development of makerspaces has been examined. After that, the cultural dimensions of makerspaces have been discussed. In the next part of the study, the importance and place of makerspaces for libraries have been questioned. In the context of this section, advanced examples of makerspaces from the USA and newly emerging examples of Turkey have been given to support the study. Finally, the study has been concluded with some suggestions. According to the results of the study and the research findings, it has been concluded that makerspaces are crucial for the libraries due to their educational, cultural and social contributions; thus, more awareness should be raised, and further studies should be done in this regard.

Keywords: Makerspace, maker, libraries, third place, Ray Oldenburg, do it yourself (DIY), 21st century skills, STEM, STEAM

Giriş

İnternette farklı platformların hızla yükselişi, yeni teknolojiler, dijitalleşme vb. pek çok gelişme kendi kültürel yapısını ve normlarını geliştirirken son yıllarda çeşitli girişimleri destekleyen ve “Maker Hareketi” denilen bir hareket gelişmeye başlamış, bu hareket eğitim de dâhil pek çok sektör ile kurum tarafından benimsenmeye başlamıştır. Maker hareketine ortam ve araçlar sunan makerspace diye nitelenen alanlar, 21. yüzyıl becerileri, bilgi çağı, Sanayi 4.0, yenilikçi hizmetler, inovasyon, girişimcilik, yaratıcılık vb. pek çok kavramla ilişkilendirilebilen gelişmelerin önemli ürünlerinden biridir. Toplumsal ve kültürel sistemlerin, ilişkili tüm kurum ve kuruluşlarla birlikte girişimciliği, yaratıcılığı desteklemesi, yeniliklere açık olması durumunda, pek çok sorunun çözümü kolaylaşmakta, gelişimin önü açılmaktadır.

Eğitim ve kültür kurumlarının arasında önemli yeri olan kütüphaneler, bilgi ve iletişim teknolojilerinin gelişiminin de tetiklediği biçimde, yeni oluşum ve yapılanmalara doğru gitmektedir. Söz konusu oluşum ve yapılanmaların odağında çağın belirlediği değişen insan ilgi alanları ve gereksinimleri bulunmaktadır. Makerspace yapılanmaları, kütüphane kullanıcılarının üretkenlik, yaratıcılık, girişimcilik vb. becerilerini geliştirme, potansiyellerini tanıma, teknolojik gelişmeleri yakından izleme, çeşitli konularda bilgi, beceri ve deneyimler edinme, kolektif çalışma ve iş birliği kurabilme gibi pek çok anlamda gelişmelerini desteklemektedir. Bu nedenle, dünya çapında kütüphanelerin hizmetleri arasında makerspace'lere ve maker eğitimine hızla yer vermeye başladığı gözlenmektedir.

Bu çalışma ile makerspace ve maker kavramları, maker kültürünün anlamı, önemi ve kapsamı ve ayrıca tarihsel arka planı açıklanmaya çalışılmış, kütüphanelerin bu bağlamda rolüne değinilmiştir. Çalışmanın desteklenmesi amacıyla, Amerika Birleşik Devletleri'nden bazı üniversite ve halk kütüphanesi makerspace yapılanmalarının tanıtımına yer verilmiştir. Amerika Birleşik Devletleri örneğinin seçilme nedeni, çalışmanın ilerleyen kısımlarında daha ayrıntılı olarak açıklanacağı gibi Maker hareketinin ilk kez Dale Dougherty'in öncülüğü ile 2005 yılında San Francisco Körfez Bölgesi'nde (San Francisco Bay Area) başlamış ve daha sonra dünyaya yayılmış olmasıdır (Magistad, 2016). Ayrıca dünyanın en fazla gelişmiş makerspace örneklerine sahip ülkeler arasında olması bağlamında da örnek alınması uygun görülmüştür. İlişkili veriler, bu üniversite ve halk kütüphanelerinin web sayfalarından elde edilmiştir. Türkiye'ye ilişkin durumun aydınlatılması için ise yine kütüphanelerin web sayfaları taranmış ancak çok sınırlı sayıda üniversite kütüphanesinde makerspace uygulaması olduğu anlaşılmıştır. Örnekler arasında yer alan Cumhurbaşkanlığı Millet Kütüphanesi'nin web sayfasında yeterli bilgiler yer almadığı için kurumda görevli kütüphanecinden telefonla görüşülerek bilgi alınmıştır. Halk kütüphanelerinde ise makerspace yapılanmalarının henüz tasarım aşamasında olduğu, aşağıda ayrıntıları görüleceği gibi bazı kütüphanelerde de gerekli

ekipmanın sağlandığı ancak henüz aktif çalışmalarının söz konusu olmadığı anlaşılmıştır. Ulusal ve uluslararası literatür taramasına ve betimleme yöntemine dayanarak yapılan bu çalışmanın sonucunda, Türkiye’de kütüphaneler bağlamında, bu konuda yapılan çalışmaların çok yeni olduğunu ancak konuya ilişkin farkındalık oluşmaya başladığını söylemek olasıdır. Makerspace’ler ve maker hareketi ile kültürünün önemine ilişkin daha fazla farkındalık oluşturulması, eğitim kurumlarının ders programlarında ve kütüphanelerde gerçekleştirilen hizmet içi eğitim, seminer, toplantı vb. etkinliklerde bu konuya daha çok yer verilmesi önerilmektedir. Kütüphanecilerin bu konuda eğitimi, kütüphanelerin bu alanlar için planlama ve yatırım yapması, gelecek nesillerin eğitsel ve kültürel gelişimini destekleyeceği gibi, toplumsal kalkınmanın da sağlanmasına katkı sunacaktır.

1. Makerspace’ler ve maker hareketi: Kavramsal tanıtım

Makerspace’ler ve maker hareketine ilişkin kavramlaştırmalar çerçevesinde birtakım sınırlamalarla karşılaşılmaktadır. Öncelikle “maker” sözcüğünün Türkçe karşılığının bulunamaması söz konusudur (Magg4, 2018). Şahin ve Tosun (2018, s. 74) Türkiye’nin önde gelen maker’ları arasında olan Bager Akbay’ın maker sözcüğünün Türkçe karşılığı olarak “üretmen” sözcüğünü önerdiğine işaret etmiştir. Akbay, İskele47 Atölyesi’nin öğretmeni ve aynı zamanda bir yapay zekâ ürünü olan Deniz Yılmaz isimli robot şairi üreten kişidir. Şahin ve Tosun (2018, s. 76) Türkiye’de özellikle “maker” sözcüğünün tanımıyla ilgili fikir birliğine varılması açısından, Türk Dil Kurumu’nun sözcüğe Türkçe karşılık önermesinin maker hareketi ile ilgili yapılması gereken öncelikli bir iş olacağı görüşündedir. Maker sözcüğünün tam olarak tanımlanması durumunda, sözcüğün karşılığına denk gelen projelerin ve uygulamaların desteklenmesi açısından, genel bir çerçevenin çizilmesinin de kolaylaşacağı ifade edilmektedir. Literatür araştırması, maker ve makerspace kavramlarının Türkçe karşılığına ilişkin üzerinde tam bir uzlaşma olmadığını göstermektedir. Makerspace için Erenoğlu (2014); Güven (2016); Arus (2018) ve Yılmaz (2019), “yaratım atölyeleri” kavramını kullanmıştır. Karadeniz (2019) bu kavramın Türkçesi olarak “yaratım alanları” ifadesini tercih etmiştir. Şahin ve Tosun (2018), yukarıda da anıldığı gibi maker sözcüğünün Türkçe tam bir karşılığı olmadığı düşüncesi ile maker kavramını olduğu gibi alarak “maker atölyeleri” ifadesini kullanmakta karar kılmıştır. Odabaş ve Akkaya (2017) ise “üretim mekânı” kavramını tercih etmiştir. Güneş (2017) “yaratıcı mekân”, Durukan (2015) ise “yapım mekânları” kavramlarını kullanmıştır. Kahyaoğlu ve Kuzu (2017) tarafından yapılan çalışmanın başlığı “Makerspace: Öğrenci ve Öğretmenler İçin Üretim Atölyeleri” olmakla birlikte, yazarlar çalışmanın içeriğinde makerspace kavramını kullanmayı tercih etmiştir. Atış (2017), orijinal kavramı değiştirmeden makerspace olarak kullanan bir diğer yazardır.

Maker hareketinin ruhu, yapma, yapılanı bozma ve yeniden yapma vb. eylemlerle hem öğrenme hem de eğlenme ile ilişkilidir. Yapma (make) eylemi her zaman bir üretim ile sonuçlanmamaktadır. Bu nedenle tam olarak “üretim” kavramının karşılığı değildir. Bununla beraber yapma eylemi zaman zaman da üretim ile sonuçlanmaktadır. Anlaşıldığı gibi ne “yapma” ne de “üretme” sözcükleri kavramı tatmin edici biçimde karşılayamamaktadır.

Bu çıkarımın yanı sıra, hem kavramların üzerinde uzlaşılmış bir Türkçe karşılığının bulunamaması nedeni ile hem de kavram kargaşası oluşması kaygısı ile bu çalışmada “maker” ve “makerspace” kavramları orijinal biçimleri ile olduğu gibi kullanılacaktır.

Maker teriminin kullanımına ilk kez Dale Dougherty tarafından 2005 yılında çıkarılan *Make* dergisinde rastlanmaktadır. Derginin o zaman odaklandığı tema bilgisayarlar, teknoloji, elektronik ve diğer ilgili alanlarla, el yapımı tasarımları içeren DIY (Do It Yourself) projeleridir. Dougherty (2012, s. 11), maker kavramının “mucit” kavramından farklılığına işaret ederek aslında hepimizin maker olduğunu ileri sürmüştür. Hepimizin hayatlarımızı nasıl yaşarsak yaşayalım veya hedeflerimiz ne olursa olsun yemek pişirmek, bahçe ile uğraşmak ya da örgü örmek gibi eylemlerimiz nedeni ile maker olduğumuz görüşündedir.

Maker hareketini tanımlamadaki zorluklardan biri, onun çeşitli ve çok disiplinli doğasıdır. Maker hareketi yapılandırmacı bakış açısından bir eğitim aracı, ekonomik açıdan ise girişimciliğe ilişkin yeni bir olasılık olarak görülebilir. Yapma, çeşitli öğrenme hedeflerine koşut olarak tasarlanabilen bir dizi faaliyet anlamına gelir. Yapma eylemi, “makerspace” olarak adlandırılan çeşitli yerlerde, sınıflarda, müzelerde, kütüphanelerde, stüdyolarda, evlerde veya garajlarda gerçekleştirilebilir (Halverson & Sheridan, 2014, s. 501; Dufva, 2017, s. 131). Bu hareketin bir sağaltım yolu, bir kültürel hareket ve yeni bir pedagojik yöntem olduğu ve benzeri yönlerde birçok görüş bulunmaktadır. Aslına bakılırsa, bu nitelikleri ya da boyutlarının tümü birbiriyle çelişmek yerine birbiriyle örtüşmekte (Dufva, 2017, s. 130), birbirini tamamlamaktadır.

Gittikçe gelişen “maker” hareketini geçmişin zanaat işinden temel olarak ayıran üç özellik bulunmaktadır. Bunlar, (1) çeşitli aktörler arasında yüksek düzeyde sosyal değişim ve iş birliği, (2) fiziksel veya sanal ortamlarda gelişmiş bilgi oluşturma ve paylaşma ve (3) daha önce kurumsal Ar-Ge tesisleri ile sınırlı olan teknolojik kaynakları kullanarak maddi eserlerin üretimi olanağıdır. Bu özellikler buluş ve yenilikleri teşvik etmekte, bazı üreticilerin projelerini ticarileştirmesine ve paylaşım ekonomisinde üretici-girişimci olarak hareket etmesine izin vermektedir (Browder vd., 2019, s. 3).

Genellikle yapım/üretim ve alanlarla ilişkili diğer terimler arasında Fab Lab’lar ve hacker alanlarının anıldığı bilinmektedir. Fab Lab’lar, lazer kesiciler, vinil kesiciler, CNC yönlendiriciler ve 3D yazıcılar gibi temel dijital üretim ve prototip oluşturma araçlarının kullanıldığı ve paylaşıldığı alanlardır. Neil Gershenfeld tarafından MIT (Massachusetts Institute of Technology) Bit ve Atomlar Merkezi’nde kurulan Fab Lab ağı, Fab Vakfı (Fab Foundation) ve özellikle eğitim kurumlarını desteklemeye yönelik FabEd tarafından desteklenmektedir. Hackerspace’ler büyük ölçüde yetişkinlere yönelik, hesaplama odaklı yapımla ilişkili alanlardır. Bu nedenle hem hackerspace’ler hem de Fab Lab’lar, dijital teknolojiyi kullanan yapım biçimlerini vurgular. Makerspace’ler, daha genel ve kapsayıcı bir terim olarak, son derece geniş çeşitlilikteki üretici çabaları, araçları, nüfusu ve üretimin gerçekleştiği yer türlerini temsil etmektedir. Söz konusu çeşitlilik, bu alanların birçok isimle anılmasına neden olmuştur (Davee vd., 2015, s. 4).

Makerspace’ler, öğrenme, iş birliği, problem çözme ve kendini ifade etme portalları olarak hizmet etmekte, ilginç ve yeni olan her şeyi desteklemek üzere hızla gelişerek yeniden yapılanmaktadır. Böylelikle diğer üretim platformlarından farkı, diğerlerinin ortak/benzer birtakım araçları ve üretim kapasitesini desteklemeye çalıştığı yerlerde, makerspace’lerin yarın ortaya çıkacak ve henüz bilinmeyen gelişmelere gebe olmasıdır. Söz konusu bu özgür, sınırsız ve kaygısız alan oluşturmaya yönelimleri makerspace’lerin evrensel düzeyde onaylanmasını da kolaylaştırmaktadır (Kemp, 2013, s. IX).

Maker hareketi, genel olarak, günlük yaşamlarında yaratıcı üretimleri olan ve üretimlerine ilişkin süreçleri ile ürünlerini diğerleri ile paylaşmak için fiziksel ve dijital ortamları kullanan gittikçe artan sayıda insanın eylemlerine atıf yapan bir kavramdır (Halverson & Sheridan, 2014, s. 496). Yaratıcı ifade ve kendi kendine öğrenme için bir araç olarak ortaya çıkan DIY paradigmaları popülerlik kazandıkça, kökleri tasarım odaklı düşünme ve yenilikçiliğe dayanan DIY modelleri, örgün eğitim alanına girmeye başlamıştır. Eğitim dünyasında, maker hareketi öncelikle bilim (science), teknoloji (technology), mühendislik (engineering) ve matematik (mathematics) alanlarının bileşiminden oluşan (STEM) veya STEAM ile ilişkilidir. STEAM, STEM’e sanatın da (art) eklenmesi ile türetilmiş bir kavramdır. Daha genel olarak, maker pedagojileri, araştırma, sorgulama, oyun, hayal gücü, yenilik, eleştirel düşünme, problem çözme, iş birliği ve kişiselleştirilmiş öğrenme gibi önemli ilkeleri desteklemektedir (Hughes, 2017, s. 1).

Maker hareketinin temel özelliklerini özetlemek gerekirse, bu hareket, teknolojiye ve işleri kendi kendine yapmaya dayanan çağdaş bir kültürdür. Bilim, mühendislik, teknoloji, sanat

ve matematiği (STEAM) kullanarak gerçek problemlere yönelik yaratma/üretme, yenilik yapma ve ilgi alanlarına yönelme gereksiniminden doğmuştur. Prototip tasarımı yoluyla buluş ve yeniliklerin yolunu açmaktadır. Ayrıca, insanların diğer maker'lar ile bilgi alışverişi ve paylaşımında bulunabileceği alanların yaratılmasını da teşvik etmektedir. Ekonomik amaçları veya iş modellerine ilişkin arayışları yoktur; itici gücü, fikirleri ve kolektif üretimleri yapma ve paylaşma tutkusudur. Daha az yapılandırılmış ortamlarda ve hizmetlerle öğrenmeyi cesaretlendirir (González-González & Arias, 2018).

TechShop'un CEO'luğunu yapmış olan Mark Hatch (2014, s. 1-2) tarafından maker hareketi için üretilen ve 9 ilkedен oluşan manifesto, hareketin önemini vurguladığı gibi hareketin kendine özgü kültürel dinamiğini besleyen etkileşim ve iş birliği boyutuna da işaret etmektedir. Bu öğelerin başlıkları, "yap", "paylaş", "ver", "öğren", "donan", "oyna", "katıl", "destekle" ve "değiştir" biçimindedir. Hatch (2014, s. 1-2) tarafından maker hareketi için üretilen ve 9 ilkedен oluşan manifesto, hareketin önemini vurguladığı gibi hareketin kendine özgü kültürel dinamiğini besleyen etkileşim ve iş birliği boyutuna da işaret etmektedir. Bu öğelerin başlıkları, "yap", "paylaş", "ver", "öğren", "donan", "oyna", "katıl", "destekle" ve "değiştir" biçimindedir.

Manifestonun ileri sürdüğü yapmak eylemi, insan olmanın anlamı ile ilişkilidir. Yaptığımız her şey ruhumuzdan parçaları barındırır gibidir. Yaptıklarını ve yapmaya ilişkin bildiklerini başkalarıyla paylaşmak bir maker'ın bütünlük hissini yaşaması için bir yöntemdir. Yaptığınız herhangi bir şeyi karşılık beklemeden vermekle ise hem özverili davranmış olmanız hem de size ait küçük bir parçayı paylaşmanız söz konusudur. Yapmak için öğrenmek gerekmektedir. Yaşam boyu öğrenmeye devam etmek, beraberinde zengin ve verimli bir maker hayatı getirir. Bu hareketin bir diğer boyutu donanmaktır. Her proje, doğru araçlara erişimi gerektirir. Yapma eylemi için kullanılan araçların geçmiştekilere göre çok daha ucuz, güçlü ve kullanıcı dostu olması önemli bir avantajdır. Oynamak ilkesi ile yapılan her ne ise bunu oyuna, eğlenceye dönüştürme durumuna işaret edilir. Keşifler de dâhil bu süreç hem eğlenceli hem de heyecan vericidir. Diğer bir ilke katılım ile ilişkilidir. Katılım, bu harekete katılan diğerleri ile iletişime ve çeşitli etkinliklere (seminerler, partiler, etkinlikler, maker günleri, panayırılar, fuarlar, dersler ve yemekler gibi) zemin hazırlar. Maker hareketi aynı zamanda destekleme ilkesini de içerir çünkü bu hareket duygusal, entelektüel, finansal, politik ve kurumsal destekleri gerektirmektedir. Ayrıca, maker yolculuğu boyunca doğal olarak karşılaşılabilecek değişimleri benimsemek, o değişimlere açık olmak da önemlidir (Hatch, 2013).

1.1. Tarihsel süreç

Yirminci yüzyılın başından beri eğitim, araştırma ve uygulama alanı, gelenekçiler/eğitmenler ile ilerici/yapılandırmacılar olmak üzere iki kampa bölünmüştür. İki grup arasında süren tartışmalar sonucunda özellikle son yıllarda, ilerici eğitimi benimseyen görüşler öne çıkmıştır. Bu eğilimin başlangıcı için kesin bir tarih belirlemek zordur çünkü birçok olayın etmen olması ile gerçekleşen ve hala gelişen süreçlerin varlığı söz konusudur. Özellikle, iş dünyasında, yeni küresel ekonomide daha iyi işlev görebilen, yirmi birinci yüzyılın üretim ve işletme yönetimi ile iş akışlarını daha iyi anlayabilen, daha yaratıcı ve esnek çalışanlara ilişkin yaygın talep, bu etmenler arasındadır (Blikstein, 2018, s. 422).

21. yüzyıl için gereksinim duyulan becerilerin tanımı üzerine bilimsel dergilerde, blog yazılarında ve dergi makalelerinde çok fazla tanımlama ve yorum yapılmıştır. Endüstri sektörü, hükümetler, eğitim alanı da dâhil pek çok alan bu konu ile ilgilenmektedir. Öyle ki söz konusu gereksinimlerin yeni iş kollarını ortaya koyacağı üzerine de spekülasyonlar yapılmaktadır (Education & Ennis, 2018, s. 3). 2015 yılında Dünya Ekonomik Forumu (World Economic Forum), 21. yüzyıl becerilerine ilişkin boşluk sorununa ve bunu teknoloji aracılığıyla ele almanın yollarına odaklanan bir rapor yayınlamıştır (New Vision for Education: Unlocking the Potential of Technology). Raporunda, 21. yüzyılda eğitim için 16 önemli yeterlilik kümesi

tanımlanmıştır. Bu kategorilerden biri, okuryazarlık, matematiksel beceriler, BİT okuryazarlığı, bilimsel okuryazarlık, finansal okuryazarlık ile kültürel ve sivil okuryazarlık olmak üzere 6 beceriden oluşmaktadır. Bunlar, temel becerilerin günlük görevlere nasıl uygulandığına ilişkin niteliklere atıf yapmaktadır. Diğerleri ise “yetkinlikler” ve “karakter nitelikleri” olarak adlandırılan 10 beceriyi içermektedir. Yetkinlikler kategorisine dâhil olan beceriler, problem çözme, yaratıcılık, iletişim ve iş birliği biçimindedir. Bu beceriler, karmaşık zorluklara nasıl yaklaşıldığına ilişkin niteliklerdir. Karakter nitelikleri anlamında tanımlanan beceriler ise merak, sebat/cesaret, uyum yeteneği, liderlik, sosyal ve kültürel farkındalık ve inisiyatif kullanabilmedir. Bu beceriler ise değişen ortam ve koşullara nasıl yaklaşıldığına ilişkin çerçeveyi belirlemektedir (World Economic Forum, 2016, s. 4).

Makerspace’lerin eleştirel düşünme ile problem çözümede yaratıcı becerileri teşvik etmesinin yanında iş birlikleri ve iletişim becerilerinin gelişmesine katkı sağladığı düşünülmektedir (Novak, 2019, s. 6). Eğitim, araştırma ve uygulama alanında, yirmi birinci yüzyıl becerilerinin öne çıkan rolü ile beraber, iş dünyasında, STEM disiplinlerine - özellikle bilgisayar bilimine - ve ayrıca bunları öğretmek için daha yeni, daha güncel eğitim yaklaşımlarına odaklanma gittikçe artmaktadır. Bu odaklanma, iş dünyası dışında, hükümetler, üniversiteler ve uluslararası kuruluşların çalışmalarında da kendini göstermiştir (Blikstein, 2018, s. 422).

Anılan tüm bu etmenler, makerspace’lerin gelişimini hızla tetiklemiştir. Makerspace hizmeti, özellikle, “Do It Yourself (DIY)” ve “STEM (Science, Technology, Engineering, Mathematics)” kavramlarının yaygınlaşması ile birlikte ortaya çıkmıştır (Güneş & Çakmakkaya, 2019, s. 28). DIY/Kendin Yap kavramı, mesleki eğitim veya yardımdan bağımsız biçimde bir şeyler yapma faaliyeti (ahşap işleme veya ev onarımında olduğu gibi) ya da daha genel bir ifade ile kişinin kendi başına veya kendi inisiyatifiyle gerçekleştirdiği bir faaliyet olarak tanımlanmaktadır (Webster, 2020).

STEM kavramı, ilk kez 1990’lı yıllarda ABD Ulusal Bilim Vakfı ((National Science Foundation) tarafından SMET olarak kullanılmış, daha sonra 2001 yılında STEM olarak adlandırılmaya başlanmıştır. Bununla beraber, kavramın kökleri 1900’lü yıllara kadar gider (Akgündüz, 2018, s. 29). STEM eğitimi, birçok tarihi olayın sonucudur. Hareketi tetikleyen en önemli gelişmelerden biri, 1862 tarihli Morrill Yasasıdır. Bu yasa, başlangıçta çoğunlukla tarımsal eğitime odaklanan, ancak kısa süre sonra mühendislik temelli eğitim programları oluşturan arazi hibe üniversitelerinin geliştirilmesine ilişkin sorumlulukları kapsamaktaydı. Buna bir örnek, 1870 yılında kurulan Ohio Eyalet Üniversitesi’nin başlangıçta Ohio Tarım ve Mekanik Koleji (Ohio Agricultural and Mechanical College) olarak adlandırılmasıdır. Giderek daha fazla arazi hibe kurumu kurulurken, daha fazla STEM eğitimi verilmekte ve sonunda işgücüne dâhil edilmekteydi.

STEM eğitimini geliştiren diğer iki olay II. Dünya Savaşı ve o dönemlerde Sovyetler Birliği’nin Sputnik’inin başlamasıdır (White, 2014, s. 2-3). II. Dünya Savaşı’ndan sonra ABD’de Federal STEM eğitimi politikaları yoğunlaşmıştır. Savaşın bilimsel başarılarını sürdürme arzusu, 1950’de Ulusal Bilim Vakfı’nın (National Science Foundation) kurulmasına yol açmıştır. 1952 yılından sonra, Ulusal Bilim Vakfı, gelecek vaat eden STEM lisansüstü öğrencilerine Lisansüstü Araştırma Bursu ödülleri vermeye başlamıştır. Teknik bir başarı olarak, Sputnik dünyanın dikkatini çekerken, bu gelişme Amerika Birleşik Devletleri’nin matematik ve fen eğitiminde geride kaldığı yönündeki kaygılarını çoğaltmıştır. Amerikan eğitim sistemine ilişkin o dönemlerde yapılan eleştirilerin de etkisi ile federal hükümetten her düzeyde eğitim alanında reform yapmak üzere önemli ölçüde bir finansman akışına zemin oluşturulmuştur. 1958’de ABD Kongresi, genç bilim insanlarını eğitmeye ve kendi STEM çalışanlarından oluşan “elit bir nesil” oluşturmaya odaklanan Sovyet okul sistemine karşı koymak için Ulusal Savunma Eğitim Yasasını kabul etmiştir. Bu yasa, STEM eğitim

politikasına ilk federal girişim olarak atıfta bulunulan bir gelişme olarak da anılmaktadır (Jolly, 2009, s. 50; Congressional Research Service, 2018, s. 21).

2. Makerspace'ler ve maker hareketi: Kültürel boyut

Makerspace'lerin en büyük potansiyel etkisi, üretim ekipmanı veya prosedürleri değil, daha çok yaratıcılık, iş birliği, denetim, özerklik ve seçim gibi nitelikleri besleyen, teşvik eden kültürel yapısı ile ilişkilidir. Maker kültürü, ürün veya yapıların iyileştirilmesi, onarımı ya da modifikasyonu veya DIY felsefesiyle ilgilidir (Kim vd., 2018, s. 1-2). Bireylerin inisiyatif alabilmesi ve öz yeterlilik kazanmasını sağlayan DIY kültürü ile ilişkilendirilen maker hareketi, bireysel olmaktan çok iş birliği ve paylaşım kültürünü öne çıkarmaktadır (Marsh vd., 2017, s. 7). Maker kültürü, yaparak, inşa ederek, yenilik yaparak öğrenmeyi vurgulamaktadır. Özü STEM eğitiminin uygulamalarına dayanan maker hareketi, eğitim, işletme, hükümet gibi geniş alanlara yayılırken, birtakım şeyler yapan insanlarla konuşmaya, yapılanları görmeye, fikirlerin çeşitliliğini beslemeye dayanan basit bir formülle biçimlenmektedir (Taylor, 2016, s. 3).

Maker hareketine ilişkin kültür, yerleştirilmiş DIY projelerinden küresel bir alan, beceri ve üretim araçları ağına doğru ilerleyerek yayılmıştır. Maker kültürünü deneyimleyen birçok kişi, daha fazla öz yeterlik geliştirir ve becerilerini toplumda uygulama konusunda güçlü bir istek duyar. Makerspace'ler katılımcılara kendileri için tasarlama ve yaratma fırsatı sunarken aynı zamanda maker kültürü ile topluluk üyelerine ortaklık ve dayanışma ruhunu yaşatmaktadır (Kim vd., 2018, s. 2). Bu açık alanlarda, insanlar çeşitli teknolojilere gerekli erişimi sağlayabilmekte ve maker'lar bu çözümlere gereksinim duyan herkese destek olabilmektedir. Geçmişleri, fiziksel veya bilişsel yetenekleri ne olursa olsun insanların gereksinim duydukları veya yararlı gördükleri her şeye erişim sunan ve kendileri ile aynı şansa sahip kişilerle bir araya gelebildikleri bu ortamlar, toplumların kapsayıcı dönüşümüne katkıda bulunmaktadır. Dahası, insanlar, kim olursa olsun diğerleri ile birlikte ürettiklerinde, bu karşılıklı öğrenme süreci ve ortamında, kapsayıcı sosyal yenilik ve yetkilendirme de hayata geçmiş olur (Bosse vd., 2019, s. 54).

Makerspace'lerde ortak kültürel temalar paylaşıldığı gibi önemli farklılıklara da zeminler sunulmaktadır. Bazı başarılı öğrenme alanları belirli proje temalarına odaklanırken, diğerleri öğrenenlerin yönlendirilmeden yeni materyallerle keşifler yapmasını kolaylaştıran açık keşfi amaçlar. Bazı programlar eşgüdümlü ekip çabalarına (örneğin yarışmalar) ağırlık verirken, bazıları da sanat, zanaat, mühendislik, bilim projeleri ve DIY kültürünü kutlamak için yapılan festivaller gibi bireysel teşhir fırsatlarını öne çıkarır (Kim vd., 2018, s. 2).

Makerspace'ler, farklı kültürlere, bölgelere ve ortamlara uyarlanabilen esnek bir yapı ile kendilerini geliştirdiği için, birçok farklı öğrenme ortamında işlevsellik gösterebilirler. Makerspace kültürü, uyarlanabilir olmasının yanı sıra, dönüştürücü özelliktedir. Bu alanların, iş birliğine dayalı ve açık kültür yapısı ile gelişimi, öğrenme sürecini çok daha keyifli ve ödüllendirici hale getirmektedir. Makerspace'lerin yönetiminden topluluğun her bir üyesine kadar serbest bilgi akışına izin veren bir açıklık kültürü ile gelişimi, her topluluk üyesinin kullandığı alan ve kaynaklara aynı zamanda sahip olduğu duygusunu yaşaması, aidiyet duyması anlamında önemlidir. Bu alanlar, iletişimin çok boyutluluğu ve topluluk üyelerinin karar alma süreçlerine dâhil edilmesi için birçok yol sunmaktadır (Shehzad & Abid, 2016, s. 27-28).

Kültürel boyutları ile makerspace'ler ile üçüncü mekân'lar arasında önemli benzerlikler bulunmaktadır. Literatürde makerspace kavramı ile üçüncü mekân kavramı arasındaki oldukça yakın ilişkiye çok sık atıf yapılmıştır. Litts (2015); Lee ve diğerleri (2015); Bar-El ve Zuckerman (2016, s. 384) ve Taylor ve diğerlerinin (2016) çalışmaları bunlara örnektir. Üçüncü mekân kavramını ilk kez Amerikalı sosyolog Ray Oldenburg (1999) "The Great Good Place: Cafes, Coffee Shops, Book Stores, Bars, Hair Salons, and Other Hangouts at the Heart of a Community" adlı yayınında irdelemiştir. Oldenburg'un büyük metropoller, internet, yeni teknolojiler ve kapitalist tüketim biçiminin insanlığı yalnızlığa iten etkileri üzerine çeşitli

sorgulamalar yaptığı görülür. Yazarı kaygılandıran durum, söz konusu bu çağa ilişkin koşulların, komşuluk ve arkadaşlık ilişkileri ile sosyalliği yavaş yavaş ortadan kaldırmasıdır. Bunun için sunduğu öneri ise üçüncü mekân kavramıdır. Üçüncü mekân, insanın en çok zamanını geçirdiği, birinci mekân diye andığı ev ile ikinci mekân diye andığı iş ya da okul gibi yerlerin dışında kalan ortamlardır. Bu ortamlar birinci ve ikinci mekânların dışında gelişen farklı gereksinimlerin (sohbetler, rahatlama, arkadaşlık ve dostluk ilişkileri, hobilerin gerçekleştirilmesi gibi) karşılanmasına olanak sunan, eşitlikçi, gösterişsiz, sade, salaş yerlerdir (Oldenburg, 1999). Üyelerinin değişen demografik yapılarına, mali durumlarına, mekanlarının farklı ekipman listelerine ve proje portföylerine rağmen, makerspace'ler içinde buldukları topluluklara, kapsayıcı işlevleri ile aynı zamanda bir" üçüncü mekan" olarak hizmet verirler (Litts, 2015, s. 7). Lee ve diğerleri (2015) makerspace'leri insanların dijital üretim uygulamalarıyla uğraşmak ve/veya dijital ürünler üretmek için gayri resmi olarak bir araya gelebilecekleri bir üçüncü mekân olarak tanımlamaktadır. Yetişkinlere, gençlere, ailelere ve çok çeşitli gruplara hitap edebilirler. Bazılarının üyelik aidatı olup bazıları ücretsiz olabilir.

Bar-El & Zuckerman (2016, s. 380), dünyanın her yerinde çeşitli makerspace modelleri oluştuğuna işaret ederek gençler tarafından çocuklara yönelik işletilen ve Maketec olarak adlandırılan makerspace'e ilişkin bilgiler vermektedir. Maketec modeli, 9-14 yaş arası kız ve erkek çocuklar için üretim fırsatları yaratma ve sosyalleşmeyi teşvik etmek için tasarlanmıştır. Bu alanın özellikleri, çocukların önceden bilgi edinme veya uzmanlaşmaya gereksinim olmadan çeşitli şeyler icat etmelerine olanak tanıyan inşaat setleri ve dijital üretim teknolojileri ile donatılmış olmasıdır. Alanın resmi eğitimci yoktur; gençler çocuklar için akıl hocası (mentor) görevini üstlenmektedir. Projeler aracılığıyla kendi kendine öğrenme kültürünü teşvik etmek amaçlanmıştır. Bar-El ve Zuckerman (2016, s. 384) üçüncü mekân olarak Maketec adlı makerspace'i kullanan çocuklarla yaptıkları röportajlar sonucunda çocukların bu alanla sıkı bağlantı kurduklarını, bunun bir parçası olduklarını ve arkadaşlarının oraya katılmalarını istediklerini belirtmişlerdir.

Taylor ve diğerleri (2016) makerspace'lere üçüncü mekânlar olarak atıfta bulunmaktadır. Üçüncü mekânlar, evden uzakta, sosyal sınıf ayırımından bağımsız, demokratik, eşitlikçi, eski arkadaşlarla buluşulan, yeni arkadaşlar edinilebilen, resmi ve ciddi olmayan yerler biçiminde betimlenmektedir. Bu özelliklerin neredeyse tamamı, makerspace'lerin özellikleri ile somut biçimde örtüşmektedir. Büyük olasılıkla uyuşmayan tek yön, makerspace'lerin, herkes tarafından ulaşılabilme olanağının her zaman geçerli olmamasıdır.

Oldenburg (1999) tarafından ileri sürülen üçüncü mekânların ortak özellikleri olan nötrlük/tarafsızlık; eşitlikçi olma, özgür sohbet/iletişim ortamı olma; kolay erişilebilirlik, kişiye evindeymiş gibi hissettirme/mekânın müdavimi etme; sade, gösterişsiz, salaş görünüm ve evden uzakta bir ev gibi olma, evinde hissettirme özelliği dikkate alındığında makerspace'lerin özellikleri ile çok fazla benzerlik olduğu anlaşılmaktadır. Üçüncü mekânların -kafeler, restoranlar, kulüpler gibi- sohbet ve arkadaşlık oluşturma yönü biraz daha öne çıkarken, makerspace'ler hobi ve üretim ortamları olarak öne çıkmaktadır.

Üçüncü mekânların bir özelliği de kamusal alanlar olarak sosyal faaliyetler ve kültürün temsilini barındıran sosyal sermaye ile yakından ilişkili olmalarıdır. Sosyal sermaye, kapsayıcı oldukları, sosyalleşme fırsatı sundukları ve insanların uzun zaman geçirmelerine izin verdiği için halka açık yerlerde yaratılmaktadır. Sosyal sermaye, aktif toplulukları yaratan şeydir. Vatandaşlar, toplumlarında olan bitenleri önemsediklerinde bir sahiplenme duygusu hissederler (Johnson, 2009, s. 11). Bu bağlamda, makerspace'ler, sosyal sermayenin ortaya çıktığı üçüncü mekânlar olarak değerlendirilebilir.

Makerspace'ler öncelikle topluluk, alan ve araçlardan oluşur. Mutlaka belirli bir malzeme seti veya alandan doğmamakta, daha ziyade bir topluluk ortaklığı, iş birliği ve üretme zihniyetinden doğmaktadırlar (The Library as Incubator Project, 2012 aktaran Litts, 2015, s. 1).

Öte yandan, üretici çalışmalara yoğunlaşan topluluklar konusundaki çağdaş araştırmaların çoğu, çeşitli insan gruplarını yaratıcılık tutkusunu ile buluşturan çevrimiçi katılım kültürlerinin, belirli ilgi odağı ağlarının ve yakın ilgi alanlarının ortaya çıkışına odaklanmıştır (Halverson, 2012; Ito vd., 2010, aktaran Sheridan vd., 2014, s. 527). Sheridan ve diğerleri (2014, s. 527) tarafından verilen bilgilere göre, yapmak eylemi bu alanların temelini oluştursa da daha da önemli olan durum şudur: Katılımcılar genellikle o alana dâhil olmanın bir aile veya arkadaş grubuna dâhil olmak gibi hissettirdiğini ifade etmişlerdir. Öyle ki doğum günü partileri ve yemek pişirme vb. pek çok sosyal faaliyet bu alanlarda gerçekleşebilmektedir.

Makerspace'ler, bir uygulama topluluğunun pratikleri ve ortaya çıkan 'kültürü' için bir alan sağlamaktadır. Bu alan, ortak amaçları, değerleri, yöntemleri ve inançları olan uygulama topluluklarına özgü ürünleri, eserleri ve yapıları içerir. Bu alan içerisinde öğrenme, katılımın öncelikli önem taşıdığı bir sosyokültürel boyuta sahiptir. Bu topluluğun oluşturduğu çeşitli ve değişen faaliyetlere düzenli ve aşamalı katılım yoluyla, yeni gelenler da toplulukla özdeşleşmeye başlar, ilişkilerini ve topluluk değerlerine bağlılıklarını sağlamlaştırırlar. Bu tür topluluklarda öğrenme, fiziksel ve bilişsel süreçlerin eşlik ettiği bir karşılıklı iletişim ve iş birliği çerçevesinde, usta çırak ilişkisi gibi gerçekleşebilmektedir (Forest vd., 2014, s. 6-7).

Bu bilgilerden yola çıkarak, bir anlamda çok fazla ortak nitelikleri nedeniyle üçüncü mekânlar olarak da değerlendirilebilen makerspace'lerin ortaklık ve katılım ruhu ile (ortak araçlar, ortaklaşa üretim, sosyal faaliyetler ve ilişkiler vb.) kendine özgü bir kültür yapısını oluşturduğu düşünülmektedir. Söz konusu alanların, özellikle de belli ilgi alanı etrafında buluşmuş toplulukları içermesi durumunda, kendine özgü jargon ve iletişim biçimleri ile kendine özgü bir kültürel yapısının doğması söz konusudur. Bu yapının en önemli dinamiklerinin ise katılım, öğrenme, üretme, tartışma ve paylaşmanın yanı sıra özgürlük, arkadaşlık, dayanışma ve sohbet olduğu biçiminde bir sonuç çıkarılabilir.

3. Kütüphane/bilgi merkezlerinde makerspace yapılanmaları

Genel olarak kütüphanelerin misyonuna ilişkin beyanlarda sürekli eğitime veya yaşam boyu öğrenmeye atıfta bulunmaktadır. Eğitime destek sağlamak, her türden kütüphanenin amacıdır. Ancak, kütüphaneciler, aynı zamanda, kültürün maddi ürünlerini seçerek, toplayarak, düzenleyerek, koruyarak ve kullanıma sunarak, kütüphaneleri kültürel bağlamda da geliştirmeyi hedeflemektedir. Canlı konferanslar, kitap ve film tartışmaları, yazar ve sanatçı etkinlikleri, gezici sergiler ve diğer tüm kültürel programlar aracılığıyla kütüphaneler topluluk diyalogunu teşvik etmektedir (Robertson, 2005, s. 2). Yılmaz'ın (2009, s. 71-73) ifadeleri ile "kütüphane, ekonomik kalkınmanın ötesinde kültürel temelli toplumsal gelişme hedefinin başarılmasında rol oynayan kurumlar arasında yer alır" ve yine "kütüphane, kültürün üretilmesi için gerekli örgütlenme tipleri/kurumları arasında yer alarak ya da bu örgütlenme tiplerini güçlendirerek kültürün oluşmasına katkıda bulunur".

Özellikle, hiçbir ayırım gözetmeksizin her vatandaşın kullanımına açık olan ve "halkın üniversitesi" diye de nitelenen halk kütüphaneleri (Kumar, 2020) toplumun eğitsel gelişimi kadar kültürel gelişimine de katkı sağlamaktadır. Keseroğlu (1989, s. 30) halk kütüphanesini, "bir toplumda yaşayan kişiler arasında hiçbir ayırım gözetmeden, onların eğitim, kültür ve bilgi gereksinimlerini karşılıksız olarak yerine getirmeyi ve boş zamanlarını değerlendirmeyi amaçlayan kurumlardır" biçiminde tanımlamıştır. Halk kütüphaneleri başta olmak üzere, tüm kütüphaneler, kullanıcılarının bilgi gereksinimlerini karşılamalarının yanı sıra hem içinde buldukları toplumun kültürünü yansıtmakta hem de kültürel gelişmeyi destekleyecek plan, program ve işlevleri ile hizmet vermektedirler.

Günümüzün çevrimiçi dünyasında, kütüphaneler ve kütüphane binaları iletişim, topluluk ve kültür alanları olmaya devam etmektedir. Toplumların, ilgi alanlarını yansıtan ve ilgi alanlarını genişletmelerine zemin oluşturan yerlere gereksinimi vardır. Bu türden yerlerin, bireyleri rahat hissettirmesi önemlidir. Yazarlar, sanatçılar, akademisyenler ve diğer kültür

üreticileri ile tedarikçileri, çalışmalarını paylaşabilecekleri ve ayrıca çalışmalarının desteklenerek derlendiği, yayımlandığı yerlere gereksinim duyarlar (Robertson, 2005, s. 2).

Ücretsiz hizmetleri ve herkese açık kaynaklar sunması ile demokratik niteliği öne çikan kütüphaneler, potansiyel olarak, öncelikle dijital teknolojilerle yaparak öğrenmeyi destekleyebilmekte ve STEM öğrenimi için kurumsal ve politik hedeflere ulaşılmasına yardımcı olabilmektedir (Halverson & Sheridan, 2014, s. 500). Kütüphaneler maker hareketi için ideal kurumlardır: Okuryazarlığı ve yaşam boyu öğrenmeyi destekleme, eşitlik ve erişime odaklanma gibi hedeflerinin hepsi varlık nedenleridir. Ayrıca kütüphanelerin hizmet verdikleri toplulukların değerlerini, gereksinimlerini ve kişiliklerini yansıtmadaki rolleri, “maker” merkezli/makerspace’lerin aracı olduğu öğrenmenin birçok farklı öğrenme ortamına nasıl dâhil edilebileceğini anlama fırsatı sunar. Bu ortamların özellikleri ve tasarımı, parçası olduğu çevre ve toplumla ilişkilendirilmelidir (Chang vd., 2019, s. 2).

Hacker alanları, teknoloji dükkânları ve fabrikasyon laboratuvarları olarak da adlandırılan makerspace’ler, her yaşta ve geçmişten insanın deney yapmak ve öğrenmek için bir araya geldiği yerlerdir. Küresel bir topluluk hareketinden doğan, 3D yazıcılar, robotik, metal ve ahşap ile sanat ve zanaat çalışmaları dâhil pek çok işlevlerin gerçekleştiği makerspace’lerin arka planında, daha önce de vurgulandığı gibi, Kendin Yap (DIY) yaklaşımı yer almaktadır. Bu felsefeyi benimseyen halk kütüphaneleri kullanıcıları için ücretsiz programlar ve açık yaratıcı alanlar geliştirirken çok sayıda üniversite ve araştırma kütüphanesi de bu harekete katılmaktadır (Davis, 2018, s. 94). Kütüphaneciler için sürekli olarak öğrencileri düşünme, yaratma, paylaşma ve gelişmeye yönlendirmek oldukça önemlidir. Fen ve bilim eğitimcileri ile kütüphanecilerin ortaklığı bu becerilerin teşvik edilmesine destek olur. Bir makerspace, geleneksel bir sınıf ortamının sınırlamalarının ötesine geçerek eğlenceli ve ilham verici bir ortamda daha fazla STEM aktivitesine olanak sağlamak için ideal bir yerdir. Üniversite kütüphanelerinin doğası gereği zaten eleştirel düşünme ve öğrenmeyi desteklemeleri nedeniyle makerspace’ler çok iyi bir tercihtir (Julian & Parrott, 2017, s. 14).

Bill ve Fayard’a (2017) göre, makerspace’ler üzerine yapılan araştırmalar, başarılı üretici alanlarını geliştirme bağlamında topluluk ve özellikle uygulama topluluğu kavramına sıkça atıfta bulunmaktadır. Ancak bu araştırmaların daha çok öğrenme boyutuna odaklanması dikkati çeker. Öğrenme, özellikle üniversitelerde, makerspace’lerin önemli bir bileşeni olsa da uygulama topluluğu kavramı, multidisipliner iş birliğini ve öğrenmeyi destekleyen toplulukları yetiştirme koşullarına da ışık tutabilir.

Britton (2012, s. 30-31), makerspace’leri, insanların bir araya geldiği, birtakım şeyler ürettiği, paylaştığı ve iş birliği yaptığı yerler olması bağlamında halk kütüphanesine benzetmektedir. Makerspace’ler insanlara üretim, onarım, yeniden üretim vb. işlemleri yapmaları için araçlar sunmakta, dünyayı daha iyi bir hale getirmelerine olanak sağlamaktadır. Kütüphaneler artık geleneksel kitap deposu olma imajından çoktan sıyrılmış, yaratıcılığın teşviki ve teknoloji de dâhil pek çok boyutu ile önemli toplumsal merkezler durumuna gelmiştir (Britton, 2012, s. 30-31). Makerspace’ler, dünya çapında halk kütüphanelerinde giderek daha yaygın hale gelmektedir. Avustralya’da yapılan bir çalışmada (Slatter & Howard, 2013) bu alanları yöneten ve geliştiren üç bilgi uzmanıyla yapılan görüşmeler, bu alanların sağladığı önemli faydaları ortaya çıkarmıştır. Söz konusu faydalar, bu alanların, çeşitli program ve teknolojik olanaklar da dâhil, artan topluluk katılımını ve yeni bir üçüncü mekânın oluşumunu sağlamasıdır. Bütçe kısıtlamaları, kuruluşlar içindeki değişime karşı direnç ve telif hakkı sorunları potansiyel caydırıcı unsurlar olmakla beraber, bu ve diğer olası sorunlara ilişkin çeşitli çözüm yolları önerilmektedir. Bunlar, iç ve dış paydaşlarla iş birliğine dayalı ortaklıkların oluşturulması ve bu yeni alanlar ile programlara ilişkin farkındalığı yaymak gibi stratejilerdir (Slatter & Howard, 2013, s. 282).

Makerspace’ler üniversite kütüphaneleri için de önemli toplumsal alanlar olarak görülmektedir. Yükseköğretim geleneksel, ders anlatımı temelli anlayıştan uzaklaşarak daha

fazla uygulamalı etkinliklere doğru ilerlediği için sınıflar organik etkileşimleri ve disiplinler arası problem çözmeyi teşvik eden, sosyal ve gerçek dünyayı yansıtan ortamlara dönüşmeye başlamıştır (Becker vd., 2018, s. 9). Proje tabanlı öğrenme, mücadele tabanlı öğrenme ve yetkinlik temelli öğrenme gibi tüm pedagojik eğilimler, öğrenciler için uygulama ve gerçek dünya deneyimleri sağlamayı önemsemektedir. Yükseköğretim kurumları ezbere dayalı öğrenme yerine aktif öğrenmeye öncelik verdiğinden, öğrenciler öğrenme, icat etme ve bilgi yaratmada ortak bir kültürel zeminde buluşmaktadır. Maker kültürünün yükseköğretimde yaygınlaştırılması, öğrencileri bilgi ekosistemine aktif katkıda bulunan bireyler haline getirmiştir. Öğrenciler, daha somut ve yaratıcı yollarla, deneyimleyerek, yaparak ve yaratarak öğrenmekte, yeni beceriler edinmektedir (Becker vd., 2018, s. 6). Yükseköğretim kurumları içerisinde kütüphanelerin yaratıcılığı ve iş birliğini teşvik eden rolü, makerspace'lerin üniversite kütüphanelerinde de yaygınlaşması için önemli bir gerektir.

Okul kütüphanelerinin makerspace yapılanmalarını geliştirmeleri de dikkate alınması gereken bir konudur. Okul kütüphanelerinde tesis edilen makerspace'ler kanalı ile öğrencilerin yaratıcılık vb. 21. yy. becerilerini geliştirmeleri, tasarım yaparak, üretmek, oyunlar oynayarak keşif yapma ve özgüven geliştirmeleri sağlanabilmektedir. Ayrıca, STEAM derslerinde edinilen bilgilerin derinleştirilmesi ve öğrencilerin öğrendikleri ile gerçek yaşam arasında bağlantılar kurabilmesi kolaylaşmaktadır. Böylece, öğrenciler gerçek dünyada karşılaşılan sorunlara ilişkin yaratıcı çözümler geliştirebilmektedir. Öğrencilerin çeşitli el aletleri kullanarak motor becerilerini geliştirmelerine de destek sağlanmaktadır. Makerspace'lerin öğrencilere kazandırdığı bir diğer önemli beceri ise iletişim ve iş birliği bağlamındadır. İş birliği becerileri gelişen öğrencilerin öğrendiklerini başkalarına öğretmesi ile dayanışma oluşmakta ve aynı zamanda öğrenciler liderlik, kuruculuk, düzenleyicilik, planlamacılık, teknisyenlik, mühendislik ya da tasarımcılık gibi çeşitli rollere, sorumluluklara ilişkin farkındalık geliştirmektedir (Davidson, 2018). Vongkulluksn ve diğerleri (2018, s. 1) tarafından yapılan bir çalışma, tasarım tabanlı öğrenme ve makerspace programlarının STEM öğrenimi için öğrenci motivasyonunu artırmada etkili olduğuna işaret eder. Söz konusu çalışmada, makerspace programına dâhil edilen öğrencilerden alınan dönütler, programın öğrenciler arasındaki iletişim ve iş birliği ağlarını geliştirdiğini göstermektedir. Özellikle, öğrencilerden alınan dönütlere ilişkin bir örnek bunun iyi bir göstergesidir: “Ben ve partnerim problem çözmeye iyiyiz ve ne zaman birimiz sıkışırsa, birbirimize yardım ederiz” (Vongkulluksn vd., 2018, s. 9).

Makerspace'lerin sanal yönü ayrı bir önem taşımaktadır. İnternet mesaj panoları, nasıl yapılır kılavuzları ve bloglar, makerspace'lerin ruhuna uygundur çünkü maker'lar bildiklerini fiziksel uzaklıktan bağımsız olarak başkalarıyla paylaşabilmektedir. İnternet aracılığıyla iletişimin önemi, okul kütüphanelerini de makerspace'ler için ideal bir yer haline getirmektedir. Kütüphaneciler öğrencilere dijital ortamda gezinmek için gereksinim duydukları bilgi ve teknoloji okuryazarlığı becerilerini öğretme işlevlerini yüklenmiştir. Öğrenciler, makerspace'lerde projelerini belgeleyerek ve blog yazıları, videolar ve diğer ortamlarda öğrendiklerini yansıtarak kendi içeriklerini oluşturabilmekte, daha geniş bir maker topluluğuna katkıda bulunma fırsatını yakalayabilmektedir (Parks, 2016, s. 8-9).

Arus (2018, s. 331), adeta bir yaşam merkezi haline dönüşen kütüphane/bilgi merkezlerinin, günümüzde bünyesine yeni alanlar da eklediğine dikkati çekmiştir. Makerspace'ler bunun en bilinen örneklerinden biridir. Arus'a (2018, s. 331) göre, farklı disiplinlerden bireylerin bir araya geldikleri, bilgi ve becerilerini paylaşarak iş birliği yaptıkları ve amaçlarına uygun araç, gereç, yazılım vb.lerini kullanarak sıfırdan başlayıp yeni bir şeyler ürettikleri yerler olan bu alanlar, sosyalleşme olanağı da sağlayarak fakülteler arası dayanışmanın önünü açacaktır. Mühendislik öğrencileri ile sanat ve sosyal bilim öğrencileri belki de ilk kez bu kadar yakın ve aynı projelerde birlikte çalışabileceklerdir. Makerspace'leri barındıran kütüphane/bilgi merkezleri, bilgiye ulaşma ve teorik çalışmalara olanak tanırken,

uygulamalı araştırmaya da zemin sunacak, bu durum kütüphane içerisinde bu alanlara ilişkin yapılanmaların önemini daha da arttıracaktır.

Burke'ye (2015, s. 501) göre, tüm kütüphane makerspace'leri altı popüler motivasyon kategorisi içinde değerlendirilebilirler. Bunlar, (1) öğrenmeyi desteklemek, (2) iş birliğini teşvik etmek, (3) erişim sağlamak, (4) kütüphane hizmetlerini genişletmek, (5) kütüphanenin misyonunu gerçekleştirmek ve (6) bireysel üretim için olanaklar sağlamaktır. Makerspace'ler, kişilere kendi kendine ve uygulayarak öğrenme, cihazların nasıl çalıştığını keşfetme gibi fırsatlar sağlamaktadır. Ayrıca, makerspace'lerin sağladığı en önemli fırsatlar arasında iş birliği kurma bilgi ve becerileri ile kültürü yer almaktadır. İş birliği ve beraber üretme, bir taraftan daha deneyimli olanların bilgi ve deneyimlerinden yararlanma şansını verirken bir taraftan da gruplara katılım becerileri kazandırarak grup kültürünü geliştirmektedir. Makerspace kültürünün en belirgin özelliği açık bir kültür olmasıdır; bireyler arasında öğrenilenler, görüş ve deneyimler açık, özgür bir biçimde paylaşılır (Burke, 2015, s. 503).

4. Araştırma bulguları: Amerika Birleşik Devletleri ve Türkiye'deki kütüphane/bilgi merkezlerinde yer alan makerspace'lere ilişkin örnekler

Çalışmanın bu bölümünde, kuramsal bilgilerin pekiştirilmesi amacı ile, makerspace'lerin en fazla geliştiği ülkeler arasında olduğu için Amerika Birleşik Devletleri'nden birkaç üniversite ve halk kütüphanesi makerspace örnekleri verilmekte ve arkasından yine örnekler ile ülkemizdeki durum irdelenmektedir. Örneklerle ilişkili bilgiler söz konusu üniversite ve halk kütüphanelerinin web sayfalarına başvurularak edinilmiştir. Türkiye'de bu bağlamda web sayfalarına dayanarak yapılan araştırmanın sonucunda (aşağıda değinileceği gibi bir kurumun web sayfası bilgilerinin yeterli olmaması nedeni ile kurumdan görevli bir uzmanla telefon görüşmesi yapılarak ek bilgiler alınmıştır) yalnız birkaç sayılı örneğin saptanması, bu uygulamalara ilişkin farkındalığın henüz gelişiyor olduğunu göstermektedir. Örnekler aşağıdaki gibidir:

4.1. Maryland Üniversitesi McKeldin Kütüphanesi: John and Stella Graves Makerspace

Maryland Üniversitesi'nde bulunan, John and Stella Graves Makerspace, 2014 yılında kurulmuş olup McKeldin Kütüphanesi'nin ikinci katında yer almaktadır. Alan, çalışma konusu ya da statüsü ne olursa olsun tüm kampüs topluluğuna açıktır. Bu yapılanma ile tüm kampüs topluluğuna (öğrenciler, öğretim elemanları ve personel) maker teknolojilerinin öğretilmesi ve bu tür çalışmalar için destek sunulması için merkezi bir alan sağlamak amaçlanmıştır. Alanda, 3D baskının nasıl uygulanabileceğini öğrenmek ve bir sanal gerçeklik (virtual reality/VR) uygulaması oluşturmak için gereken tüm teknolojik araçlar mevcut olduğu gibi ödünç de verilmektedir. Bunun dışında, bir podcast oluşturmak, medyanın nasıl dijitalleştirileceğini öğrenmek, tişört baskısı yapmak, vinil kesimi yapmak veya sadece bir atölye çalışmasına katılmak gibi pek çok aktivite yapılabilmesi söz konusudur (University of Maryland, 2020).

4.2. Xavier Üniversitesi McDonald Kütüphanesi: Makerspace

Cincinnati'de bulunan Xavier Üniversitesi McDonald Kütüphanesi'nde 2016 yılında bir Makerspace açılmıştır. Alan, üniversitenin tüm öğrencileri, öğretim elemanları ve personelinin kullanımına açık olup, 3D yazıcılar, 3D tarayıcılar, yakıcı lazer, vinil kesici, dikiş makinesi, Raspberry Pi (tek kartlı bilgisayar) vb. teknoloji ve araçları kapsamaktadır. Maker'ların lazerle kesilmiş bir anahtarlık için kendi grafiklerini tasarlaması gibi pek çok etkinlik için kütüphane destek vermektedir. 3D yazıcı; Lazer Kesici; Vinil Kesici; Sanal Gerçeklik/İleri Teknoloji Bilgisayar (Virtual Reality/High End PC); Düğme/Çıkartma Yapımı (Button/Sticker Maker) iş istasyonları olan üniversitede aynı zamanda Makerspace Turu ile sunulan hizmetler ve aktivitelere ilişkin bilgiler verilmektedir (Xavier University, 2020).

4.3. Downtown (Halk) Kütüphanesi: Makerspace

Arlington'da bulunan Downtown Kütüphanesi, yaklaşık 200.000 basılı ve elektronik materyalden oluşan bir koleksiyona sahiptir. Çocuklar, gençler ve yetişkin okuryazarlığı için ayrılmış alanlar dâhil olmak üzere her yaştan kullanıcıya hizmet sağlamaktadır. Downtown Kütüphanesi'nde yer alan Makerspace, dikiş ve diğer geleneksel el sanatlarından son teknoloji 3D baskıya kadar hem deneyimli hem de yeni başlayan maker'lar için çalışma ortamı sunmakta, kütüphane personeli maker'lara eğitim vermektedir. STEM odaklı teknolojinin hâkim olduğu alan, 3D yazıcılar, freze makinesi, vinil kesici, bir plotter yazıcı ve çeşitli küçük cihazlar ve aletlerle donatılmıştır. Kumaşla çalışmak için bir dizi seçenek sunan dikiş, kapitone ve nakış makineleri içeren Innovate Room'da giyilebilir, kullanılabilir sanat eserleri üretilebilmektedir. Isı presi de mevcuttur. Kütüphane, Makerspace alanı ve uygulamaları hakkında eğitim verdiği gibi yönlendirici bir kılavuz da yayınlamıştır (Arlington Public Library, 2020).

4.4. Benbrook Halk Kütüphanesi: Makerspace

Teksas'da, Benbrook Halk Kütüphanesi'nde bulunan Makerspace'de, üç adet 3D Yazıcı kullanıma sunulmuştur. Kütüphane, kullanımlarına ilişkin eğitim vermektedir. Bunun dışında lazer kesici, tabela ve poster basabilen geniş formatlı bir yazıcı, parlak, kanvas ve normal yazı kâğıdı dâhil olmak üzere tasarımlara yardımcı olacak birkaç farklı kağıt türü ve kesim plotter'larının veya bilgisayar kontrollü kesme makinelerinin markası olan ve genellikle kağıt, keçe, vinil, kumaş ve deri, mat ve hatta ahşap gibi diğer malzemeleri kesmek için kullanılan "Cricut Maker" bulunmaktadır. Elektronik bir kesme aygıtı olan Cricut Maker, Cricut Tasarım Alanı ile birlikte kullanılmaktadır. Tasarım Alanı, kütüphaneye gelmeden önce tasarlanıp hazırlanabilen, kişisel bir hesap oluşturmaya olanak sağlayan ücretsiz bir çevrimiçi tasarım yazılımıdır.

4.5. Grapevine Halk Kütüphanesi: The Create It Space

Yine, Teksas'da bulunan Grapevine Halk Kütüphanesi'nde yapılandırılmış olan "The Create It Space" adlı Makerspace'de iki 3D yazıcı ile yeni başlayanları profesyonellere dönüştürmek için tasarlanan V2 3D tarayıcısı bulunmaktadır. V2, masaüstü 3D taramanın bir sonraki evrimidir. MFStudio tarafından desteklenen bir 3D tarayıcıyla kullanıcıların potansiyelini ortaya çıkarmak ve gerçek hayattaki nesnelerin dijital hale gelmesini izleme deneyimini yaşatmak amaçlanmaktadır. 3D taramanın kullanıldığı proje tabanlı öğrenim sürecinde, sanat, bilim ve teknoloji bir araya getirilmektedir. Bunun dışında alanda, titan vinil kesici, elde taşınır 3D yazıcı, lazer kesici, 2 iMac bilgisayar (tasarım yazılımı ile) ve Lego EV3 Robotik Kitleri yer almaktadır. Bu kitlerle verilen eğitim, öğrencileri "neredeyse gerçek dünya" ortamında STEM ve robotik becerilerini uygulamaya teşvik etmekte, teknoloji odaklı dünyada üniversite ve kariyer için hazırlamaktadır (Grapevine Public Library, t.y.).

4.6. Cumhurbaşkanlığı Millet Kütüphanesi

Henüz kurulan (22 Şubat 2020) Millet Kütüphanesi'nin web sayfasında atölyeler bölümünde bu hizmetlerin programlandığına ilişkin bilgiler verilmiştir. Kütüphanenin 1. ve 2. katlarda bulunan Eğitim Merkezinde çeşitli konularda yapılacak olan atölye çalışmalarının hizmete sunulacağı bildirilmektedir. Sayfada "Sanayi ve Teknoloji Bakanlığı (TÜBİTAK), Turkcell ve Dijital Dönüşüm Ofisi tarafından kurulumu gerçekleştirilecek 3 adet atölye bulunmaktadır" ifadesi yer almakta ve üç atölye linki bulunmaktadır: Teknoloji Atölyesi; Keşif Atölyesi ve Tasarım ve Üretim Atölyesi (Cumhurbaşkanlığı Millet Kütüphanesi, 2020). Ancak bu linkler aktif olmadığı için ayrıntılı bilgi elde edilemediğinden Kütüphanede görevli bulunan kütüphaneci Hanife Gökdoğan'dan telefonla bilgi alınmıştır. Gökdoğan, kütüphanenin kuruluşu ile beraber TÜBİTAK iş birliği ile atölye hizmetlerinin planlandığı ve gerekli araç,

gereç ile ekipmanın kurulumunun yapıldığını ancak tüm dünyayı etkileyen COVID 19 süreci nedeni ile çalışmaların kesintiye uğradığını ifade etmiştir. Gökdoğan'ın verdiği diğer bilgiler şöyledir: Teknoloji Atölyesi, kütüphane kullanıcılarını teknolojik bilgi ve becerilerle donatmak amacı ile hazırlanmıştır. Bu atölyede, kodlama, robotik ve 3 boyutlu çizimler vb. konularda eğitim verilmesi ve çalışmalar yapılması istenilmiştir. Söz konusu eğitimin ve çalışmaların yapılması için gereken 3D yazıcı ve diğer tüm araç ve gereçler sağlanmıştır. Keşif Atölyesi, Fen Bilimleri ile ilgili deneylerin yaptırılmasına ayrılmıştır. Milli Eğitim Bakanlığı'ndan Fizik, Kimya, Biyoloji gibi alanlarda ders vermek üzere öğretmen talebinde bulunulmuştur. Tasarım ve Üretim Atölyesi ise bilgisayar üzerinden yapılan animasyonlar, dijital çalışmalar, 3D yazıcı kullanımı vb. teknoloji odaklı tasarım ve üretimlerin yapılması için planlanmış, gerekli ekipman sağlanmıştır. Bu ve diğer atölyelerin aktifleşmesi için öncelikle eğitimcilere eğitim verilmesinin düşünüldüğü belirtilmiştir. Ancak, yukarıda da belirtildiği gibi COVID-19 sorunu nedeni ile anılan planlar henüz hayata geçirilememiştir.

4.7. Sabancı Üniversitesi Bilgi Merkezi: Collaboration Space (CS)

Sabancı Üniversitesi Bilgi Merkezi'nde bulunan Collaboration Space (CS) adlı Makerspace tüm üniversite üyelerinin kullanımına açıktır. Web sayfasında alanın “farklı disiplinlerden bireylerin bir araya geldikleri, bilgi ve becerilerini paylaşarak iş birliği yaptıkları ve amaca uygun araç, gereç, yazılım vb. kullanarak sıfırdan başlayarak yeniden ürettikleri” yerler olduğu belirtilmiştir. Üyelerin, çeşitli Makerspace ekipmanlarını güvenli biçimde kullanabilmeleri için öncelikle bir oryantasyon programına katılmaları gerektiği de bildirilmiştir. Alanda, fotoğrafçılıkla ilgili araç gereçler, tripod, rasperi vb. malzemeler, fotoğraf ve ses kayıt stüdyosu, 3D yazıcı ve lazer kesiciler bulunmaktadır. Makerspace için kullanılan eğitim salonlarında kullanıcılara destek verilmektedir. Ayrıca, web sayfasında Makerspace'i kullanmadan önce tüm kullanıcılara cihaz kullanım ve güvenlik eğitimi verildiği belirtilmektedir. Bunun dışında gerektiğinde koruyucu gözlük ve eldivenler ile maske kullanılması, kulaklıkla herhangi bir şeyin dinlenmemesi vb. uyarılar, alanda güvenlik konusunda titizlik gösterildiğine işaret etmektedir (Collaboration Space, 2019).

4.8. ODTÜ: LEGO Education Makerspace ve BİLTEM Laboratuvarı

ODTÜ bünyesinde bulunan bu alanlar, kütüphane içerisinde yapılmamakla beraber, potansiyel olarak kütüphane ile iş birliği içerisinde olacağı var sayıldığından örnekler arasında yer alması uygun görülmüştür. ODTÜ, LEGO Education ve Türkiye ortağı TEKNOKTA iş birliği ile ODTÜ Bilim Müzesi içinde açılan Makerspace'den farklı yaş grubundaki çocuk ve gençlerin yararlanması amaçlanmıştır. Öğretmenler gözetiminde çocuk ve gençlerin, “yaparak öğrenme” araçları ile maker uygulamalarını özümsemeleri hedeflenmiştir. ODTÜ BİLTEM (Bilim, Teknoloji, Mühendislik ve Matematik Eğitimi Uygulama ve Araştırma Merkezi) ise öğretmen ve öğretmen adaylarının STEM eğitimine yönelik bir laboratuvardır. LEGO Education Makerspace alanında yapılacak çalışmalarla, öğretmenler tarafından kullanılacak yenilikçi “eğitim içerikleri”nin de üretileceğine karar verilmiştir. BİLTEM bünyesinde; LEGO Education setleri ile öğrencilerin 21. yüzyıl becerilerini geliştirmeyi hedefleyen STEM eğitimi yaklaşımlarının, K-12 eğitime kazandırılmasına yönelik araştırma ve uygulama faaliyetlerinin gerçekleştirilmesi planlanmıştır. Proje çerçevesinde dezavantajlı gruplara yönelik çalışmaların da yürütülmesi planlanmıştır (Hürriyet Gazetesi, 2019).

Türkiye'de halk kütüphanelerine ilişkin yapılan araştırma, bu hizmetlerin yeni yeni gelişmeye başladığını, henüz tam olarak aktifleşmediğini göstermektedir. Kültür ve Turizm Bakanlığı (2018, s. 98) tarafından yayınlanan Faaliyet Raporu'ndan elde edilen bilgilere göre, 1964 yılından bugüne her yıl kitap ve kütüphane bilinci ile sevgisini yaymak üzere kutlanan Kütüphane Haftası'nın 54. Hafta (26 Mart - 01 Nisan 2018) teması, “Yeni Nesil Çocuklar, Yeni Nesil Kütüphaneler” olarak belirlenmiştir. Hafta içinde, 29-30 Mart 2018 tarihleri arasında,

“Halk Kütüphanelerinde Maker Hareketi Uygulaması” toplantısı yapılmıştır. “Maker hareketi kapsamında düzenlenecek kodlama, robotik, elektronik, ahşap tasarım vb. atölyelerin yeni nesil kütüphanelere geçiş sürecinde önemli katkısı olacağı” düşüncesi toplantıyı temellendiren düşüncedir. Toplantıda verilen bilgilere göre, Kırşehir Âşık Paşa, Uşak İskender Pala ve Muş İl Halk Kütüphanelerinde Maker atölyesi kurulmuş olup, Burdur ve Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanelerinde ise kurulum çalışmaları devam etmektedir. Atölyelerde sunulan hizmetlerin ve kullanılan materyallerin çeşitlendirilmesinin ve halk kütüphanelerinde yaygınlaştırılmasının planlandığı ileri sürülmektedir.

Faaliyet Raporu’nda (Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2018, s. 98) verilen bilgiler, halk kütüphanelerinde makerspace kurulumlarına ilişkin farkındalık oluştuğunu, bu yapılanmalara gidilmek üzere girişimlerin başlatıldığını göstermektedir.

Sonuç

Bilişim teknolojilerinin gelişimi ile bilginin daha da değer kazanması, Sanayi 4.0 çağının ürünü olarak yapay zekâ, robot teknolojileri, 3D yazıcılar gibi buluş ve gelişmelerin iş dünyasından eğitime ve birçok alana kadar yayılması, sosyal medyanın birbirine uzak coğrafya ve kültürleri bir araya getirmesi 21. yüzyılın gelişmeleri arasındadır. Buna koşut biçimde, 21. yüzyıl becerileri olarak nitelenen BİT okuryazarlığı, eleştirel düşünme, sorgulama, problem çözme, yaratıcılık, uyum yeteneği, esneklik, liderlik, sosyal ve kültürel farkındalık, inisiyatif kullanabilme, iletişim ve iş birliği kurma yeteneği ve benzeri kavramlar gittikçe önem kazanmıştır. İnsanların bir arada çeşitli araç ve gereçlerle ilgi alanlarına, gereksinimlerine yönelik üretim, keşif yaptıkları, yeni yeni bilgiler edindikleri, deneyim kazandıkları alanlar olan makerspace’lerin Türkiye de dâhil olmak üzere tüm dünyada gittikçe yayılması anılan gelişmelerin ürünlerinden biridir.

Yaratıcılığı, kendi kendine öğrenme ve üretmeyi esas alan Kendin Yap/DIY (Do-It-Yourself) felsefesi ile çeşitli disiplin alanlarının entegrasyonunu ifade eden STEM ve STEAM eğitiminin gittikçe daha fazla benimsenmesi, maker hareketi ve hareketin zemini olan makerspace’lerin gelişimine ivme kazandırmıştır. Maker hareketi, araştırma, sorgulama, sorun çözme, oyun, hayal gücü, yenilik, eleştirel düşünme, iş birliği vb. ilkeleri yaygınlaştırırken bir yandan da kendine özgü bir kültür oluşturmuştur. Söz konusu kültürel yapının en belirgin nitelikleri, maker hareketine yeni katılan ya da uzmanlaşan kişi arasında fark gözetmeme, eşitlikçilik, katılımcılık, bir gruba, bir harekete dâhil olmanın getirdiği aidiyet, iş birliği, arkadaşlık, sohbet, paylaşım ve dayanışma gibi öğelerdir. Eğitim alma ve üretim yapma çabası dışında birliktelik, dayanışma, paylaşım, sohbet vb. kavramların temel olduğu maker hareketine izin veren makerspace’ler, anılan nitelikleri ile ABD’li kent sosyoloğu Ray Oldenburg’un geliştirdiği üçüncü mekân kavramına benzediğinden makerspace’ler aynı zamanda bir üçüncü mekân kültürü ve ruhunu yaşatmaktadırlar.

Eğitim ve kültür kurumları olarak kütüphaneler, 21. yüzyılın gelişmelerine ayak uydurarak hizmetlerini geliştirmektedirler. Kütüphaneler, bir yandan daha fazla sosyal, kültürel bir yapıya doğru evrilirken bir yandan da eğitsel işlevlerini 21. yüzyıl bilgi ve becerilerini destekleme doğrultusunda yeniden yapılandırmaktadırlar. Kültürel yapısı ile üçüncü mekân nitelikleri ile de anılmaya başlayan kütüphaneler, maker hareketi için ideal kurumlar arasında yer almaya başlamışlardır. Makerspace’lerde yapılan çalışmalar, genellikle, dikiş, nakış gibi geleneksel el işi çalışmalarından teknoloji odaklı çalışmalara kadar (kodlama, robotik, 3D baskı, podcast oluşturma, medyanın dijitalleştirilmesi vb.) çeşitlenmektedir. Makerspace’lerin açık kültür yapısı, kolektif çalışmaları ve bilgi ve becerilerin özgürce paylaşımını teşvik ettiğinden, kütüphaneler bu yapılanmalar için oldukça uygundur.

Bu çalışmada, makerspace’lerin tanımlanması, anlamı ve önemi ile kültürel boyutunun ortaya konulması amaçlanmıştır. Çalışma kapsamında, konuya ilişkin kavramlar irdelenmiş, konunun tarihsel arka planı hakkında bilgiler verilmiş, makerspace’lerin kütüphanelerdeki rolü

sorgulanmış ve çalışmanın daha somut bir açı kazanması için Amerika Birleşik Devletleri ve Türkiye'den kütüphane makerspace yapılanmalarına ilişkin örnekler verilmiştir. Amerika Birleşik Devletleri ile Türkiye'de bulunan kütüphanelere ilişkin maker yapılanma ve hareketleri karşılaştırıldığında, her iki ülkede de 21. yüzyılın bilgi ve becerilerinin kazandırılması hedeflerinin ortak olduğu görülmektedir. Ayrıca Amerika Birleşik Devletleri'nin benimseyerek yaygınlaştırdığı STEM ve STEAM eğitim sistemleri Türkiye'de de önemsenmeye başlamıştır. Bu hedef ve eğilimlere koşut olarak, ilişkili mekânlarda benzer donanım ve araçlara (3D yazıcılar, çeşitli bilgisayarlar, lazer kesiciler vb.) yatırım yapıldığı ve/veya yapılmasının planlandığı görülmektedir. Bununla beraber, Türkiye'deki durum daha ayrıntılı sorgulandığında, örneklerin daha çok üniversitelerdeki yapılanmalar çerçevesinde ve çok sınırlı oluşu bu bağlamda yapılan çalışmaların henüz Türkiye için çok yeni olduğunu düşündürmektedir. Söz konusu örnekler, Cumhurbaşkanlığı Millet Kütüphanesi; Sabancı Üniversitesi Bilgi Merkezi: Collaboration Space (CS) ve ODTÜ: LEGO Education Makerspace örneğidir.

Türkiye'de halk kütüphanelerinin bu bağlamdaki durumuna ilişkin Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın 2018 yılına ait Faaliyet Raporu'ndan elde edilen bilgiler, halk kütüphanelerinde makerspace yapılanmalarının henüz tasarım aşamasında olduğunu göstermiştir. Bu konuda hazırlığı olan kütüphaneler arasında Kırşehir Âşık Paşa, Uşak İskender Pala ve Muş İl Halk Kütüphaneleri ile Burdur ve Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphaneleri yer almaktadır. Kırşehir Âşık Paşa, Uşak İskender Pala ve Muş İl Halk Kütüphanelerinde Maker atölyesinin kurulduğu, Burdur ve Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanelerinde ise kurulum çalışmalarının yeni başladığı bilgisi edinilmiştir. Ayrıca, bu hizmetlerin diğer halk kütüphanelerinde de yaygınlaştırılmasının planlandığı belirtilmektedir.

Girişimcilik, yaratıcılık, eleştirel düşünme, sorun çözüme, iş birliği, ekip çalışması gibi pek çok beceriyi geliştiren, bireylerin potansiyellerini özgürce ortaya koyabilmelerini sağlayan makerspace'lerin kişisel ve toplumsal gelişmelere katkıları göz önüne alındığında, yaygınlaştırılması için devlet ve ilişkili tüm organizasyon, kurum ve kuruluşların desteği sağlanmalıdır. Bunun için öncelikle konuya ilişkin farkındalık oluşturmak üzere eğitim ve kültür kurumlarında tanıtım yapılması ve eğitim verilmesi önemlidir. Üniversiteler ve diğer ortaöğretim vb. kurumlar ile kütüphanelerin makerspace'lerin nicelik ve nitelik olarak arttırılmasına ilişkin farkındalık kazanması ve ortaklaşa iş birliği içindeki çabaları oldukça önemlidir. Kütüphaneler, toplumun eğitsel ve kültürel gelişimi için çağın gerektirdiği bilgi ve becerileri kazandırmayı misyon edindiklerinden, makerspace yapılanmaları için idealdir. Kütüphanelerin genellikle insan kaynakları, bütçe, yer vb. sorunlarının olmasına karşın bu alanların oluşumuna yatırım yapmanın uzun vadede kazandıracakları dikkate alınmalıdır. Disiplinler arası bakış açısını güçlendiren STEM/STEAM eğitimlerinin de desteklenmesini sağlayacak bu alanların tanıtılmasında eğitimin rolü büyüktür. Eğitim kurumlarının ders programlarında ve kütüphanelerde verilecek hizmet içi eğitim, toplantı vb. çerçevelerde bu konuya yer verilmesi yarar sağlayacaktır. Ayrıca makerspace kullanımında fırsat eşitliğinin daha da genişletilmesi için engelli vb. dezavantajlı kullanıcıların da cesaretlendirilmesi ve bu alanlar ile donanımlarının bu bağlamda da tasarlanması dikkate alınmalıdır. Bütün bunlara ek olarak, kütüphanelerde yer alacak makerspace'lerin yaygınlaşması ile üretim ve yeniden kullanma kültürünün toplumun her kesiminde yaygınlaşması sağlanabilir.

Kaynakça

- Akgündüz, D. (2018). STEM eğitiminin kuramsal çerçevesi ve tarihsel gelişimi. D. Akgündüz (Ed.), *Okul öncesinden üniversiteye kuram ve uygulamada STEM Eğitimi* (s. 19-49) içinde. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Arlington Public Library (2020). Makerspace. Erişim adresi (16 Eylül 2020): <https://www.arlingtonlibrary.org/makerspace>

- Arus, A. (2018). Değişen koleksiyonlar değişen kullanıcılar. *Türk Kütüphaneciliği*, 32(4), 328-333.
- Atış, N. T. (2017). Teknolojik işsizliğin kaçınılmazlığı ve çözümün bir parçası olarak kamu istihdam hizmetleri (Yayınlanmamış uzmanlık tezi). Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı, Türkiye İş Kurumu Genel Müdürlüğü, Ankara.
- Bar-El, D. & Zuckerman, O. (2016). Maketec: A makerspace as a third place for children. *TEI 2016, Tenth International Conference on Tangible, Embedded, and Embodied Interaction* (s. 380-385) içinde. 14-17 Şubat, 2016, Eindhoven, Hollanda.
- Becker, S. A., Brown, M., Dahlstrom, E., Davis, A., De Paul, K., Diaz, V. & Pomerantz, J. (2018). *NMC Horizon Report: 2018 Higher Education Edition*. Louisville: Educause.
- Bill, V. & Fayard, A. L. (2017). Building an entrepreneurial and innovative culture in a university makerspace. *2017 ASEE (American Society for Engineering Education) Annual Conference & Exposition*. DOI: 10.18260/1-2--27985
- Blikstein P. (2018) Maker movement in education: History and prospects. M. De Vries (Ed.), *Handbook of technology education* içinde. Springer International Springer of Education. Springer, Cam. Erişim adresi (2 Eylül 2020): https://doi.org/10.1007/978-3-319-44687-5_33
- Bösse, I., Kürer, D., Linke, H. & Polka, B. (2019). The maker movement's potential for an inclusive society. J. Howaldt, C. Kaletka, A. Schröder & M. Zirngiebl (Ed.), *Atlas of social innovation 2nd Volume: A world of new practices* (s. 54-58) içinde. Munich: Oekom.
- Britton, L. (2012). A fabulous laboratory: The makerspace at the Fayetteville Free Library. *Public Libraries*, 51, 30-33.
- Browder, R. E., Aldrich, H. E. & Bradley, S. W. (2019). The emergence of the maker movement: Implications for organizational and entrepreneurship research. *Journal of Business Venturing*. Erişim adresi (20 Ağustos 2020): https://www.researchgate.net/publication/330686436_The_Emergence_of_the_Maker_Movement_Implications_for_Organizational_and_Entrepreneurship_Research#citations
- Burke, J. (2015). Making sense: Can makerspaces work in academic libraries? Erişim adresi (14 Ağustos 2020): <http://www.ala.org/acrl/sites/ala.org.acrl/files/content/conferences/confsandpreconfs/2015/Burke.pdf>
- Chang, S., Penney, L. & Wardrip, P. (2019). Opportunities and vignettes for library makerspaces. *National Forum: Research and Assessment in Library Makerspaces* (s. 1-44) içinde. Madison, WI: Wisconsin-Madison Üniversitesi.
- Collaboration Space (2019). Create and develop together. Erişim adresi (12 Eylül 2020): <https://cospace.sabanciuniv.edu/en>
- Congressional Research Service (2018). Science, technology, engineering, and mathematics (STEM) education: An overview. Erişim adresi (10 Eylül 2020): https://www.everycrsreport.com/files/20180612_R45223_7710372421fdd14ffb2c720f58b7bebb576dc2c7.pdf
- Cumhurbaşkanlığı Millet Kütüphanesi (2020). Atölyeler. Erişim adresi (13 Eylül 2020): <https://mk.gov.tr/icerik/detay/atolyeler>
- Davee, S., Regalla, L. & Chang, S. (2015). Makerspaces highlights of select literature. Erişim adresi (19 Eylül 2020): <https://makered.org/wp-content/uploads/2015/08/Makerspace-Lit-Review-5B.pdf>
- Davidson, A. L. (2018). How do Makerspaces heighten student engagement? Erişim adresi (12 Eylül 2020): <https://www.edcan.ca/articles/makerspaces-heighten-student-engagement/>

- Davis, A. M. L. (2018). Current trends and goals in the development of makerspaces at New England college and research libraries. *Information Technology and Libraries*, 37(2), 94-117.
- Dougherty, D. (2012). The maker movement. *Innovations*, 7(3), 11-14.
- Dufva, T. (2017). Maker Movement: Creating knowledge through basic intention. *Techne Series: Research in Sloyd Education and Crafts Science*, 24(2), 129-141.
- Durukan, A. Y. (2015). Dijital dünyada okul kütüphaneciliği ve 21. yüzyıl becerileri. *Millî Eğitim*, 208, 106-120.
- Ennis, C. (2018). Partnerships for 21st century skills McGraw-Hill Education In association with the Chartered Association of Business Schools. Erişim adresi (12 Eylül 2020): <https://www.researchgate.net/publication/333786428>
- Erenoğlu, B. (2014). Makerspace yaratım atölyeleri. Erişim adresi (12 Eylül 2020): <http://www.egitimdeteknoloji.com/makerspace-yaratim-atolyeleri-nedir/>
- Forest, C. R., Moore, R. A., Jariwala, A. S., Fasse, B. B., Linsey, J., Newstetter, W., Ngo, P. & Quintero, C. (2014). The invention studio: A university maker space and culture. *Advances in Engineering Education*, 4(2), 1-32.
- González-González, C. S. & Arias, L. G. A. (2018). Maker movement in education: Maker mindset and makerspaces. Conference: IV Jornadas de HCIAT: Popayam, Colombia, Project: Pensamiento computacional y enseñanza de la informática en edades tempranas. Erişim adresi (15 Eylül 2020): <https://www.researchgate.net/publication/323401154>
- Grapevine Public Library (t.y.). *The Create It Space*. Erişim adresi (12 Eylül 2020): <https://www.grapevinetexas.gov/1096/Create-It>
- Güneş, A. (2017). Yaratıcı kütüphane hizmetleri: Yaratıcı mekanlar (makerspace). Ö. Külcü, T. Çakmak & Ş. Eroğlu (Ed.), *Kamusal alan olarak bilgi merkezleri ve yenilikçi yaklaşımlar* (s. 99-126) içinde. İstanbul: Hiperyayın.
- Güneş, A. & Çakmak, İ. (2019). Çocuk kütüphanelerinde STEM/STEAM eğitimi ve makerspace hizmeti. *Bilgi ve Belge Araştırmaları Dergisi*, 11, 25-39.
- Güven, Z. Z. (2016). İngilizce öğretiminde bilişim teknolojilerinin dünden yarına yolculuğu. E. Yılmaz, M. Çalışkan & S. A. Sulak (Ed.), *Eğitim bilimlerinden yansımalar* (s. 202-212) içinde. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Halverson, E. R. (2012). Participatory media spaces: A design perspective on learning with media and technology in the 21st century. C. Steinkuehler, K. Squire & S. A. Barab (Ed.), *Games learning & society: Learning and meaning in a digital age* (s. 244-270) içinde. New York: Cambridge University Press.
- Halverson, E. R. & Sheridan, K. M. (2014). The maker movement in education. *Harvard Educational Review*, 84(4), 495-504.
- Hatch, M. (2014). *The maker movement manifesto: Rules for innovation in the new world of crafters, hackers, and tinkerers*. New York: Mc Grawhill.
- Hughes, J. (2017). Meaningful making: Establishing a makerspace in your school or classroom. Ontario: What Works? Research into Practice (Ontario Association of Deans of Education and the Student Achievement Division). Erişim adresi (15 Eylül 2020): http://www.edu.gov.on.ca/eng/literacynumeracy/inspire/research/meaningful_making_en.pdf
- Hürriyet Gazetesi (2019, 17 Mayıs). ODTÜ'de Maker Space alanı ve BİLTEM laboratuvarı açıldı. Erişim adresi (15 Eylül 2020): <https://www.hurriyet.com.tr/teknoloji/odtude-maker-space-alani-ve-biltemm-laboratuvari-acildi-41217124>
- Ito, M., Baumer, S., Bittanti, M., Boyd, D., Cody, R.,... & Herr-Stephenson, B. (2010). *Hanging out, messing around, and geeking out: Kids living and learning with new media*. Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology Press.

- Johnson, J. T. (2009). How technology is changing third spaces: An Examination of the use of technology in coffee shops (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Florida Üniversitesi, ABD, Florida.
- Jolly, J. L. (2009). The national defense education act, current STEM initiative, and the gifted. *Gifted Child Today*, 32(2), 50-53.
- Julian, K. D. & Parrott, D. J. (2017). Makerspaces in the library: Science in a student's hands. *Journal of Learning Spaces*, 6(2), 13-21.
- Kahyaoğlu, Y. & Kuzu, A. (2017). Makerspace: Öğrenci ve öğretmenler için üretim atölyeleri. H. F. Odabaşı, B. Akkoyunlu & A. İşman (Ed.), *Eğitim teknoloji okumaları 2017* (s. 343-358) içinde. Ankara: TOJET.
- Karadeniz, Ş. (2019). Türkiye'deki halk kütüphanesi sisteminin değerlendirilmesi ve bir ulusal halk kütüphanesi stratejisi önerisi (Yayınlanmamış doktora tezi). Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bilgi ve Belge Yönetimi Anabilim Dalı, Ankara.
- Kemp, A. (2013). *The makerspace workbench*. Sebastopol, CA: Maker Media, Inc.
- Keseroğlu, H. S. (1989). *Halk kütüphanesi politikası ve Türkiye Cumhuriyeti'nde durum*. İstanbul: Türk Kütüphaneciler Derneği.
- Kim, Y. E., Edouard, K., Alderfer, K. & Smith, B. K. (2018). *Making culture: A national study of education makerspaces*. Philadelphia, PA: Drexel University.
- Kumar, M. (2020). What is library, public, academic, & national library. Erişim adresi (7 Eylül 2020): <https://www.libraryscience.in/2020/06/what-is-library.html>
- Kültür ve Turizm Bakanlığı (2018). *2018 Yılı İdare Faaliyet Raporu*. Erişim adresi (9 Eylül 2020): <http://sgb.kultur.gov.tr/TR,45558/idare-faaliyet-raporlari.html>
- Lee, V. R., King, W. L. & Cain, E. (2015). Grassroots or returning to one's roots? Unpacking the inception of a youth-focused community. *FabLearn'15, FabLearn Conference*, Stanford, CA, 26–27 Eylül. Erişim adresi (9 Eylül 2020): https://digitalcommons.usu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1509&context=itls_facpub
- Litts, B. K. (2015). Making learning: Makerspaces as learning environments (Yayınlanmamış doktora tezi). University of Wisconsin-Madison, Wisconsin, Madison ABD.
- Magg4 (2018). Düşünmek, üretmek, paylaşmak temelli bir yaklaşım olarak maker hareketi. Erişim adresi (9 Eylül 2020): <https://magg4.com/dusunmek-uretmek-paylasmak-temelli-bir-yaklasim-olarak-maker-hareketi/>
- Magistad, M. K. (2016). The Maker Movement that was born in the USA has taken on Chinese characteristics: Whose century is it? *The World*. Erişim adresi (9 Eylül 2020): <https://www.pri.org/stories/2016-08-11/maker-movement-was-born-usa-has-taken-chinese-characteristics>
- Marsh, J., Kumpulainen, K., Nisha, B. & Velicu, A. (2017). Makerspaces in the early years: A literature review. MakeY Project. Sheffield, UK: University of Sheffield. Erişim adresi (9 Eylül 2020): http://makeyproject.eu/wp-content/uploads/2017/02/Makey_Literature_Review.pdf
- Merriem Webster (2020). Definition of do-it-yourself. Erişim adresi (9 Eylül 2020): <https://www.merriam-webster.com/dictionary/do-it-yourself>
- Novak, S. (2019). The effects of a makerspace curriculum on the 4C's in education. Graduate Research Papers. 942. Erişim adresi (9 Eylül 2020): <https://scholarworks.uni.edu/grp/942>
- Odabaş, H. & Akkaya, M. A. (2017). Bilgi merkezleri ve hizmetlerinde yapısal dönüşüm ve kavramsal tartışma. H. Odabaş & M. A. Akkaya (Ed.), *Bilişim teknolojilerinin bilgi merkezlerine ve hizmetlerine etkileri* (s. 9-24) içinde. İstanbul: Hiperyayın.

- Oldenburg, R. (1999). *The great good place: Cafes, coffee shops, book stores, bars, hair salons, and other hangouts at the heart of a community*. Philadelphia: Da Capo Press.
- Parks, J. B. (2016). Learning in middle school library makerspaces: A makerspace collaboration guide for school librarians. Erişim adresi (9 Eylül 2020): <https://core.ac.uk/reader/210609460>
- Robertson, D. A. (2005). *Cultural for programming libraries: Linking libraries, communities, & culture*. Chicago: American Library Association.
- Sheridan, K., Halverson, E. R., Litts, B., Brahms, L., Jacobs-Priebe, L. & Owens, T. (2014). Learning in the making: A comparative case study of three makerspaces. *Harvard Educational Review*, 84(4), 505-531.
- Shehzad, H. M. U. & Abid, Q. M. (2016). Best practices for a newly established academic makerspace in a Nascent Maker Ecosystem. *Proceedings of the 1st International Symposium on Academic Makerspaces* (s. 27-29) içinde. Erişim adresi (9 Eylül 2020): https://cpb-usw2.wpmucdn.com/sites.gatech.edu/dist/f/528/files/2017/07/ISAM_2016-Proceedings-I.pdf
- Slatter, D. & Howard, Z. (2013) A place to make, hack, and learn: Makerspaces in Australian public libraries. *The Australian Library Journal*, 62(4), 272-284.
- Şahin, E. & Tosun, N. (2018). Maker hareketi ve Türkiye'deki uygulamalar. S. Gülseçen, Ç. S. Erol, Z. A. Reis & M. Gezer (Ed.), *7th international conference on "innovations in learning for the future": Digital transformation in education* (s. 70-78) içinde. İstanbul: İstanbul Üniversitesi. Erişim adresi (9 Eylül 2020): http://cdn.istanbul.edu.tr/FileHandler2.ashx?f=fl2018_proceedingsbook_guncel.pdf
- Taylor, B. (2016). Evaluating the benefit of the maker movement in K-12 STEM education. *Electronic International Journal of Education, Arts, and Science*, 2, 1-22.
- Taylor, N., Hurley, U. & Connolly, P. (2016). Making community: The wider role of makerspaces in public life. *2016 CHI Conference on Human Factors in Computing Systems - CHI '16* içinde. DOI:10.1145/2858036.2858073. Erişim adresi (9 Eylül 2020): <https://core.ac.uk/download/pdf/42590066.pdf>
- University of Maryland (2020) *John and Stella Graves Makerspace*. Erişim adresi: <https://innovate.umd.edu/resources/graves-makerspace>
- Vongkulluksn, V. W., Matewos, A. M., Sinatra, G. M. & Marsh, J. A. (2018). Motivational factors in makerspaces: A mixed methods study of elementary school students' situational interest, self-efficacy, and achievement emotions. *International Journal of STEM Education*, 5(1), 1-19.
- White, D. W. (2014). What Is STEM education and why is it important?. *Florida Association of Teacher Educators Journal*, 1(14), 1-9.
- World Economic Forum (2016). New vision for education: Fostering social and emotional learning through technology. Cologny/Geneva: Switzerland. Erişim adresi (9 Eylül 2020): <https://www.weforum.org/reports/new-vision-for-education-fostering-social-and-emotional-learning-through-technology>
- Xavier University (2020). Makerspace: Home. Erişim adresi (9 Eylül 2020): <https://libguides.xavier.edu/makerspace>
- Yılmaz, B. (2009). *Türkiye'de kültür politikası ve kütüphane: 1980 sonrası durum*. Ankara: Türk Kütüphaneciler Derneği.
- Yılmaz, Z. A. (2019). Kütüphanelerde yaratım atölyeleri: Keşfederek öğrenmek. Erişim adresi (9 Eylül 2020): <https://www.goethe.de/ins/tr/tr/kul/mag/21581603.html>

Teşekkür:

Cumhurbaşkanlığı Millet Kütüphanesi'nin atölyeleri ile ilgili verdiği değerli bilgilerle bu çalışmaya destek olan Sayın Kütüphaneci Hanife Gökdoğan'a teşekkür ederiz.

Anadolu romantizminden İslami spiritüalizme: Nurettin Topçu'nun Reha'sı

Şener Şükrü Yiğitler*

Öz

Düşünceleriyle Türkiye'de muhafazakâr geleneği derinden etkilemiş bir fikir adamı olarak Nurettin Topçu'nun yayımlanmış edebi eserleri birkaç şiir, öykülerinden oluşan Taşralı ve tek romanı Reha'dır. Bu kısıtlı edebi verimi nedeniyle olduğu kadar bir entelektüel ve filozof olarak Türk siyasi düşünce tarihindeki büyük etkisi nedeniyle Topçu birçokları tarafından bir edebiyatçı olarak görülmez. Topçu'nun gençlik yıllarında başlayıp doktora eğitiminden sonra on yılda tamamladığı (1926-1936) Reha onun vasiyeti gereği ancak 1999'da yayımlanır. Onun edebiyatçılığına yönelik yapılan incelemelerin büyük kısmı öykülerini odağa alır ve bu incelemelerin ortak şekilde vardığı öykücülüğüne yönelik olumsuz yargı Topçu'nun edebiyatçılığının objektif ve bütüncül biçimde değerlendirmesine engel olur. Aile içi yasak bir aşkın anlatıldığı Reha özellikle başkahramanın intihara meyilli, melankolik psikolojisini olayların geçtiği yerlerin doğa tasvirleriyle özdeşleştirmedeki başarısı, bütün bunların yaşandığı fonda ülke gerçeklerini çarpıcı örneklerle sunması ve yazarının edebi yetkinliğini, dile hâkimiyetini sergileyen bir ilk roman olması açısından dikkat çeken bir eserdir. Topçu'nun gazete yazılarında ve makalelerinde işlediği kavram ve düşüncelerin hammaddeleri "Anadolu romantizmi" ve "İslami spiritüalizm" şeklinde Reha'da görülür. Bu bakımdan Reha, yazarının henüz gençlik yıllarında sahip olduğu düşüncelerin ilerleyen yıllardaki evrimini vermesi açısından da önemli bir eserdir. Bu çalışmanın konusu, bir fikir adamının kaleminden çıkan Reha romanının Türk roman tarihi bakımından önemi, edebi değeri ve Topçu'nun düşünce dünyasından taşıdığı izlerdir

Anahtar Kelimeler: Nurettin Topçu, Reha, Anadolu romantizmi, İslami spiritüalizm, Türk-İslam sentezi, doğa, din, vatan

Araştırma makalesi

Research article

Geliş - Submitted: 20/07/2020

Kabul - Accepted: 09/09/2020

Atıf – Reference: Yiğitler, Ş. Ş. (2020). Anadolu romantizminden İslami spiritüalizme: Nurettin Topçu'nun Reha'sı. *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi*, 6, 72-87.

From Anatolian romanticism to Islamic spiritualism: Nurettin Topçu's Reha

Abstract

Nurettin Topçu, who deeply influenced the Turkish conservative tradition as an intellectual with his thoughts, published several literary works: Taşralı, his collected short stories and poems, and Reha, his only novel. Topçu rather than being considered as a man of literature, is mostly seen as an intellectual and a philosopher by many due to his limited literary works, since his main influence is in the history of Turkish political thought rather than literature. Reha, which he started to write in his youth and completed in ten years after his doctorate education (1926-1936), was published only in 1999 as required by his will. Most of the studies on his literary work focus on his stories and the negative judgment of his storytelling prevents an objective evaluation of his literary achievements. Being the first novel of the author that reflects language competence, Reha, which tells the story of a forbidden love scandal in a family, is a remarkable work especially in terms of its success in identifying suicidal melancholic psychology of the protagonist and in the depictions of the places where the events took place, with striking examples of the country's facts in the background. Topçu's concepts and thoughts that he also utters in his newspaper articles and essays are seen in Reha as "Anatolian romanticism" and "Islamic spiritualism". In this respect, Reha is also an important work in terms of giving the evolution of the thoughts that this author had in his youth. The subject of this study is to evaluate literary value of Reha in the history of Turkish novel and the marks that the novel carries from the world of thought of its writer.

*Arş. Gör. Dr., Bitlis Eren Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, E-posta: ssiyigitler@gmail.com, ORCID ID: 0000-00002-7283-3621

Keywords: Nurettin Topçu, Reha, Anatolian romanticism, Islamic spiritualism, Turkish-Islamic synthesis, nature, religion, motherland

Giriş

Türkiye’de muhafazakâr düşüncenin en önemli temsilcilerinden biri Nurettin Topçu’dur. Bunun nedeni Topçu’nun, Osmanlıların Tanzimat’la birlikte kültür benliklerini kaybettiklerine inanan ilk İslamcılar (Mardin, 2002, s. 91) ile Batı modernliğine ve Türk modernleşmesine ilişkin eleştirel bir bakış sergileyen son kuşak İslamcılar (Göle, 2011, s. 28, 70) arasında gördüğü köprü görevidir. Onun ortaya koyduğu düşünce birikimi, hayat felsefesi ve eserleri bugün de muhafazakâr/İslamcı entelektüeller için yol gösterici niteliktedir. Türkçeye *İsyân Ahlakı* (1995) adıyla çevrilen *Conformisme et Révolte* (1934) adlı doktora tezi başta olmak üzere, kendisinin merkezini oluşturduğu ve 1975’te hayatını kaybedene kadar aralıklarla çıkardığı *Hareket Dergisi*’ndeki (1939-1981) felsefe, düşünce, deneme yazıları, felsefe grubu ders kitapları ve akademik çalışmalarıyla modern siyaset ve felsefe tarihine damgasını vurmuş Türkiye’nin sayılı düşünürlerindedir. Bu eserlerinin yanında, şiirleri, *Taşralı* adlı öykü kitabı ve *Reha* adlı romanı bulunan Topçu, akademik uzmanlığının da bir sonucu olarak, pek çokları için bir fikir ve aksiyon adamı ve Türkiye’nin yetiştirdiği sayılı filozoflardan biridir. Topçu’nun edebi üretimini ve edebiyatçı yönünü görmezden gelen bakış açısı, bizce, onun yaşamı ve eserleriyle ortaya koyduğu hayat felsefesinin bir bütün olarak anlaşılmasının önünde büyük bir engeldir.

Topçu’nun hayatı ve bibliyografyasını ele aldığı çalışmasında bugüne kadar üzerinde fazla durulmamış ayrıntılara işaret eden Kara, “yayın sırası değil, telif sırası yani ilk metinleri yazma ilgileri” dikkate alındığında Topçu’nun ilk eserinin *Reha* adlı romanı olmasını önemle vurgular. Topçu on yedi yaşında bir lise öğrencisiyken, 4 Eylül 1926’da yazmaya başladığı aşk romanını doktora eğitimi için gittiği Paris’ten dönüşünde, aradan on yıl geçtikten sonra, yeniden ele alır ve 21 Mayıs 1936’da tamamlar. Kara’nın çıkarımlarına göre, askerliğe 6 Mayıs 1936’da başlayan Topçu *Reha*’yı sürgün edildiği İzmir’de öğretmenlik yaparken büyük oranda bitirir ve romanın yazıldığı tarih aralığını elle hazırladığı kapakta “1926-1936” olarak kaydeder. Kara’ya göre, *Reha*’nın yazım süreciyle ilgili olarak dikkate değer bir durum, Paris’teki doktora eğitiminin ardından yurda dönüşünde Topçu’nun tezin çevirisi veya başka yazılar yerine yarım kalan romanını tamamlamayı tercih etmiş olmasıdır. Topçu’nun edebi ilgisi kaleme aldığı ilk metinle sınırlı kalmaz; aynı zamanda, yayımladığı ilk hacimli eser “bir fikir kitabı değil bir hikâyeye kitabı” olan *Taşralı*’dır (1959). Kara, Topçu’nun bu kitabının sonunda yer alan *Yıldırım’ın Huzurunda*, *Mahşer*, *Büyük Mahkeme* ve *Edebi Hayat* adlı öykülerin yazarının kendisi tarafından en önemli ve en güzel eserler olarak görüldüğünü ayrıca ifade eder (2016, s. 43-44). “Osmanlı-Cumhuriyet modernleşmesini hesaba katarak fakat onu aşmayı hedefleyerek tenkitçi bir bakış açısıyla yeni bir insan, millet, devlet modeli keşf ve inşa etmeye çalış(an)” Topçu, düşünsel alanda “İslam/Anadolu sosyalizmi”ni savunurken, bunun edebi izdüşümü olarak kaleme aldığı roman ve hikâyelerinde Anadolu romantizmini öne çıkaran bir edebiyat anlayışına rağbet gösterir (Kara, 2016, s. 16-17). Topçu’nun tez çalışmaları ve az sayıdaki akademik makalelerinden ziyade düşüncesinin temel kavramları olan hareket, irade ve isyanın geniş kitleler tarafından daha kolayca anlaşılması için yazdığı denemeler, gazete yazıları ve kurmaca eserleri ön plandadır (Kara, 2017, s. 39-41, 60-61).

Buna paralel olarak Okay, Topçu’nun eserlerinin kategorik bir sistem sergilemediğini, işlenen konular hakkında “madde madde, komprime bir bilgi” sunmadığını ancak “felsefeciliğinden, (...) filozofluğundan gelen derin, san’atkârane ve şiir dolu” olduğunu ifade eder. Ona göre, “o bir araştırmacı değil, bugünkü tabiriyle bir yorumcu”dur (1992, s. 150). Gerçekten de bu gözle bakıldığında Topçu’nun Batılı kaynaklardan alarak ülkenin gereksinmelerine göre yeniden ürettiği hareket felsefesini anlattığı yukarıda anılan bilimsel eserlerinde dahi usta bir sanatçının elinden çıkmış akıcı bir söyleyiş, özenle seçilmiş sözcüklerle

yüklü sanatkârane bir üslup fark edilir. Benzer üslup özelliklerinin ve düşüncesinin malzemesini oluşturan kavramların onun kurmaca eserlerinde de görülmesi bu bakımdan son derece önemlidir. Bir filozofun çok yönlü düşünce üretiminin birbiriyle bağlantılı parçaları olarak görülmesi gereken eserlerini değerlendirirken onun kurgusal dünyasının da bu anlamda incelenmeye değer olduğu ortadadır. Biz bu yazıda, Türk düşünce dünyasında derin etkiler bırakmış bir felsefe adamı olan Nurettin Topçu'nun tamamlandıktan uzun yıllar sonra yayımlanan eseri *Reha*'nın Türk edebiyatı açısından önemi, edebi değeri ve Topçu'nun düşünce dünyasından taşıdığı izleri üzerinde duracağız.

1. Türk romanı tarihinin kayıp halkası: *Reha*

Dergâh Yayınları tarafından ilk defa 1999 yılında yayımlanan ve 2020'ye gelindiğinde 6. baskısını yapan Nurettin Topçu'nun *Reha* romanının "Sunuş" yazısında kitabın ilginç yayım hikâyesi anlatılır. Burada belirtildiğine göre Topçu yalnızca bir aşk romanı olduğu bilinen *Reha* adlı eserinin kendisi hayattayken basılmasını istemez. Ölümünün ardından 1985 yılında yapılan bir televizyon programında Topçu tarafından kitap dosyası için yapılan kapak ekranlara yansır. Bu bir anlık görünüş kaybolmanın ardından roman bir daha ortaya çıkmaz. 3 Şubat 1998'de Topçu'nun yeğeni tarafından Orhan Okay, Ezel Elverdi ve İsmail Kara'ya teslim edilen yazarın terekesi arasında pek çok değerli not, mektup, defter, *İsyân Ahlâkı*'nin yazar tarafından yapılmış çevirisinin yanı sıra *Reha* romanının dosyası çıkar ve böylece uzun yıllar boyunca merak edilen kayıp bir eserin okuruyla buluşması mümkün olur. Romanın elyazmaları üzerinde çalışanların izlenimlerine göre iki bölümden oluşan romanın ilk kısmının yazımı Paris öncesi, ikinci kısmınki ise Paris sonrası döneme aittir (Topçu, 2020, s. 5-6).

Cumhuriyet'in ilanı ile beraber din, gelenek ve Osmanlı tarihi kapsam dışı bırakılarak bunların yerini ulus-devlet, pozitivizm, Anadolu'nun ilk uygarlıkları ve Asya tarihi alır. Genel bir şematizm içine giren dönemin edebiyatı ulus-devlet, yurttaşlık bilinci, lider kültü gibi konularda dizgin tanımayan bir propaganda üretimi içine girer. Erken Cumhuriyet edebiyatçıları tek parti iktidarı boyunca başta şiir ve tiyatro olmak üzere edebiyatın pek çok alanında angaje bir edebiyat külliyatı oluşturma gayretindedirler. Söz konusu dönemi yaklaşık olarak tam ortasından imleyen Cumhuriyet'in onuncu yıl kutlamaları (1933) kapsamında yazılan bir dizi eserde bu ulusal gurur ve coşkunun had safhaya çıktığı görülür. Çoğu sipariş üzere veya bazı taltiflerle kaleme alınan bu eserlerde din adamları ve hilafet yanlılarının işbirlikçi, vatan haini bağnazlar olarak temsil edildikleri (Reşat Nuri Güntekin, *Yeşil Gece*, 1928) veya dinî ve geleneksel yaşayışa tümüyle karşıt hayatların anlatıldığı (Refik Ahmet Sevengil, *Çıplaklar*, 1936) dikkat çeker. Din, gelenek ve İslam tarihi dışına çıkmaya özen gösteren erken Cumhuriyet edebiyatında konular, zamanlar ve mekânlar büyük bir çeşitlilik gösterir: Örneğin, Peyami Safa'nın *Attila* (1931), İskender Fahreddin'in *Sümer Kızı* (1933) romanında olduğu gibi yazarlar Osmanlı-Selçuklu öncesi gerçek veya muhayyel tarihlere uzanırlar. Fahrettin Sertelli *Hint Yıldızı* (1932) romanında Hinduizm inancına yer verirken Sadri Ertem *Çıkrıklar Durunca*'da (1931) Alevilik ritüellerinin, dualarının örneklerini sergiler. İslam dışı dinlere, kültürlere veya onun farklı yorumlarına yer veren bu eserlerden başka, yazarlar genel olarak kurmaca düzlemde dinî inanç ve uygulamaların askıya alındığı seküler bir dindarlık anlayışını benimseme eğilimindedirler (Yiğitler, 2017, s. 248-256).

Gerçi bu durum özgül olarak Cumhuriyet'in ilanının tek başına getirdiği bir sonuç değildir. Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Fermanı'yla başlayan ve bugün de Batılılaşma/Modernleşme adıyla devam eden tarihi sürecin yenileşme devri Türk edebiyatında ortaya çıkardığı bu değişim pek çok araştırmacının dikkatini çeker. Örneğin Yetiş, "Millî edebiyat" kavramını "milliyetçi edebiyat" olarak ele almadığını belirttiği yazısında "Ahmet Midhat'ın, Halit Ziya ve Mehmet Rauf'un kahramanları ve onların eserlerinde yaşanan hayat bizim değildir. Hatta sadece Felatun Bey değil, onun karşısında çıkarılan Rakım Efendi'nin bile bizim insanımızı verdiği daima tartışılır" (1999, s. 274) dedikten sonra Mehmet Emin Yurdakul,

Ziya Gökalp ve Faruk Nafiz Çamlıbel'in şiirlerini milli edebiyatın sanat anlayışını ortaya koyan ideal örnekler olarak gösterir. Benzer biçimde, milli zevk ve duygunun ulusal bir bilinçle ele alınmasının gerekliliğini işlediği yazısında Banarlı milli romantizmi "milletlerin dilde, kültür, san'at ve edebiyatta kendilerini bulmaları, kendilerine gelmeleri demektir" şeklinde tanımlar (2012, s. 16) ve Yahya Kemal'i Alman edebiyatından örneklerle gelişim çizgisini verdiği bu estetik tavrın ve bilincin Türkiye'deki en başarılı temsilcisi, "Süleymaniye'de Bayram Sabahı" şiirini de Süleymaniye Camii'nin kendisi kadar görkemli bir eser olarak gördüğünü kaydeder.

Savaş yıllarının sosyal ve siyasal meselelerini anlatan Milli Edebiyat anlayışıyla yazılmış romanlar Cumhuriyet'in ilk on yılından sonra görece azalırken Kemalist tezlerin halka benimsetilmesi amacıyla yazılmış romanların sayıca yükselişe geçtiği gözlenir. Bu dönemde kaleme alınan *Kuyucaklı Yusuf* (1937) gibi az sayıda roman toplumsal yapının barındırdığı çatışmaları sosyal gerçekçi bir bakış açısıyla verir; ancak Anadolu gerçeğini Banarlı'nın tanımladığı ulusal bilinçle ortaya koyan bir roman geleneği oluşmaz. İşte, Nurettin Topçu'nun aynı yıllarda yazımını tamamladığı eseri *Reha*, böyle bir siyasal-kültürel ortamın içine doğar ve yazarı, daha önce ifade edildiği gibi, eserinin kendisi ölene kadar yayımlanmamasını ister. *Reha*'yı bir aşk romanı olarak ele aldığı yazısında Demirci,² Topçu'nun romanını "a) teknik açıdan kusurlu gördüğü, b) üzerinde yeniden çalışma ihtiyacını veya arzusunu hissetmediği c) gençlik heyecanlarının öylece kalmasını daha doğru bulduğu için" (2016, s. 302) kitaplaştırmamış olabileceğini ileri sürer. Biz burada dile getirilen nedenleri de geçerli bulmakla birlikte *Reha* gibi bir romanın yayımlanmamasının hem içerdiği yoğun otobiyografik malzemeye (Birgül, 2013, s. 30-35, 59-65) hem de yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız dönemin siyasal-kültürel şartlarıyla yakından ilgili olduğunu düşünüyoruz.

İlerleyen bölümlerde daha ayrıntılı biçimde ele alacağımız üzere, içinde bulunduğu yüksek cemiyetten kaçarak bir köye sığınan ve köy camisinde ibadet ederek ruhunu dinlendiren bir karaktere erken Cumhuriyet dönemi edebiyatında rastlamak mümkün değildir. Oysa 1933 ile tek parti yönetiminin gücünü iyice yitirip bir sonraki yıl yapılacak seçimlerde iktidarı tümüyle devretmeye hazırlandığı 1950 yılları arası düşünüldüğünde *Reha* gibi usta bir edebiyatçının kaleminden çıkmış izlenimi veren bir ilk romanın yazıldığı dönemde yayımlanmamış olması Türk edebiyatı için her bakımdan büyük bir kayıptır. Söz konusu günlerde yayımlandığı takdirde *Reha*'nın Türk romanı üzerinde nasıl bir etki gösterebileceği asla bilinmeyecek olsa da dönemin şartları düşünüldüğünde bu eserin yine söz konusu şartlar içinde bir benzerinin olmadığı ortadadır. Bir tanım yapmak gerekirse, rejim güzelleme ve lider övgülerinden ibaret "güdük" ve "güdümlü" bir edebiyat birikimi içinde (Türkeş, 2009, s. 425-448) okuruyla buluşamamış ve ancak *posthumous* basılabilmiş bir roman olarak *Reha anakronik* bir metindir. Bir başka deyişle, *Reha*'nın yazımı ile yayımlanması eşzamanlı -veya en azından artzamanlı- değildir. Bu bakımdan, Türk düşünce dünyasına damgasını vurmuş bir ismin kaleminden çıkan bu tek romanın yazıldığı dönem içindeki yerinin değerlendirilmesinin Türk romanının daha iyi anlaşılmasına büyük katkısı olacaktır.

² Topçu'nun kurmaca eserleri hakkında yazılan bazı yazılar şunlardır: "Uğur Kökden, "Taşralı / Nurettin Topçu'nun Hikâyeleri Üzerinde Bir Tenkid Denemesi", *Büyük Doğu*, X. Devre, 14 Ağustos 1959, S. 24, s. 6-13; "Nurettin Topçu'nun İlk Kitabı Bir Roman: Reha", *Dergâh*, C. X, Haziran 1999, S. 112, s. 6; Muhsin Mete, "Taşralı" Üzerine", *Nurettin Topçu'ya Armağan*, Dergâh Y., 1. b., İstanbul 1992, s. 129-133; Muzaffer Civelek, "Taşralı'daki Son Hikâyelere Dair", *Dergâh*, C. XV, Eylül 2004, S. 175, s. 1 ve s. 7-9; Muzaffer Civelek, "Yıldırımın Huzurunda", *Nurettin Topçu*, ed. İsmail Kara, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Y., 1. b., Ankara 2009, s. 350-357; İbrahim Demirci, "Nurettin Topçu'nun Kullandığı Dil ve Türkçesi". *40 yıl Sonra Nurettin Topçu*. Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları.

2. Anadolu romantizmi

Nurettin Topçu'nun bir filozof ve fikir adamı kimliğiyle genel şeklini verdiği "Hareket" düşüncesi içinde toprak, vatan ve ikisinin ortak adı olarak Anadolu son derece önemli kavramlardır. Nurettin Topçu'nun düşünce dünyasında Anadolu kavramı 93 Harbi'nden Kurtuluş Savaşı'na kadar geniş bir coğrafyadan geri çekile çekile dayanılan son sınır hattının adıdır. On yıllarca mağlubiyetler, sürgünler, katliamlar ve felaketlerle yorgun ve perişan düşmüş bir milletin son sığınağı kabul ettiği Anadolu'yu bir *kronotrop* olarak tanımladığı görülen Topçu, Turancı emeller yerine elde kalan toprakların yeniden yurt edinilmesi çabası ve düşüncesi olarak Anadolu'luluk'a *terrestrialist/rejyonel* bir anlam yükler. Topçu, Kısakürek ve Eşref Edip gibi Türk Tarih Tezi'ne tümenden karşı çıkan dönemin İslamcılarının tersine Türklerin kökenini "Anadolu köylüsünün ilk kökleri" (2017, s. 149) dediği Etiler'e dayandırır. "Topçu Etilerin Türklerin ilk ataları olduğunu kabul etmesine karşın, milliyetçiliğini asıl olarak Türklerin İslâm'la buluşmasıyla ve Anadolu'nun alınmasıyla başlat(ır)" (Şen, 2012, s. 297). Kendisinden önceki ve sonraki Anadolu'luluk hareketlerinden farklı olarak (örn. Milliyetçi Anadolu'luluk: Yakup Kadri, Yahya Kemal; Mavi Anadolu'luluk: Cevat Şakir, Azra Erhat; Köycü Anadolu'luluk: Remzi Oğuz Arık vs.) Topçu'nun Anadolu'luluk anlayışında İslâmcılık asıl belirleyici düşüncedir: "Anadolucular, gerçek milliyetçiliğimizi bin yıllık tarihimizden çıkararak onun kalbine İslâmı koydular. Turancıların maddeci ütopyasına ve altı okçuların kaba maddeci realizmine karşılık anadoluculuğun getirdiği ruhçu idealizm, coğrafyanın gerçeğinde ebediliğe göz koyan ruhların selâmet dâvasını yaşatıyordu" (Topçu, 1974'ten aktaran Doğan, 2016, s. 58-59). Topçu "vatan sahibi insan"ı tanımlarken "toprağa dayalı üretim ve İslam" arasında kurduğu "Anadolu sentezi"ni, diğer adıyla Türk-İslam sentezini (Öğün, 1992, s. 67) dayanak noktası alır:

Tabiatın yaşayışına bağlanan bir mukaddes ruh felsefesini ancak Asyalının dehası yaratabilecektir. (...) Göçebe olan Türkmen, Anadolu'da toprağa yerleşti; cenkçi iken çiftçi oldu. Şamanlıktan kurtulup İslâma sığındı. Eski geri ve iptidaî inançlarını bırakarak sonsuzluğun iradesini kazandı. Dokuz yüzyıldan beri Anadolu'da yaşayan millet İslâm'ın sinesinde yaşayan bu çiftçi millettir. (Topçu, 2017, s. 150, 154)

Hareket dergisi etrafında toplanan Anadolucular Türk milliyetçiliğinde soyut bir kavram olarak duran vatan kavramını memlekete yönelik bir romantizmle doldurmayı amaçlar (Bora, 2017, s. 371). Topçu'nun denemeleri, makaleleri ve gazete yazılarına Anadolu'luluk kavramıyla giren düşünceleri edebi eserlerine "Anadolu romantizmi" şeklinde yansır. Topçu, yukarıda değinildiği gibi Niyazi'nin İstanbul'dan Ankara'ya yaptığı yolculukta ve Milli Mücadele'yle ilgili bölümlerde bu düşünceleri açık biçimde ortaya koyarken romanın ilerleyen sayfalarında Anadolu'luluk'u detaylandıran, inceleyen ayrıntılara yer verir. Örneğin Topçu, başta otomobiller olmak üzere teknolojiye duyduğu bilinen tepkisinin de bir yansıması olarak (2017, s. 37), *Reha*'da mekân seçimini henüz o yıllarda teknolojik araçların işgal etmediği, insan edimlerinin büyük çaplı çevresel yıkımlara, dönüşümlere yol açmadığı, doğanın nispeten bakir kaldığı yerlerden yana kullanarak İstanbul içinde bir Anadolu tasarlar. Şehir içindeki doğayı keşfetmek olarak da yorumlanabilecek bu yaklaşım, Topçu'nun teknolojiden kaçma ve Anadolu'yu yeniden vatan edinme arzusunu yüzeye çıkarır.

2.1. İstanbul'dan Anadolu'ya

Reha kısa ve basit bir cümleyle açılır: "Anadolu zaferinden sonra Ankara'ya gelmişim" (Topçu, 2020, s. 9). Topçu'nun, romanın genelinde kullandığı uzun ve bileşik cümlelerin aksine okuru romanın içine sokan bu anahtar cümle, birinci kısmın birinci bölümünde anlatılanların genel bağlamını belirler. Kendini okura "Mahzun ve münzevi, içli bir çocuktum" (Topçu, 2020, s. 10) sözleriyle tanıtan ve romanda ayrıca 'ben anlatıcı' görevini üstlenen Niyazi, kendisi, yakın ailesi ve ülkenin savaş ve mütareke yılları hakkında bilgiler verir. Darülfünûn'da öğrenci

olan Niyazi bir yıl önce yapılan mütareke İstanbulu'nun kara günlerini yaşadktan ve "yüksek ve zengin bir ailenin kızı" olan Sekine'den aşkına ret cevabı aldıktan sonra "başka bütün emellerden, dünyanın her zevk ve sevincinden ve yalnızlığı(n)ın içinde insanlardan uzaklaş(ır)" (Topçu, 2020, s. 11). Halide Edip Adıvar'ın *Ateşten Gömlek* (1922) ve *Vurun Kahpeye* (1926) romanlarında erkek karakterlerin yaşadığı değişim sürecinden geçen Niyazi de kurtuluşu cinsel aşktan yüz çevirerek vatan aşkında bulur. "Anadolu'yu padişahattan ve düşmandan kurtarmaya koşan fedakâr bir gençlik"ın arasına katılır: "İşte bu vatan hareketi o zaman benim umutsuz zaafımla hodgâm kimsesizliğimin içinde ruhumu sarsan ve uyandıran, haksızlığa isyan ettiren bir kuvvet oldu" der (s. 11-12). Pek çok vatansever Darülfünun öğrencisinin yaptığı gibi Milli Mücadele hareketine katılma kararıyla eğitimini yarım bırakan Niyazi, o günlerde İstanbul'dan Anadolu'ya geçiş için kullanılan en ideal güzergâh olan İnebolu'ya ulaşmak için bir motor bulur. Ankara'dan kabul emri gelince yanındakilerle beraber Ilgaz dağlarını tırmanmaya başlar ve Ankara yollarında "umutla, heyecanla ve hayatla vatana" koşar (Topçu, 2020, s. 12). İlk kez karşılaştığı Anadolu coğrafyası manzara açıldıkça Niyazi'yi adeta kendinden geçirir: "Bir dağ daha aşıyoruz, bir daha çıkıyoruz ve evvelki manzaralar sanki ebedî bir tevali ve göze görünmeyen süratle karşıma geliyor, bu dağlar, bu gökler anlaşılmaz ve baş döndürücü bir cezbe ile ruhları çekiyordu" (Topçu, 2020, s. 12). Kızılırmak yakınlarında bir handa konaklayan kabileyi ağırlayan "hancı coşkun bir Anadolu"dur (Topçu, 2020, s. 13). Zaferi kesin bir inançla müjdelir: "Böyle giderse bir yıl geçmez, Yunan'ı İzmir'den denize dökeriz. Bu fakir millete hıyanet eden Allah'tan bulur. Hamdolsun gücümüz, imanımız var" (Topçu, 2020, s. 13). Hancının sözlerinden ve içinde bulunduğu hanın on binlerce İstanbul gencini Anadolu'ya geçişte ağırladığını bilmenin manevi hazzından müteessir olan Niyazi, bir kırık aşk hikâyesinden kalan yegâne yadigârı Sekine'ye ait defterine şunları yazar: "Buradan geçen vatanın çocukları zaafi, aczi ve ümitsizliği burada bırakacak. Ötede vatanın havası, hayatı ve saadeti yaşıyor. Buradan ötede gözyaşı ve hülya yerine isyan, ateş ve umut var" (Topçu, 2020, s. 14).

İstanbul'dan Anadolu'ya geçiş, Mustafa Kemal'in 19 Mayıs 1919'da Samsun'a ayak basmasını sağlayan yolculuğuna atfen, çoğu edebiyat eserinde bir hac yolculuğu şeklinde temsil edilir. Bu yolculuğa yer veren gerçek ve kurmaca pek çok eserde, Milli Mücadele çağrısına cevap vererek adeta dini bir cerbeze ve gayretle Ankara'ya doğru ilerleyen yolcuların seyahatleri ruhsal bir arınma ve kurtuluşa giden kutsal bir sefer olarak anlatılır. Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Halide Edip Adıvar, Refik Halit Karay gibi Milli Edebiyat akımının önemli yazarlarından Aka Gündüz, Burhan Cahit Morkaya, Esat Mahmut Karakurt, Ethem İzzet Benice gibi Cumhuriyet döneminin popüler roman yazarlarına kadar söz konusu tema onlarca roman ve öyküde benzer şekilde işlenir. Bu eserlerde dikkat çeken ortak nitelik, İstanbul'un yaşlı, yozlaşmış, gaflet ve sefahat içinde bir şehir olarak temsil edilmesi, öte yandan, Ankara'nın gençliğin, geleceğin, inancın ve umudun mekânı olmasıdır. Bu sembolik karşıtlık dizileri Nurettin Topçu'nun "Başşehir" başlıklı yazısında da tarihî referanslarla da güçlendirilerek yerini bulur:

İçerisinde hırstan ve hasetten başka bir şey barındırmayan bir medenî hayat kâbusu ile zehirlenmiş Bizans'ın tarihî varisi büyük şehirden ayrılırken 'her taraftan yıkılıp viran olan' ruhuma bir ümit ve kuvvet kaynağı arıyordum. Neye bağlanacağını, kime sığınacağını şaşırarak bir halkın kinleri gibi duasının da gayretsiz ve neticesiz olduğu düşüncesi bende huzur ve neşve kaynaklarını kurutmuştu. Bu halimle Yavuz'ların, Yıldırım'ların çocuğu olduğumu hatırlayarak utanıyordum. Çıplak ve nasipsiz ayakların sitem izleriyle dolu Anadolu toprağına yer yer gözlerimden yaşlar bıraktım. 'Bir kapı var Allahım!' diye durmadan göklere haykıran içimle coşkun, yitirilen kutsal emanet için bâri bir anlayış, bir acı, bir derman bulma ümitleriyle başşehir yollandım. (Topçu, 2017, s. 351)

Topçu'nun İstanbul'dan Anadolu'ya geçişini anlatırken seçtiği sözcüklere dikkat edilirse dinî ve manevî bir bağlamı oldukları göze çarpar. Eski zaman hacılarının bir ibadeti yerine getirme zorunluluğundan ziyade kalpleri için huzur, ruhları için neşe getirecek transandantal bir iyileşme sağlamak için çıktıkları uzun yürüyüşleri akla getiren bu pasaj, Topçu'nun

Anadolu'ya bakışının Türk-İslam sentezci boyutu kadar romantik bir yanı olduğunu da gösterir. Coşumcu bir duygu tonu, bitkin ve sefil durumdaki halk gerçeğinin idraki ve ihtiyaç duyulan hamaset yakıtını tarihi/İslami kaynaklarda bulan bir ulusal bilinç buradaki Anadolu romantizminin üç sacayağıdır. Biraz da bu dinsel/romantik özü nedeniyle ki Topçu'nun romanda anlattığı "başşehir" yolculuğu, aşağıda görüleceği gibi, daha en baştan başarısızlığa mahkûm bir girişim olarak kalır. Argın, Topçu'nun yolculuğunu "yitirilen kutsal emanet" için "bir anlayış" "bir acı" bulmak amacıyla yapılmış, son kertede bunların mevcudiyetinden doğacak "bir derman" devşirme umudu taşıyan ümitsiz bir çaba olarak görür (2006, s. 465).

Niyazi Ankara'da oyalanmadan cepheye koşar. "Sanki sırtımdaki gömlek ateşten, kafamdaki mefkûre ateşlendi. Ankara'da bir gün durmak istemiyordum. (...) Gittim ve işte patlamış bir kurşun gibi içi boş ve soğuk, sırtımdaki gömlek soğumuş, dimağımdaki ateş sönmüş olarak döndüm" (Topçu, 2020, s. 16). Zaferin elde edilmesinin ardından, kocası kaymakamlığa terfi ettirilerek Tokat'tan Ankara'ya yerleşen ablasının yanında yaşamaya başlar. Ablasından Sekine'nin şık bir zabitle evlendiğini, İstanbul'da dillere destan bir düğün yaptıktan sonra Büyükkada'da bir köşke yerleştiğini öğrenir. Niyazi bunları dinlerken "Anadolu'da gözler kan ve felaketten başka bir şey görmezlerken İstanbul tantanalı düğünler yapıyor. Şimdi de adalarında o zafer ganimeti demek" (Topçu, 2020, s. 14) diye düşünür. Peyami Safa'nın *Mahşer* (1924), Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Sodom ve Gomora* (1928), Agâh Sırrı Levend'in *Acılar* (1928) gibi eserlerindeki negatif İstanbul imgesi *Reha*'da da tekrar edilir: Anadolu açlık ve savaş başta olmak üzere türlü felaketlerle baş etmeye çalışırken İstanbul harp zenginlerinin ve elit kesimin yüksek sosyete için düzenlenen gecelerine ev sahipliği eden bir günah yatağıdır. İstanbul böyleyken, diğer yanda, Ankara da hızla büyümesini kaybeder Niyazi'nin gözünde: "Gözlerimde Ankara, üç sene evvelki mukaddes yeminiyle vicdanları alevden bir sinir gibi sarsan heyecan ve kudret Ankara'sı değildi" (Topçu, 2020, s. 15) der ve Ankara'nın eğlence ve içki âlemlerinde çok geçmeden İstanbul'u aratmaz hâle geldiğini anlatır. Eniştesi, Niyazi'yi ziyafetlere, özel eğlencelere götürür. Oysa Niyazi "şanlı, ihtişamlı zabitler, paşalar arasında" sıkılır ve yorulur. Niyazi, yıldızı hızla yükselen Cumhuriyet asker/bürokrat sınıfı içinde bunalır. Kendini onlardan biri hissetmez; bunalıma sürüklenir. Tam da o sıra eski askerlik arkadaşlarını bulma isteği duyar. Bu, tam anlamıyla bir savaş sonrası sendromudur. Yaverinin Porsuk nehri kıyısındaki köyüne yerleşen *Yaban* (1932) romanının başkahramanı Ahmet Celal gibi Niyazi de eski arkadaşlarının yanına gitmek ve yine bir kolunu savaş meydanında bırakmış mahut emekli subay gibi cepheden hiç dönmek ister: "Ne olurdu, daha bir zaman birlikte yaşasaydık? Hep birlikte geçirdiğimiz günler onların evinde, köyünde sürecekleri hayattan daha mı az saadetli geçmişti? Bu ıssız ve bedbaht talihimin beni böyle yapayalnız ve kimsesiz bırakacağını bilseydim belki oradan, o ateş ve ölüm cephesinden mümkün olsa dönmezdim" (Topçu, 2020, s. 15). Niyazi, Ankara'da çevresine yabancılaşmış, uyumsuz bir ruhtur. Burada adeta azap içindedir. Elinde olsa, cephelerde ölmeyi Ankara'da duyduğu yalnızlığa tercih edecek duruma geldiğinde İstanbul, maziden uzanan bir el gibi onun imdadına yetişir.

2.2. İstanbul'daki Anadolu

Reha'nın özellikle İstanbul'da geçen bölümlerinde ısrarlı bir doğa vurgusu vardır. Büyük yalnızlığına rağmen hakikati ve teselliye doğada bulmuş bir zihnin inzivasını akla getiren doğal/pastoral sahneler bu sayfalarda geniş bir yer tutar. Ankara'daki son günlerinde çevresine duyduğu yabancılaşma hissi en üst noktaya ulaşan Niyazi bir tür samimiyet buhranına sürüklenir. İnsanların kendisini tanımak istemedikleri için anlayamadıklarına; herkeste gördüğü "riya, ihtiras ve korkunç benlik" in toplumdaki uzaklaşmasına yol açtığına inanır. Etrafını gittikçe sardığını hissettiği yüksek zümre bataklığı içinde saflığın, temizliğin ve dürüstlüğün bir alameti olarak gördüğü "basit ve mütevazı, fakat sade iman ve kudretine mağrur bir Anadolu köylüsünün çocuğu" (Topçu, 2020, s. 17) olmakla övünür. Ankara heyecanını, idealini

kaybetmiş ölü bir şehirdir artık onun gözünde. Yukarıda değinilen İstanbul'dan Ankara'ya gelişin başarısızlığa yazgılı oluşu, İstanbul'un romanın kahramanını devamlı olarak geri çağırıyor oluşudur. Aşağıda daha geniş incelenecek "altın çağ" vaadiyle ve imparatorluk geçmişiyle İstanbul, muhafazakâr zihin için "dünyada yuvasız kalma ve bunun melankolik yaşantılanması" (Stauth & Turner, 1995, s. 34-36) olarak tanımlanan nostaljinin kendisidir. Ankara'ya gidiş, Yahya Kemal'e atfedilen ünlü anekdotta olduğu gibi İstanbul'a geri dönüş ihtimaliyle katlanılabilir bir fedakârlıktır ve İstanbul, tıpkı mazinin kendisi gibi, orada bir yerdedir.

Tam o günlerde Niyazi'yi Ankara'dan İstanbul'a çağıran teyzesinin mektubu gelir. Annesini küçük yaşta kaybettikten sonra uzun yıllar kendisine annelik eden yaşlı teyzesinin yanına dönme düşüncesi Niyazi için büyük bir rahatlama anlamına gelir. Böylece bir anlamda hem çocukluğunun mutlu günlerine dönecek hem de o günleri "yeşil bahçeleri, ağır, dalgın sükûnuyla ebedî akşamlara açılan ince füsunu içinde hayali(n)de canlanan Kızıltoprak"a (Topçu, 2020, s. 21) yeniden kavuşacaktır. Bu, Korkmaz'ın melankoli tanımı uyarınca "kendinin var oluşunu gerçekleştirmeye çalışan ve inanç krizleri yaşayan" (2018, s. 119) Niyazi için bir kaçıdır; ölü annenin, kayıp mazinin ve doğanın çağrısına icabettir. Ancak bütün bu nedenlerin ardında yatan asıl itki, bir fotoğrafından görüp âşık olduğu teyzesinin üvey ve tek evladı olan Naci'yle evlendirilen Reha adlı kadındır. O, Niyazi için ölü anneyi, kayıp maziye ve doğayı kendinde toplayan ideal kadın imgesidir. Böylece Niyazi yüksek sosyete davetlerinde zorla tanıştırıldığı kadınlardan kaçır. Alt sınıftan basit bir aile kızı olduğunu öğrendiği ve henüz tanışmadan "bu kışın bitip tükenmeyen gam gecelerinde benim muzdarip bir hayalim oldun" (Topçu, 2020, s. 20) diye seslendiği Reha'ya gider.

Kızıltoprak'taki doğayla iç içe köşk, Çamlıca, Kayış Dağı, Alemdağ, ay ışığı altında gece gezmelerinde çıkılan ürpertici, karanlık korular, gündüzleri pikniklerde gezilen şirin köyler, kırlar ve köşkü çevreleyen insan eseri tarlalar, bahçeler, bağlar, bağ evleri, keçiyolları, yıkık köprüler... Romanın İstanbul'da geçen kısmında mekânlar hep doğal oluşumlar veya insan eliyle dönüştürülmüş, doğayla barışık yapılardır. Deniz, gökyüzü, bulutlar ve ay bütün bu mekân seçimlerinin değişmez fonunu oluşturur. Yapılan ayrıntılı, coşkulu, pastoral betimlemeler eserin yazıldığı dönemin değilse de yayımlandığı dönemin okurunu şaşırtacak türden zengin bir doğaya, canlı bir çeşitliliğe sahiptir. Topçu, bu sayfalarda o kadar uzun ve bol doğa betimlemeleri yapar ki okurun dikkatinden kaçırıldığı takdirde anlatılan yerlerin İstanbul'da değil, Anadolu'da kırsal bir yerde olduğunu düşünmesi bile mümkündür. Bu yerler çok bilinen yerler değildir; dönemin pek çok romanında anlatılan Batılılaşmanın merkezi kabul edilen Beyoğlu ve Müslüman nüfusun ağırlıklı yaşadığı Fatih gibi şehir merkezlerine, adalar, Boğaziçi gibi cazibe alanlarına *Reha*'da yer verilmez. Aile gezmelerinde köylere gidilir; köylülerle konuşulur. Niyazi tek başına kırlarda gezdiği günlerde sürülerini otlatan çobana rastlar. *Eylül* ve *Huzur* romanlarında olduğu gibi kalabalıktan uzak, şehrin doğayla iç içe köşelerinde idilik ve pitoresk sahneler anlatılır.

Reha'daki doğa teması ve doğa betimlemeleri, "Müslümanca yaşayışı mümkün kılacak biricik hayat tarzı"nın "kır hayatı" olduğuna inanan (Öğün, 1992, s. 67) Topçu'nun düşüncelerini ortaya koyduğu ölçüde romanın genel estetiğine hizmet eder. Doğada insanî ve insanda doğal bir öz bulan Servet-i Fünun sanatçıları gibi Topçu da karakterlerin iç dünyalarını doğal ortamın gerçekçi ve detaylı tasviriyle ilişkilendirmeye çalışır. Karakterlerin duygularıyla dış çevre arasında kurulan bu bağ doğa tasvirlerine işlevsellik kazandırırken karakterlerin ruhsal değişimlerinin izlenmesini kolaylaştırır. Realist bir bakış açısıyla çizilen doğal sahneler karakterlerin duygu ve düşüncelerini dış dünyayla ilişkilendirmeye önem veren Servet-i Fünun romanının *Mai ve Siyah* (1897), *Eylül* (1901) gibi başarılı örneklerindeki edebi düzeye yaklaşır. Örneğin, Niyazi'nin Kızıltoprak'taki köşke yıllar sonra ilk kez geldiği bir günbatımı saatinde titreşen, silikleşen renkler, ışıklar, koyulaşan gölgeler, silüetler arasında Reha'yla karşılaşması romanın en başarılı sahnelerinden biridir:

Suluk ay ışığının uzandığı yoldan dönüyorduk. Yanımda hastalıktan kalkmış zayıf bir çocuk gibi salınarak yürüyen kadın Reha idi. Onun gözlerini bu karanlıkta tâ yakınımda görüyordum ve sesi bu kırların ebedî durgunluğunda yaralı bir feryat gibi çınılıyordu. Koştular, gülüştüler; gecenin bütün boşlukları onların şen kahkahalarıyla doldu. Ben susmuştum, kırlar susmuştu. Bu gözlerin aydınlığı geceyi doldurmuştu. Bu zayıf vücuttan taşan ince ve hasta kahkahalar, gecenin boşluğunda çın çın ötüyordu. Yolun aydınlığından çıkmıştık. Ay bahçelerin arkasına çekilmişti. Yapraklar susmuş ve dalgın, bütün evler çoktan uyumuştur. Bahçeden hep birlikte sessizce sıyrılarak geçerken içimde anlaşılabilir bir ağırlık vardı. Ben bu gece, bilmem neden, hiç sebepsiz korkuyordum. (Topçu, 2020, s. 27)

Ahmet Cemil'in "bârân-ı elmas" ve "bârân-ı dürr-i siyah" (Uşaklıgil, 2017, s. 33, 321) altında hissettiklerini tek gecede Niyazi'ye yaşatan Topçu, burada, Reha'nın yanındaki yürüyüşü sırasında karakterinin duyduğu korku ve ümit karışımı duyguyu doğanın, akşamın müphem alacasının ve seslerin ideal bir kompozisyonuyla verir. Okur, sonu hüsrarla bitecek yasak aşkın ilk temasının yaşandığı bu ânı, romanın sonuna gelindiğinde tekrar hatırlamak üzere Reha'nın çocuksu neşesi ve Niyazi'nin tekinsizliğiyle özdeşleştirir. *Reha*'da huzursuz bir aklın endişeleri zorunlu bir neden-sonuç ilişkisi kurulmaya gerek görülmeksizin başarıyla okura geçirilir. Bu açıdan bakıldığında, Topçu'nun Servet-i Fünun yazarlarından aldıklarını roman sanatının bütün dünyada gösterdiği gelişime uygun biçimde geliştirdiği söylenebilir. Bu bakımdan, deneme ve makalelerinde modernizm karşıtı görüşler savunan Topçu'nun romanında modernist bir tutum içinde olduğu bile söylenebilir. *Reha*, huzursuz başkahramanın dramatik karakterizasyonu, içerdiği rüya sekansları, tabloyu andıran kadın-doğa tasvirleri, sık sık tekrarlanan "ay, su, ışık, billur" imgeleriyle Topçu'yu, sonraki yıllarda benzer öğeleri sanatının değişmez öğeleri haline getirecek olan (Gürbilek, 2016, s. 100, 127) modern Türk romanının en büyük isimlerinden Tanpınar'a bağlar. Bu bağlamda *Reha*'nın konusu itibariyle de (aynı çatı altında yaşanan yasak bir aşk, âşık olunan kadının küçük kızı ve sorunlu kocası) *Aşk-ı Memnu*'yla (1899) *Huzur* (1949) arasında bir yerde durduğunu kaydedelim.

Romanın son bölümlerinde, teyzenin ölümünün ardından Toptaşı Bimarhanesi'nde yatan eşini Reha'yla birlikte ziyaretten dönüşlerinde Niyazi'nin Reha'yı ilk kez gördüğü ağaç altına gelirler. Her yer kar altındadır ve yaz gecelerinde yapılan uzun dönüşlerin son mola yeri olan bu ağaç altında sessizce dururlarken bir "maveraî ses", "rabbanî feryat" duyarlar (Topçu, 2020, s. 125). Doğa, onlara kaybedilen neşeli günlerin hüznünü hatırlatır. Tıpkı "Elhan-ı Şita"da olduğu gibi kış yaza, melankoli neşeye galip gelir.

İstanbul'da beraber geçirilen mutlu günlerin ardından Reha kocasının yanına gider. Günlerdir içinde yaşadığı büyümlü doğayı Reha'yla özdeşleştiren Niyazi onun gidişini "Reha beni bırakıp gitti, lâkin bütün bu bağların güzelliği onun içindi!" (Topçu, 2020, s. 47) sözleriyle anlatır. Reha'dan ayrıldıktan sonra etrafındaki güzelliklere gözleri kapanan Niyazi bir süredir ablasının müstakbel bir gelin adayıyla tanışması için Ankara'ya dönme çağrılarını en sonunda olumlu cevap verir. Kendini bir kez daha Ankara'daki cemiyet hayatının içinde bulan Niyazi, "memleketin saadetini kendilerine inhisar ettirmek isteyen bu sonradan görmüşlerin mühim bir siması" (Topçu, 2020, s. 81) dediği Muzaffer Bey'in kızı Canan'la tanıştırmak üzere özel bir davete götürülür. Yanındakilerin zorla içirdiği birkaç kadeh rakının, kalabalığın ve gürültünün tesiriyle bilincini kaybeden Niyazi önce kendini bir uçurumun başında sonra da ruhsal kurtuluşa ulaşacağı bir köy evinde bulur. Niyazi, bu defa da, Ankara'nın asker ve bürokratları ağırlayan sofralarından kaçarak Anadolu'nun halis ruhunu keşfedeceği yoksul insanlara sığınır.

3. İslami spiritüalizm

Tarihin en eski çağlarından bu yana çeşitli din ve inançlarda kendine yer bulan spiritüalizm, Aydınlanma Hareketi'nin katı pozitivist görüşlerine bir tepki olarak 19. yüzyılda özellikle İngiltere konuşulan ülkelerde büyük bir taraftar kitlesine kavuşur. Spiritüalizm 20. yüzyılın başına kadar yaygın bir uygulama alanı bulur; pek çok ülkede düzenlenen gizli veya açık oturumlarda ruh çağırma deneyleri yapılır. Spiritüalizm, yüzyıl başında hakkındaki bilimsel

suçlamalar ve medyumların ortaya çıkan sahtekârlıkları nedeniyle hızla gözden düşer (Carroll, 1997, s. 248). Öte yanda, diğer sanat ve düşünce akımlarının aktarımında yaşanan tarihsel gecikmeyle aynı nedene bağlı olarak, Türkiye’deki aydınlar ve sanatçılar arasında bu tür gizemci inanışların 1950’li yıllarda dahi alıcı bulduğu görülür (Arıcıoğlu, 2020). Örneğin, o yıllarda Türkiye’de kurulan isprizma cemiyetlerinde Hamdullah Suphi Tanrıöver, Enis Behiç Koryürek gibi isimler Bedri Ruhselman başkanlığında ruh çağırma seansları düzenlerken Cumhuriyet’in ilk yıllarında Kemalizm’in sözcülüğünü yapan, CHP’den milletvekili adayı olan Peyami Safa, 1950’lerin ikinci yarısında DP’ye yakınlaşmasına paralel olarak zamanla mistisizme ilgi duymaya başlar ve romanlarında mistik/metafizik konular işler (Ayvazoğlu, 2008, s. 404-428). Tanpınar ise Türk aydınının çarpıcı bir eleştirisini verdiği *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*’nde (1950) bu durumu kara mizah malzemesi yapar.

Spiritüalizm 20. yüzyılın başında yerini doğrudan ruh yerine sezgiyi öne çıkaran Bergsonizm’e, bir öz olarak varlığını muhafazakâr lügatin içinde sürdürmek üzere, terk eder. Varoluşçulukla beraber 20. yüzyılın en etkili akımı Bergsonizm, pozitivistlere karşı içe bakışı, sezgiyi öncelendiği için henüz Fransa’da öğrencilik yıllarında Topçu’nun ilgisini çeker. Yurda döndükten sonra Sezgicilik üzerine bir doçentlik tezi hazırlayan Topçu, Bergson’un maneviyatı bilimle ispatladığını savunur (2011, s. 124-134). Üniversite hakkında yazdığı yazılarında Türk üniversitesindeki eğitimin niteliği kadar ruh eksikliğinden yakındığı görülür. Türkiye’de bir kültür fakültesi olmasını beklediği edebiyat fakültesini “çok kere spiritüalist (ruhçu) çalışmaları (dinciliktir) diye itham etmiş, her türlü materyalist çalışmaları himaye etmiş” (Topçu, 2015a, s. 80) olmakla suçlar. O, Batı’nın “yaşatıcı kuvvetleri” olarak “Hristiyan ruhçuluğunu (spiritüalizm) ve sömürgecilikle beslenen büyük sanayi”yi (2017, s. 180) gören bir filozof/bilim insanı olduğu kadar inançlı bir Müslüman’dır. Bu nedenle, onun düşünce yazılarında ve edebi eserlerinde “ruh” ilk anlamı, yan anlamları ve çağrışımlarıyla önemli bir yere sahiptir ve spiritüalizm onun düşünce sisteminde maddiyatın karşısına çıkardığı ulvi irade olarak işlev kazanır.

Kavram dağarcığının en önemli maddelerinden olduğunu söyleyebileceğimiz İslam tasavvufu, bir gençlik dönemi eseri olan *Reha*’da spiritüalist bir görünüm verir. *Reha*’daki bireysel transandantalizm biraz bundan kaynaklanır. Oysa Topçu, *Hareket* dergisini yayımlamaya başladığı yıllarda Kemalizm’in umdelerine uygun olarak maddiyatı, teknik ilerlemeyi ve bilimi maneviyatın, geleneğin, dinin üzerine çıkaran pozitivist, rasyonalist tezlerle kararlılıkla karşı çıkar. 1966’da kaleme aldığı “Kültür ve Teknik” “Manevî Kalkınma” bireyselden çok toplumsal mesajlar içerir: “Türk’ün Müslüman olması, maddî hayattan ruhi hayata geçiş diye vasıflandırılabilir. Böyle bir gidiş, insanın tabî ilerleyişidir” (Topçu, 2015a, s. 62). Ona göre, Türk milliyetçiliğinin en önemli bileşeni İslam ve daha da önemlisi, Anadolu’yu Türklere vatan kılan maya İslam tasavvufudur. Mehmet Âkif Ersoy’un Türk-İslam sentezini daha da derinleştirmek isteyen Topçu ona “maddî hayattan ruhi hayata geçiş”i sağlayan tasavvufi bir nefes üfler.

3.1. Öte âlemden gelen: “Mazinin kokusu”

Ankara’daki özel davette Canan’la tanışıldığı dakikalarda geçirdiği ağır buhranın ardından kendini bilmez halde dışarı atan Niyazi uzun süre yağmurların altında, çamurlara bata çıka, “yüksek sesle ağlayarak” (Topçu, 2020, s. 83) koşar. Bir uçurumun kıyısında aşağı atlamayı düşünüp düşünmediğini bilmeden durur. Ardından, başında bir sertlik duyar, başı kanar. Bir ağacın dibinde kendinden geçen Niyazi rüya içindeki sesler gibi birtakım mırıldanmalar duyar. Sonradan arabacılık yaptığını öğrendiği yaşlı bir adam (Topçu, 2020, s. 133) onu at arabasına bindirerek evine götürür. Karı koca, tek katlı tek gözlü evlerinde Niyazi’ye bakarlar, başına pansuman yaparlar. Niyazi, “Bütün seslerinde ebedi bir âlemin hiç bozulmamış sükûnundaki teselli duyulan bilmediğim bir yerde bulunuyorum. Etrafımda tatlı sükûnunu, ebedî istirahatini sezdiğim müphem şeyler var. Bu cennetin ırmakları ruhlara huzur ve saadet sunuyor” (Topçu,

2020, s. 84) dediği köy evindeki ilk gecesinde ruhsal bir arınma yaşar. O anda başlayan ezan sesi ruhunun azabını dindirir, kalbine teselli verir. Sessizlik bile iyileştiricidir. Niyazi kendini “vahyini duyan bir nebi gibi” hisseder. Görünmez bir melek ona “Korkma! Korkma! Allah’a gidiyoruz” (Topçu, 2020, s. 84-85) der gibidir.

Baştan sona, anlamını vecd hâlinde hissederek dinlediği sabah ezanı sona erdikten sonra gözlerini bir yer yatağında açan Niyazi başında bir rahatlamayla uyanır. Gözünü diktiği pencerede sislerin dağılmasıyla “bembeyaz, şirin, ayakta gülümseyen” (Topçu, 2020, s. 86) minarenin üstünü kapatan örtü de kalkar. Niyazi doğrulur, boş odanın sevimli, hazin hâline bakar. Tam o anda duyularını ve duygularını aynı anda harekete geçiren olağanüstü bir deneyim yaşar:

Sonra bir koku, evet bir koku... Eşyadan gelmeyen, hiçbir varlığı anlatmayan esrarlı bir koku... Halin değil, eşyanın değil, belki yokluğun, belki boşluğun ve mazinin, bütün manzaralarını, varlıklarını ve seslerini saklayan mazinin kokusu. Her şeyin çekildiği, her şeyin unutulduğu ve hayatın bittiği yerde ilk zamanlar mukaddes vücutları ve mukaddes hatıralarıyla karşı karşıya geldiği mazinin kokusu. (Topçu, 2020, s. 86)

Anlatıcı, aldığı kokunun “eşyadan” gelmediğini söyler ancak dayandığı köşeden odayı anlatmaya devam ettiğinde “İşte karşı köşede sade bir ocak, yarı yanmış, kararmış ve küllü” odunlar” (Topçu, 2020, s. 86) gördüğünü kaydeder. Proust’un madlen kurabiyeleri gibi, Niyazi’nin hatıralarını canlandıranın, en azından duyularını tetikleyen yanmış odun kokusu olduğu düşünülebilir. Ancak Niyazi’nin deneyimi zaman boyutunda bir geriye gidişten ziyade uhrevî bir yolculuğu akla getirir. Yaşadığı nostalji duygusu zamansal olmaktan ziyade ruhsaldır.

Radikal modernleşmeye İslami spiritüalizm ve Anadolu muhafazakârlık düşüncesiyle karşı çıkan Topçu’nun hayat felsefesinde “geçmiş”, sürekli bir oluş halindeki bugünü şekillendiren gerçek kaynaktır. Ahmet Hamdi Tanpınar’ın “yekpâre, geniş bir an” ve Yahya Kemal Beyatlı’nın “kökü mazide olan atı” ifadelerini barındıran ünlü dizeleri Türk edebiyatında Bergsonculuğun daha çok nostaljik yanıyla işlendiğini düşündürür. Geçmişte yaşanan “altın çağ” varsayımı (Stauth & Turner, 1995, s. 34-36), tarihte belli bir dönem veya anda ideal ve kusursuz bir mazi imgesi kurarken geçmişten bugüne eklektik bir köprü atar. Tarihe yönelik bu seçmeci/pragmatist yaklaşım muhafazakâr düşüncenin modernizm karşısındaki en güçlü ve en elverişli araçlarından. Bu tür bir seçmeciliği düşünce yazılarında sıklıkla kullandığı görülen Topçu şanlı fetihler, muzaffer komutanlar ve Anadolu’nun manevi kurucuları olarak gördüğü Ahmet Yesevi, Yunus Emre gibi isimlerden ördüğü bir zafer tacını bugünün başına takar. Bu tavrı nedeniyle popülist muhafazakârlığa kaydığı görülen Topçu *Reha*’da böyle bir yolu tercih etmez. Kahramanı Niyazi’ye olabildiğince kişisel bir deneyim yaşatmaya yönelir. Yukarıda değindiğimiz “mazi” imgesi mescidin mihrabının iki yanında yanan yağ kandilleriyle karşılaşıldığı an bir kez daha ortaya çıkar:

Sanki tanınmış, yaşanmış ve sevilmiş, sonra unutulmuş çok eski bir hayatın, sanki çaresiz yaşlarda unutulmuş aziz bir ölünün varlığıyla karşı karşıya gelmişim. Bu mazinin çehresi; geçmiş ve unutulmuş, ümidi içimde derin bir mezara gömülmüş mazinin çehresi. Bir anda bütün hatıralarını uyandırmak için mukaddes ve nurdan kapısının yıldızdan zincirlerini çözen ve bütün çehrelerini devirlere ve benim ümitsizliğime rağmen masum ve mütebessim, uhrevî yüzleriyle saklayan mazi. (Topçu, 2020, s. 90)

Burada geçmiş, “masum ve mütebessim, uhrevî” yüzleriyle anonim bir varlıktır. Doğrudan tarihî/dinî bir şahsa işaret etmez. *Reha*’da olabildiğince tezli/propagandist bir dilden uzak durmaya özendiği görülen Topçu tarihin büyük isimleri yerine bütün bir cemaati kahramanının karşısına çıkarır.

Reha, Niyazi’nin lise çağlarında başlar ve okur romanın ilk bölümü dışında Niyazi’nin geçmişine, dini inançlarına, aile yaşantısına dair çok fazla bilgi edinemez. Bu nedenle, yukarıdaki alıntıda Niyazi’nin hatırladığı tekil tecrübeler değil ‘kolektif mazi’dir. Jung’un

“kolektif bilinç” kavramında olduğu gibi, Niyazi bütün bir cemaat tarafından deneyimlenmiş yaşantıları o anda kendisi yaşamışçasına hisseder. Ancak bütün gördüğü yüzler arasında biraz sonra daha tanıdık bir yüz seçer: “Bu yüz, bu yüz, mazinin en güzel ve en uzak, bana en yakın yüzü, babamdı. Donuk, Asyalı çehresinde, inik ve halka bıyıklarında mutmain ve mütevazı bir gururun süruru parlıyor. (...) yüzünde Asyalı bir emirin gururunu ve hareketsizliğinde bir İslâm sūfisinin ruhanî zevkini taşıyor” (Topçu, 2020, s. 91). Bu, tıpkı kendi babasınıninkine benzeyen yüz “Asyalı” köklerin ve “İslâm” tasavvufunun ideal bir birleşimidir. “Cemiyeti birleştiren ruh” der Topçu, “eski Asya’nın hikmetiyle Kur’an’daki ilhamını(n) kendinde birleştiği (...) Anadolu dervişinin ruhudur” (2015b, s. 107). Topçu’nun ellerinde Türk-İslam sentezi böylece tasavvufi bir çehre kazanır.

3.2. Köyde *epifani*: “Burada Allah’a daha yakın yaşıyorlar”

Niyazi artık yürüyebilir hâle gelince köyün civarını gezer. Zamanını çoğunlukla uyuyarak ve etrafını gözlemleyerek geçirir. Akşam evin erkeğinin mescide gitme teklifi üzerine beraber evden çıkarlar. Köy bütün sakinliği ve asudeliğiyle Niyazi’nin içini huzurla doldurur; “yorgunluk ve gaile, düşünme ve keder, emel, ihtiras”tan uzak “tabiatla baş başa” yaşayan insanlar arasında bir *epifani* (aydınlanma) yaşar: “Burada Allah’a daha yakın yaşıyorlar” (Topçu, 2020, s. 89). Bu gerçeği fark ettiğinin hemen ertesinde, abdest alıp mescide giren ihtiyarların ardından içeri adımını atacağı anda Niyazi bir duvara toslamışçasına olduğu yerde kalakalır. Eşikten içeri giremez: “Kapıda durmuştum. Camiye girecektim; evet bir camiye. İçeride yarı karanlık uhrevî bir âlemin, insan elinin dokunmuş olduğu anlaşılabilir bir âlemin eşliğinde duruyordum” (Topçu, 2020, s. 89). Niyazi içeri nasıl girdiğini anlatmaz; arka tarafta bir asker ve müezzinle saf tuttuğunu söylemekle yetinir. Namaz sessizce eda edilir; imamın dua sonrası okuduğu Kur’an’la Niyazi’nin önüne öte âleme açılan yollar serilir. O anda bütün ruhlar birbirine karışır; her şey ruhtan ibaret bir alaşıma dönüşür: “Sade insanda değil, eşyada ve insanda bir ruh yaşıyordu” (Topçu, 2020, s. 91). Namazın ardından dağılan cemaatin içinde çok iyi tanıdığı bir ses Niyazi’nin kulağına şöyle fısıldar: “Kurtuldun oğlum, artık kurtuldun” (Topçu, 2020, s. 91).

Reha’nın ikinci kısmında Niyazi’nin yukarıda anlatılan Ankara’nın küçük bir köyünde geçirdiği manevi dönüşümün ardından İstanbul’a tekrar dönülür ve teyzenin ölümüyle metnin mistik/metafizik içeriği daha da artar. Teyzenin ruhun ölümsüzlüğü ve “asıl evimiz, asıl yuvamız” (Topçu, 2020, s. 120) öte dünya hakkındaki son sözlerinin ardından defin için karlara bata çıka götürüldüğü Karacaahmet mezarlığında bir kez daha Kur’an sesleri işitilir. Okunan ayetler, mezarlığın sessizliğiyle birleşerek cenazeye katılanların gözlerinin önünde “maveraî kapılar” açılmasını sağlar: “Bu sükût, bu taşlar, bu başka bir dünyanın görüldüğü yerde acimizi hüngür hüngür ağlatan Kur’an sesi ruhların gözünü açtığı yerde niyaz ve yalvarışla ürperip bekledikleri âlemin, esrar âleminin, ne müthiş manzarasıydı!” (Topçu, 2020, s. 121). Romanın pek çok sahnesinde Niyazi’nin karanlık ve melankolik psikolojisinin bir yansıması olarak manzarayı kapladığı görülen kar, mezarlığa da ürpertici ve soğuk bir görünüm verir. Halk inanışlarında “yaşlılık” ve “geçicilik”i simgelediği bilinen kar (Korkmaz, 2010, s. 635) Topçu’nun hayatın anlamına dair tasavvufi görüşlerinin ve İslami spiritüalizminin sembolüne dönüşür: “Boşlukta karanlığın arasında ölü tüyler gibi karlar savruluyor, fakat nereye gittiği düştüğü belli olmuyordu. Sanki orada, havanın o karartılı köşesinde dağıldıkları yerde gittiği bilinmeyen varlıklar gibi bir anda gizli bir elden düşüyor ve bilinmez nerede eriyor, ölüyorlardı!” (Topçu, 2020, s. 121). Cenazeden bir hafta sonra Reha’yla mezarlığa geri döndüğünde yine kar vardır. Üzeri diğer mezarlar gibi karla kaplanmış teyzesinin mezarının başına geldiğinde Niyazi dünyanın faniliğini derin bir mahviyet duygusuyla hisseder: “Giden dönmediği gibi yerinde bıraktığı boşluk da hiçbir vakit dolmuyordu. O halde zaman yürümemelî, dünya doğduğu yerde durmalıydı; mademki her şey yıkılıyor, ölenlerin boşluğu kalıyor ve bozulan nizam bir daha yapılamıyordu” (Topçu, 2020, s. 123).

Maneviyatçı/spiritüalist düşüncelerini sonradan eserlerinde daha da geniş yer tutacak İslam tasavvufunun ruhçu görüşlerine dayandırarak bir ruh felsefesi yaratan Topçu kurmayı amaçladığı “ahlak nizamı”ndan komünizmle mücadelesine kadar farklı alanlardaki düşünce ve görüşlerinde “tam ve tereddütsüz bir spiritüalizm (ruhçuluk)” önerir. Ona göre, “insanlığın kurtuluşunun ilk şartı, bütünü ile ruhî temellere dayanan sarsılmaz bir nizamın kurulmasıdır” (Topçu, 2016, s. 342). Oysa Topçu’nun hem romanında hem makalesinde vurguladığı bu “nizam” düşüncesi Niyazi için sürekli bir yapım ve yıkım içindedir. Köydeki aydınlanma ânına, teyzesinin ölümünden sonra hissettiklerine rağmen Niyazi’nin içindeki karanlık romanın sonuna doğru koyulaştıkça koyulaşır. Bizce onu Türk edebiyatının özgün karakterlerinden biri kılan da ruhuyla kalbi arasındaki şiddetli ve azaplı mücadelesidir.

4. Bir romancı olarak Nurettin Topçu

Reha ve *Taşralı*’ya ve dergilerde yayımlanan birkaç şiirine dair yapılan değerlendirmelerin genelinden çıkan sonuç, bu eserlerin Nurettin Topçu’yu edebiyatçı olarak tanımlamaya yetmeyeceği ve onun gerçekte bir düşünce ve aksiyon adamı kabul edilmesi gerektiğidir. *Hareket-Dergâh* çizgisinin ve Türk öykücülüğünün önemli isimlerinden Mustafa Kutlu’ya göre *Taşralı*’nın sonundaki öyküler Türk öykücülük tarihinde kendine özgü bir yeri olan eserlerdir. Bununla birlikte Kutlu onu bir hikâyeci olarak görmez: “*Taşralı*’yı okuyanlar hikâyeye türünün mükemmel örneklerini, anlatım ve kurgu özelliklerini belki bulamazlar. Hatta tenkitçi bir yaklaşımla bu metinlerin hikâyeye türü açısından pek de başarılı olmadıkları samimiyetle söylenebilir” (Kutlu, 1992, s. 128). Onun gibi, *Taşralı*’nın ilk baskısıyla aynı yıl kaleme aldığı yazısında Kökden, Topçu’nun öykülerini teknik bakımdan kusurlu, Türk öykücülüğündeki kasaba gerçekliğine katkısı dolayısıyla ümit verici bulur. Benzer şeyler, kuşkusuz, Topçu’nun romancılığı için de söylenebilir. Örneğin, teyzesinin mevlidini dinlerken daldığı düşünceler arasında aklından geçirdiği Mürüvvet adlı kadının, yine aynı yerde, “kadınlığımı bana bağışladıktan sonra evine dönmek için yol parası yokken istemekten utanan iffetsiz dedikleri bir kadın”ın (Topçu, 2020, s. 136) kim oldukları anlaşılmaz. İlkinin, bir zamanlar sevdiği kadın Sekine olma ihtimaliyle beraber ikinci kadının bir cümle içinde geçirilen hikâyesi olay örgüsünde atlanmış veya anlatılmamış kısımlar olabileceğini düşündürür. Ancak bu gibi teknik aksaklıklar bir yana bırakılırsa *Reha*’nın tutarlı ve bütünlüklü bir değerlendirmesi Topçu’nun romancılığının öykücülüğüne göre daha başarılı olduğunu gösterir. Topçu’nun edebi eserlerine yönelik yapılan çalışmalar çoğu zaman onun öykülerini odağa alır; hal böyleyken, Topçu’nun tek romanı *Reha*’nın uğradığı ihmalin, onun edebi yönünün bir bütün şeklinde ve hakkıyla anlaşılmasının önüne geçtiği ortadadır. Bu konuda, makalenin ortaya koymaya çalıştığı perspektifin daha iyi anlaşılması bakımından, birkaç son söze ihtiyaç vardır.

Yukarıda, romanın son bölümlerinde Niyazi’nin içinde artan karanlıktan söz edilmişti. Gerçekten de Niyazi, Türk roman sanatı tarihinin her açıdan sıra dışı karakterleri arasındadır. Bir fotoğrafından görüp âşık olduğu teyzesinin gelinine duyduğu duygular yavaş yavaş yüzeye çıktıkça Niyazi’nin bir roman karakteri olarak derinlik kazandığı görülür. Kişilerin bunalımlı bir ruhsal dönüşümle yaşadığı hidayet sürecinin anlatıldığı romanların (örn. *Matmazel Noraliya’nın Koltuğu*) aksine *Reha*, başkarakterin huzuru ve doğru yolu buluşunun hikâyesi değildir. Köyde ve teyzesinin mezarı başında yaşadıklarının ardından Niyazi okurun beklentilerini tersine çıkararak ruhsal bir çöküş içine sürüklenir. *Reha*’nın, iyileşerek eve dönen kocası Naci’yle yeniden mutlu günlerine dönmesi Niyazi’ye kıskançlık buhranları yaşatır. En zor günlerinde *Reha*’nın intihar etmesinden korkan Niyazi, bu defa, kendini öldürerek böylece intikamını almayı ve *Reha*’yı cezalandırmayı kafasında kurar: “Ben her fenalığı yapabilirim” (Topçu, 2020, s. 136). Kişinin intiharıyla geride kalanlardan intikam alma düşüncesi, edebiyatın karanlık karakterlerini incelediği ünlü çalışması *Edebiyat ve Kötülük* eserinde de Bataille’in ilgisini çeker ve intikam uğruna her şeyi yapabilecek yaratılışa bir roman karakteri olan Heatcliff’i “kötülüğe mükemmel biçimde bağlı bir kişi” (1997, s. 17) sözleriyle tanımlar.

Heatcliff kadar olmasa da Niyazi'nin de romanın son sayfalarında içinde büyüyen kin ve öfke onu Türk edebiyatının en çarpıcı ölümlerinden birinin (Suat-*Huzur*) kıyısından döndürür. Sonuçta Niyazi kendini öldürmez; Reha'nın aile saadetini lanetleyen nefret dolu bir mektup yazarak her şeyi geride bırakır.

Reha kaleme alındığı yıllar dikkate alındığında (1926-1936) o dönem için örneği olmayan bir metindir ve yayımlanmadan kalmış olması onun çığır açıcı niteliğine bizce engel değildir (*Reha*'nın Türk romanı içinde beraber düşünülmesi gerektiğine inandığımız yukarıda örnek verilen iki eserden de önce yazıldığı göz önünde tutulmalıdır). *Reha* hikâyesi, ortaya koyduğu değerler sistemi ve yazıldığı döneme yönelttiği eleştirileriyle yazıldığı dönemin dışında duran bir eserdir ve bu nedenlerle yazar tarafından yayımlanması geciktirilmiş olmalıdır. Bir analogi kurmak gerekirse *Reha*, Nobel edebiyat ödülüne değer görülen Elias Canetti'nin (1905-1994) Nazi yönetimi tarafından yasaklanan tek romanı *Körleşme*'yle (1935) yan yana konmalıdır. Modern edebiyatın en önemli eserleri arasında kabul edilen *Körleşme*, Nazi iktidarına doğru sürüklenen Almanya'nın sarkastik bir tablosunu sunar. Canetti bu romanı yazdığımda, henüz yirmi altı yaşındadır ve bugün kitle ve iktidar konularıyla ilgili sosyolojik, antropolojik araştırmalar dendiğinde akla gelen ilk isimlerden biri olsa da *Körleşme* nedeniyle büyük bir romancı kabul edilir. İki kitap gibi yazarları arasındaki benzerlikler, bizce, insanlar kadar kitapların da ortak talihlerinin olduğunun ispatıdır.

Sonuç

Nurettin Topçu, edebiyatçı yönü Türkiye'de muhafazakâr düşüncenin şekillenmesindeki büyük etkisinin gölgesinde kalan bir fikir ve aksiyon adamıdır. Öyküleri, şiirleri ve burada incelenen bir gençlik dönemi eseri ve ilk roman olan *Reha*, kuşkusuz onu bir edebiyatçı olarak tanımlamaya yeterli değildir. Ancak gerek ilk denemelerinin ağırlıklı olarak kurgusal olması, gerekse sonradan bir felsefeci ve bir fikir adamı olarak *Hareket* düşüncesi içinde geliştireceği kavramları birer çekirdek olarak içermeleri bakımından onun edebi eserleri büyük önem taşırlar.

Tamamlandığı tarihten ancak altmış üç yıl sonra yayımlanabilen *Reha*, Topçu'nun yayımlanan ilk büyük hacimli eseri olan hikâye kitabı *Taşralı* kadar araştırmacıların ilgisini çekmediği için, yazarının edebiyatçılığı hakkındaki yargılar, bizce, eksiktir. İncelememizde ortaya koymaya çalıştığımız üzere, belli başlı teknik kusurlarına rağmen Topçu'nun romancılığı, pek çok isim tarafından eleştirilen öykücülüğünden daha güçlüdür. Servet-i Fünun ve Milli Edebiyat romancılığının ideal bir birleşimi olarak değerlendirilebilecek *Reha*, aile içi yasak aşk konusunu işlemedeki ve karakterlerin psikolojilerini yansıtmadaki başarısıyla dikkat çekerken; arka planda, dikkatli okurlar için savaştan yeni çıkan ülkenin içinden geçtiği toplumsal/kültürel değişimin çarpıcı bir eleştirisini yapar. Ankara'nın yeni yükselen yozlaşmış asker/bürokrat sınıfını, Anadolu köylüsünün sefil ancak mütevekkil yaşantısını açıktan karşılaştırma gereği duymadan, iki farklı dünyanın görünüşleri şeklinde verdiği romanında Topçu'nun henüz gençlik yıllarında sahip olduğu Anadoluçuluk düşüncesini "Anadolu romantizmi" şeklinde işlediği görülür. Bunun yanı sıra, radikal modernleşmeye karşı Anadolu'ya asıl kimliğini verdiği inandığı İslam tasavvufunu Batı'dan aldığı spiritüalizm ve Bergsonizm'le harmanlayarak meydana getirdiği "İslami spiritüalizm" in, ağırlıklı olarak yasak bir aşktan ve ülke gerçeklerinden bahseden eserin mistik/metafizik boyutunu oluşturduğu dikkat çeker. Bu bakımdan, olayların İstanbul'da geçen bölümlerinde Anadolu romantizminin, Ankara'da geçen bölümlerinde İslami spiritüalizmin ağırlık kazandığı görülür. Bu, Topçu'nun İstanbul-Ankara hattında kurmaya çalıştığı denge; yeni Türkiye ve yeni insan için öngördüğü hayat felsefesi, diğer adıyla, Anadolu/Türk-İslam sentezidir.

İnsanın derin kaygılarını, arzularını yazıldığı dönemin gerçekleriyle iç içe geçirerek başarıyla vermiş bir fikir adamının romanı olarak *Reha*, Topçu'nun fikirlerinin nüvelerini içermesi bakımından son derece önemlidir. Yazarının edebi yetkinliğini, dile hâkimiyetini

sergileyen roman, mesajlarını tezli romanların malul olduğu edebi tuzaklara düşmeden verebilmesi açısından da oldukça başarılıdır. Bu bakımdan, Topçu'nun düşünsel üretimi her ne kadar edebi eserlerinin önüne geçmiş olsa da *Reha*, kaleme alındığı dönemin edebi ve siyasi konjonktürü de dikkate alınarak, işlediği konular ve temalar bakımından Türk roman tarihinin önemli ve özgün bir örneği sayılmalıdır.

Kaynakça

- Argın, Ş. (2006) Nurettin Topçu'nun ümitsiz ihya arzusu ya da siyasetin 'taşra'sında taşranın siyasetini tahayyül etmek. T. Bora & M. Gültekingil (Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce 5 – muhafazakârlık* (s. 465-489) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arıciöğlü, H. S. (2020). *Spiritism in secular Turkey 1936-1969: The Ruhselman circle between religion and modern science*. İstanbul: Libra Kitapçılık ve Yayıncılık.
- Ayvazoğlu, B. (2008). *Peyami: Hayatı, sanatı, dramı*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Banarlı, N. S. (2012). *Edebiyat sohbetleri*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat.
- Bataille, G. (1997). *Edebiyat ve kötülük* (A. Sönmezay, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Birgül, M. F. (2013). *İrade hareket isyan-Nurettin Topçu'nun entelektüel biyografisi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Bora, T. (2017). *Cereyanlar-Türkiye'de siyasi ideolojiler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Carroll, B. E. (1997). *Spiritualism in Antebellum America-Religion in north America*. Bloomington: Indiana University Press.
- Demirci, İ. (2016). Nurettin Topçu'nun aşk romanı *Reha* ve aşk hikâyesi Karayazı. M. Civelek (Ed.), *40 yıl sonra Nurettin Topçu* (s. 299-308) içinde. Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları.
- Doğan, D. M. (2016). *Nurettin Topçu: Din toprak ve tarih*. M. Civelek (Ed.), *40 yıl sonra Nurettin Topçu* (s. 53-64) içinde. Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları.
- Göle, N. (2011). *Melez desenler-İslam ve modernlik üzerine*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Gürbilek, N. (2016). *Kayıp ayna, kayıp şark: Edebiyat ve endişe*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Kara, İ. (2016). Ahlâk davasına ve muallimliğe adanmış bir ömür: Nurettin Topçu. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, 4, 6-23.
- Kara, İ. (2016). Nurettin Topçu'nun eserlerinin teşekkülü ve yayın süreçleri üzerine birkaç not. M. Civelek (Ed.), *40 yıl sonra Nurettin Topçu* (s. 42-53) içinde. Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları.
- Kara, İ. (2017). *Nurettin Topçu hayatı ve bibliyografyası*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Korkmaz, E. (2010). *Ansiklopedik simgeler sözlüğü*. İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- Korkmaz, F. (2018). *Başlangıcından Cumhuriyet'e yeni Türk şiirinde melankoli*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Kökden U. (1959). Taşralı-Nurettin Topçu'nun hikâyeleri üzerinde bir tenkid denemesi. *Büyük Doğu*, 24, 6-13.
- Kutlu, M. (1992). Nurettin Topçu'nun hikâyeleri üzerine: "Taşralı". *Nurettin Topçu'ya armağan* (s. 123-129) içinde. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Mardin, Ş. (2002). *Türk modernleşmesi-Makaleler 4*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Okay, O. (1992). Bir idealistin ölümü. *Nurettin Topçu'ya armağan* (s. 147-151) içinde. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Öğün, S. S. (1992). Nurettin Topçu üzerine bazı dikkatler. *Nurettin Topçu'ya armağan* (s. 65-72) içinde. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Stauth, G. & Turner, B. S. (1995). *Nietzsche'nin dansı* (M. Küçük, Çev.). İstanbul: Ark Yayınevi.
- Şen, H. (2012). *Kemalist modernleşme ve İslâmcı gelenek*. Ankara: Kadim Yayınları.
- Topçu, N. (2011). *Bergson*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2013). *Taşralı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

- Topçu, N. (2015a). *Kültür ve medeniyet*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2015b). *Var olmak*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2016). *Ahlâk nizamı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2017). *Yarınki Türkiye*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2020). *Reha*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Türkeş, Ö. (2009). Gündük bir edebiyat kanonu. T. Bora & M. Gültekingil (Ed.), *Modern Türkiye’de siyasi düşünce 2–Kemalizm* (s. 425-448) içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Uşaklıgil, H. Z. (2017). *Mai ve siyah*. İstanbul: Can Yayınları.
- Yetiş, K. (1999). Milli edebiyat anlayışı. *İlmî Araştırmalar*, 8, 267-284.
- Yiğitler, Ş. Ş. (2017). Erken Cumhuriyet Dönemi (1923-1938) romanlarında militarizm (Yayımlanmamış doktora tezi). Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muğla.

Kültür endüstrisi ve Mevlana kapitalizmi

Serap Kayalı*

Öz

Bu çalışmanın amacı kültür endüstrisi bağlamında Mevlana'ya atfedilen değerlerin dönüşümünü odağa alarak pazarlanan kültür imgelerini incelemektir. Temel sorunların daha iyi anlaşılabilmesi amacıyla, kültür endüstrisi teorik çerçevede değerlendirilip Mevlana tipolojisi üzerinden gidilerek, Frankfurt Okulu, eleştirel teori, kültür endüstrisi, sahte bilinç oluşumu gibi kavramlar ışığında bir değerlendirme yapılmıştır. Bu çalışmada kültürün pazarlanması ve bunun da beraberinde getirdiği kültür dönüşümü; çeşitli kitaplardan, makalelerden, sempozyum ve bildirilerden, tezlerden, internet sitelerinden ve görsel kaynaklardan yararlanarak oluşturulan literatür taraması ve çeşitli örneklerle açıklanmıştır. Yaşama tarzı içindeki davranışlar, alışkanlıklar, ahlâk, inanç, sanat, hukuk, gelenekler, görenekler vs. bir araya gelerek o toplumun kültür bütünlüğünü oluşturur. Kültürel değişim ve dönüşümleri, kültür emperyalizmini, metalaşmayı, manevi değerlerin ticari metaya evrilmesini bireyler ve insan tipleri olmadan açıklamak, belli bir temele yerleştirmek, ana esprisini anlamak mümkün değildir. Bu nedenle pazarlanan kültür kavramını Mevlana figürüyle anlatmak mantıklı olacaktır. Sadece Türkiye'yle sınırlı kalmayıp evrensel bir değer taşıyan Mevlana'nın temsil ettiği Mevlevilik ve manevi değerler belli bir süreç ve birikimle meydana gelmiş, günümüzde bu birikim değer kaybederek önemini yitirmeye ve popüler kültürün bir ürünü haline gelmeye başlamıştır. Dönüşen bu kültürel dinamikler inanç turizmini, ekonomik bağlamda endüstrinin gelişmesini ortaya çıkarmış olmasına karşın değer atfedilen birtakım öğelerin de sadece bir sembol olmasına neden olmuştur. Bazı göstergelerle kendini var eden Konya kültürü ve Mevlana algısı bunun en açık örneğidir.

Anahtar Kelimeler: Kültür endüstrisi, Mevlana, tüketim kültürü, popüler kültür, Frankfurt Okulu

Culture industry and Mevlana capitalism

Abstract

The aim of this study is to examine the cultural images marketed by focusing on the transformation of the values attributed to Mevlana in the context of the culture industry. In order to better understand the basic problems, the culture industry will be evaluated in a theoretical framework and an evaluation will be made in the light of concepts such as the Frankfurt School, critical theory, culture industry, false consciousness formation, by going through the Mevlana typology. In this study, marketing of culture and the cultural transformation will be explained reviewing the literature and various examples, books, articles, symposiums and notifications, theses, websites and visual resources. Behaviours, habits, morality, belief, art, law, traditions, customs etc. in the lifestyle come together to form the cultural integrity of that society. It is not possible to explain and understand cultural changes and transformations, cultural imperialism, commodification, the evolution of spiritual values into commercial commodities without individuals and human types. Therefore, it would be reasonable to describe the concept of marketed culture with the Mevlana figure. The Mevlevi belief and spiritual values represented by Mevlana figure are not only limited to Turkey, but also, they are universal values. However, this cultural figure, which has come into being with a certain process and accumulation, has started to lose its importance and become a product of popular culture. Although the transformation of the cultural dynamics has benefits for faith tourism and the development of the industry in an economic context, some of the values attributed to it are become merely symbols. Unfortunately, Mevlana is turned into a product in consumer world. Konya culture and the perception of Mevlana, which has created itself with some signs, is the clearest example of this transformation.

Keywords: Culture Industry, Mevlana, the sociology of consumption, popular culture, Frankfurt School

*Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı,
E-posta: serapkayali.sk@gmail.com, ORCID ID: 0000-0001-8703-6062

Giriş

Değişen ve dönüşen yaşama biçimleriyle birlikte bireylerin sahip olduğu kültür de gündelik yaşam pratikleri bağlamında değişmektedir. Tüketilmek üzere var olan kültür dönüştürülerek ya da baştan üretilerek satılmak üzere insanlara sunulur. Tüketim ve eğlence kültürünün devamlılığını sağlaması ve boş zamanları dolduracak nitelikte olması tekelci sermayeyi var etmektedir. Bununla birlikte tüketilmek üzere var edilen kültürün, ilgi çekici olması amacıyla sahip olunan değerler üzerinden pazarlama yoluna gidilmektedir. Bireylerin ihtiyacı olmayan şeylerin gereklilikmiş gibi sunulması ‘yanlış ihtiyaç’ları doğurmaktadır. Frankfurt ekolü temsilcilerinin de üzerinde durduğu gibi bireyler rasyonel varlıklar olmaktan uzaklaşmaktadırlar. “Kültür endüstrisi kitlesel yönlendirme ve aldatmanın temel bir biçimi olarak görülür. Bütün kültür biçimleri sadece insanlık durumu hakkında nitel bir ifadeden, bir toplumsal eleştiriden yoksun bir eğlence tarzına ve reklamcılık sektörü aracılığıyla yeni bir tüketiciyi kontrol biçimine dönüştürülür” (Slattery, 2015, s. 207). Tüketici aktif durumdan pasif hale gelir.

Kültürün endüstrileşmesinin örnekleri yalnızca teoride kalmamakta aynı zamanda günümüz toplumlarında da örnekleri görülmektedir. Bu örnekler yalnızca ekonomik paradigmaları değil aynı zamanda dini, toplumsal, sosyal boyutları da içermektedir. Dini bir sembolle anılan Mevlana ve onun hayat anlayışı da kültürün endüstrileşmesinden nasibini almıştır. Meta haline gelen kültür yapılanması var olan normları, inançları, gelenekleri farklı bir yapının içerisinde ele alınmasını gerektirmektedir. Maddi ve manevi açılardan değişimi içeren kültür dönüşümü, popüler kültürün ve meta tüketiminin bir parçası haline gelmiştir.

1. Frankfurt Okulu’yla ortaya çıkan kültür endüstrisinin tanımı, tarihsel gelişimi ve eleştirisi

Günümüzde kültür her şeye benzerlik verir, farklılaşmanın yanında ayrışmayı da getirir. Kültürün kendi içerisinde ekonomi, siyaset, ideoloji, din, ahlak gibi temel farklılıkları bulundurması, kültürel çeşitliliği sağlamasına ve aynı zamanda da yeni bir toplumsal eğilimi oluşturmasına sebep olur. Toplumdaki diğer alanlarla kültürel alan doğrudan ilişkilidir.

Eleştirel teorisyenlerin kültüre, kültürün pazarlanmasına ve ticarileşmesine yönelik olarak geliştirdikleri kültür endüstrisi kavramı dönemin şartlarına bağlı olarak gelişmiş, kültürden bağımsız olmayan bir paradigmaya dönüşmüştür. Eleştirel teorisyenler içinde buldukları dönemde sosyalizm ve komünizmin farklı yönde gelişmesi, faşizmin yükselişe geçmesi, Nazi toplama kamplarının oluşturulması, bireysel ve özgür düşüncenin bastırılmaya çalışılması, totalitarizmin erkinin artması gibi olaylara tanık olmuşlardır. Bu yaşanmışlıklar, birikimler, tecrübeler yeni bir bakış açısını ortaya çıkarmış, var olan düzene eleştirel açıdan yaklaşmaya itmiştir. Kültür endüstrisi bilinen şeyleri yeni bir nitelikte, farklı noktadan bakarak birleştirir. Yani kültür endüstrisinin kullandığı tüm malzemeler endüstrinin kendisinden önce de vardır. Kültür endüstrisi, kültürün ticarileşmesi ve endüstrileşmesidir.

“Frankfurt Okulu’nun yapıtlarındaki üçüncü ilkesel tema olan ‘kültür endüstrisi’, sosyolojik ilgilere çok yakın olarak ilişkilendirilen bir temadır. Kültür endüstrisi düşüncesi çok tüketici terimlerde Adorno ve Horkheimer tarafından ‘Kültür endüstrisi: Kitle Aldanımı Olarak Aydınlanma’ denemesinde açıklanmıştır” (Bottomore, 1997, s. 55). Frankfurt Okulu teorisyenlerinin iddiaları şu yöndedir: Kültürün kapitalizmle birlikte ticaretin ve egemen güçlerin sistemine göre belirlenip şekillendiği ve kitlesel yönlendirmenin aracı haline geldiğidir. Kültür artık belli bir süreç içerisinde kendiliğinden var olan yapıdan, tüketilmek için üretilen bir nesne konumuna gelmiştir. Kültürün pazarlanması, ticarileşmesi ve dönüşümü söz konusudur. Kültür; yaşanmışlığı, hayatı, manevi değerleri yansıtmaktan öte piyasada satılmak, kitleleri bilinçsizleştirerek kontrol altında tutmak, kâr sağlamak, sermayeyi daha hızlı döndürmek amacıyla üretilir. Yeni kültür artık eğlence tarzına, içi boşaltılmış yaşam şekline ve medya/reklamcılıkla desteklenen aldatma biçimine dönüşmüştür. Herbert Marcuse’un kültür

endüstrisinde üzerinde durduğu temel nokta, bu endüstrinin insanlara ihtiyacı olmayan şeyleri ihtiyaçmış gibi zorunlu şekilde göstererek kapitalizme yöneltilen eleştirileri engellemek, sermayeye tekeli bir alan oluşturarak katkı sağlamak, tüketimi ve harcamayı devam ettirmek gibi işlevlerinin olduğudur.

19. ve 20. yüzyılda kültür, endüstriyel tekniklerle üretilmeye ve dağıtılmaya başlanmıştır. Bunun sonucu olarak da yeni bir kavram olan “kitle kültürü” ortaya çıkmıştır. Bu durum, Frankfurt Okulu’nda kültür endüstrisi olarak adlandırılmıştır. Frankfurt Okulu düşünürleri, kültür ürünlerini ne sınıf çıkarlarının basit bir yansıması ne de tamamen bağımsız bir alanın ürünü olarak ele almıştır. (Yurdigül, Yurdigül, & Batur, 2015, s. 102)

Horkheimer ve Adorno’nun işaret ettiği gibi, kültür endüstrisi, kendiliğindenliği ve doğallığı bulunmayan, şeyleşmiş ve maddeleşmiş, gerçek olmayan bir kültürdür. Kültür endüstrisi ‘büyük kültür acenteleri’ tarafından üretilir. “Kültür endüstrisi kuramının temel savı, kültürün egemen sınıflar tarafından şekillendiği ve yönetildiği, kitlelere egemen ideoloji doğrultusunda yön verici olduğudur. Kavramın kullanılmasındaki ikinci neden endüstri ilişkilerine vurgu yapmaktır” (Savut, 2016, s. 24). Kültür endüstrisi, tekeli sermaye için bir nevi yeni pazarlar üretmekte ve var olanı da geliştirmek üzere kurulmuş olan bir sistemi içermektedir. Yapay bir bilinç tarafından oluşturulan kültür endüstrisi eğlence ve vakit geçirme üzerine kurulu olduğundan müzik, sanat, edebiyat, felsefe ya da herhangi bir entelektüel faaliyet alanları kısıtlanmakta ve ihtiyaç giderici bir öğe olarak sunulmaktadır. Büyük kültür acenteleri, egemen sınıf ve güç odaklarının tekelindedir. Bunda kapitalizmin sarsılmaz etkisi oldukça büyük rol oynamaktadır. Var olanı yerle bir ederek kendi sahip olduğu değerleri ya da kuralları bir şekilde uygulamaya koyma şekilleri liberal ekonomiyi de yakından ilgilendirmektedir. Yalnızca ekonomi değil bunun yanı sıra değişimden doğrudan etkilenen birey ve toplum da bulunmaktadır. En temel yönü tüketim toplumunda her şeyi ‘tüketici’ olarak kavramadır. Kendini bu şekilde sunan kültür endüstrisi aldatıcıdır. Kültür endüstrisinde tüketici daima aldatılan bir konumdadır. Kültür endüstrisinin ne denli güçlü olduğu tüketicileri edilgen, boyun eğen, hiçbir şeye karşı çıkamayacak derecede pasifize edilen ve aynı zamanda egemen güçlerin etken, hegemonik gücü elinde bulunduran ve pasifize eden durumda olmasından anlaşılır. Burada tüketici olanlar burjuvalar, emekçiler, alt kesim insanlar, tarım işçileri gibi aktörlerdir. Kapitalist üretim bu tüketicileri zihinsel ve fiziksel olarak öyle biçimlendirir ki tüketiciler kendilerine dayatılan ürünlere mecburi olarak uymak zorunda kalırlar.

Kültür endüstrisi sürecini harekete geçiren önemli dinamik hiç şüphesiz ki piyasadır. Daha önce de belirtildiği gibi, geç kapitalizmde artık her şey pazara yönelik üretilmekte ve bu üretilenlerin en kısa yoldan tüketilmesi sağlanmaktadır. Kültüre damgasını vuran temel güdü, en geniş yakalamak, en çabuk, kolay ve kısa yoldan kazanç elde etmek haline dönüşmüştür. (Koluçak, 2017, s. 141)

Kültür endüstrisi düşünceleri, nesnelere, eylemleri, pratikleri, aktörleri birbirine benzeterek ortaya standartlaşmış bir yaşam tarzı çıkarır. İnsanlara aynılaştırılmış bir günlük yaşam sunar. “Kültür endüstrisi, ikiyüzlüce önüne geçtiği mutluluktan insanları uzaklaştırmak için aldatıcı bir memnuniyet duygusunu devreye sokmakta, dünyanın tam da kültür endüstrisinin istediği gibi olduğu fikriyle bir refah havası yaratmaktadır” (Adorno, 2003, s. 83). Kültür endüstrisinin kitleleri ne yönde biçimlendirdiği bir problem teşkil etmektedir. Yine aynı şekilde Adorno bu endüstrinin asıl can alıcı noktasını şöyle dile getirmiştir: “Kültür endüstrisinin asıl etkisi aydınlanma karşıtlığında kendini göstermektedir ve doğaüstündeki gittikçe artan teknik egemenlik olarak aydınlanma, kitleleri aldatma haline gelmekte, bilinci zincire vurma yöntemine dönüşmektedir” (Adorno, 2003, s. 83). Buna ek olarak ise şu ifadelerle konuya açıklık kazandırılmıştır: “Kültürün kitleleşmesi, heterojen kitleyi, tüketimcilikten geçen eğlence odaklı boş zaman etkinlikleri ile en düşük ortak paydada (tüketim ve tüketimin sağlayacağı keyif, mutluluk, haz, prestij) eşitleyerek homojen ve birbirlerine benzer hale getirir” (Aksoy, 2019, s. 608). Sağladığı bu benzerliğin yanı sıra da hayatlarına yön verecek bir niteliğe sahiptir: “Kültür endüstrisi insanlara anlamlı (yapay) bir hayat sunar. Bireyleri kendine

bağlayan ve hayatlarına anlam kazandıran ara gruplar olmadığı için bu boşluğu kültür endüstrisinin ya da kitle toplumunun kurumları doldurur”(Cuff, Sharrock & Francis, 2006, s. 215).

1.2. Kültür dönüşümleri ve inanç turizmi

Kültürün kesin ve tam bir tanımı olmamakla birlikte genel olarak kültürü bir halkın paylaştığı ortak değerler, normlar, inançlar ve alışkanlıklar olarak tanımlanabilir. Avcıoğlu'na göre ise “kültür her toplumun kendisini diğerlerinden farklılaştıran düşünce ve eylem modellerinin ve kendi özgül anlam ve çerçevesi içinde yaratıp kullandığı araç ve gereçlerin soyut bir bütünüdür” (2013, s. 56). Sosyalizasyon sürecinde ve sosyal ilişkilerde farklılaşma ve benzeşme ne kadar fazlaysa bir kültürün değişmesi ve dönüşmesi de o oranda artar. Yani kültürün üretimi topluluğun kendini nasıl geliştirdiği, nelerle ilgilendiği ve paylaştığıyla doğrudan ilişkilidir. Kültür, toplumsal öğelerin birbiriyle olan ilişkilerinde, ortak değerler çerçevesinde, ortak bilinci ifade eden, düzen ve sürekliliği sağlayan bir kavram olarak bütünleştirici role sahiptir. Algı yönetiminin fazla olduğu son dönemlerde kültür planlı ve bilinçli bir şekilde üretilir. Artık kültür, kendiliğinden oluşan bir bütünlükten çıkarak doğallığını kaybetmiş ve değişime uğramıştır.

Dini inançlar, ritüeller, etkinlikler ve dinsel olaylar turistlerin davranışlarını etkileyen ve insanların inanç turizmi gerçekleştirmesini sağlayan en önemli faktörlerdendir. İnanç turizminin fazla olması, inananların dini amaçlarla buluşması, ortak mekânı paylaşmaları belli bir etkileşimi de beraberinde getirir.

Modernleşmeyle birlikte tıpkı kültürün pazarlandığı gibi inanç da pazarlanmaya başlanmış, artık yapılan bazı dini ritüeller özünü ve maneviyatını kaybetmiştir. Literatürdeki tanımlara bakıldığında “İnanç turizminin, genel olarak dini gereksinimlerin karşılanması için gerekli olan bir alternatif turizm faaliyeti olarak görülmektedir” (Dikici & Sağır, 2012, s. 36). İnanç da satılmak için dönüştürülen ve üretilen bir konuma gelmiştir. Dini mekânların da bu kapitalistleşen düzene dâhil olmasıyla birlikte düzenli olarak yapılan ibadet ve görevlerde de değişiklikler yaşanmış ve inanç özünü kaybetmeye başlamıştır. İnsanlar eski dönemlerden beri bir şeye, varlığa, hakikate inanma ihtiyacı duymuştur. İnanç ve turizm arasındaki var olan bu ilişki insanların dindarlığının derecesine ve yoğunluğuna göre değişmektedir. Bazı insanlar manevi ihtiyaçlarını karşılamak ve kişisel vicdan rahatlığını elde etmek için türbe ve cami gibi mekânlara gitmektedir. Ve oralardan kendilerine bir şey kattıkları gibi o mekâna da kendi kültürlerinden bir iz bırakırlar. “İnanç turizmi insanların inançlarını sergileme amacıyla kutsal olarak nitelendirdikleri yerleri ziyaret etmeleriyle başlamıştır. Dinlerin ortaya çıkışından itibaren dini öğretiler doğrultusunda kutsal yerlerin ziyareti kişisel tercihlerin ötesine geçmiştir” (Dikici & Sağır, 2012, s. 37). Bu kültür etkileşimleri inanç turizmini ve kültür dönüşümlerini ortaya çıkarır.

1.3. Popüler kültürün kitleler üzerindeki etkisi

Popüler kültür satın alınan, ticari değere sahip olan bir maldır. Satılan ürünler kullanım değeriyle değil, statü ve imaj ile popülerleştirilir. Bu kültür; estetik ve modayı takip etmenin artmasında, bireylerin her zaman aktif şekilde tüketime yönlendirmesinde, mutluluğun harcama ve tüketmeyle geleceği düşüncesini oluşturmada rol oynamıştır. Bu sistemde kültür endüstrisi var olan kültürü yok eder, yok edemediğini ise popüler kültür haline dönüştürerek eritir. Böylece kültür üretilen, alınan, satılan bir meta biçimine gelmiş olmaktadır.

Üretkenliğin fazla olmadığı ya da sınırlı kaldığı, yaşandığı döneme etki edebilecek unsurların bulunduğu, kalıcı olmayan ve geçiciliği ifade eden durumdur. Bu kültürde toplumda anlamlar, semboller, zevkler aktif bir şekilde üretilir, dağıtılır ve empoze edilir. Yapılan bu üretim ve dağıtımın en önemli yönü endüstriyel faaliyetlerin ön plana çıkmasıdır. “Gözden kaçırılmaması gereken nokta popüler kültürün üretilenleri metaya dönüştürme konusunda son

derece başarılı olan kapitalizmin ürünü olduğudur. Popüler kültür egemen toplumsal ve ekonomik ilişkileri desteklemektedir” (Hatıpler, 2017, s. 42). Üretilenler tamamen meta olarak sunulmakta ve zorunlu gönüllülük sağlanmaktadır. “Popüler kültür ürünlerinin popüler pazarlardaki sunumu ve tüketime teşvik sloganlarıyla, ihtiyacı olsun olmasın bütün insanlar tüketime davet edilir; temel ihtiyaç ile gereksiz olanlar arasında seçim yapma bilinci ortadan kaldırılır. Tüketicinin bu noktada sağlıklı karar verme olanağı en aza indirilmeye çalışılır” (Coşgun, 2012, s. 842).

Popüler kültür ‘bir çabuk kullanım ve hızlı tüketim’ kültürüdür. Bu hızlı yok ediş, popüler kültür sürecinin ilk aşamasından son aşamasına kadar her zaman yer alır. Bu sayede üretimde süreklilik elde edilir. Ad-hoc kültürünün oluşması da bu hızlı tüketim kültürüyle gelişmiş ve kullan at mantığı ortaya çıkmıştır.

Popüler kültürde her şey anlık olmaya başlamış, kalıcı olan dışlanmış ve ötelenmiştir. Sürekli bir tüketim akışı içerisinde kültürler, nesnelere, figürler, değerler tek boyutuyla ele alınır ve yüceltilir. Bu sayede olayların gerçek boyutunu görmek güçleşir. Artık ön planda olanlar, onun gerçekliğini yansıtan ve sahici olmayan yanıltıcı alegorileridir. Ve böylece her şey hızla tükenmeye ve yok olmaya başlamıştır. Bugün var olan yarın yok olabilir. Hızlı akış içerisinde tüketim ve üretim paradigması yeni bir boyut kazanır. Moda denilen kavramın ortaya çıkması ve bunun sürdürülebilir hale kolayca gelmesi popüler kültürün hayatımızda ne denli başarılı işlendiğinin göstergesidir. İnsanlar oluşan bu moda akımına, diğer insanlardan ve toplumdan dışlanmamak için kendi benliğini kaybetme uğruna da olsa gönüllü olarak uyum sağlarlar. Popüler kültürün ortaya attığı ‘popüler ve gözde olan’a büyük bir hevesle sahip çıkarlar. Artık sistemin bir kölesi olmuş, bilinçsizleşmiş, kayıtsızlaşmış, duyarsızlaşmış ve kolay manipüle edilen insan tipolojisi ortaya çıkmış olur. Kendine sunulanı kolayca kabul eden bir kitle gündeme gelir. “Popüler kültür, ideolojik kontrol ve toplumsal manipülasyon işleviyle geniş kitleleri eleştirel düşünceden alıkoyarak adeta sersemletir. Birey kategorisi, bireyselleşme, kültür endüstrisinin (ticari televizyon, radyo yayıncılığı, reklam ve halkla ilişkiler endüstrisi ve sinema gibi) tekelci kapitalizmin tüketim ideolojisini yayan kültürel kodların saldırısıyla yok edilmektedir” (Özcan, 2017, s. 165).

Frankfurt Okulu eleştirmenlerinin de düşündükleri gibi kültür endüstrisini üreten egemen güçlerle bunları tüketen insanlar arasındaki ilişki tek boyutlu bir çizgide değildir. Kültür endüstrisi kendi özünü ve varlığını oluşturanları; hayatın gündelik olanından, yaşanan gerçekliklerinden ve fenomen olanın kendisinden alır. Fakat bu gerçeklik ilişkisi teknoloji öncesi dönemdeki gibi gerçeği yansıtan bir şekilde değildir.

2. Kültür endüstrisinin biçimlendirdiği Mevlana tipolojisi

2.1. Mevlana algısında değişen ve tüketilen manevi kültürler

Kültür endüstrisi, tüketim toplumu ve kültür emperyalizmi gibi kavramların gündelik hayata dahil olması ve iyice sirayet etmesiyle birlikte kültürde birtakım değişiklikler meydana gelmeye başlamıştır. Özellikle manevi kültürü oluşturan örfler, adetler, inançlar, normlar, zihniyet değişiklikleri, değerler konusunda dönüşüm ve tüketim yaşanır. Son zamanlarda tüketilen kültürün en çarpıcı örneği ise Mevlana Celaleddin Rumi’nin genel felsefesinin kültür endüstrisinin bir malzeme haline getirilmesi ve içinin boşaltılmasıdır. Mevlana felsefesinin temelinde ilahi aşk vardır. Mevlana’ya göre tanrıya ulaşmanın en önemli aracı aşktır. Mevlana’nın tasavvuf, akıl ve insan, aşk ve sevgi felsefesi sadece Türk toplumunda değil farklı kültür, din ve coğrafyadan olan insanların da ilgi odağı olmaya devam eder. Modernleşen ve küreselleşen dünyada evrensel olan bu manevi anlayışta Mevlana’nın kültürü de tüketilmeye, pazarlanmaya ve var olan benliğini, özünü yitirmeye başlamıştır. Bu felsefenin temelini oluşturan ilahi aşk, beşeri aşka dönüşmüş; Mevlana’ya ait olmayan sözler ve görüşler Mevlana

ismi kullanılarak meşrulaştırılmış; Mevlana kültürünün devamlılığını sağlayan Mevlevilik ve Sema anlayışında biçim ve öz olarak anlam değişikliği yaşanmıştır.

Bütün bu değişimleri açıklayan gerek üretilen kültüre tapınmanın gerekse davranış biliminin 'laik' semboller içermesidir. Daha doğrusu laik bir dinselliği içeren imgelerle bütünleşmesidir. "Klasik Müslüman geleneğinin öğeleri gene var fakat 'revize' edilmiş olarak. Örneğin gene yemek dağıtılıyor fakat bu defa un kurabiyeleri olarak. Gene imam talkın veriyor fakat tiyatro sahnesinde. Gene cenaze namazı kılınıyor fakat kadınlarla beraber" (Kahraman, 2007, s. 205). Yani gelenekselleşmiş Müslümanlığın temel pratiklerinde yaşanan manevi kültür değişikliği her alana nüfuz etmiştir. Bu dönüşüm ve değişim örneklerle sonraki alt başlıklarda daha ayrıntılı olarak anlatılacaktır.

2.1.2. Sosyal medyada popülerleşen Mevlana sözleri

Yeni şekillenen toplum yapısı ve geleneklerde dijitalleşen dünyanın da aracılığıyla insanların kurdukları iletişimin biçimleri de belirli kalıplar içerisinde gerçekleşmektedir. Yaşanan bu değişim doğal olarak yalnızca kültürel ve sosyal alanda değil aynı zamanda bireylerin gündelik yaşam pratiklerinde de kendini göstermektedir. Bireyler bu tüketim ve iletişim şekillerini kendilerine bir alan açmak, daha farklı şekillerde ifade etmek ya da kimliksel öğelerini daha görünür hale getirmek amacıyla da kullanmaktadır. Bireylerin kimliksel varoluş çabaları ile tüketim kültürüne dâhil olma durumunun aynı anda mümkün olması bazı ilişkisellikleri içermektedir. İnsanların kendi benliklerini ve kimliklerini oluşturmaları belirli bir sosyal çevre içerisinde gerçekleşmektedir. Son dönemlerde sıklıkla karşılaşılan bir durum da bunu açıklayıcı nitelikte olmaktadır. İnsanların sosyal medya üzerinden yaptıkları paylaşımlar onların ne yönde bir kimlik yapısına sahip olduğunu gösterici niteliktedir. Özellikle belirli yaş aralığındaki bireyler Facebook, Instagram, Twitter, Whatsapp gibi oldukça popüler kullanılan sosyal medya hesapları üzerinden durum mesajları, duvar yazıları, özlü sözler, resimli mesajlar, Cuma-kandil-bayram mesajları gibi iletiler göndererek içerisinde buldukları durumu görünür hale getirmektedirler.

Mevlana Celaleddin Rumi'nin de sahip olduğu felsefi ve dini bakış açısı da bu kimlik ve benlik ifadesinin araçsallaştırılmasında ve tanımlanmasında yardımcı konumdadır. Sosyal medya araçlarında Mevlana'nın sözlerinin popüler bir biçimde kullanılması, tüketim kültürünün bir boyutunu gösterir niteliktedir. Özellikle orta yaş grubundaki bireyler doğrudan sözlü iletişime geçmekten ziyade sanal mecralardan derdini dile getirmek, bir başkasına laf söylemek ya da iğnelemek amaçlı sosyal medyada sözler paylaşmaktadırlar. Online ortamlarda paylaşılan bu mesajlar ve sözler yapay ve geçici bir kimlik kurmakta ve bireylerin öz benliğini yansıtmak nitelikte olmamaktadır. Bu noktada bireylerin sahip oldukları benlikleri yok edilmekle kalmamakta aynı zamanda paylaşılan sözler de orijinalliğini yitirmekte ve gerçeklerden kopmaktadır. Neredeyse her paylaşılan sözlerin, şiirlerin, deyişlerin altına Mevlana, Can Yücel ya da Shakespeare gibi isimler yazılmakta ve bu kişilerin de ürettiklerinin felsefi, manevi ve anlamsal değeri kalmamaktadır. İçi boşaltılmış manevi kültürler popüler tüketim alışkanlıklarıyla birlikte hızla eritilmektedir. Böylelikle hem bireylerin kendi kimlikleri hem de kullanmış oldukları sözlerin sahipleri asıl sahip oldukları benlik ve kimliklerden uzaklaşmaktadırlar. Mevlana'nın eserlerinde de sıkça kullandığı ve benimsediği hayat felsefesinde yer alan erdem, ahlak, hoşgörü, aşk gibi kavramlar aslından uzaklaşarak sadece bir deyiş ya da özlü söz düzeyine indirgenmiş ve sürekli değişkenlik gösteren sosyal medya kültüründe yerini almaya başlamıştır.

Buna ek olarak yalnızca Mevlana'nın sözlerinin anlamı değişmemekte, aynı zamanda ona ait olmayan sözler, yazılar, cümleler de Mevlana'ya aitmiş gibi paylaşılmaya, tüketilmeye ve dönüştürülmeye başlamıştır. Yaygın olarak kullanılan sosyal medyada paylaşılanlar doğal olarak çok fazla kişiye ulaşmakta ve aynı zamanda bilgi kirliliği de ortaya çıkmaktadır. Mevlana'nın sözlerini kendileri için ifade aracı olarak kullanmaktadırlar. Mevlana'nın hayat

felsefesinin herkese hitap edecek nitelikte olması onun sözlerinin sıkça gündeme gelmesine neden olan sebeplerden biridir. Kullanılan sözler doğrudan Mevlana'nın eserlerinden alınmamakta, kaynağı nereden geldiği belli olmayan ve her yerde kolaylıkla bulunabilecek internet sitelerinden bulunarak kullanılmaktadır. Bu da Mevlana'nın temel düşünce yapısının yanlış öğrenilmesine, farklı kullanılmasına ve eksik aktarılmasına neden olmaktadır. İnternet sitelerinde “Bozuk olunca maya ne ar tanır ne de hayâ (Sevilen Sözler, tarih yok)”, “Aşk nedir bilmiyorsan gecelere sor, şu sapsarı yüzlere, şu kupkuru dudaklara sor (Resimli Mevlana Sözleri, tarih yok)”, “Cahille girme münakaşaya ya sinirlerini zıplatır tavana ya da yazık olur adabına (Mevlana Sözleri, tarih yok)”, “Ya al götür geri kalanımı ya da gel tamamla eksik yanımı” (Derin Sayfa, 2012), “Hayat bir nefestir aldığın kadar/ hayat bir kafestir kaldığın kadar/ hayat bir hevestir daldığın kadar (Mevlana, tarih yok)” gibi kaynağı belli olmayan, Mevlana'ya ait olup olmadığı belirsiz, asıl anlamından uzaklaşmış sözler bulunmaktadır. Böylece aslından uzak, içerdiği anlam ve özü değişmiş, tüketilmek için oluşturulmuş bir değer sistemi ortaya çıkmaktadır.

2.1.3. Mevlana Müzesi/Türbesi'ne atfedilen yeni değerler

Mevlana Müzesi Konya'ya ayrı bir değer veren, içerisinde maneviyatı barındıran, kültürel ve dini açıdan birçok zenginliklere sahip olan bir yerdir. Mevlana Müzesi, modern toplumların müze anlayışıyla aynı biçimde tasarlanmış bir yapıyı içerir. Fakat burası içerisinde dini açıdan maneviyat barındırması bakımından diğer modern müzeler gibi değildir.

Yapılan bir araştırma Mevlana Müzesi'ni inançları doğrultusunda ziyaret eden bireylerin, diğer ziyaretçilere oranla kutsal yerleri ziyaret etme motivasyonlarının çoğunlukla inançları doğrultusunda şekillendiğini, diğer ziyaretçilerin ise daha çok merak, kültürel takdir ve öğrenme amacıyla ziyaretlerini gerçekleştirdiklerini göstermektedir. (Altun & Çınar, 2019)

Ayrıca Mevlana Müzesi'ne gelenler diğer türbelerde yaptıkları ritüelleri burada da yapmaya devam ederek türbe geleneğini bozmamaktadırlar. Türbe geleneğinin ortak özellikleri, içinde yatan kişilerin mezarlarında var olduğuna inanılan güçten yararlanma çerçevesinde, insanların çeşitli istek, dilekleri yanında hastalıklarına çare aradıkları yerler olarak kullanılmalrı ve kutsiyet atfedilmeleridir. Bireylerin psiko-sosyal durumlarına göre değişkenlik gösteren çeşitli türbe ziyaretleri, içerisinde dini motifleri barındırması açısından incelemeye değer niteliktedir. Türbenin bahçesinde bulunan suya bozuk para atarak dilek dilemek, müzenin içerisine niyet kağıtları yazıp atmak, çeşmedeki suyu şifalı olarak adlandırıp içmek gibi ritüel haline gelmiş birtakım alışkanlıklar bulunmaktadır. İnsanların dini figürlerden destek bekleyerek farklı kültür ortaya çıkarmaları sosyolojik bir olguyu içerisinde barındırmaktadır. Zamanla alışkanlık haline gelen ve uygulanmaya başlanan bu tür ritüeller bazı dini tartışmalara yol açmaktadır. Bu tür ritüellerin manevi ihtiyaç mı yoksa alışkanlıklar sonucunda ortaya çıkan batıl inanç/şirk mi olduğu konusu netleşmemiştir. Değişen dini ritüeller hem ziyaretçilerin sosyo-kültürel ve sosyo-psikolojik ihtiyaçlarına göre şekillenmektedir.

2.2. Mevlana algısında pazarlanan maddi kültürler

2.2.1. Hediyelik eşyalar

Yaşanılan yerden başka bir yere gidildiğinde oradan hediye almak, anı getirmek, paylaşım yapmak gelenekselleşmiştir. Mevlana'yı ziyaret edenler de Konya'dan anahtarlık, semazen süs eşyası, kolye, şeker gibi hediyeler götürmektedirler. Burada vurgulanması gereken nokta, artık bu süs eşyalarının satışının ve kullanılmasının bir gelenek haline gelmesidir. Konya esnafı da bu geleneğin devam etmesine katkı sağlamış ve Mevlana'yı sembol eden ürünleri satışa sunmuşlardır. Fakat bu ticaret anlayışı farklı boyutlara taşınmış, sembolleştirilen nesnelere Mevlana algısında birtakım değişikliklere sebep olmuştur. Mevlana Müzesi'nin hemen karşısında yerini almış olan Mevlana Çarşısı bir marka haline gelmiştir ve burada Mevlana'yı

temsil eden ürünler satılmaya başlanmıştır. Satılan ürünler kültürün nasıl endüstrileştiğini göstermesi bakımından birtakım örnekler sunmaktadır. Mevleviliği temsil eden sema ritüeli artık gösteri ritüeli haline gelmiş ve görsel açıdan insanlara hitap eden bir süs eşyasına dönüşmüştür.

Biçimleşmiş, estetik kaygısı taşıyan bu heykelleşmiş semazenler artık evin hangi köşesinde süs eşyası olacağı ve nereye, hangi rafa daha çok yakışacağı gibi düşünceler oluşturmaya başlamış ve vitrinleşen bir öge olmaktan öteye gidememiştir. Süs eşyalarının dışında Konya'ya özgü şekerler 'Mevlana Şekeri' olarak satışa sunulmaktadır. Burada şeker satışı yapmak için Mevlana adının kullanılması kültürün ticari mantığa uygun olarak üretildiğini ve kültürün metalaştığını açık bir şekilde gözler önüne sermektedir. Kültürün endüstriye ne denli katkı sunduğu bu örneklerde belirgin biçimde görülmektedir. Kültür, aynı zamanda kendini tekrar üretirken arka planda başka türlü alanlara da hizmet etmektedir. Modern kapitalist düzen kendi varlığını dini, kültürel ya da manevi öğeleri kullanarak devam ettirmektedir. Bu endüstri türü ile aynı anda hem geçmişte olan şeyler hem de gelecekte üretilecek ve kullanılacak kültürler tüketilmektedir. Kültürel tüketim mekânı değiştirdiği gibi zamanı da dönüştürecek güce sahip olmaktadır. Kültür bu noktadan sonra nesneleşmiş bir şey haline gelmektedir. Manevi olan yıkılarak tüketim ve satış odaklı bir kültür oluşturulur. Birey de bu yeni düzene uymaya zorlanır. Bu uyum da bilinç değişikliği ile gerçekleştirilir. Sunulan mallar kendi özgünlüklerine göre değil piyasanın belirlediği değere göre ölçülür. Kültür endüstrisi aslında Mevlana gibi bir figürü daha görünür hale getiriyor gibi görünse de onu eritmekte ya da farklı bir mecraaya yerleştirmektedir.

2.2.2. Yemek kültürü

Modernizmle birlikte yemek kültüründe de büyük değişiklikler olmuş, zamanla yeme içme adetleri değişmiştir. Mevlana örneğinde de görüldüğü gibi yemek kültürü ve geleneği farklılaşmıştır. Önceden Mevlevilikte belli bir adabı içeren yemek kültürü bulunduğu ve Can ismi verilen Mevleviler için öncelik nefsin terbiyesini sağlamak, nefis terbiyesini aşmak için de çile denilen bir süreçten geçmeleri gerektiği bilinmektedir. Bu Can'ların çile aşamasındaki ilk süreci ise mutfakta başlar ve nefis burada pişer. Bu nedenle Mevlevi kültüründe mutfak önemli yer kapsar. Bir lokma bir hırka mantığıyla hareket eden Mevlevilerdeki nefsi terbiye etmek için çektikleri açlık felsefesi günümüzde ise tamamen anlamını yitirmiştir. Bunun yerine Mevlana adını kullanarak açılmış ve sermayesini bunun üzerinden döndüren restoranlar meydana çıkmıştır. Mevlana Etli ekmek Restoranı, Semazen Lokantası, Mevlana Cafe, Mevlevi Sofrası gibi isimler kullanılarak şeyeleşmiş ve maddeleşmiş bir kültür yaratılır. Yemek kültüründe ortaya çıkan bu dönüşüm kültür endüstrisinin tekeli sermayede nasıl yerini aldığını gösterir.

Yerel kültürler markalaşarak küresel ekonominin bir parçası haline gelmiştir. Bir yöreye, kente, kültüre ait olan yeme-içme şekilleri orada sembolleşmiş isim olan Mevlana adı kullanılarak meta haline getirilmekte ve tüketim kültürünün içine dahil edilmektedirler. Mevlana'nın temel felsefesinde yer alan nefis terbiyesinden dolayı yeme-içme faaliyetlerini kısıtlama durumu kendini aşarak farklı bir boyut kazanmış ve müşteriye memnun etmeye yönelik bir yeme şekli gelişmiştir. Tüketimi artırmak amacıyla görsel çeşitlilik artırılmış, geleneksel yiyeceklerin yanı sıra modern olarak tarif edilebilecek türde tatlar da mekanlarda yerini almaya başlamıştır. Yine aynı şekilde özellikle ramazan aylarında Mevlana pidesi, Mevlana kebab gibi isimlerle adlandırılan yiyecekler oldukça fazla tüketilmekte ve bu yerler oldukça rağbet görmektedir. Dini bir ritüel olan oruç açma eylemi, yine dini semboller ve kültürler kullanılarak endüstrileşmiş bir alana hizmet etmektedir.

2.2.3. Mevlana üzerine yazılan popüler kitaplar

Okumak düşünmeyi, yorum yapmayı, analiz etmeyi, sormayı ve sorgulamayı beraberinde getirmiştir. Postmodernizmle birlikte temellenen bilgi toplumları, bilgiye en kısa yoldan okuma

yolu ile ulaşmaktadır. Geline bu noktada ise aktörler olaylar arasındaki ilişkiyi kurmakta zorluk çeker, tez ve antitez arasında bağ kuramaz, söylenen gerçekliklere hemen boyun eğer, sorgulama yetisini kaybeder ve eleştiriye açık olmayan bir tavır sergilerler. Aynı zamanda okuma kültürü de azalmış olur. Bunun bir izdüşümü olarak tasavvuf alanında bilgi edinmek isteyen bireylerin Mevlana'nın eserlerini doğrudan değil de dolaylı yoldan okumaları yanlış ve eksik bilgilenmeye sebep olmuştur. Mevlana'nın yaşadığı zamanlarda kullanılan günlük dil Türkçe, bilim dili Arapça ve edebiyat dili Farsça olduğu için Mevlana'nın eserleri Farsçadır. Bu nedenle eserleri ana diliyle okuyup anlamak sıkıntı yaratsa da günümüzde bütün eserleri Türkçeye tercüme edilmiştir. Mevlana'nın en çok bilinen eseri Mesnevi'nin dışında da farklı konular üzerine değindiği Divan-ı Kebir, Fihi Ma-fih, Mecalis-i Seb'a, Mektubat gibi eserleri bulunmaktadır.

Günümüzde ise Mevlana'yı anlamak için birincil kaynak olan bu eserleri doğrudan okumak yerine ikincil kaynak olarak bilinen, bilgilerin özünün verildiği, çoğunlukla yeniden düzenlenmiş erişim kolaylığı bulunan Mevlana üzerine yazılmış yazıları okumak popülerleşmiştir. Mevlana üzerine yazılmış kitaplar sadece bir açıdan ele alınan, ticaret amaçlı üretilen, kısa süreli etki yaratan, çok satan olma amacı güden popüler kitaplardır. Mevlana, Şems Tebrizi ve Kimya Hatun üzerine yazılmış olan, çıktığı günden beri satış rekoru kırarak yedi milyon satan, Sinan Yağmur'un yazdığı 'Aşkın Gözyaşları' kitabında sadece Mevlana'nın aşk konusu ele alınmıştır ve Mevlana felsefesinin özünü oluşturan ilahi aşk anlayışından sıyrılarak beşeri aşk anlayışına vurgu yapılmıştır. Sadece bu kitap değil buna benzer olarak popüler olma amacı taşıyan Elif Şafak'ın "Aşk", Ahmet Ümit'in "Bab-ı Esrar", İskender Pala'nın "Aşkname", Hasan Arif'in "Aşkın Son Nefesi" kitapları Mevlana üzerine yazılan eserlerdir. Metalaşmış kültürü gösteren bu içi boşaltılmış manevi değerler maddi değere dönüşmüştür. Hatta öyle ki bu eserler kampanyalı olarak satışa sunulur ve Mevlana'yı anlama/özümseme istatistiği de bu kitapların baskı sayısına, kaç adet sattığına, kaç sayfa olduğuna bakılarak ölçülür. Diğer popüler kitaplar gibi dini içerikli olan eserler de kapitalist sermayeye hizmet etmeye başlamıştır. Schopenhauer de bu konuya şöyle değinmiştir: "Sadece para için yazan ve bu yüzden sayıları asla azalmayan bilakis biteviye çoğalan fevkalade sıradan ve bayağı kimselerin en son eserlerini takip etmeyi büyük maharet addeden ya da buna kendini zorunlu hisseden bu tür bir okur kamuoyunun talihinden daha hazini nedir bilen var mı? Ve bu yüzden kafalarının eserlerini sadece isimleriyle bilirler onlar" (Schopenhauer, 2016, s. 65) .

Sonuç

Bu çalışmada kültür endüstrisi bağlamında düzenlenen kültür dönüşümleri ve Mevlâna kültürünün en canlı şekilde nasıl değiştirildiği, tüketildiği ve eritildiği ele alınmıştır. Yapılan çalışmalar Mevlâna, Mevlevilik, Semazenlik kültürünün daha canlı yaşatılmasına katkı sağladığı gibi geleneğin kültür ekonomisi temelinde yok edildiğini gösterir. Kültürel mirasın kültür endüstrisindeki yeri daha net biçimde ortaya konulabilir. Kültür turizmi, kültürel değerlere yönelik gerçekleştiğinden, o kültürel değerlere sahip şehirler ve ülkeler birer markaya dönüşmektedir. Bunun sonucunda kültür ekonomisi temelinde kurgulanan kültürel miras unsuru (Mevlâna ve Semazenlik) tüm dünyada daha fazla yayılacak, Türkiye de bu kültür mirasını en etkili şekilde yaşayacak/yaşatacak ve bu mirastan en etkili şekilde yararlanmış olacaktır. Geçmişin önemli bilim ve kültür merkezi olan Konya, sahip olduğu bu mirası geçmişte nasıl değerlendirmeyi düşündüyse, bugün de tüm dünyada gelişen kültür endüstrileri bağlamında yeni yatırımlara kendisini hazırlamalı ve Mevlana ile ilgili yatırımları olumlu yönde teşvik etmelidir.

Belirli noktalarda haklılık payı bulunan Mevlana kültürünün ilgi görmesi, paylaşılması, yaygınlaştırılması onun daha bilinir hale gelmesinde aracı olsa da artan taleple birlikte içeriğinin değiştiği açıktır. Bu çalışmada da görüldüğü üzere popüler kültür, kültür endüstrisi, metalaşma gibi temel tüketimi desteleyen sonradan oluşturulmuş kültürün anlamsal boyutu

sadece nesne haline getirilmiştir. Çalışmanın temel amacıyla doğrudan örtüşen ve paralellik gösteren Mevlana felsefesinin tüketim kültürü içerisinde eritildiği ve sekülerleşme, muhafazakârlaşma ve dindarlaşma gibi kavramların arkasına sığınarak içerisinde boşaltıldığı sonucuna ulaşılmıştır.

Var olan bu problemin düzelmesi ya da bir noktada çözüme ulaşması için birkaç öneride bulunulabilir. Burada hem bireylerin, hem toplumun hem de yetkililerin birtakım değişiklik yoluna gitmesi gerekmektedir. Bireysel olarak Mevlana kültürünü ya da felsefesini anlamak için yalnızca yapılan sema gösterilerini izlemek ile sınırlı kalmayıp bütünlüklü olarak okumalar yapmak, Mevlana'nın yazmış olduğu eserleri incelemek, temel felsefesini anlamadan yorum yapmamak, göndermeli mesajlar paylaşmak yerine onların özünü kavrayarak gündelik hayat pratiği haline getirmek gibi eylemler gerçekleştirilebilir. Toplumsal olarak da bu tür değerlerin tüketim ögesi haline getirildiğinin bilincinde olmak ve temel dini çerçevenin farklı zeminlerde meşru sayıldığına farkına varmak, gelecek nesillere daha temiz ve doğru bilgi aktaracak nitelikte bir kültüre sahip olmak için çalışmalar yapmak bir nebze de olsa sorunun çözümüne katkı sağlayabilir. Bunlara ek olarak bu konuda çalışmalar yapan akademisyenler, araştırmacılar, uzmanlar tarafından bir görüşme/ kurul/ komisyon/toplantı gerçekleştirilip gerekli eksikliklerin tespit edilmesi ve gerekli mercilere ulaştırılması sorunun çözümüne hız kazandırarak zaman kaybedilmesi önenebilir. Buna ek olarak somut kültürel mirasların korunduğu şekilde soyut olan kültürel miraslar da koruma altına alınmalı ve bu tür değerlerin daha fazla yıkıma uğramaması için çaba gösterilmelidir.

Kaynakça

- Adorno, T. (2003). Kültür endüstrisini yeniden düşünürken (B. O. Doğan, Çev.). *Cogito*, 2(3), 76-83.
- Altun, E. & Çınar, K. (2019). İnanç turizmi kapsamında Mevlânâ Müzesi'ni ziyaret eden turistlerin seyahat motivasyonları üzerine bir araştırma. *Necmettin Erbakan Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 1(1), 14-42.
- Aksoy, S. (2019). Kültür endüstrisi güdümünde boş zaman pratiklerinde tektipleşme: "Keyif" etiketi ile yapılmış instagram paylaşımları üzerine bir inceleme. *Akdeniz İletişim Dergisi*, 31, 601-622.
- Avcıoğlu, G. Ş. (2013). Türkiye'de yaşayan Kafkas toplulukların sosyo-kültürel özellikleri üzerine bir değerlendirme. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 30, 55-66.
- Bottomore, T. (1997). *Frankfurt Okulu*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Coşgun, M. (2012). Popüler kültür ve tüketim toplumu. *Batman Üniversitesi Yaşam Bilimleri Dergisi*, 1(1), 837-850.
- Cuff, E., Sharrock, W. & Francis, D. (2006). *Sosyolojide perspektifler*. İstanbul: Say Yayınları.
- Derin Sayfa. (2012). Erişim adresi (9 Eylül 2020): <http://www.derinsayfa.com/2012/10/yalgotur-geri-kalanm-ya-da-gel.html>
- Dikici, E. & Sağır, A. (2012). Antalya'da inanç turizminin sosyolojik çözümlemesi: Demre Myra örneği. *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 14(22), 35-43.
- Hatipler, M. (2017). Postmodernizm, tüketim, popüler kültür ve medya. *Bilgi Dergisi*, 34, 32-50.
- Koluçak, İ. (2017). Eleştirel teorisyenlerin kültür endüstrisi kavramı çerçevesinde sanata ve sinemaya yaklaşımları. *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi (AKAR)*, 2(3), 135-156.
- Mevlana Sözleri. (2020). Erişim adresi (9 Eylül 2020): <https://kuaza.com/resimgalerileri/resimli-yazilar/resimli-mevlana-sozleri-mevlana-sozleri2019/attachment/cahille-girme-munakasaya-ya-sinirini-ziplatir-tavana-ya-da-yazikolur-adabina>
- Mevlana. (2020). Erişim adresi (9 Eylül 2020): <https://gramho.com/explore-hashtag/kafestir>
- Slattery, M. (2015). *Sosyolojide temel fikirler*. İstanbul: Sentez Yayıncılık.

- Özcan, E. (2017). Popüler kültüre bakarken gündelik hayatı ve mikro direnç pratiklerini görmek. *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 28, 162-183.
- Resimli Mevlana Sözleri. (2020). Erişim adresi (11 Eylül 2020):
<https://resimlimevlasozleri.com/soz/ask-nedir-bilmiyorsan/amp/>
- Savut, E. (2016). Kültür endüstrisi: Kamusal alanın tüketimi. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 23, 15-28.
- Sevilen Sözler. (2020). Erişim adresi (09 Eylül 2020):
<https://www.sevilensozler.com/okubozuk-olunca-maya-ne-ar-tanir-ne-de-haya-229>
- Yurdigül, Y., Yurdigül, A. & Batur, M. (2015). Frankfurt Okulu'nda birey ve toplum: İnsanın şeyleşmesi ve kültürün metalaşması üzerine eleştirel okumalar. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 19(2), 97-110.

2000 sonrası Avrupa sinemasında kültürel temsillerin yansımaları*

Aysu Uğur** & Aydan Özsoy***

Öz

Kültür ve gündelik hayat sosyolojisi toplumun anlaşılması için önemlidir. Kültür, sinema ve toplum arasındaki etkileşimli süreç tarih boyunca ele alınan bir konu olmuştur. Sinema filmleri kültür ve gündelik hayatla bağ kuran, kimi zaman onu dönüştüren, temsil eden veya eleştiren konumdadır. İçinden çıktığı kültürü yansıtan filmler bunu doğrudan ya da dolaylı olarak yapabilmektedir. Çalışmanın amacı uluslarüstü bir konumda olan ve ortak bir kültür inşa eden Avrupa'nın kültürü ve değerlerini filmlerinde nasıl temsil ettiği, Avrupa Birliği, kültür ve sanat politikalarıyla çeşitlilik içinde birlik yaratmaya çalışmış, ortak bir Avrupa kültürü inşa etmek için düzenlemeler yapmıştır. Avrupa kültürü, değerler ve kültürel göstergelerden oluşmaktadır. Çalışma kapsamında 2000 sonrası Avrupa sinemasından *Muhteşem Güzellik* (2013) ve *Toni Erdmann* (2016) filmleri örneklem olarak seçilmiştir. Bu filmler kültürel temsiller açısından sinema göstergebilimi yöntemiyle analiz edilmiştir ve film eleştirisinde sosyolojik yaklaşımla yöntem desteklenmiştir. Filmlerde mekân, dil, ritüel, gündelik hayat biçimi, müzik gibi kültürel göstergelere bakılmış, bu kültürel göstergelerin ulusal ve Avrupa Birliği değerleri bağlamında anlamları açıklanmıştır. Sinema göstergebilimi ile yapılan film analizleri sonucunda seçilen filmlerin hem ulusal kültürlerini yansıttığı hem de Avrupa kültürünü temsil ettiği tespit edilmiştir. Aynı zamanda filmlerin yeşeren yeni bir kültür inşa edebileceği görülmüştür. Filmlerde Avrupa kültürünün ortak özelliği Birlik politikaları çerçevesinde yapılması, farklı özelliği ise ulusal kültürleri barındırması olarak tanımlanabilir. Estetik bir iletişim ve sanat aracı olan sinema, kimi zaman kültür politikalarının devamlılığını sağlarken kimi zaman da kültür eleştirileri yaparak kuralları yıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Sinema sosyolojisi, Avrupa, kültür, gündelik hayat, Avrupa Birliği

Araştırma makalesi

Research article

Geliş - Submitted: 18/08/2020

Kabul - Accepted: 20/12/2020

Atıf – Reference: Uğur, A. & Özsoy, A. (2020). 2000 sonrası Avrupa sinemasında kültürel temsillerin yansımaları. *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi*, 6, 99-123.

Reflections of cultural representations in European cinema after 2000

Abstract

Culture and the sociology of everyday life are important for the understanding of society. The interactive process between culture, cinema and society has been a subject in history. Movies are in a position that connects with culture and everyday life, they sometimes transforms, represents or criticizes the society. Films that reflect the culture they come from can do so directly or indirectly. The aim of this study is to analyse how Europe represents its culture and values in films, which are in a supranational position and build a common culture. The European Union has tried to create unity in diversity with its culture and art policies and has made arrangements to build a common European culture. European culture consists of values and cultural indicators. As part of the study, the films *The Great Beauty* (2013) and *Toni Erdmann* (2016) from post-2000 European cinema were selected as samples. These films have been analyzed with the method of cinema semiotics in terms of cultural representations, and the method has been supported with sociological approaches in film criticism. Cultural indicators such as place, language, ritual, everyday life, music and their meanings in the films have been examined and explained in the context of national and European Union values. As a result of film analyses conducted with cinema semiotics, it has been determined that these films both reflect their national culture and represent European culture. At the same time, it has been seen that films can build a burgeoning new culture. Cinema, which is an aesthetic

* Bu makale birinci yazarın, ikinci yazar danışmanlığında hazırladığı aynı başlıklı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

** Arş. Gör., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Radyo Televizyon Sinema Bölümü, E-posta: aysuugur6@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-0671-2909

*** Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Fotoğraf ve Video Bölümü, E-posta: aydan.ozsoy@hbv.edu.tr, ORCID ID: 0000-0002-4418-1021

communication and art tool, sometimes brokes the rules by making cultural criticisms while maintaining cultural policies.

Keywords: Sociology of cinema, Europe, culture, daily life, European Union

Giriş

Kültür, toplumun tarih içinde biriktirdiği ve aktardığı her türlü alışkanlık, değer, yaşam biçimi, toplumsal özellikler, sanat eserleri kısacası gündelik hayatı oluşturan her şeydir. Toplumun içinde anlam bulan kültür, ortak bilincin ve kolektif ruhun oluşmasına yardımcı olmaktadır. Aynı zamanda toplum kimliğinin ve yaşam biçiminin tanımlanmasında ve korunmasında etkilidir. Kültür tanımının birden çok kavramı içinde barındırmasından dolayı kültür, farklı dönemlerde bahsedilen bir kavram olmuş ve farklı açılardan ele alınmıştır. Kültür, klasik sosyoloji kuramlarında Karl Marx, Emile Durkheim, Max Weber ve George Simmel gibi sosyologların düşünceleriyle şekillenmiştir. Toplumun anlama ve tanımlama sürecinde düşünürler kültürü üretim ilişkileri, ideoloji, ekonomik güç, ritüel ve din gibi konularla birlikte irdelemişlerdir. Frankfurt Okulu düşünürlerinden Theodor Adorno ve Max Horkheimer *Aydınlanmanın Diyalektiği* (1944) eserinde kültürü tanımlarken kitle kültürü kavramına yeni bir bakış açısı getirerek kültür endüstrisi kavramını kullanmışlar, kültürün artık endüstri haline gelerek insanları sahte ihtiyaçlara yönlendiren ideolojik bir güç olduğunu belirtmişlerdir. Kültür endüstrisinin kapitalizmi yeniden ürettiğine vurgu yapan Frankfurt Okulu eleştirmenleri, kültür endüstrisi karşısında insanların edilgen konumda olduğunu söylerken kültüre yönelik karamsar eleştiriler yapmıştır. Bu yaklaşımdan farklı olarak İngiliz Kültürel Çalışmalar adı altında, Richard Hoggart'ın öncülüğünde toplanan düşünürler kültüre ve onu alımlayan kişilere olumlu yaklaşmış, medya ile yayılan kültürel içeriklerin yapılan okumalarla farklı anlaşılacağını vurgulamıştır.

Kültür ve toplum arasındaki ilişkinin tüketim üzerine kurulmaya başladığı düşüncesi sinema alanındaki tür tartışmalarında da görülmüştür. 1920'li yıllarda Hollywood stüdyolarında üretilen filmlerin aynı türsel kodları taşıması ve seyircinin beklentisi etrafında şekillenmesi sinemada tek tür filmlerin eleştirilmesine neden olmuştur. Kendine yeni yollar arayan sinema, bağımsız ve yenilikçi yapımlarla farklı bakış açısı yaratmış ve sanat sineması kavramını ortaya çıkarmıştır. Yeni gerçekçi akımlar, Yeni Dalga gibi Avrupa akımları toplumun gerçek sorunlarına ve gündelik hayatına ışık tutmuştur.

Stüdyolardan çıkan kamera, topluma ve dolayısıyla kültüre dair ipuçları taşımaya başlamıştır. Etkili bir kitle iletişim aracı ve aynı zamanda güçlü bir sanat olan sinema, üretildiği toplumdan ve zamandan bağımsız olarak düşünülemez. Kültürün sinemadaki yansıması, toplumsal özelliklerin ve yaşam biçiminin tanınmasında büyük rol oynamaktadır. Diğer bir deyişle kültürlerarası iletişimde sinema, kültürleri yansıma veya dönüştürme görevi görebilir. Raymond Williams (2017, s. 437) kültürü üç sınıfa ayırmıştır. Baskın kültür toplumda var olan hâkim kültürdür. Tortulaşmış kültür, egemen kültürün benimsemediği kültürdür. “Yeşeren kültür, tortulaşmış ve baskın kültürün dışında yeni değerlerin o anki toplum içinde yeni yeni ortaya çıkmaya başladığının işaretlerini verir. Mevcut konjonktürde egemen kültür olmamasına karşın gelecekte baskın olabilir” (Öztürk, 2018, s. 83). Çalışmanın konusunu oluşturan Avrupa kültürü, köklü geçmişiyle ve politikalar doğrultusunda gelişmesiyle yeşeren bir kültür olarak tanımlanabilir.

Bu bağlamda çalışmanın temel amacını; kültür, toplum ve sinema ilişkisinin Avrupa filmlerine nasıl yansıdığı oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra gösterilen kültürel temsillerin örneklem olarak seçilen ‘sanat filmleri’ üzerinden incelenmesi oluşturmaktadır. Çalışma, AB'nin kültür ve sinema politikalarıyla kültürü nasıl temsil ettiği ve/veya inşa ettiği sorusuna yanıt aramak ve sanat filmlerindeki kültürel izleri sürmek amacıyla hazırlanmıştır. Makale kapsamında ele alınan kültürel temsiller, insanların görsel imajları okumalarıyla anlam kazanmaktadır. Bu bağlamda filmlerdeki kültürel temsillere Avrupa kültürünün geçmiştten

gelen manevi değerleri (Rönesans, Reform vb.) ile maddi/somut kültürel göstergeleri açısından bakılacaktır. Avrupa’da toplumsal yaşamda, düşünce biçiminde ve sanat akımlarında yaşanan Rönesans ve Reform hareketleriyle özgür düşünce, eşitlik, bilim, sanat gibi kavramlar ön plana çıkmış, bu değerler Avrupa’nın temel değerleri haline gelmiştir. Rönesans’ın mimaride ve sanattaki etkisi de heykellerde, resimlerde, biçimsel yapılarda somut hale bürünmüştür. Makalenin konusunu oluşturan kültürel temsiller kavramında günlük yaşam pratiği, değerler, mimari, mekân, giyim/kuşam, dil, kültürel müzikler, yemekler ve ritüeller kastedilmektedir. Bu temsiller sinemada Avrupa kültürünü en iyi açıklayan ve betimleyen göstergeler olduğu için bu şekilde sınıflandırılmıştır.

Çalışmanın bir diğer amacı ise Avrupa kültür-sanat politikalarının ‘sanat’ filmlerindeki yansımalarını irdelemek ve 2000 sonrası değişen değerlerle birlikte ele almaktır. Bunu yaparken de kültürel göstergelerin örtük anlamlarını analiz etmek önemli olacaktır. Özellikle 2000 sonrası Avrupa’da değişen yeni değerlerle birlikte cinsiyet özgürlüğü, iş birliği gerektiren kültürel politikaların genişliği (Eurimages, Avrupa kültür sözleşmesi, yaratıcı Avrupa programı, Avrupa kültür başkentleri projesi vb.), mekânın ve fikirlerin Avrupalılaştığı Avrupa sinemasında da görülmektedir. Sinema, bize deneyimleyemediğimiz duyguları yeni mekânlar ve karakterlerle anlatır ve hissetmemizi sağlar. Mekânsal ve zamansal boyutları aşan sinema, kültürlerarası iletişimin sağlanmasında ve kültürlerin tanıtılmasında büyük öneme sahiptir. Bu çalışmada Avrupa kültürünün sanat filmlerinde yansıttığı örtük anlamlar ele alınmaktadır.

Bu doğrultuda çalışma kapsamında incelenecek filmler Avrupa sinemasının öne çıkan *La Grande Belleza* (Muhteşem Güzellik, 2013) ve *Toni Erdmann* (2016) adlı filmlerdir. Bu filmlerin örneklem olarak seçilmesinde Avrupa sanat sinemasında özgün anlatılara sahip olması, Avrupa film ödülü, altın palmye gibi ödüller kazanarak görünür olması ve bahsedilen kültürel göstergeleri yansıtmaya etkili olmuştur. Gottdiener (2005, s. 55) postmodern toplumsal göstergelerin sadece görünen anlamıyla kavranamayacağını, kültür, politika, toplum gibi olgularla birlikte ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda kullanılan sosyolojik yaklaşım ile filmlerin üretildiği ülke ve toplumun özelliklerinin belirlenmesi daha kolay olmaktadır ve sosyolojik film eleştirisi makalenin yöntemini desteklemektedir. Bu yöntemlerle çalışmada Avrupa Birliği ülkelerinin kültür bağlamında ortak özellikleri (Birlik politikaları) ile farklı özellikleri (ulusal kültürleri) irdelenmektedir. Stuart Hall (2017) *Temsil* kitabında kültürel temsillerin ortak anlamlar yaratmak amacıyla medya araçları, topluluklar ve kültürel eşyalar gibi çeşitli kanallarla üretildiğini vurgulamaktadır. Hall’e göre kültürel temsil, anlam yüklemek ve onu gündelik hayata uygulamak ile gerçekleşmekte ve müzik, resim, fotoğraf, yazılı ve sözlü enformasyon gibi yapılarla meydana gelmektedir. Hall’un bahsettiği dil sadece konuşulan sözcüklerle sınırlı değildir. David Morley ve Kevin Robins (2011) gibi birçok düşünür de özellikle Avrupa Birliği’nin kültürü, politikalarının temeline yerleştirdiğini ve iletişim teknolojilerini bu bağlamda yeniden ele aldığını vurgulamaktadır.

Bu çalışmada filmlerde gösterilen kültür göstergelerinin arkasında yatan anlamlar Avrupa Birliği’nin kültür fikrini anlamada yardımcı olacaktır. Bu amaçla ilk bölümde genel olarak kültür, toplum ve sinema ilişkisi ele alınacak, ikinci bölümde ise kültürel coğrafya örneği olan Avrupa’nın kültür üzerine olan politikaları değerlendirilecektir. Tüm bu bilgiler ışığında son bölümde ise iki farklı filmin Avrupa kültürü kapsamında göstergebilimsel ve sosyolojik analizleri yer alacaktır.

1. Kültür, gündelik hayat, toplum ve sinema arasındaki ilişki

İnsan doğumundan itibaren içinde yaşadığı toplumun kültürüyle ve kurallarıyla çevrilidir. Kültür çok geniş bir kavramdır bu yüzden birden çok tanımı vardır. Türk Dil Kurumu kültürün tanımını şu şekilde yapmaktadır: “Tarihi, toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi ve manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere iletmede kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çerçevesine egemenliğin ölçüsünü gösteren araçların bütünü, hars, ekin” (Türk

Dil Kurumu Sözlüğü, 2020). Temel ve ilk anlamıyla kültür tarımsal ürün elde etme, ekme, yetiştirme anlamının yanı sıra uygarlık, sanat eserleri, yaşam biçimi gibi anlamlara sahiptir. Bozkurt Güvenç (1979, s. 98-99) kültür sözcüğünün çok anlamlı yapısını bilimsel, beşerî, estetik ve maddi olarak özetlemiştir. Kültürdeki bilimsel gelişmeler toplumun modernleşme sürecini etkilemektedir. Böylece “kültürlü olma” algısı toplumun gelişmişlik düzeyiyle ilgilidir. Edward Burnett Tylor (1958) kültürü toplumun sahip olduğu “inanç, gelenek, alışkanlık, sanat ve becerilerinden oluşan bir bütün” olarak görmektedir. Kültürün beşerî ve estetik yönü ise mimari, sanat eserleri gibi nesilden nesile aktarılan somut öğelerle kendini göstermektedir. Kültürün maddi yönü üretilen, elde edilen ve miras bırakılan her türlü somut şeyi ifade etmektedir. Erol Mutlu (2012, s. 205) kültürü, toplumları birbirinden ayıran ve kişilerin benliklerini tanımasına yardımcı olan yaşam pratikleri olarak tanımlamaktadır. Kültür, toplumların kendi inançları, normları ve değerleridir. Dolayısıyla toplum için kültür bütünleştirici bir özelliğe sahiptir. “Kültür toplumun ürünü aynı zamanda da toplumun inşa edicisidir” (Bahar, 2005, s. 63). İnsan ve kültür arasındaki etkileşim yaşam için olmazsa olmaz ilişkilerden biridir. Geertz (2010, s. 68), kültür olmadan insanların var olamayacağını belirtmektedir. Kültürün insan üzerindeki etkisi kapsayıcı ve tamamlayıcıdır. “Kültür insanın aracıdır, insan hayatının kültür tarafından dokunulmayan ve değiştirilmeyen bir yönü yoktur” (Hall, 1976, s. 16). Kültür ve insan arasındaki ilişki diyalektik boyuttadır ve gündelik yaşamın her alanında bu karşılıklı ilişki farklı formlarda karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal, ideolojik ve sanatsal araçlarla kendini gösteren kültür, temsiller aracılığıyla görünür kılınmış, görsel ve/veya işitsel formlarla gizlediği anlamlar açığa çıkarılmıştır.

Malinowski (2016) kültürün sosyal antropoloji ile olan bağına irdelenmiş ve kültürün ihtiyaçlardan doğduğunu belirtmiştir. Malinowski (2016, s. 42) kültürün özellikle biyolojik ihtiyaçlardan ortaya çıktığını, bunun sonucunda ise insanın ikinci bir çevre yaratarak kültürü oluşturduğunu söylemektedir. İnsan, temel ihtiyaçlarını karşılamak için yöntemler ve araçlar üretmektedir. Bu ihtiyaçlar sonucunda üretilen yöntemlerle toplumsal düzen, sembolik yaşam ve gündelik pratikler oluşmaktadır. Malinowski (2016, s. 88) temel ihtiyaçların yarattığı kültürel tepkileri en temel şekilde şöyle aktarmıştır:

Çizelge 1.

Kültürel tepkiler

Temel İhtiyaçlar		Kültürel Tepkiler	
1.	Metabolizma	1.	Beslenme
2.	Üreme	2.	Akrabalık
3.	Bedensel Rahatlık	3.	Barınma
4.	Güvenlik	4.	Korunma
5.	Hareket	5.	Faaliyetler
6.	Büyüme	6.	Eğitim
7.	Sağlık	7.	Temizlik

Kaynak: Malinowski, B. (2016). *Bilimsel bir kültür teorisi* (D. Uludağ, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları, s. 88.

Temel ihtiyaçlar ve kültürel tepkiler zamanla çeşitlenmiştir. Malinowski, bu tabloda temel ihtiyaçlardan yola çıkmıştır. Arzular, hayaller, estetik arayışlar, tarihe iz bırakma isteği, gelenekleri aktarma ihtiyacı ise yeni kültürel tepkilerin ortaya çıkmasına yardımcı olmuştur. Sanat eserleri, toplumun kültürel sembolleridir. Malinowski, el sanatlarını kültürün sembolü

olarak görmektedir. Kültürün özelliklerinden biri olan sembolik olma özelliği Malinowski'nin de kabul ettiği bir şeydir. Bu sembolik dil sözlü, yazılı ve görsel olarak aktarılmaktadır.

İnsan sosyal bir varlıktır ve toplumdan bağımsız şekilde düşünülemez. Çünkü bireyler duygu, düşünce, istek ve fikirlerini paylaşma ihtiyacı duyarlar. Bu sosyal etkileşim ile birlikte toplumsallaşma süreci gerçekleşmekte ve kültürel kodlar, kurallar toplumun geneline yayılmaktadır. Toplumdaki kurumlar ve yapılar kültürün aktarılmasında başat rol oynamaktadır. Eğitim sermayesi, aile ve okulda öğrenilen kültürel birikim sonucunda ortaya çıkmaktadır. Birey ilk olarak aile ortamında daha sonra ise okulda, sosyal gruplarda ve medya aracılığıyla toplumun uygun gördüğü kuralları öğrenmektedir. Bu toplumsal süreçlerin sonunda kişinin benliği oluşmaya başlar. Benlik hem kendini tanıma sürecidir hem de dışsal etmenler sonucunda şekillenir. Bireylerin kimlik ihtiyacı ve aidiyet duygusu, toplumların ve dolayısıyla kültürlerin oluşmasına yardımcı olmuştur. "Bireyin etnik kimliği ve kültürü aidiyet oluşturur. Bu çerçevenin dışındakiler ötekilerdir. Ötekini, etnik kimliğimizin ve kültürümüzün bize çizdiği ve oluşturduğu bakış açısıyla algılar ve anlamlandırırız" (Türk, 2014, s. 11). Öznelerarasılık aynı toplumda yaşayan kişilerin arasındaki iletişimi, empatiyi ve uyma davranışlarını ifade etmektedir. Kültürel kuralların herkesçe kabul edilmesi ve ortak davranışlar kültürel yapı olarak adlandırılmaktadır. Bu bağlamda özneler iletişim kurarken aynı kültürde olmanın verdiği avantajlara sahiptir.

Çağdaş sosyoloji kuramlarıyla birlikte bireylerin tutumları, fikirleri, aktif rolleri ele alınmıştır. Böylece gündelik hayatın temel taşları edilgen birey anlayışından uzaklaşarak kendini göstermiştir. "Gündelik hayat, tüm insan eylemleriyle derinden ilişkilidir ve onları farklılıkları ve çatışmaları ile birlikte kapsar; bağları ve ortak zemini onların birleşme yeridir" (Esgin, 2018, s. 19). 20. yüzyıl ile birlikte gündelik hayat çalışmalarına ilgi artmış, gündelik hayat toplum, teknoloji, medya, kitle kültürü gibi kavramlarla birlikte ele alınmıştır. Kültürün içinde anlam bulan gündelik hayat, kolektif yaşam pratikleriyle ve kültürel göstergelerle anlaşılmaktadır. "Böylece belirli bir hayat tarzı ile gerçeklik arasındaki ilişkileri dengeleyen kültür, sembol oluşturma süreçlerinden ortaya çıkan gelenekler aracılığıyla varlığını devam ettirir" (Çetin, 2017, s. 59). Değişen kültür endüstrisi formları kitle iletişim araçlarıyla birlikte tüketim toplumlarında etkin olmaya başlamıştır. Kültürler, kimlikler, paylaşılan ortak semboller kişilerin gündelik hayatını oluşturan temel öğelerdendir. "Kültür ve gündelik hayata artık tekil ve özcü anlamlar edinmek yerine gittikçe heterojenleşen bir toplumun yarışan bilgilerinde ve anlayışında temel bulan çok sayıda farklı ve çekişmeli anlamı temsil eder" (Bennett, 2018, s. 17). Bu da gündelik hayatı tek düzlem yerine çok katmanlı bir yapıya ulaştırmaktadır.

Lefebvre'nin *Gündelik Hayatın Eleştirisi* kitabı üç ciltten oluşmaktadır ve üç ciltte gündelik hayata yönelik eleştirilerini toplumla bağ kurarak anlatmıştır. Lefebvre, gündelik hayata yönelik kesin bir tanım yapmaktan çok diyalektik bir ilişkiyi ortaya koymaya çalışmaktadır. "Gündelik hayatın hem içindeyiz hem de dışında" (Lefebvre, 2013, s. 49). Lefebvre gündelik hayata dair eleştirilerin oluşması için günlük hayatın içinde var olmayı ve onu kabullenmeyi ön şart olarak görmektedir. Lefebvre, gündelik hayatın tekrar eden yönünü sıkıcı olarak gören disiplinleri eleştirmiş ve onların gündelik hayatı ele alınmaya değmeyecek bir alan olarak betimledikleri görüşlerine karşı çıkmıştır. Ona göre (2007, s. 22) felsefenin gündelik hayata ilişkin yaklaşımı onun günlük yaşam karşısındaki üstünlüğünden kaynaklıdır. Düşünceler üreten felsefe hayata ve insana dair sorular sormaktadır. "Gündeliklik kavramı felsefe tarafından gelir ve felsefe olmadan anlaşılmaz" (Lefebvre, 2007, s. 23). Lefebvre'ye göre felsefe gündelik hayatla ilişkili olsa da gündelik hayat yinelemelerden oluşmaktadır. Lefebvre gündelik hayatı yiyecek, giyecek, çevre, mekân gibi geniş kavramları içine alan sosyolojik ve ekonomik bir alan olarak görmektedir. Gündelik hayatta deneyimlediğimiz pratikler ve alışkanlıklar toplumsal hayat içinde var olmamız açısından önemlidir. Gündelik hayat sosyolojisinde fikirleriyle öne çıkan bir diğer isim Michel De Certeau'dur. De Certeau

kitle kültürüne biraz daha olumlu bakmaktadır. Certeau'ye göre (2008, s. 94-95) bireyler tüketim pratikleriyle birlikte kendinin farkına varırlar ve gündelik hayat içinde var olmaya çalışarak ortak bir ürün oluştururlar. Yapıların ve kurumların çevrelediği birey kurumların ve kuralların tahakkümüyle baş etmektedir. Ona göre insanlar bu tahakkümlere karşı yaratıcı taktikler geliştirerek popüler kültüre karşı çıkabilir. De Certeau egemen güçlerin yaydığı stratejik hareketleri ve sıradan insanın bu stratejik hareketler karşısındaki tutumlarını “eylem-uygulama ve üretim tarzları” başlığı altında ele almıştır. Bireyi tüketici olarak nitelendiren De Certeau'ya göre hâkim olan sistem, taktiklerle yeniden üretilebilir. De Certeau (2008, s. 55) taktiği “günlük yaşamımızdaki pek çok alışkanlık, tutum ve uygulama” (okumak, konuşmak, dolaşmak, pazara gitmek ya da yemek yapmak vb.) olarak tanımlamaktadır. Gündelik hayat, taktiklerle kaçış hatları yaratan kişilerle anlam kazanmaktadır.

Sanat eserleri, insanların kültürel hayatlarında ortak semboller yaratmasında ve öznelere arası ve kültürlerarası iletişimin kurulmasında etkilidir. Gerbner (2014) iletişimde kültürel göstergelere ve mesajlara dikkat çekmektedir. Gerbner, Ekme/Yetiştirme kuramında kültürün izleyicilerin bilincine medya aracılığıyla aktarıldığını belirtmektedir. Gerbner, özellikle televizyonun istenilen kültür ve gündelik hayatı bilinçaltında ekip yetiştirdiğini vurgulamaktadır. İnsanın sosyal ihtiyaçlarından biri olan hikâye anlatma isteği, medyanın eskiden günümüze kullandığı temel amaçlardan olmuştur. Gerbner (2014, s. 314) insanın temel büyüünün hikâye anlatmak olduğunu, bunu müzik, dans, şiir gibi sanat dallarıyla yapabildiğini belirtmektedir. Sinema, hikâye anlatımı üzerine temellenirken bunu estetik kaygı ya da ticari amaçla yapabilir. Kültürü ekme ve yetiştirme alanlarından biri olan sinema, hikâye anlatısını kültür üzerine kurabilir ya da dolaylı şekilde kültürel göstergeleri içerebilir. Erinç (2004, s. 12) bireysel kültür ürünü olan sanat yapıtlarının aynı zamanda kültürel bir olgu olduğunu ve kültürün sanat anlayışını biçimlendirdiğini belirtmektedir. Sanatçı büyüdüğü, eğitim gördüğü, davranış kalıplarını öğrendiği aile, okul, sosyal çevre gibi ortamların etkisiyle sanat eserlerini yaratmaktadır. Sanat, bireysel kültür ile toplumsal kültürün harmanlanmış halidir. Kişisel yaratıcılık, hayal gücü ve duygular kültürel imgelerle birleşerek aktarılmaktadır. “Kültürü görünüşe, biçimine, bir başka anlatımla kültürü kanıtlayan araca göre tanımlayabiliriz” (Erinç, 2004, s. 20). Sinema bu noktada sanat, teknoloji ve kültür üçgenini birleştiren ve kullanıma göre kültürü betimleyen bir araç olarak karşımıza çıkabilir. Toplumdan, siyasi, ekonomik ve sosyal olaylardan bağımsız olarak düşünülemez kültür, sinema filmlerinde varlığını görsel imajlarla göstermiştir. Kültür çalışmalarında metin çok anlamlı bir kavram olarak öne çıkmaktadır. Sinema filmleri de çoklu anlama sahip kültürel göstergelerin varlığını yansıtan metinlerdir. “Sinema dışındaki sanatlar yukarıdan aşağıya doğru ilerlerken, sinema aşağıdan yukarı doğru ilerler. Bunun anlamı sinemanın mükemmelliğe erişmek yerine tıpkı hayat gibi hataları olan bir çizgide yer almasıdır” (Öztürk, 2018, s. 205). Sinema gündelik hayatın içinden gelir. İskaladığımız tüm durumları, bilmediğimiz dünyaları gözlerimizin önüne sermektedir.

Görsel kültür ürünü olan sinema, imgelerle kendini görünür kılmaktadır. Malcolm Barnard (2010) eski çağlardan günümüze kadar görsel olan ve kültürel olana ayrı bir ilgi olduğunu ve görsel kültürün medya, görsel işaretler, sanat ve tasarım çalışmalarıyla aktarıldığını belirtmektedir. “Sözlü kültür ile başlayan hikâye yaratma eylemi, yazılı kültürle kalıcılığını attırılmış, görsel kültür ile alegorik bir forma bürünmüştür” (Uğur, 2020, s. 32). Lefebvre, yazılı kültürün gündelik hayatımızı kalıcı olarak kaydettiğini ve biçimlendirdiğini söylemiştir. Dijital görüntü çağında aynı şeyi sinema açısından da söylemek mümkündür. Görsel kültür ürünlerinin kaydetme, aktarma ve biçimlendirme özellikleri günümüzde gelişen teknoloji ile daha çok hissedilmektedir. Sinema, dünyamızı yansıtan bir ayna ise insana dair olan her şeyi içermektedir.

Sinema filmlerindeki kültürel olguların incelenmesinde kullanılan sosyolojik yaklaşım, kültürel coğrafya kodlarının anlaşılmasında önemlidir. Topluma, kültüre ve döneme ait ipuçların açıklanmasına yardımcı olmaktadır. Filmlerde sosyolojik yaklaşım “sosyal değerlerin

filmlerde nasıl yansıdığı ve somutlaştırıldığı, filmlerin sosyal değerler üzerindeki etkisi” (Özden, 2004, s. 154) ve toplumun özelliklerini ele almaktadır. Sinema hem toplumsal yapıları biçimlendiren ve yeniden üreten hem de var olan yapıları gösteren ve tanıtan bir sanattır. Öyle ki bu etki giderek yeni bir alanı gündeme getirmiştir. Kültürel değerlerin korunması ve aktarılmasını sağlamak için kültürel miras filmleri (heritage film) çekilmeye ve desteklenmeye başlamıştır. Kültürel miras toplumun uyguladığı, benimsediği alışkanlıkları ve geçmişten gelen değerlerini ifade etmektedir. Sinema, hem kültürel değerlerin içinde yer alan özne hem de kültürü yansıtan nesne olarak karşımıza çıkmaktadır. Villalobos (2013, s. 76) sinemanın kültürü yansıtan imajlar ürettiğini ve onları yeniden değerlendirdiğini belirtmektedir. Filmler kültürel mirasları saklamak için bir arşiv konumundadır. Jussi Parika (2017, s. 21-22) sinemanın medya arkeolojisi için en önemli unsur olduğunu vurgulamakta ve geçmiş ile şimdinin bağının medya arkeolojisi ile kurulduğunu belirtmektedir. Geçmişin farklılıkları bugün ile düşünüldüğünde belli olmakta ve dijitalin özelliği geçmişin izlerinde açığa çıkmaktadır. Parika’ya göre (2017, s. 59) medya arkeolojisi, film araştırmalarının çalışmalarından etkilenecek ortaya çıkmıştır ve kültürel anlamları tarih akışı içinde sorgulamaktadır. Sinema tarihi boyunca film yapım-yönetiminden, izleyici tutumlarına, mekânlardan kostümlere kadar birçok farklılık görülmektedir. Geçmişin izleri kültürel temsiller ve sinema aracılığıyla anlaşılakta ve görsel kültürün tüm izleri beyaz perdede görülmektedir.

1.1. Sinemada kültürel temsilleri oluşturan öğeler

Temsil bir şeyin temel ve etkin özelliklerini yansıtmaktır. Bir diğer anlamıyla temsil bir olgunun yerini tutmak ve “göstergelerin, anlamlarının yerine geçirilme süresi”dir (Mutlu, 2012, s. 299). “Temsil, örneğin, bir konunun, olayın, durumun, insan yaşamının, bir ilişkinin veya bir düşüncenin medyada sunulmasıdır” (Alemdar & Erdoğan, 2010, s. 309). Temsil toplumsal olguları doğrudan yansıtır, sanatçının duyguları ve düşüncelerini ifade etmesi için bir araçtır ya da görsel ipuçları barındıran kültürel olgulardır. Zihinde beliren görsel olgular temsil yoluyla oluşmakta ve kültürel temsiller kültürün tanınmasına yardımcı olmaktadır. Stuart Hall (2017, s. 7) temsil ile kültürün ortak bağını kuran şeyin dil olduğunu, temelde dil ile anlamlar yaratılıp paylaşıldığını vurgulamaktadır. Bu dil sadece konuşulan aksan veya sözcükler değil, iletişimde kullandığımız her türlü araç gereçtir. Hall *Temsil, Kültürel Temsiller ve Anlamlandırma Uygulamaları* kitabında temsilin farklı türlerine ve özellikle kültürel temsillerin ortak sembollerle nasıl aktarıldığına dikkat çekmektedir. “Kültür, katılımcıların etrafında olan bitenleri anlamlı bir şekilde yorumlamalarına ve dünyadan geniş kapsamda benzer anlamlar çıkarmalarına dayanır” (Hall, 2017, s. 9). Çevresinde tüm toplumsal olguları inşa eden insan, kültürel imgelere anlam yükleyerek temsilleri meydana getirmektedir. “Temsil, anlam ve dilin kültürle ilişki kurmasını sağlar” (Hall, 2017, s. 23). Eşyalara, mekânlara, ritüellere anlam verilmeye başlandığı zaman bu olguların içkin anlamının yanında kültürel anlamları da ortaya çıkmaktadır. Hall (2017, s. 34-37) temsilin üç tarzda yorumlandığını belirtmektedir. Bunlar dildeki anlamı olduğu gibi belli eden ve saf haliyle gösteren yansıtıcı yaklaşım, kişinin istediği anlamları karşıdakine iletmeye zorladığı kasıtlı yaklaşım ve yeni anlamlar üreten inşacı yaklaşımdır. Bu üç okuma temsilin farklı boyutlarını ele almaktadır. Hall, gündelik hayat ritüellerinin kitle iletişim araçlarıyla üretildiğini belirtmekte, kültürün üretildiği bütün alanlarda dil ve temsilin öne çıktığını vurgulamaktadır. Sinema da bir dil olduğu için gündelik hayatın kültürel temsillerini içermekte ve yansıtmaktadır. Ferro (2017, s. 17) sinemayı tarihin bir temsilcisi olarak görmektedir. Ona göre sanat olan sinema aracılığıyla fikirler temsil edilmekte ve bir tarih yazılmaktadır.

Dilbiliminde gelişen ve daha sonra sinemada kullanılan göstergebilim, gösterge dizgelerini konu edinmektedir. Gösterge toplumsal hayatla bağ kuran birey için önem arz etmektedir. “Gösterge bir uyarıcıdır ve uyandırdığı imge zihnimizde başka bir uyarıcının imgesine bağlanır” (Kabadayı, 2014, s. 66). Gösterge, toplumsal olanın simgesel yansımasıdır.

Deleuze (2016, s. 10) göstergelerin öğrenmeyi kolaylaştırdığını, öğrenme ediminin göstergeleri yorumlamak olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre dünyayı çözümlmek, göstergelere karşı bilinçli olmak bir yetenektir ve bu yetenek açığa çıkmazsa nesnelere tanımaktan öteye gidilememektedir. Deleuze'e (2016, s. 34) göre sanat eserleri göstergeler sayesinde derin anlamlarla çevrilidir. Bu anlamlar göstergelerin okunmasıyla kazanılmaktadır. James Monaco (2002) sinemanın dil yetisine yakınlığını onaylarken, filmin anlamlandırılmasında kültürel okumalardan söz etmektedir. Yine Monaco'ya göre (2002, s. 151) herkesçe bilinen temel görsel imgeler farklı kültürlerde farklı yorumlanabilmektedir. Başka bir deyişle sinemadaki görsel kodların algılanması kültüre de bağlıdır. Sinema göstergebilimi filmlerdeki mesajların ve göstergelerin anlamlarının keşfedilmesinde önemlidir. Gilles Deleuze, göstergelerin düşünce imajlar üretmeye yardımcı olduğunu şu sözlerle aktarmaktadır:

Düşünmeye zorlayan şey göstergedir. Gösterge bir karşılaşmanın nesnesidir; karşılaşmanın olumsuzluğu, bunun biz, düşünmeye götürmesinin gerekliliğini kesin bir biçimde güvence altına alır. (...) Düşünmek her zaman yorumlamaktır, yani bir göstergeyi açıklamak, geliştirmek, deşifre etmek, çevirmektir. Çevirmek, deşifre etmek, geliştirmek saf yaratmanın biçimidir. (Deleuze, 2016, s. 93)

Mekânlar, bir iletişim biçimi olarak görülmüştür. Bir kent dış görünüşüyle hafızalarda yer etmektedir. Umberto Eco (2019, s. 18) *Mimarlık Göstergebilimi* kitabında mimari yapıların iletişim biçimi olarak kullanıldığını ve bu mimari yapıların temel işlevselliğinin yanı sıra gösterge olarak anlam taşıdığını belirtmektedir. Bir mimari yapı dış görünüşüyle kent hakkında bilgiler verebilir ya da tarihsel yapılar doğrudan kültür tarihine gönderme yapabilir. Kent estetiğini ortaya çıkaran mimari yapılar Eco'ya göre iletişim göstergeleridir. Eco göstergeyi şöyle tanımlamaktadır: “Bir göstergenin verilmiş belli bir kültür bağlamında şifrelenmiş bir gösterilene gönderme yapması, o göstergenin gösterge olarak yorumlanmasına yetiyor” (2019, s. 26). Mimarlık göstergebiliminin toplumsal-kültürel anlamları vardır. Mimari yapının temel anlamı işlevselliği, yan anlamı ise estetik, tarihsel ve kültürel anlamıdır. Mimari ilk önce kullanım alanına göre işlevselliğiyle algılanır daha sonrasında yapısal formu, estetik özellikleri, toplumdaki anlamı bağlamında algılanmaktadır. Kentin kimliği ülkenin fiziki, sosyal, toplumsal ve kültürel özelliklerini yansıtmaktadır. “Kentten söz etmek doğrudan belli bir kültür kalıbından, kültürel hayattan söz etmek demektir” (Alver, 2012, s. 16). “Bir kentin neye benzediğine, mekânlarının nasıl örgütlendiğine bağlı olarak kent bize bir dizi mümkün duyguya ve toplumsal pratiğe ilişkin düşünmek, değerlendirme yapmak ve bunlara erişmek açısından maddi bir zemin sağlar” (Harvey, 2010, s. 85). Müzeler, sanat etkinlikleri ve kentin mimarisi ya da ibadet yerleri kentin kimliğini oluşturmaktadır. Toplumda üretilen sanat eserleri kültürden izler taşımaktadır. Sanat eserlerinin estetik formlarından renklerine, biçimlerinden anlatı yapısına kadar olan özellikler toplumun kültüründen esinlenir.

Canatan (2012, s. 91) Batı kenti olarak Avrupa'nın kendi coğrafyasının sınırlarını genişleterek kendi yaşam tarzı ve kültürünü yaygınlaştırdığını belirtmektedir. Kentler insan ihtiyacının ve arzularının biçimlendirdiği formdaki yaşam yerleridir. Avrupa kentleri de yaşanmışlıkların, alışkanlıkların, düşünce yapılarının yansımasıdır. Canatan'a (2012, s. 92) göre Avrupa kent kuramları Amerika'ya oranla daha kurumsal ve tarihsel özellikler taşımaktadır. Tarihi yaşanmışlıkları yansıtan kent, sinemada estetik bir iz olarak karşımıza çıkmaktadır. Sinema filmlerinde plato-kentin yaratılmasını sağlayan estetik mekânlar, filmin hikâyesini desteklemektedir. Kimi filmlerde senaryo mekân üzerinde şekillenmekte ve mekân filmin ana unsuru olmaktadır. Filmler oyuncularıyla hatırlandığı kadar sahnelerin geçtiği mekânlarla da hatırlanmaktadır.

Bir başka kültürel temsil ise ritüellerdir. Ritüel, sık tekrarlanan kolektif davranış ve inanış biçimidir. Ritüeller sadece dini ibadetlere gönderme yapmamakta, gündelik hayatın her alanında görülmektedir. Ritüeller, toplumsallaşma sürecini kapsar. Schechner'e (2015, s. 258) göre ritüeller, deneyimlerden ve kültürel olgulardan oluşan performatif sistemlerdir. Gelecekte form değıştirseler bile ritüellerin geçmiş ile bağı her zaman vardır. Ritüeller hayvanlara ve

insanlara özgü bir olgudur, hayvanların içgüdüsel yaşam ritüelleri onların hayatlarına devam etmelerini sağlamaktadır. Schechner (2012, s. 259) insana özgü ritüelleri gündelik yaşama özgü toplumsal ritüel, dini ritüel ve estetik ritüel olarak sınıflandırmıştır. Ritüeller dini ayinlerin yanı sıra toplumun kültürünü ve değerlerini yansıtan bayramları ve törenleri içerir. Alver (2010, s. 203) ritüelleri kendiliğinden olan bir eylemden ziyade toplumsal hayatı düzenleyen bilinçli eylemler olarak görmüştür. Ona göre ritüeller insanları buluşturan zorunlu geleneklerdir. Ritüele katılan insanlar arasında duygusal bir bağ vardır ve ortak amaçlarla toplanmışlardır. Ortak semboller ve davranışlar ritüelleri tamamlamaktadır.

Bireyin eğlence ve boş zaman için ayırdığı zaman dilimi ve yaptığı aktiviteler günümüzde bahsedilen eğlence kültürünü yansıtmaktadır. Lefebvre'nin gündelik hayata dair görüşü mekânlardaki eğlence anlayışı ile ilgilidir. O, gündelik hayatın bir parçası olan bayramların ve şenliklerin kırsal hayattaki toplumsal bağları güçlendirdiğini ve gündelik hayatta yer alan bazı tahakküm olgularının bayramlarda azaldığını belirtmiştir. Böylece baskılanan duygular kolayca ortaya çıkmaktadır. Giyim de kültürel göstergesi, sosyal statüyü ve ekonomik yetkinliği nitelemektedir. Veblen (2017) gösterişçi tüketimin giyim ile birlikte somutlaştığını, varlıklı insanların giyimi bir örtünmeden ziyade saygınlığın ve zenginliğin sembolü olarak kullandığını belirtmektedir. Evrensel bir gösterge olan gündelik yaşam giyimi, özellikle kentte sosyal statüyü pekiştirmektedir. Toplumsal yaşam dışında ulusal nitelik taşıyan kıyafetler de vardır. Bu kıyafetler genellikle toplumda özel anlamlara sahiptir ya da ritüellerde karşılaştığımız ulusal nitelikte kıyafetlerdir. Toplumsal hayatta kimliğin göstergesi olan kıyafetler, sinemada kültürel bir gösterge olarak karşımıza çıkmaktadır. Kostümler sinematografiyi tamamlar niteliktedir. Diğer bir kültürel temsil ögesi ise toplumun müzik kültürüdür. Bu müzik, toplumsal ezgilerle ve sanatçılara özgü nitelikte olmalıdır. Kısacası gündelik hayat rutinleri içine dahil olan her şey kültürü oluşturmaktadır. Hem maddi hem de manevi kültür öğeleri sinemada kültürlerin tanıtılması ve politikaların belirlenmesi için önem arz etmektedir.

2. Kültürel coğrafya: Avrupa

Beşerî coğrafya insan yaşamının mekânlarını incelerken, fiziki coğrafya doğal yerlerin, iklimin, toprağın özelliklerini araştırmaktadır. Beşerî coğrafyanın alt disiplini olan kültürel coğrafya, kültürü coğrafya ile açıklamaktadır. Toplumsal yaşamı inşa eden her olgu kültürel coğrafyanın ilgi alanıdır. Bir önceki bölümde bahsedilen din, dil, mekân, kıyafet, yemek gibi unsurlar kültür coğrafyasının içinde yer almaktadır. “Hem insan yetileri ve sınırlılıkları hem de mekânın insan yetilerine cevap verebilme düzeyi kültürel coğrafi görünümü oluşturur” (Tanrıku, 2014, s. 146). Anderson ve diğerlerine göre (2003, s. 2) kültürel coğrafya anlaşmazlıklarla, bağlılıklarla ve tutkularla yaşayan bir gelenektir. Kültürel coğrafya çalışmalarıyla öne çıkan Carl Ortwin Sauer (1889-1975) peyzaj kavramıyla kültürel coğrafyayı tanımlamıştır. Ona göre doğal peyzaj bitki örtüsü, toprak çeşitleri gibi doğal özellikleri kapsamaktadır. Sauer' in üzerinde durduğu kültürel peyzaj kavramı insanın doğal mekânları kendi kültürüyle şekillendirmesiyle oluşturmaktadır. Sanayileşme ve kentleşme ile insan bulunduğu fiziki çevreyi değiştirmeye başlamış ve kendi yaşantısına adapte etmiştir. Fiziki coğrafya hem insan yaşamını etkilemekte hem de insanlardan etkilenmektedir. Kültürel coğrafya örneği olan Avrupa'nın kültürel temsillerini anlamak için fikir birliği doğrultusunda hazırlanan kültür politikalarına değinmek yararlı olacaktır.

Avrupa'da kültürel mirasın oluşumu Avrupa'nın geçirdiği toplumsal ve siyasal olaylarla ilişkilidir. Rönesans ve Reform hareketleri tek bir ülke içinde sınırlı kalmamış, tüm Avrupa'yı etkisi altına almıştır. Sanat anlayışında önemli değişikliklerin olduğu Rönesans ile birlikte özgür düşünce ve sanatsal dışavurumların çeşitliliği ön plana çıkmıştır. Rönesans'ın etkisiyle Reform hareketleri gündeme gelmiştir. Reform hareketleri sonucunda mezhep birliği bozulmuş, laik sisteme geçilmiş, Katolik kilisenin gücü azaltılmıştır. Avrupa kültürü dini inançlardan,

felsefi akımlardan, sanatsal üretimlerden ve yaşam pratiklerinden etkilenmiştir. Çotuksöken (1998, s. 173) filozofların Avrupa'ya ayrı ilgi gösterdiğini söylemektedir bunu da Avrupa'nın sorgulayıcı ve akılcı tavrına bağlamaktadır. Avrupalı terimi Avrupa Birliği'nin üye ülkelerde oluşturmaya çalıştığı bir imaj olarak karşımıza çıkmaktadır. Ekonomik, politik, kültürel ve sosyal açıdan Avrupalı kimliğinin oluşmasında Avrupa Birliği'nin etkisi büyüktür. Avrupa kimliği üzerine kesin bir tanım olmamakla birlikte genel görüş Avrupa kimliğinin Avrupa değerleri ve politikalarıyla oluştuğu fikridir. Ortak bir Avrupa kimliğinin olmadığını düşünenler Avrupa'da yaşayan kültürlerin sayısının fazla olduğunu söylemektedir. Aksini düşünen ve Avrupa Birliği'ne olumlu bakan kişiler ise Avrupa'nın tarihsel gelişiminde iz bıraktığı kapsayıcı değerleri öne sürerek ortak kültürün varlığından söz etmektedir. "Avrupa kimliği milli kimliklerin daha üstünde ve Avrupa çapında paylaşılan 'şeyler' üzerinde yükselmektedir" (Dinç, 2015, s. 70). Avrupa Birliği, milli kültürlerin ve kimliklerin çeşitliliğine saygı göstermekte ve bu farklılıkların Birlik için zenginlik olduğunu vurgulamaktadır. Kaya (2017) Avrupa kimliğinin, tarihi, coğrafi ve kültürel birlik ile demokratik değerlerin toplamından oluştuğunu belirtmektedir. "Kültür hangi anlamda olursa olsun özünde Avrupalılaştırma olarak tanımlanmıştır" (Bauman, 2015, s. 63). Bauman, Avrupa'nın kimliklerin savunucusu olduğunu çok kültürlü olmasına bağlamaktadır çünkü Avrupa'nın temel politikası bu çeşitlilikten gelmektedir.

Avrupa kültürü üzerine yapılan tartışmalarda kültür birliğini din üzerinden açıklayanlar vardır. T. S. Eliot (1987) Avrupa'nın ortak bir kültüre sahip olmasındaki en büyük etkiyi din olarak görmektedir. Ona göre Hristiyan geleneği kolektif kültürün oluşumunu sağlamaktadır. Eliot hem birlik fikrinin varlığını hem de Avrupa sanatının gelişmesini Hristiyanlık inancına bağlamaktadır. Avrupa sanat eserlerinde Hristiyanlık geleneğinden izler görülmektedir, bunun yanı sıra Yunan ve Roma mitolojisi de göze çarpmaktadır. Dinin kültür için tek bir neden olmadığını, asıl olan şeyin kültürel miras olduğu fikrini savunanlar da vardır. Kültürel miras edebiyat ve sanat eserleri, yemek kültürü, nesilden nesile aktarılan hikâyeler gibi öğelerdir. "Bir insan, vücudunun bütün toplamından daha anlamlı ve büyük bir şey olduğu gibi, kültür de sanatların, adetlerin ve dini inanışların toplamından daha büyük ve farklı bir şeydir" (Eliot, 1987, s. 133). Eliot kültürün gelişmesi için benzerlik kadar farklılıkların da olması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Avrupa'nın sahip olduğu kültür Eliot' un bahsettiği tarzdadır ne tam birbirinin aynısı ne de birbirinden kopuk. Eliot (1987, s. 130-131) politika ve kültürün etkileşim halinde olduğunu kabul etmekte ancak kimi zaman devletlerin kültürden çok politikayı önemsediklerini söylemektedir. Eliot bu durumun başka kültürlerin varlığını tanımama ya da o kültürleri eriterek tek bir kültür oluşturma ihtimalini yaratabileceğini belirtmektedir. Bu yüzden Eliot, Avrupa kültürünün doğru anlaşılması için iki temel anlayıştan söz etmektedir. Bunlar ulusal kültürlerin varlığını kabul etmek ve dış etkilere karşı bilinçli olmaktır. Avrupa politikaları da bu bağlamda hazırlanmaktadır.

Avrupa, politikalarından ve fikir birliğinden oluşmaktadır. Ifversen (2002, s. 21) Avrupa coğrafyasının kültürel ve politik anlamlarıyla bir bütün olduğunu belirtmektedir. O'na göre Avrupa politik bir duruş sergilese bile kültürel edimlere gönderme yapmakta ve politika-kültür ilişkisini kurmaktadır. Kültür politikaları gündelik hayatı düzene sokan ve kültürün varlığını koruyan değerlerdir. Kültürler, kimliğin oluşmasında etkilidir. Avrupa'da kültür politikaları üzerine çalışmalar ilk olarak 1955'te yürürlüğe giren "Avrupa Kültür Sözleşmesi" ile başlamıştır. Sözleşmede kültürel iş birliği ön görülmüş, gençlik, spor, eğitim gibi konular yer almıştır. Avrupa Kültür Sözleşmesi, kültürlerarası iletişimi ve saygı çerçevesi içinde kültürleri anlamayı temel almaktadır. Avrupa Konseyi'nin etkisiyle imzalanan sözleşme daha sonra "Kültürel İş birliği Konseyi (CDCC)" olarak kurumsallaşmıştır. 1984 yılında Berlin'de düzenlenen oturumda Kültürel Hedefler Üzerine Avrupa Beyannamesi gündeme gelmiş ve bu beyanname ile Avrupa kültürel mirasın korunması ve kültürel kimliğin varlığı konuları öne çıkmıştır.

Maastricht Antlaşması'nın 128. Maddesine göre Birlik üye ülkelerin kültürlerinin varlığına saygı gösterecek, kültürlerin gelişmesine katkı sağlayacak ve ortak kültürel mirasın varlığını devam ettirecektir. "Birlik, üye ülkelerin kültürlerinin gelişmesine katkıda bulunacak, bir yandan da milli ve bölgesel farklılıklarına saygı duyacak, aynı zamanda ortak kültürel mirası ön plana çıkartacaktır" (Maastricht Treaty, 1993). Buradan anlaşılacağı üzere AB tek tip bir kültür oluşturmaktan ziyade çeşitliliğin yarattığı birliği hedef almaktadır. Çünkü uluslar ilk önce kendi kültürüne bağlıdır ve onu üstün görür. Kültür, ülkelerin hassas çizgisidir. Bu yüzden ulusal kültürlerin korunarak kültürlerarası iletişimin ve AB fikrinin geliştirilmesi sağlam temeller atılmasını kolaylaştırmaktadır. Morley & Robins (2011, s. 79) Avrupa kimliğinin oluşmasında Amerika'nın etkili olduğunu ve Amerika'nın Avrupa'nın ikinci kimliği olduğunu vurgulamaktadır. Avrupa, Amerika'nın küresel etkilerinin kültür alanında olduğunu görmüş ve birlik için Avrupa'ya özgü kültürel çalışmalar başlatmıştır. Avrupa Komisyonu, kültür politikalarında Avrupa'nın üstünlüğüne ve çeşitlilik içindeki birliğe vurgu yapmaktadır. Morley ve Robins (2011, s. 186-187) Avrupa'nın başarılarını bilim ve teknolojilerle birleştirerek yayınladığını ve bunu zaman içinde kültür çalışmalarına uyarlayarak öz değerlerini küresel boyutta tanıttığını söylemektedir. Böylece Avrupa meşruiyetini ortak kültür ve ortak akıldan almaya çalışmaktadır.

Avrupa'nın kültür ve sanat duraklarının zenginliği günümüz Avrupa estetiği algısının oluşmasında etkilidir. Moda kültürünün başkenti olan İtalya, tarihi ve mimari formlarıyla öne çıkan Fransa, Almanya, İspanya gibi ülkeler kültür turizmi açısından önemlidir. Avrupa Birliği'nin projelerinden olan Avrupa kültür başkenti projesi ile kentlerin kültür-sanat merkezleri olarak görülmesi ve kültür turizmi ile ekonominin de canlı tutulması hedeflenmektedir. Avrupa'nın kültürel zenginliğine ve sanatsal gelişimine ev sahipliği yapan kentler kültür birliğinin devam ettirilmesi için önemlidir. Aynı zamanda Birliğe bağlı üye ülkelerin aidiyet duygusunu attırmak temel amaçlardandır. Bu proje kapsamında her yıl iki kent seçilmektedir ve proje 1985'ten günümüze kadar devam etmektedir. 1996 yılında Avrupa Parlamentosu ve konsey başkanları tarafından imzalanan *Kaleidoscope* adlı kültürel etkinlik, sanat ve kültür alanında çalışan yaratıcı gençlerin iş birliği ve kültürel gelişimi amacıyla yapılmıştır. Edebi eserlerin okunmasına ilişkin gelişmeyi ön gören *Ariane* ve kültürel mirasın korunmasını amaçlayan *Raphael* projeleri AB'nin kültürel gelişimini korumaya ve geliştirmeye yönelik projelerdir.

2014 yılında başlayan "Yaratıcı Avrupa Programı" ile sanat, müzecilik, kültürel miras, medya gibi alanlarla uluslararası iş birliğini hedeflenmektedir. AB kültür programları kapsamında yapılan Avrupa kültür festivallerinde AB ülkeleri, aday ülkeler ve Batı Balkan ülkelerinin katılabileceği etkinlikler düzenlenmektedir. Amaç, Avrupa'da kültürlerarası iletişimin festivaller yoluyla güçlenmesidir. Serbest dolaşım ilkesiyle AB vatandaşlarının üye ülkelerdeki dolaşımına da serbestlik gelmiş ve turizm, seyahat, kültür, iletişim alanında kolaylıklar sağlanmıştır.

AB kendi değerlerini kültürel niteliklerin yanı sıra hukukun üstünlüğü, insan hakları ve demokrasi açısından da tanımlamaktadır. Canatan (2004, s. 50) araştırmasında Avrupa değerler hiyerarşisi oluşturarak yüksek değerlerin hangileri olduğunu sıralamıştır. Yüksek önem verilen değerler sıralamasında ilk sıralarda aile, arkadaşlık, boş vakit, iş, sadakat, eşitlik gibi kavramlar gelmektedir. Canatan, aynı çalışmasında değişmeyen Avrupa değerlerinin eşitlik, farklılıklara saygı göstermek, sadakat ve aile olarak tanımlamaktadır (2004, s. 55). Avrupa Birliği insan haklarına büyük önem vermektedir ve bu doğrultuda Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'ni hazırlayarak insan haklarını korumayı ve geliştirmeyi amaçlamaktadır. Somut kültürel özelliklerinin yanı sıra değerlere önem veren Avrupa, eşitlik, özgürlük, insan hakları, aile gibi temel değerler üzerine politikalar kurmaktadır. Avrupa Birliği Temel Haklar Bildirgesi'nde (2000) AB vatandaşlarının insan onuru, yaşama hakkı, özgürlük, aile kurma hakkı, ifade özgürlüğü gibi temel değerler yer almaktadır. Bu değerler AB kültürü ve politikalarını

oluşturmaktadır. Bildirgenin 21. maddesinde cinsiyet, ırk, din, cinsel eğilim vb. nedenlerden ötürü ayrımcılığın yasak olduğu vurgulanırken 22. maddede kültür, dil ve din çeşitliliğine saygı gösterilmesi yer almaktadır.

Avrupa Birliği'nin sembolleri ortak bir kültürün varlığını desteklemektedir. Avrupa Birliği'nin bayrağı mavi zemin üzerindeki on iki yıldızdan oluşmaktadır. On iki yıldızın bütünlüğü ifade ettiği söylenmektedir. Avrupa Birliği'nin sloganı olan "birlik içinde çeşitlilik" sözü de sembolik anlama sahiptir. Bu söz Avrupa Birliği politikalarının bir özeti gibidir. Aynı zamanda Birliğin ortak bir marşsa sahip olması kültür birliği açısından önemlidir. Marş Beethoven'in 9. Senfonisinin son bölümünden oluşmaktadır. 9 Mayıs'ın Avrupa günü olarak kabul edilmesi de kültürel göstergelerden biridir ve kolektif ruhu güçlü tutmaktadır. "1980'lerden beri iletişim alanı ile yakından ilgilenen Avrupa Birliği'nin 'ortak Avrupa kültürü inşa etme' şeklindeki başlangıçtaki hedefi, zaman içinde 'Avrupa'nın var olan kültürel çeşitliliğini koruma' şekline dönüştü" (Türk, 2018, s. 75). Bu dönüşümde geçmişten gelen köklü kültür politikaların artık temele oturtulduğu ve zaman içinde korunarak pekiştirildiği anlamı çıkmaktadır. Aynı zamanda AB'nin görsel-işitsel politikalarını Avrupalı kimliği pekiştirmek için kullandığı belirtilmektedir. AB politikalarını ekonomik güçten alsa da kültürel, sanatsal, teknolojik politikalarıyla birlik fikrini yaymaya çalışmaktadır. Kültürün bir aracı olarak görülen sinema da Avrupa kültürü için önem arz etmiştir. 1989 yılında etkinliğe başlayan Avrupa destek fonu "Eurimages" ile Avrupa film endüstrisinin gelişimi üzerine çalışmalar yapılmış, Avrupa kültürünü yansıtan filmlerin üretimi teşvik edilmiştir. Eurimages ile Avrupa'da sinemanın kültürel bir sanat olduğu fikri daha belirginleşmiştir. Avrupa Konseyi 2 Ekim 1992'de sinemadaki ortak yapım konusu üzerine yaptığı Avrupa Sözleşmesi ile bu bakış açısını pekiştirmiştir. Böylece sinematografik ortak yapımlar kültürel çeşitliliği ve Avrupa kültür bilincini gösteren bir araç olacaktır. Sinema, televizyon ve yeni medya gibi alanlarda Avrupa genelinde ortak bir pazarın kurulmasını sağlayan Avrupa görsel-işitsel gözlemevi de Avrupa içindeki bilgi akışının gelişmesini ve görünürlüğün artmasını amaçlamaktadır. Böylece görsel-işitsel araçlar hem enformasyon ağı haline gelmiş hem de alandaki sektör uzmanlarının birliğini pekiştirmiştir.

3. La Grande Bellezza (the great beauty, 2013) filminde kültürel temsiller: Muhteşem güzelliğin izinde

Görsel 1. Muhteşem Güzellik filmi afişi



Kaynak: Doruk Önal. Erişim adresi (11 Ağustos 2020): <http://dorukonal.blogspot.com/>

Muhteşem Güzellik filmi İtalyan yönetmen Paolo Sorrentino'nun yazıp ve yönettiği 2013 yapımı İtalyan filmidir. Sorrentino, filmde Roma'nın tüm ihtişamını gösteren bir yerde yaşayan 65 yaşındaki bir yazarın geçmişine duyduğu özlemi ve yaşamının amacını sorgulamasını anlatmaktadır. Jep Gamberdella, sosyete de saygı duyulan bir sanatçıdır ancak Jep tüm bu gösterişli ve sahte dünyadan sıkılmıştır, eski masumiyetini özlemektedir. Film gösterime girdiği yıl Avrupa Film Ödülleri'nde en iyi yönetmen, en iyi erkek oyuncu ödülü,

BAFTA en iyi yabancı dilde film ödülü gibi birçok ödül alarak İtalyan sinemasını ve parçası olduğu Avrupa sinemasını tüm dünyaya tanıtmış ve başarı elde etmiştir.

Film, Louis Ferdinand Celine'nin "Gecenin Sonuna Yolculuk" adlı eserinden alıntılarla açılmaktadır. Bu yazıda seyahat etmenin hayal gücüne faydalı olduğu ve geri kalan her şeyin anlamsız olduğu vurgulanmaktadır. Bu yazının ardından kamera, Roma'nın tarihi güzelliklerini ve mimarisini gezdirmeye başlar. Japon turistler Roma'ya gezmeye gelmiştir ve rehber şehri turistlere tanıtmaktadır. Filmde verilen alıntının belirttiği gibi seyahat eden kafilenin yüzü gülmektedir. Turistler şehrin fotoğraflarını çekmekte ve rehber eşliğinde gezmektedir. Seyahat etmek, farklı bir ülkeyi tanımak Celine ve Sorrentino'ya göre yaşam gücünü arttıran bir olgudur ve yaşam için gereklidir. Güzel ve estetik formlar karşısında kişi haz duymaktadır ve farklı bakış açıları kazanmaktadır. Roma ise bu duyguları yaşatmada önde gelen, görsel estetiği üst düzeyde olan bir kenttir.

Görsel 2.

Giriş sekansında verilen Roma görüntüleri



Filmin sinematik mekânı Roma'dır. Giriş sekansından itibaren Roma'nın estetik mimarisi ve sanat eserleri gösterilmektedir. Roma, İtalya'nın başkenti olmasının yanı sıra tarihi, dini ve kültürel geçmişi nedeniyle kutsal şehir olarak anılmaktadır. Hristiyanlığın merkezi konumunda olan Roma bunun yanı sıra eğlencenin, modanın ve sanatın merkezidir. Yunan ve Roma döneminden kalan antik eserler kentin çoğu mekânında görülmektedir. Roma kiliseleriyle, müzeleriyle ve sanat eserleriyle öne çıkmaktadır. İtalya'da başlayan Rönesans hareketleri sanat üzerinde etkili olmuştur. Rönesans'ın İtalya'da başlamasının nedeni zengin uygarlıkların geçtiği, şehir devletlerinde özgür alanın olduğu bir yer olması ve Papa'nın Avrupa'da etkili bir kişi olması gibi durumlar sıralanabilir. Mimari ve heykeltçilikte yeni formların ortaya çıkması, özgür düşünceyle birlikte yeni sanat akımlarının ortaya çıkması Rönesans'ın sonuçları arasındadır. Sonrasında Avrupa'da devam eden Reform hareketlerinde, sanat alanında görülen yeni akımlarda, Avrupa sinemasında görülen hareketliliklerde İtalya hep uğrak alan olmuştur. İtalya ve Roma geçmişten aldığı köklü kültürel miraslarıyla günümüzde de ilgi çeken bir plato-kenttir. Plato-kent, estetik mimari yapısıyla ve kültürel coğrafyasıyla öne çıkan kentin kitle iletişim araçlarında veya sanat alanında büyük yer tutmasıdır. Plato-kent bir arka plan yerine direkt bağlamı oluşturan, anlamın merkezinde olan kentlerdir. Yönetmenin İtalyan olması ve yaşadığı yeri çok iyi bilmesi filmin anlatısına ve biçimsel yapısına yansımaktadır. Yönetmen, Roma'nın muhteşem güzelliklerini ön plana çıkararak plato-kentin büyüklü dünyasını gözler önüne sermiştir.

Gündüz gösterilen tarihi kent imgelerinden sonra ani bir kesmeyle kentin gece hayatına geçiş yapılmaktadır. Gürültülü ve bol ışıklı bir evde sosyetenin eğlence ve boş zaman anlayışı gösterilmektedir. Eğlenceye katılan kişiler yazar, dansçı, oyuncu gibi yüksek sanatlarla uğraşan kişilerdir. Eğlencenin filmin başrolü Jep için hazırlandığı belli olur. Jep'in gösterişli hayatına ortak olan bu kişiler eğlenceyi seven, varlıklı kesimden gelen, yaşları birbirinden farklı kişilerdir. Partiye katılanların yaşından çok sosyal statüleri ve ekonomik gelirleri öne çıkmaktadır. Veblen (2017) soylular, rahipler ve onlara ayak uydurabilen üst sınıfı aylak sınıf

olarak nitelemektedir. Veblen, aylak sınıfın genellikle dini ritüellerle ya da yönetsel faaliyetlerle uğraştığını belirtmektedir. O'na göre aylak centilmen olarak tabir ettiği varlıklı kesim, saygınlık göstergesi olarak değerli malları sergiler ve davetler vererek gösterişçi bir tüketim oluşturur. Bu faaliyetler eğlence ve boş zaman ihtiyacının yanı sıra itibar oluşturmak için yapılan faaliyetlerdir. Bu eğlence, ekonomik zenginliğini paylaşmayı isteyen kişileri bir araya getirmiştir. Tüketim özellikle modern kent yaşamında sosyal statüyü pekiştiren bir araç olmuştur. Bilakis bu araç varlıklı kesim için giderek yaşamın bir amacı olmaya başlamıştır. Sanayileşmiş toplumda ve sonrasında kapitalizmin tüketim kültüründe artık eğlence ve boş zaman dinlenmeyi, düşünce üretmeyi ifade etmek yerine dansı ve müziği, yiyecek ve içeceklerin aşırı tüketimini, statü temsilini ifade etmektedir. Hedonist bir topluluk olan varlıklı kişiler hazzın peşinden giderek mutluluğu aramaktadır. Hedonizm'e göre haz hayatın devamlılığını sağlamaktadır. Kişi kendisine haz veren faaliyetleri yapmalıdır. Filmde dış görünüşte birbirinden çok farklı insanların ortak bir eğlence anlayışında birleştikleri gösterilmektedir. Bu kişileri buluşturan ortak şey ekonomik gelirleri, statüleri ve hazdan doğan eğlence anlayışlarıdır. Kamera artık Jap'ye dönmüştür. Jap kalabalığının tam ortasında dans etmektedir. Film boyunca insanların bir araya toplanıp dans ettikleri ve eğlenmeyi sevdiği gösterilmektedir. Bu kişiler genellikle varlıklı ve sosyeteden gelen kişilerdir. Kentte eğlence ve boş zaman kültürünün kafelerde, eğlence mekânlarında ya da tiyatrolarda ve müzelerde olduğu görülmektedir. Filmde eğlence kültürünün yanı sıra kadın bedeni ve cinsellik üzerinde de durulmuştur. Kadın bedeninin gösterildiği sahnelerde cinsellik eğlencenin bir parçası olarak gösterilmiştir. "Cinsellik ve erotizm doğayla kültürün iç içe geçtiği buluşmalardır" (Paglia, 2004, s. 13). Paglia, toplumsal yaşamın bir parçası olan cinselliğin doğadaki ve kültürdeki yerine dikkat çekmiştir. O'na göre doğa kadın ve erkeğe belli roller yüklemektedir. Kadın bedeninin tarihine vurgu yapan Paglia, mitolojinin kadını ve doğayı bir görmesinin doğru olduğunu belirtmektedir. Kadınların 9 ay boyunca bebekleri karnında büyütme, besleme uzun vadeli bir süreci oluşturmaktadır ve kadınlar bu süreçte fiziki olarak kimseye ihtiyaç duymamaktadır. Doğanın "doğa ana" olarak tasvir edilmesi de yenilenmeyi ve devamlılığı çağrıştırmaktan kaynaklanmaktadır. Cinselliğin normal olarak görüldüğü bir gündelik hayatla karşılaştığımız filmde kamera duvarları kaldırarak gündelik hayatın kişisel alanlarını da bize göstermektedir. Mekânın cinsiyetleşmesi bu filmde çok görülmemektedir çünkü gerek eğlence yaşamında gerek sanatsal mekânlarda varlıklı kadınlar erkeklerle eşit konumdadır. Cinsel yaşamda, hedonist arayışlarda, eğlence mekânlarında, restoranlarda, davetlerde, müzelerde vb. sadece erkekler görülmemektedir. Modern Avrupalı kadın figürünün yoğun olduğu filmde kadınlar söz sahibi kişiler olarak temsil edilmektedir.

Yönetmen, Jap'in gündelik yaşam rutinine seyirciyi ortak etmeye başlamaktadır. Lüks bir evde kalan Jap'in yardımcısı onun yemek ve temizlik işlerini yapmaktadır. Ünü, parası ve çevresi olan Jap sık sık geçmişini hatırlamakta ve onu mutlu eden şeyin ne olduğunu düşünmektedir. Evin terasından Roma'nın tarihi mimarisi olan Colosseum (Kolezyum) görünmektedir. Arkeolojik bir kalıntı olan Colosseum, turistlerin ilgisini çeken, tarihin ve kentin bir imgesi haline gelen turistik mekândır. Colosseum, geçmişte tiyatro oyunlarının, gösterilerin yapıldığı ya da gladyatörlerin savaşlarına ev sahipliği yapılan bir yerdir. Kentin kültür turizmüne katkı sağlayan ve kenti bir plato-kent konumuna getiren Colosseum, Roma'nın tarihi ve mimari miraslarından biridir.

Görsel 3.
Tarihi Colosseum



Filmin sinematik mekânı olan Roma sıradan bir mekân ya da dekordan ziyade anlatı üzerine inşa edilen bir yerdir. Tarihi, turistik ve estetik mekânlar, sinematografinin içine bilinçli yerleştirilen bir yapıdadır. Yönetmen Roma'nın güzelliklerini Jep'in hayatıyla birlikte anlatmış, kentin her yerinde izler bırakan bu yapıları tanıtmıştır. Bu kültürel imgeler seyirciyi büyüleyen, kent hakkında kültürel ön kabuller oluşturmaktadır. Umberto Eco (2019, s. 47-48) mimarlığı mekânların eklemelenmesiyle ortaya çıkan bir sanat olarak tanımlarken mimari şifrelerin sözdizimsel ve anlambilimsel olabileceğini söylemiştir. Sözdizimsel şifre mimari yapının dış formudur ve mimarinin oluşması için gerekli temel malzemelerdir. Anlambilimsel şifreler ise işlevsel veya simgesel anlamları taşımaktadır. Eco (2019, s. 51) ayrıca hastane, okul, apartman gibi işlevsel kamu mekânlarını toplumsal-tipolojik türler olarak adlandırmıştır. Mimari şifreler böylece belli anlamlara sahip olmaktadır ve toplumsal ihtiyaçları karşıladığı için hizmet olarak görülmektedir. Örneğin kilise, mimari şifreler veren dini mekândır. Başka bir sekansta kilisede eğitim gören kız çocukları gösterilmektedir (görsel 4). Roma, Hristiyanlığın merkezi olarak tasvir edilmekte ve tarihi-mimari yapısı sayesinde kültürel mirası hep canlı tutulmaktadır. Kilise tarihsel açıdan bir anlama sahipken dini ibadet yeri olarak öne çıkmaktadır. İtalya, çoğunlukla Katolik inancına sahiptir ve Papa, onlar için lider konumundadır. Bir sekansta Papalık için aday olan Rahip'e kadınların saygı göstermesi gösterilir. Filmde ayrıca Rahibe Maria'nın gösterişten uzak hayatı ve toplumda saygı görmesi ön plandadır. Rahibe, yoksulluk çektiğini ve çok az yemek yediğini anlatmıştır.

Görsel 4.
Kilisedeki çocuklar



Görsel 5.

Papa



Varlıklı kadınların kıyafetleri sosyal statülerini gösterecek şekildedir. Büyük ve gösterişli şapkalar, takılar, ipek kumaşlar davete gelen kadınların zengin olduklarını göstermektedir. Veblen (2017, s. 150) gösterişçi tüketimi sadece pahalı objelere değil bir yaşam biçimine ve giyim-kuşama dayandırmaktadır. Giyim, maddi konum hakkında ön kabul yaratan ve ilk bakışta herkesçe fark edilen bir gösterge olmasından dolayı gösterişçi tüketimin en belirgin olgularındandır. Film, zengin üst sınıfın gündelik yaşamını konu edinmektedir. Erkeklerin ve kadınların film boyunca şık giyindikleri görülür. Papa, yazar olan Jep'e İtalya için yazarlara çok ihtiyaç duyulduğunu söylemektedir. Jep ise rahiplerin daha çok lazım olduğunu dile getirir. Filmde sıkça rahip, azize, papa, kilise gibi dini semboller gösterilmektedir.

Jep arkadaşlarıyla sık sık toplanıp sohbet etmektedir. Stefania, kendisinin modern bir yazar olduğunu aynı zamanda bir kadın ve anne olarak birden fazla işi birlikte yaptığını vurgularken Jep onu benmerkezcilikle suçlamaktadır. Jep, Stefania ile tartışmayı uzatmamak için susmakta ve beyefendi olduğunu söylemektedir. Stefania, Jep'e karşındakinin bir kadın olduğu için mi laflarını esirgediğini sormakta ve ona çıkışmaktadır. Stefania, kendini Avrupalı elit bir kadın olarak göstermektedir ancak Jep, Stefania'nın kendi hakkında anlattığı çoğu şeyin bir aldatmaca olduğunu söylemektedir. O, Stefania'nın fedakâr bir anne olmadığını, iş hayatında birileri sayesinde başarılı olduğunu ima etmiş ve bunları Stefania'nın yüzüne söylemiştir. Yönetmen modern toplum eleştirisi yaparken görünenin ardındaki gerçekleri de sorgulamıştır. Fikirlerini ve duygularını diyaloglar ve karakterlerle aktaran yönetmen seyircinin bazı konularda düşünmesini amaçlamaktadır. Sanat filmlerinin asıl amacı düşünce üretmek ve bunu estetik kodlarla paylaşmaktır. Jep'in şu sözleri bu sohbet sekansının özeti konumundadır; "Hepimiz umutsuzluğun eşiğindeyiz, tek yapabileceğimiz birbirimize destek olmak ve biraz gülüp eğlenmek".

Yine bir araya toplandıkları gün Jep'in arkadaşı Carlo, İtalya'nın dünyada sadece moda ve pizzayla tanındığından yakınmaktadır. Yönetmen, film boyunca moda ve yemek kültüründen ziyade tarihi, mimari ve estetik kültürel mirasları görsel bir zenginlik olarak ele almıştır. Jep'in arkadaşı Stefania ise Roma'da kendini üstün gören kimsenin olmadığını, Roma'da herkesin eşit olduğunu söylemektedir. Roma'da yaşayan ve yüksek kültürden gelen kişiler yaşadıkları yer ile ilgili farklı yorumlarda bulunmaktadır. Jep ise Roma'yı seven ve kenti gezerken hatıralarına dönüş yapan biridir. Jep parası olmasına rağmen genellikle Roma dışına çıkmadığını ifade etmektedir. Kenti Walter Benjamin'in deyimiyile *flaneur* gibi deneyimleyen Jep, kendi içinde düşüncelere dalmaktadır. 65 yaşında artık istemediği hiçbir şeyi yapmamaya karar veren Jep, sık sık geçmişe duyduğu özlemi mekânlar aracılığıyla hatırlamaktadır. Kiliseyi görünce çocukluğunda koştuğu bahçeyi hatırlamakta, odasının tavanına bakınca gençken gittiği sahili anımsamaktadır. Jep'in sık sık tek başına gözlem yaparak sokakta dolaştığı görülmektedir. Bireysel belleğin yanı sıra kolektif bellek, çevresel ve kültürel etmenler sayesinde oluşmaktadır. Kültürel belleği canlı tutan şeyler, gelenekler, sanat eserleri, yeme-içme kültürü, ritüeller, mekânlar gibi kültür öğeleridir. Assmann (2015, s. 46) hatırlama

figürlerini somut mekân ve zaman, grup içi aidiyet ve tarihsel olgular olarak açıklamaktadır. Hatırlama figürleri içinde olan mekân, kültürel bellekle önem arz etmektedir. Özellikle ona anlam yüklenen iletişim mekânı, kişinin duygu, düşünce, anı, hayal ve olaylarıyla hafızalarda kalmaktadır. Jep'in anılarına yer eden mekânlar, film aracılığıyla seyircinin de kültürel belleğinde yer edinmektedir ve seyirci filmi ya da Roma'yı düşündüğünde izlediği film aklına gelecektir. Özellikle *Muhteşem Güzellik* görsel ve estetik formları içermesiyle hafızalarda etkili bir şekilde kalmaktadır.

Jep, Stefano'da Roma'daki müzelerin ve tarihi mekânların anahtarı olduğunu bilmektedir ve Ramona ile birlikte sanat eserlerini görmeye gitmiştir. Kamera seyirciyi tarihi bir yolculuğa çıkarmıştır. Kamera, film boyunca adeta dans ederek kenti gezmektedir. Roma'nın güzelliği gösterilirken genellikle geniş açılar ve aktüel kamera kullanılmıştır. Böylece seyirci sanki müzeyi geziyormuş hissi yaratılmıştır. Sanat, tarihi ritüellerden ve geleneklerden izler taşımaktadır. Paglia, sanatın toplumdaki ve doğadaki yerini şu sözlerle aktarmaktadır; "Doğanın akışına karşı en etkili silâh sanattır. Din, ritüel ve sanat başlangıçta bir bütündür; bugün bile her türlü sanatta bir dinî ya da metafizik unsur mevcuttur" (Paglia, 2004, s. 42).

Görsel 6.

Jep ve Romano'nun müze gezisi



Paglia'nın vurguladığı gibi sanat, dini ya da kültürel göstergelerle bir ideolojiyi, fikri, imajı oluşturabilir. Görme edimi, ona anlam vermeyle ve imgeleştirmeyeyle daha etkili hale gelmektedir. Tarihin ritüellerle ve sembollerle birleştiği müzeler, film için önemli estetik ve kültürel öğeler taşımasıyla karşımıza çıkmaktadır. Görsel kültür ürünleri, iletişimsel özelliklerinin yanı sıra estetik formlarıyla öne çıkmaktadır. Raymond Williams, görsel kültürü gösterge sistemi olarak görmektedir. Estetik görsel kültürde beti kavramı resim ve heykelin var olma formları anlamına gelmektedir. Madan Sarup (2004, s. 240) postmodernist sanatın betiselliğe vurgu yaparken betiselliğin görsel bir hassasiyete dayalı olduğunu vurgulamaktadır. Sarup; mimari, resim, film gibi araçların betisel kültürel pratikler olduğunu belirtmektedir. Postmodern sanat, gündelik hayatın bir parçası olarak görülen, sanat eserindeki biçimsel formların esnediği bir biçimdir. Mimari, resim veya filmdeki anlatsal, biçimsel farklılıklar modernizmden postmodernizme geçilmesinden ortaya çıkmış ve sanatın özü tartışılmıştır. Mimari, sinema, resim, heykel gibi sanatlar kültürel ürünlerdir. Bu kültürel ürünler bulunduğu ülkenin toplumsal, tarihsel, estetik bağlamında anlamlara sahiptir. Sanat eserleri, estetik amacı yanı sıra bir bilgi kaynağı da olmaktadır. Sanat eserleri, topluma ve kültüre dair ipuçları taşımaktadır. Filmde bolca gösterilen yüksek sanat ürünlerinden olan heykel, kentin müzelerini gezmedeki başlıca neden olarak karşımıza çıkmaktadır. Jep ve Romano, dikkatli bir şekilde heykellere yaklaşarak onları incelemektedir. Romano, heykellere büyülenmiş gibi bakmaktadır. Kültürel temsillerden olan sanat, eğlence kültürü, mimari, dil, dini inanç, ritüel gibi öğeler filmde sıkça gösterilmiştir.

Jep gençken bir süre vakit geçirdiği kız arkadaşından yıllar sonra haber almıştır ve onun öldüğünü kocasından öğrenmiştir. Daha sonrasında ise arkadaşının oğlunun öldüğünü

öğrenmiştir. Ölüm, Jep'in hayata dair sorgulamalarını ve gözlemlerini arttırmıştır. Jep'in cenaze töreni hakkında söyledikleri bir yas töreni hakkındaki tüm detayları içermektedir. İyi bir gözlemci ve yazar olan Jep, yas törenlerindeki ritüeli şöyle aktarmaktadır:

Cenazeler çok sosyetik etkinliklerdir. Asla unutulmamalıdır ki cenazelerde aslında sahneye çıkılır. Hiç acele etmeden ölünün akrabalarının dağılması beklenir. Önce bütün konukların yerine yerleştiğinden emin olmak zorundasın. Ancak ondan sonra gidip aileye baş sağlığı dileyebilirsin. Bu sayede kendini herkese gösterebilirsin. Bir elinle yas tutanın elini tutar, diğerini de hafifçe sarılırcasına kolunun üstüne koyarsın.

Jep bir yandan cenaze hakkında konuşurken Ramona'nın yas töreninde giyeceği elbiseleri seçmesinde yardımcı olmaktadır. Ramona birbirine benzeyen siyah elbiseler giymektedir. En sonunda uzun bir siyah elbisede karar kılar. Ardından Jep'in katıldığı bir cenaze töreni gösterilmektedir. Jep, seyirciye tüm yas ritüelini anlatmış ve aynısını bu cenaze töreninde gerçekleştirmiştir.

Görsel 7.

Cenaze töreni



Görsel 8.

Tabutun çıkarılması



Cenaze töreni kilisede yapılmaktadır ve herkesin siyah giydiği dikkat çekmektedir. Tabut çiçeklerle süslenmiştir. Jep ve arkadaşları tabutun dışarıya çıkarılmasına yardımcı olmaktadır. Film, bir durum hikâyesi etrafında çerçevelenirken şairane bir dille aktarılmıştır. Filmde müzik, kamera hareketleri, dekor, kostüm gibi sinematografik teknikler şiirsel üslupla harmanlanmıştır. Roma, bir mekân olmak yerine sinematik evreni oluşturan temel bir olgudur. Roma'nın muhteşem güzellikleri bir adamın kendi içindeki hesaplaşmasıyla aktarılmıştır. Film, düşünce imajları estetik imajlarla birlikte aktarmıştır. Sanat filmleri düşünce üzerine yoğunlaşmayı hedeflemektedir. Ana akım sinema gibi aksiyona dayalı değildir. *Muhteşem Güzellik* filminde Jep'in duyguları harekete dayalı bir imajdan ziyade iç huzurun yavaşlaması şeklinde aktarılmaktadır. Film kesin bir sonla bitmemektedir. Bir durum hikâyesi olan filmin jeneriğinde Tevere Irmağı gösterilmektedir. Kamera ırmağın ortasında bir sandalla gezintidedir. Jenerikte bile Roma'nın estetik mekânlarından olan Tevere Irmağı gösterilmiştir.

Filmde ulusal dil, tarihi mekân gibi ulusal kültüre dair izlerin yanı sıra yüksek sanat anlayışı, özgür düşünce ve yaşam tarzını yansıtan Avrupa düşüncesi, ritüeller ve mekân gibi

kültürel göstergeler göze çarpmaktadır. Film Eurimages fonu desteğiyle çekilmiştir. Avrupa Birliği'nin kurucu ülkelerinden olan İtalya gerek tarihi ve mimari yapısıyla gerek sanat durağı olmasıyla ekonomik anlamda güçlü bir ülkedir. Ülkenin başlıca gelir kaynakları ticaret, turizm, gıda hizmetleri gibi alanlardır. Gelen turist sayısı, ulusal sineması, sanat merkezlerinin ortak noktası olmasıyla Birlik için avantajlı bir konumdadır. 2015 verilerine göre Avrupa Birliği nüfusunda %12 oranında yer etmektedir (Avrupa Birliği Türkiye Delegasyonu, 2020). Avrupa'nın kültür ve sanat politikalarında önemli yer tutan sinemanın kültürel göstergeleri ve estetik gücü bu filmde de öne çıkmıştır. Filmde Avrupa imajını yaratan göstergeler görülmekte ve kültürel belleklerde bir alan oluşmaktadır.

4. Toni Erdmann (2016) filminin kültürel temsiller: Modern yaşamın dertleri

Görsel 9.

Toni Erdmann filmi afişi



Kaynak: Beyaz Perde. Erişim adresi (9 Mart 2020): <http://www.beyazperde.com/>

Toni Erdmann, Maren Ade'nin yazıp yönettiği Alman komedi filmidir. Modern yaşamdaki baba kız ilişkisini ele alan filmde komedi ve dram unsurları öne çıkmaktadır. Film, 2016 Avrupa Film Ödülleri'nde en iyi film, en iyi yönetmen dallarında ödül almıştır. Modern yaşam eleştirisini komik bir dille hicveden yönetmen bir baba kız ilişkisi üzerinden düşüncelerini aktarmakta ve seyirciyi modern Avrupa'nın günlük yaşamına ortak etmektedir. Winfred Conradi, eşinden boşanmış, Almanya'da köpeğiyle yaşayan bir adamdır. Kızı İnes iş için Bükreş'te bir şirkette danışman olarak çalışmaktadır ve tüm hayatı işten ibarettir. Conradi, kızının mutsuz hayatını kendisine göstermek için elinden geleni yapmaktadır. Filmde absürt olaylarla dolu baba kız ilişkisinin modern kapitalist yaşamdaki yansımaları anlatılmaktadır.

Giriş sekansında İnes'in babası Winfried Conradi'yi görmekteyiz. Conradi, eve gelen kuryeye küçük bir oyun oynamaktadır. Evde ikiz kardeşinin olduğunu söyleyip içeri gitmiştir. Takma dişler ve gözlükler takan Conradi farklı bir kıyafetle gelerek hayali kardeş rolüne bürünmüştür. Giriş sekansında karakterin farklılığını bize tanıtan yönetmen Conradi'nin stereotip bir kalıptan uzak olduğunu göstermiştir. Yönetmen bizi Winfred'in gündelik hayatına tanık etmektedir. Köpeğiyle Almanya'da yaşayan Winfred muziplikleriyle tanınmaktadır. Winfred yanında taşıdığı takma dişlerle farklı bir kimliğe büründüğünü zannetmektedir. Film boyunca Winfred büyükelçi, yaşam koçu gibi farklı kimliklere bürünmüştür. Sosyal psikolojide benlik, ayrılmış ve ilişki benlik olarak gruplanmaktadır. Ayrılmış benlik birey odaklı benlik türüken, ilişki benlik toplumla uyumlu ve rolleri üstlenen benliktir. Kağıtçıbaşı (2013, s. 401) Batı kültüründe ayrışık benliğin yaygın olduğunu belirtmektedir. Benlik dünya görüşü, kültür ve toplum ile ilişkili olarak gelişmektedir. Avrupa'daki özgürlükçü ve bireyci düşünceden dolayı birey olarak kendini ifade etmek, ön plana çıkmak, karar aşamasında tek başına söz sahibi olmak gibi davranışlar gelişmiştir. Winfred ayrılmış benlik davranışına uyum göstermektedir. Dış görünüşünü umursamamakta, dış görünüşünü değiştirerek ikinci kimlik yaratmaktadır.

Kızı İnes'i gördüğümüz ilk sahnede çizilen kadın imajı ceket ve pantolonuyla resmi bir hava veren, iş hayatında yoğun olan bir iş kadını imajıdır. Winfred ne kadar dağınık bir haldeyse, İnes doğum gününde bile bir o kadar düzenli ve resmidir. Gündelik yaşamdaki giyim/kuşam karakterler hakkında ipucu vermektedir. Film imajlarında giyim, karakterleri ilk anda tanımamıza yardımcı olmaktadır. Bilinçli kullanılan kostüm seçimi, karakter analizini yapmamızı kolaylaştırmaktadır. Winfred ve İnes'in yan yana geldiği bu sahnede İnes'in sürekli telefon konuşarak ortamdan uzaklaştığı görülmektedir. İnes de aslında ailesine karşı rol yapmakta ve oyun oynamaktadır. Aile ortamından sıkılan İnes bahçede telefon konuşarak işinin yoğunluğuna vurgu yapmakta, ailesine ise soğuk bakışlar atmaktadır. Ailedeki herkesin beden dilinden ve tavırlarından ilk sahnede aile arasındaki kopukluk hissedilmektedir.

Görsel 10.

Winfred ve İnes'in giyimleri ve çizdiği imaj



İnes işi için çalıştığı Bükreş'e gitmiştir. Winfred kızının mutsuz olduğunu anlamaktadır ve onun hayatını görmeye Bükreş'e gitmiştir. Winfred cebinde taşıdığı takma dişlerini taktığı anda Toni karakterine bürünmektedir. Toni, kızının iş yerine geldiğinde tanınmamak için yine takma dişlerini ve gözlüğünü takar ancak İnes onun geldiğini fark etmiştir. Toni ve İnes Amerikan Elçiliği'nin konferansına giderler. Konferansta herkesin resmi giyimi göze çarpmaktadır. Ancak Toni yine dağınık halleri ve bez çantasıyla farklılığını ortaya koymaktadır. Konferansa ilk girişte bir konuşma yapıldığını duyarız. Konuşmada Avrupa Birliği ile ilgili şu sözler duyulmaktadır: "Avrupa Birliği'ne katılarak ülkede bir dizi reform gerçekleştirilmiştir. AB yönergeleri ve üyelik talepleri, Romanya'nın Reform programının modernleşme ve altyapı gelişiminde itici güç olmuştur. Neden Romanya?". Konuşmanın devamında Romanya'nın hizmet ve ürünleriyle Amerikan şirketlerine iş olanağı sunduğu vurgulanmıştır. Film ağırlıklı olarak Almanya ve Romanya'da geçmektedir. İnes'in ailesi Almanya'da yaşamakta ancak kendisi iş için Romanya'da bulunmaktadır. Romanya, 2007 yılında Avrupa Birliği'ne katılmıştır. Avrupa Birliği kurumlarından olan Ulusal Kültürler Enstitüsü Romanya'da yer almaktadır. Romanya'nın bir Alman filminde görünür olması Almanya ile Romanya'nın ana ihracat ve ithalat ortaklığı olmasından kaynaklı olabilir (Avrupa Birliği Türkiye Delegasyonu, 2020).

Film Almanya ve Bükreş odaklı ilerlemektedir. İnes'in çalıştığı şirket diğer şirketlere işçilerin taşeronla çevrilip kazanç arttırması için yardımcı olmaktadır. Avrupa'da serbest dolaşımın varlığı nedeniyle sermaye ve üretim farklı ülkelere kolayca taşınmaktadır. Avrupa Birliği'ne üye ülkelerin vatandaşları Avrupa içinde serbestçe dolaşma hakkına sahiptir. İnes Almanya'da yaşamakta, Bükreş'te çalışmaktadır ve seneye başka bir ülkede çalışacağını söylemektedir. Kişilerin ve malların serbest dolaşımı ile Avrupa'da ortak pazar hedeflenmektedir. Ucuz emek ve tasarruf etme amacı şirketlerin temel hedefi olarak gözükmektedir. İşçilerin tasarruf etme amaçlı işten çıkarılmaları için şirket içinde bir hedef seçilmektedir bu da İnes olmaktadır.

Film boyunca İnes ve Winfred'in sık sık rol yaptığını görmekteyiz. İnes, duygularını belli etmemek için rol yapmakta, Winfred ise kimi zaman kişiliğini gizlemek için rol yapmaktadır. Goffman (2019, s. 15) kişilerin birbirleriyle karşılaşmasında bilinçli ya da

bilinçsiz rol yaptığını belirtmektedir. Buna *etkileşim ritüeli* diyen Goffman, benliği yüz ve mimiklerden okuyabildiğimizi söylemektedir. “Başkalarıyla temas esnasında bir kişi tarafından ve bir kişi için sürdürülen rol, meşru ve kurumsallaşmış bir roldür” (Goffman, 2019, s. 17). Bu roller modern yaşamda sıkça görülmekte ve benimsenmektedir. İnes, bir yaşam koçuyla internette görünülü konuşmaktadır. İnes, doğru nefes almak ve beden dilini kontrol etmek için eğitim almaktadır. İş kadını olan İnes, toplantılarda yaptığı sunumlar ve görüşmeler için beden dilini iyi kullanmak istemektedir. Yönetmen sosyal ya da kurumsal alanda beden politikalarının önemini bir kez daha göstermektedir. Winfred ise Toni tipolojisiyle bedenini ve görünüşünü değiştirmeye çalışmaktadır. Toni tipolojisi Winfred’in kızının hayatına daha kolay dâhil olmasını ve özgür hareket etmesini kolaylaştırmaktadır.

Görsel 11.

Toni Erdmann tipolojisi



Toni ise kapitalist toplum düzeni ve iş yaşamıyla dalga geçerek, tiplere yaratarak direniş göstermektedir. İnes arkadaşlarıyla gece dışarı çıkmıştır. Babası bu sefer takma dişlerine ek olarak uzun bir peruk takmıştır. Bu ikinci kişiliğine Toni Erdmann adını vermiştir. Toni İnes’in babası olduğunu söylememiştir. Rol yapmaya devam etmekte, kendini başka biri gibi tanıtmaktadır. Toni, hayatla dalga geçebilen, dış görünüşünü dikkate almayan bir babadır. Gündelik hayatta görmeye alışkın olmadığımız bir baba figürü olan Toni, bazen yapmak istediğimiz benliğimizi gizleme, dönüştürme edimini günlük hayata uygulamaktadır. Bu dönüşüm dış görünüşüyle, tavırlarıyla ve konuşmalarıyla olmuştur. Filmin merkezinde aile ve modern hayatın karmaşıklığı yer almaktadır. “Nitekim modern varoluş ile modern kültür arasında (kendinin farkında oluşun gelişmiş biçimiyle) bir sevgi-nefret ilişkisi, iç savaşlarla dolu bir ortak yaşam vardır” (Bauman, 2003, s. 20). İnes çevresine karşı sevgi-nefret aralığında bir duygu geliştirmiştir. Ne tam sevgisini göstermekte ne de nefretini açıkça belirtmektedir. Film boyunca baba kız arasında yaşanan absürt olaylar, İnes’in film boyunca hiç tam anlamıyla mutlu olmaması göze çarpmaktadır. AB değerlerinde aile olmak önemli yer tutmaktadır ancak İnes ve babası bir aile olamamaktadır çünkü hayattan beklentileri, yaşam tarzları, mutlu oldukları şeyler farklıdır.

Modern yaşamın yalnızlaştırdığı İnes, ev ve iş arasında gidip gelmekte ve hiçbir şeyden mutlu olmamaktadır. Yemek yaparken iş yerinde konuşacağı konuşmayı tekrarlamaktadır. Kapitalist toplumda yalnızlaşan ve sömürülen birey rekabetin yoğun olduğu iş ortamında ayakta kalmaya çalışmaktadır. İş hayatındaki gelişmeler kişinin özel yaşamını da etkilemektedir. Ancak İnes’in tüm hayatı iş olmuştur. Bunun dışında mutlu olduğu bir faaliyet yoktur. Toni, İnes’i garip durumların içinde bırakmaktadır. İnes böylece kimi zaman Toni’nin oyunlarına ortaklık ederek bilinçsiz bir kaçış yaratmaktadır. Kendisini büyükelçi olarak tanıtan Toni, kızını da asistanı olarak tanıştırmaktadır. Gittikleri evde İnes’in şarkı söylemesini isteyen Toni, İnes’in sınırlarını aşmasını sağlar. İnes bağırarak şarkı söylerken sevgisini ve nefretini dışa vurmaktadır. Müzik, İnes’in özgürleşme alanı olmuştur.

Toni ve İnes’in katıldıkları cenazede yine herkesin siyah giyindiği görülmektedir (görsel 12). Durkheim dini sembolleri, adetleri ve mitleri kolektif temsiller olarak adlandırmaktadır.

Bu göstergeler toplumun değerlerini ve normlarını yansıtarak kolektif duyguları pekiştirmektedir. Toplumsal olgular, bireye birebir bağlı olmayan, kapsayıcı olgulardır. Durkheim (2013, s. 37) toplumsal olguları bireyin dışında var olan, bireylerin içselleştirdiği zorlayıcı ve kapsamlı olgular olarak adlandırmaktadır. “Toplumsal olayları oluşturan şey, toplumsal kümenin inançlarının, eğilimlerinin, uygulamalarının bütünüdür; toplumsal durumların bireylerde yansırken aldığı biçimler ise başka türden şeylerdir” (Durkheim, 2013, s. 42). Bireysel etkiler psikolojinin, toplumsal ve sosyal etkiler ise sosyolojinin boyutlarıyla ilgilidir. Durkheim sosyolojisinde ahlak ve din önemli kültürel temsillerdendir. Durkheim dini ritüellerin toplumda birleştirici özelliği olduğunu vurgulamaktadır.

Görsel 12.

Toni ve İnes cenaze töreninde



Ölen kişiyle son vedalaşma gibi görülen ölüm ritüelinde ölen kişi açık tabutun içinde durmaktadır. Gelen kişiler ölüyle vedalaştıktan sonra tabut kapanmakta ve taşınmaktadır. Ölen kişinin tabutun içinde alenen görünmesi bazı toplumlara özel bir gelenektir. Çiçeklerle ve mumlarla çevrili tabut kapanarak cenaze töreni tamamlanmaktadır. Winfred belki de film boyunca ilk kez ortama uygun bir giyim tarzı ve davranış biçimi sergilemiştir. Acı ve üzüntü insanların ortak tepkiler verdiği kolektif duygulardır. Film boyunca mizahın sadece Toni’ye ait olduğu görülse de acı ve kayıp baba kızın ortak duygusu olmuştur.

Pierre Bourdieu (1930-2002) habitus kavramıyla kültür ve gündelik hayat ilişkisini açıklamaktadır. Habitus, sosyal yapıların kültürle birlikte kişilerin gündelik hayatını inşa etmesi, bilişsel olarak kişinin zihninde davranış biçimleri oluşmasıdır. Habitus, sosyal yapıların içselleşmesidir. Bazı düşünürler habitusu pratik edimlerle açıklamaktadır. Çünkü habitusu oluşturan şey kültür, sermaye ve alandır. Bourdieu, sosyal çevrenin alışkanlıklar yarattığını ve bu alışkanlıkları kimi zaman dönüştürdüğünü belirtmektedir. Kişinin yaşam biçiminde yani gündelik hayat pratiklerinde zihinsel ve edimsel olarak kültürün etkisi görülmektedir. O’na göre alan; toplumsal yaşamda ekonomik, kültürel, sembolik ve sosyal sermayeyle var olmaktadır. Kültürel sermaye eğitim düzeyinin ve bilginin gelişmişliğiyle ilgiliyken sembolik sermaye bununla birlikte gelen saygınlık, şöhret, kabullenme gibi durumlardır. Sermaye habitusların değişmesine yardımcı olmaktadır ancak habitus uzun süreli bir olgudur. İnes, ekonomik ve kültürel sermayesi sayesinde işine tutunmaktadır. Onun alanı tamamen iş hayatı olmuştur. O ve iş arkadaşları birbirine benzer ekonomik ve sosyal konumda olduğu için habitusları benzerdir. Kapitalist yaşamda tutunmaya çalışan, işkolik ve yalnız insanlar olarak hepsi ekonomik sermayenin getirdiği güç peşindedir. Babası Toni ise tüm sosyal sınıfları, statüleri ve habitusları bozan bir karakterdir çünkü kendine yeni kimlikler yaratmaktadır. Habitus, aynı zamanda kimlikleri inşa etmektedir ve toplumsallaşma sürecinin bir parçasıdır. Kişi nerede ne yapacağını bilmekte, sosyal yapıları zihninde içselleştirmektedir. Toni adeta modern kapitalist yaşamla dalga geçmektedir. İnes’in de kendisi gibi hayatla dalga geçmesini isteyen Toni her fırsatta İnes’i absürt olayların içine sokmaktadır. İnes kimi zaman çizgilerini aşır farklı davranırsa da bunu tamamen değiştirmek zor olacaktır çünkü geçmişten gelen alışkanlıkları ve bakış açısı

yani habitusu net duvarlarla örülüdür. Toni ise oyunlar yaratarak ve yarattığı oyunlara kızını ortak etmeye çalışarak çevresiyle ilişki kurar.

Toni Erdmann filmi somut kültürel göstergeleri barındırır da daha çok gündelik yaşam biçimi ve habituslar üzerine kuruludur. Modern gündelik hayatta yaşanan değişimlerin toplumsal yansımaları görülmektedir. Sanayileşme, kentleşme, bilişim teknolojileri ve kapitalizm ile birlikte yaşam biçimleri ve kültürel pratiklere yansımaları da farklılık göstermiştir. Filmde habitusu yaratan modern gündelik yaşam Avrupa kültürü, iş hayatı, ait olamama hissi ve sosyal çevredir. Toni ve İnes içinde yaşadığı topluma farklı bakan, alışkanlıkları ve beklentileri farklı olan iki kişidir. Aile, toplumdaki en temel ve güvenli yapıdır. Bir baba kız ilişkisinin bu denli iletişimsizlik ve mutsuzluk üzerine kurulu olmasında İnes'in kurumsal hayatının ve kapitalist iş yaşamının etkisi vardır. Film Avrupa'da ve diğer ülkelerde ses getirmiş ve birçok ödül toplamıştır. Yönetmen politik dilini hiciv ve komedi ile birleştirmiş, yer yer absürt yer yer ise dramatik kodlarla filmi aktarmıştır. Bu filmin makale kapsamında örneklem olarak seçilmesinde somut temsillerin yanı sıra soyut değerler ve gündelik yaşam biçimine dair izler taşıması etkili olmuştur. Film, modern gündelik hayatın bir aile melodramıyla birleştirilerek aktarılması olarak tanımlanabilir. Filmde öne çıkan kültürel olgular modern hayat, aile ilişkileri, beden politikaları, kapitalist düzen, kolektif temsil gibi olgulardır.

Sonuç

Sinemanın kültürlerarası iletişimde etkin olduğu ve kültürel ön kabuller yaratarak farklı kültürleri tanıttığı bilinmektedir. Öyle ki bu etki sayesinde ülkeler kültür ve sinema alanında politikalar geliştirmiştir. Kültürün bir parçası olan gündelik hayat, toplumun yaşam tarzını, geleneklerini, düşünüş biçimini ifade etmektedir. Kültürel göstergebilimin sinema ile olan ilişkisi önemlidir. Sinema kültürleri görünür kılan, görsel-işitsel imgeleri estetik düzeyde yansıtan araçlardan biridir, bunu da göstergelerle gerçekleştirmektedir. Temsil ve gösterge, algı sonucunda zihinde oluşan kavramların somutlanmış halidir. Kültür göstergeleri, ortak duygu ve düşüncelere sahip toplumun kolektif anlamlar çıkarmasını sağlamaktadır. Bu bağlamda sinemada kültürel temsiller/göstergeler yoluyla kültür bilinçli veya bilinçsiz olarak tanıtılmaktadır. Çünkü sinema, yönetmenin film dilini yansıttığı bireysel bir alan olduğu kadar kültürel göndermelerde bulunan toplumsal bir sanattır.

Avrupa'nın uluslar üstü bir konumda olması, kültür ve sinema politikalarını bu doğrultuda yapması, sinemasında özgür düşünceler olması ve yerel kültürlere saygı göstererek üst kültür oluşturma çabası Avrupa sinemasının kültür bakımından incelenmesi ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. İdeolojik bir birlik olan AB, kültür politikalarını da avantajlı konumda olmak için düzenlemiştir. Kültürel coğrafyanın önemli örneklerinden olan Avrupa'yı din birliği, coğrafi yakınlık ya da fikir birliği üzerinden tanımlayanlar olmuştur. Avrupa bahsedilen tüm özellikleriyle bir kültürel coğrafya örneğidir. Aynı zamana eleştirel aklı temel alan Avrupa, sanat filmlerinde bunun yansımalarını taşımaktadır. Özgür düşünce, bilim ve akıl temelli yaklaşım Avrupa değerleri arasındadır. Sanat filmleri de yönetmenin gişe kaygısı gütmeyen, özgür düşüncelerini göstergelerle aktardığı bir araçtır. Bu bakımdan seçilen Avrupa filmleri ulusal ve AB kültüründen izler taşımakla birlikte yönetmenin fikirlerini ve gözlemlerini özgürce yansıtmaya yardımcı olmuştur. Kültürü belirli kalıplarla ve sınırlı bir ideoloji olarak tekrarlamayan bu filmler (*Muhteşem Güzellik*, *Toni Erdmann*) kimi zaman toplum eleştirileriyle kimi zaman kültürel öğeleri yansıtmaya öne çıkmaktadır. Örneklem olarak seçilen bağımsız filmler, özgür düşüncenin bir yansıması niteliğindedir ancak bunu yaparken ulusal kültürleri ve Avrupa Birliği değerlerini hatırlatmaktadır. Paolo Sorrentino Roma'nın tarihsel ve estetik mekânlarını filmle yeniden görünür kılarak yüksek kültür, sanat ve arzu üzerine hikâyesini şekillendirmiştir. Filmde öne çıkan kültürel göstergeler eğlence kültürü, müzecilik, estetik kent imgesi, dini göstergeler gibi bileşenlerdir. Film, yerel kültürel özelliklerini sunarken Avrupa

Birliği'nin özgürlük, bireycilik, insan hakları gibi değerlerine de gönderme yapmaktadır. Örneklem olarak seçilen *Toni Erdmann* filminde yönetmen Maren Ade, bir kadın gözüyle modern yaşamda tutunmaya çalışan iş kadını ve babası üzerinden özgün dilini kurmaktadır. Filmde aile, kapitalist iş yaşamı, ekonomi, boş zaman eleştirisi, ikinci kimlik gibi konularla kültüre ve gündelik hayata dair düşünceler yansıtılmaktadır.

Filmlerde ortak kültür olarak Avrupa kültürü ve politikalarının izleri görülmüş, farklılık olarak ise ulusal kültürler öne çıkmıştır. Avrupa Birliği'nin kültür ve sinema politikalarının izleri filmlerde görülmüştür. Yönetmenler kimi zaman kendi toplumunu eleştirmiş kimi zaman da kültürel özellikleriyle gurur duyarcasına temsilleri güzelleştirmiştir. Raymond Williams'ın kültür sınıflandırmalarından yer alan yeşeren yenilikçi kültürün izleri eleştirel sinematik dilde görülmektedir. Yapılan çalışma sonucunda filmlerin kültürel imgeler taşıdığı, Avrupa kültürü ve ulusal kültürün filmlerde kendine yer edindiği, bunun politika ve yaşam tarzıyla ilişkili olduğu anlaşılmıştır. Kültür, toplum ve sinema arasındaki ilişki uluslar üstü bir topluluğun oluşturmaya çalıştığı politikalarla yeniden görünür olmuştur. Çalışmada bu üçlü yapının filmler aracılığıyla temsil edildiği görülmüştür. Sinema, kültür göstergeleri açısından bir dildir ve ülkelerin kültürel yapılarını tanıtmada, göstermede, eleştirmede birer araçtır. Bu dil, estetik ve sembolik göstergelerle kültürü yeniden inşa etmekte, pekiştirmekte veya eleştirerek dönüştürmektedir.

Kaynakça

- Ade, M., Dornbach, J. & Jackowsk, J. (Yapımcı) & Ade, M. (Yönetmen) (2016). *Toni Erdmann* [Film]. Almanya: Kompolize Film.
- Alver, K. (2012). Kent imgesi. K. Alver (Ed.), *Kent sosyolojisi*. Ankara: Hece Yayınları.
- Anderson, K., Domosh, M., Pile, S. & Thrift, N. (2003). *Handbook of cultural geography*. London: Sage Publication.
- Avrupa Birliği Türkiye Delegasyonu. (2020). *Biz kimiz*. Erişim adresi (3 Ocak 2020): <https://www.avrupa.info.tr/tr/romanya-93>.
- Bahar, H. İ. (2005). *Sosyoloji*. Ankara: Siyasal Yayınevi.
- Bauman, Z. (2015). *Akışkan modern toplumda kültür* (İ. Çapcıoğlu & F. Ömek, Çev.). Ankara: Atıf Yayınları.
- Bennett, A. (2018). *Kültür ve gündelik hayat* (N. Tokdoğan, B. Şenel & U. Y. Kara, Çev.). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Beyaz Perde. (2020). *Toni Erdmann filmi afişi*. Erişim adresi (9 Mart 2020): <http://www.beyazperde.com/>
- Canatan, K. (2004). Avrupa Birliği ülkelerinde değerler yönelimi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 7-8, 41-63.
- Canatan, K. (2012). Batı kenti. K. Alver, (Ed.), *Kent sosyolojisi*. Ankara: Hece Yayınları.
- Çetin, E. (2017). *Gündelik hayata sosyolojik bakmak*. Ankara: Siyasal Kitabevi
- Çotuksöken, B. (1998). *Kavramlara felsefe ile bakmak*. İstanbul: İnsancıl Yayınları.
- De Certeau, M. (2008). *Gündelik hayatın keşfi* (L. A. Özcan, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınevi.
- Deleuze, G. (2016). *Proust ve göstergeler* (A. Meral, Çev.). İstanbul: Alfa.
- Dinç, C. (2015). *Avrupa ve Avrupa Birliği*. Ankara: Savaş Yayınevi.
- Doruk Önal. (2020). *Muhteşem Güzellik filmi afişi*. Erişim adresi (11 Ağustos 2020): <http://dorukonal.blogspot.com/>
- Durkheim, E. (2013). *Toplumbilimin yöntem kuralları* (Ö. Ozankaya, Çev.). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Eco, U. (2019). *Mimarlık göstergebilimi* (F. E. Akerson, Çev.). İstanbul: Daimon Yayınları.
- Erdoğan, İ. & Alemdar, K. (2010). *Öteki kuram*. Ankara: Pozitif Matbaacılık.
- Erinç, S. M. (2004). *Kültür sanat, sanat kültürü*. Ankara: Ütopya Yayınevi.

- Esgin, A. & Çeğin, E. (2018). *Gündelik hayat sosyolojisi*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Ferro, M. (2017). *Sinema ve tarih* (H. Demir, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Geertz, C. (2010). *Kültürlerin yorumlanması* (H. Gür, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Gerbner, G. (2014). *Medyaya karşı* (V. Batmaz, G. Ayas & İ. Kovacı, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Giuliano, N., Cima, F. & Conversi, F. (Yapımcı) & Sorrentino, P. (Yönetmen) (2013). *Muhteşem Güzellik (La Grade Belleza)* [Film]. İtalya: Medusa Film.
- Goffman, E. (2019). *Etkileşim ritüelleri* (A. Bölükbaşı, Çev.). Ankara: Heretik.
- Gottdiener, M. (2005). *Postmodern göstergeler* (E. Cengiz vd., Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Güvenç, B. (1979). *İnsan ve kültür*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.
- Hall, E. T. (1976). *Beyond culture*. New York: Doubleday.
- Hall, S. (2017). *Temsil, kültürel temsiller ve anlamlandırma uygulamaları* (İ. Dündar, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Harvey, D. (2010). *Postmodernliğin durumu* (S. Savran, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kabadayı, L. (2014). *Film eleştirisi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (2013). *Günümüzde insan ve insanlar* (15. Baskı). İstanbul: Evrim Yayınevi.
- Kaya, E. (2017). Avrupalılık kimliği ve Avrupa Birliği vatandaşlığı eğitimi. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 21(2), 407-433.
- Lefebvre, H. (2007). *Modern dünyada gündelik hayat* (I. Gürbüz, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Lefebvre, H. (2013). *Gündelik hayatın eleştirisi 2* (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: Sel Yayıncılık
- Malinowski, B. (2016). *Bilimsel bir kültür teorisi* (D. Uludağ, Çev.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Monaco, J. (2002). *Bir film nasıl okunur?* (E. Yılmaz, Çev.). İstanbul: Oğlak Yayıncılık.
- Morley, D. & Robins, K. (2011). *Kimlik mekânları* (E. Zeybekoğlu, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Mutlu, E. (2012). *İletişim sözlüğü*. Ankara: Sofos Yayıncılık.
- Özden, Z. (2004). *Film eleştirisi*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Öztürk, S. (2018). *Sinema felsefesine giriş*. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Parikka, J. (2017). *Medya arkeolojisi nedir?* (E. Kılıç, Çev.). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Sauer, C. (2008). *The morphology of landscape*. T. S. Oakes & P. L. Price (Ed.), *The cultural geography reader* (s. 6-104) içinde. New York: Routledge
- Schechner, R. (2015). *Ritüelin geleceği* (Z. Ertan, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Tanrikulu, M. (2014). *Coğrafya ve kültür*. Ankara: Edge Akademi.
- Taylor, E. B. (1958). *The origins of culture and religion in primitive culture*. New York: Harpe & Brothers.
- Türk Dil Kurumu Sözlüğü. (2020). *Kültür*. Erişim adresi (8 Ağustos 2020): <http://www.tdk.gov.tr/>
- Türk, M. S. (2014). Medyanın gerçeklik inşası ve gerçeklik algısı. *Düşünce Dünyasında Türkiz Dergisi*, 28, 09-32.
- Türk, M. S. (2018). Avrupa Birliği'nin medya politikaları ve Türkiye. *ICT MEDIA*, 108, 74-77.
- Uğur, A. (2020). 2000 sonrası Avrupa sinemasında kültürel temsillerin yansımaları (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Ankara.
- Veblen, T. B. (2017). *Aylak sınıfın teorisi* (E. Kırmızıaltın & H. Bilir, Çev.). Ankara: Heretik Yayınları.
- Villalobos, A. (2013). Film and heritage: The reflected image, *A Conference on Architecture, City and Cinema Conference Proceedings*. Porto, September 11-13.
- Williams, R. (2017). *Kültür ve toplum* (U. Kocabaşoğlu, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

21. yüzyılda siyasi partilerin sosyolojik dönüşümü

Nurtuba Nurbaki*

Öz

Politik partiler veya siyasi örgütler rastlantı eseri bir araya gelmiş insan toplulukları değil, aksine belli amaçlar ve çıkarlar doğrultusunda bir araya gelmiş siyasi birliklerdir. Bu araştırma esas olarak siyasi partilerin tarihsel olarak değişimini ve sosyal gerçekliklerin dönüşümü ile siyasi partinin değişimini değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Her siyasi parti ortaya çıktığı sosyallığın niteliklerini içinde barındırır. Bu bağlamda siyasi partileri değerlendirebilmek için varlığını oluşturduğu sosyallığe bakmak gerekir. Schmitt'e göre, siyasi partiler ve politik yöneticiler kapsama ve dışlama veya biz ve onlar ayrımını bağlamında siyasi ürünlerini oluşturmaktadır. Siyasal olan kendine yakın olan kesimi kapsar ve ona yönelik bir eylemlilik yürütür. Kendine yakın olmayan kesimi dışlar ve varlığını öteki üzerinden inşa ederek sağlamlaştırır. Bu anlamda siyasi partiler seçmenlere, kapitalist sistemin pazar ağındaki bireye yönelmesi gibi yönelmektedir. Günümüzde siyasal olan seçmen kitlesini birer müşteri gibi değerlendirmekte ve siyasi parti programını "ürün" pazarlar gibi oluşturmaktadır. Araştırma, siyasi partilerin ürününü pazarlamak veya satmak için çağın getirisi olan sosyal ağlara daha fazla yoğunlaşma durumu analiz edilmektedir. Araştırma bağlamında düşünüldüğünde siyasi partilerin seçim sosyallığı sosyal ağlar üzerinden yürütülmektedir. Parti programını bu ağlar üzerinden daha fazla kişiye ulaştırma bir anlamda pazarlama esas gayeleridir. Aynı zamanda bu çalışma, siyasi partilerin bir kişisellik ve pazarlama formuna büründüğünü açıklamaktadır. Bu noktada çalışmanın esas durduğu nokta 21. yüzyılda siyasi partilerin birer kişiye veya kişiselliklere büründüğü ve siyasal alanda öne çıkan kişilerin kişisel hayatlarını yani mahrem alanları daha fazla ön plana alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Siyasal, politik pazarlama, parti, demokrasi, sosyal ağ

Araştırma makalesi

Research article

Geliş - Submitted: 29/07/2020

Kabul - Accepted: 09/09/2020

Atıf – Reference: Nurbaki, N. (2020). 21. yüzyılda siyasi partilerin sosyolojik dönüşümü. *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi*, 6, 124-135.

Sociological transformation of political parties in the 21st century

Abstract

Political parties or political organisations are not coincidental human societies, but political unions, which have come together in the direction of specific purposes and interests. This research mainly aims to evaluate the historical change of political parties and the transformation of social realities and the change of political parties. Each political party contains the qualities of the socialisation in which it emerges. In this context, in order to evaluate the political parties, it is necessary to look at the social existence. According to Schmitt, political parties and political administrators comprise their political products in the context of coverage and exclusion or we and their separation. What are political covers the segment that is close to itself and carries out an action towards it? It excludes the section that is not close to itself and consolidates its existence by building on the other. In this sense, political parties tend to the electorate in the same way that the capitalist system tends to the individual in the market network Today, it considers the political constituency as a customer and creates the political party program as "products" markets. In the study, political parties explained that they concentrated more on social networks which are the return of the era to market their product or to sell its product. At the same time, this study explains that political parties take on a form of personal and marketing. At this point, the main point of the study is 21st century, the personal lives of the political parties that have taken on one person or personalities and the private areas of the people who have come to prominence in the political field are more emphasised.

Keywords: Political, political marketing, party, democracy, social networking

* Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, E-posta: nnurtuba@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-2385-1436

Giriş

Bir politikayı ancak birkaç kişi ortaya koyabilir,
ama hepimiz onu yargılayacak yetenekteyiz.
Atinalı Perikles.

Siyaset sosyolojisinin esas faaliyetlerinden biri, demokrasinin var olduğu toplumları çözümlenektir. İstikrarlı veya durağan olmayan bir demokrasi için bölünmeler veya çatışmaların ortaya çıkması gereklidir. Çatışma, yönetilecek yerlerin yönetimini ele geçirebilmek için bir mücadele alanı sunar böylece siyasi partiler değişir.

Siyaset sosyolojisinin “19. yüzyıldaki savunucularından; Saint Simon, Proudhon ve Marx gibi düşünürler toplumdaki saf tutmuş ve toplumun güçlendirilmesi gerektiğini, bunun yanında devletin sınırlandırılması hatta ortadan kaldırılması gerektiğini iddia ederler. Öte yandan, toplumun devletin egemenliğine boyun eğmesi gerektiğine inanan Hegel ve takipçileriyle, Lorenz Von Stein gibi düşünürler de vardı. (Lipset, 1964, s. 1-3)

Siyaset sosyolojisini bu iki ana eksen üzerinden düşünmek mümkündür. İlki toplumun güçlenmesi ve devletin alanının kısıtlanması veya ortadan kalkmasından yana iken ikincisi devletten yana taraf tutmadır.

Platon, Cicero, Rousseau ve Mill gibi düşünürler de siyasal üzerine değerlendirmeler yapmışlardır. Platon’un anlayışına göre devlet, bireylerin tek başına yeterli olmadıkları gerçeğinden doğar. İnsanlar, belli ihtiyaçlardan ötürü bir araya gelen siyasi canlılardır. Cicero’ya göre “halk rastgele bir araya gelen herhangi bir topluluk değil; hak ve ortak çıkar üzerine anlaşma temelinde bir araya gelmiş ve belli bir büyüklükte olan topluluktur.” Rousseau ise egemen otoriteyi yaratan siyasal düşünce sürecine ve genel iradeye işaret eder. Genel irade, yeni ortaklık biçimi, topluluk, herkes için egemen otoritedir. Son olarak Mill üzerinde durmak gerekir. “Geçmişte, tiranlık bir kişi veya bir azınlığın yönetiminden kaynaklı olduğu ve demokrasinin bu tür bir despotizme karşı olduğu düşünülürdü. Ancak Mill bu düşüncenin yanlış olduğu kanısındaydı. Zira ona göre halkları temsil eden yönetiminde despotik bir yönünün olduğunu vurgulamaktadır. Özellikle toplumun vekili olarak hareket eden yönetim kamuoyunun tiranlığını yapar” (Tannenbaum, 2017, s. 50-316). Ayrıca Carl Schmitt de demokrasi konusunda Mill’e benzer düşünmektedir. Schmitt’e göre “demokraside yurttaşlar yahut vatandaşlar, kendi iradesine ters düşen yasalara da rıza gösterir. Çünkü yasa genel iradedir ve özgür yurttaşların iradesidir. Dolayısıyla yurttaşlar hiçbir zaman somut bir içeriğe rıza göstermez, oylama sonucu ortaya çıkan genel iradeye rıza göstermektedir” (Schmitt, 2017, s. 41). Bu anlamda Platon, Cicero, Rousseau ve Mill’in ortak olarak dayandıkları nokta topluluğu simgeleyecek bir grubun olması gerektiğiyle ilgilidir. Ancak Mill ve Schmitt ise topluluğu temsil eden grupların aslında tiranlıktan bir farkı olmadığı yahut genel iradenin tiranlığı üzerinde durmaktadır. Dolayısıyla demokrasi veya temsili demokrasinin farklı olana yönelik değil; sayıca fazla, aynı ve aktif olana yönelik olduğundan ötürü bir despotizm özelliği taşıdığı söylenebilir. Bu durum ile bağlantılı olarak bunun günümüzdeki yansıması ise ‘Siyasi Partiler’dir.

Genel anlamda ortak çıkarlar amacıyla bir araya gelen toplulukları temsil eden gruplara veya örgütlere siyasi parti denilmektedir. Yaşadığımız dönemde siyasi partiler birçok ülkedeki toplum kesimlerinde siyasal anlamda var olmanın başat unsuru konumundadır. “Türkiye özelinde siyasi partiler ‘kolektif ifade araçları’ olarak vatandaşlar için önemli bir nitelik taşımaktadır” (Erdoğan, 2001, s. 60). Siyasi partiler, yurttaşların zihninde katılım ve bir ifade alanı olarak yansımaktadır. Bu anlamda siyasi partiler demokrasiyi içinde barındıran ülkeler için vazgeçilmez bir faktördür. Demokrasi, genel literatürde vatandaşların katıldığı hareketli ve dinamik bir rejim olarak tanımlanabilir. Bu açıdan düşünülürse eğer siyasi partilerin sergilediği performans ile demokrasinin devamlılığı birbiriyle bağlantılıdır. Georges Vedel’in (Coşar, 2009, s. 123) söylediği üzere “Demokrasi siyasi partiler olmaksızın yaşayamaz, ancak siyasi partiler yüzünden son bulabilir.” Bu manada siyasi partiler demokrasinin oluşmasında önemli

bir rol oynamasının yanı sıra demokrasiyi yok etmede de önemli bir rol oynayabilir. Schmitt'in bahsettiği de tam olarak budur: Çoğunluğun içinde kaybolan azınlık yani homojen bir çoğunluğun içinde çoğulculuktan bahsetmek pek de mümkün değildir.

Siyasi partiler genel anlamda bahsedildiği siyasal katılım ve demokrasinin ölçütlerini yansıtan bir kuruluş olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak toplumların değişmesi veya toplumsal yapıda meydana gelen değişimler siyasi partilerin yapısında da değişmelere sebep olmuştur. Özellikle bu durum kapitalizm veya küreselleşme üzerinden okunabilir. Nasıl ki kapitalizm her şeyi satın alınabilir bir metaya dönüştürmüştü siyasi partiler de bu durumdan payını almıştır. Bu çalışmada esas durulacak nokta; siyasi partilerde yaşanan değişimi değerlendirmektir. Artık siyasi partiler ideoloji veya duruştan ziyade küreselleşmenin etkisiyle oluşturulan kişilik temelli kampanyaların yer aldığı bir pazarlama alanı olarak karşımıza çıkmaktadır.

1. Siyasi parti

“Parti kavramını, modern demokrasilerde kamuoyuna biçim veren geniş halk örgütlerini olduğu kadar, ilk çağ Cumhuriyetlerini bölen hizipleri, Rönesans İtalya'sında bir komutan etrafında birleşen orduları, devrim meclisleri üyelerinin bir araya geldikleri kulüpleri ve anayasal monarşilerin mülkiyet esasına dayanan seçimleri hazırlayan komiteleri anlatmak için de kullanılmaktadır” (Duverger, 1974, s. 15). Duverger'in tanımladığı üzere ‘parti’ kavramının özdeş olmayan birçok anlamı vardır.

“Max Weber, siyasi partileri, modern demokrasinin, oy verme olanağına kavuşturduğu büyük halk yığınlarını etkilemek ve örgütlemek amacıyla girişilen çabaların sonucu olarak görür” (Teziç, 1976, s. 14). Başlangıçta demokrasiler olmak üzere, otoriter ve totaliter sistemlerde, “siyasi parti” terimi benzer işlevleri yerine getirmekte olan grupları ifade etmek için kullanılmaktaydı (Süer, 2011, s. 50).

Siyasi parti söz konusu olduğunda, aynı görüş, aynı çıkar ve aynı siyasal hareket etrafında birleşen insan grubu anlaşılmaktadır. Siyasi parti, görüşleri açısından hemfikir olan insanları, siyasi iktidarı ele geçirme niyetiyle kurdukları örgüttür. Bu anlamda siyasi partiler, belli ekonomik, sosyal ve politik amaçları gerçekleştirmek için iktidarı ele geçirmeyi tasarlamaktadırlar. (Teziç, 1976, s. 5-7)

Diğer bir deyişle, siyasi parti tanımı, “halkın desteğini sağlamak suretiyle devlet mekanizmasının kontrolünü ele geçirmeye veya sürdürmeye çalışan, sürekli ve istikrarlı bir örgüte sahip topluluklar” şeklindedir (Süer, 2011, s. 51). “Siyasi partiler, demokratik çoğulculuğu ifade eder, halkın iradesini dile getirmesi ve gösterilmesine yardımcı olur ayrıca siyasi katılım için temel araçlardır” (Alberti, 2006, s. 51). “Siyasi partiler, kitle demokrasisinin ortaya çıkmasıyla beraber demokrasinin işleyişinin zorunlu unsurları olmuşlardır” (Perinçek, 1985, s. 17). Demokrasi ve siyasi parti arasındaki ilişki her ne kadar içinde çelişki taşıyor olsa bile günümüzde siyasi partiler bir demokrasi özelliğini yansıttığı düşünülmektedir. *Türkiye Siyasi Partiler Yasası*'nda siyasi parti tanımı Madde 3 ve Madde 4'te şu şekildedir:

Siyasi partiler, Anayasa ve kanunlara uygun olarak; milletvekili ve mahalli idareler seçimleri yoluyla, tüzük ve programlarında belirlenen görüşleri doğrultusunda çalışmaları ve açık propagandaları ile mili iradenin oluşmasını sağlayarak demokratik bir Devlet ve toplum düzeni içinde ülkenin çağdaş medeniyet seviyesine ulaşması amacını güden ve ülke çapında faaliyet göstermek üzere teşkilatlanmış tüzel kişiliğe sahip kuruluşlardır. Siyasi partiler, demokratik siyasi hayatın vazgeçilmez unsurlarıdır. Atatürk ilke ve inkılaplarına bağlı olarak çalışır. (Ekşioğlu, 1983, s. 9-10)

Siyasi partiler bir toplumdaki farklı siyasal görüşlerin, farklı çıkarların bulunmasından ortaya çıkmaktadır. Siyasi partiler, belli grupların, çevrelerin, sınıfların çıkarlarını temsil eder ve etkili olabilmek için iktidar mücadelesine girişirler. Siyasi partiler, kanun koyucuların isteğine bağlı oluşmamıştır. Genel anlamda siyasi partiler, “Dayandıkları grupları veya sınıfların özlemini dile getirmek, bunların çıkarlarını gerçekleştirebilmek amacıyla

kurulmuşlardır. Özetle siyasi partiler belli sınıfların ve grupların sözcüleridirler ve bunların çıkarlarını gerçekleştirebilmek için örgütlenmişlerdir” (Teziç, 1976, s. 12). Bu doğrultuda her ülkenin siyasi parti oluşumu ve temeli farklıdır. Bulunduğu ülkenin toplumsal tabakasının özelliklerini yansıttığı söylenebilir.

Siyasi parti tanımı bahsedildiği üzere birçok şekilde yapılabilmektedir. Her ülkenin farklı tarih yazgısı olduğundan dolayı etimolojik açıdan siyasi partiyi tanımlamak benzerlik göstermesine rağmen siyasi partilerin doğuşu veya ortaya çıkışı belirli sosyal gerçekliklerden dolayı farklılıklar gösterebilmektedir. Tarihte yaşanan kitlesel olaylar küresel çapta etkide bulunduğu için siyasi partiler de bundan etkilenmektedir. Ancak siyasi partiler filizlendikleri yerlerin yerel özelliklerini de içerisinde bulundurmaktadır. Bu anlamda siyasi partiler ortaya çıktıkları alanın veya sosyal uzayın niteliklerini kendi içinde barındırmaktadır. Bir siyasi partiyi anlayabilmek için geliştiği coğrafyanın tarihine, kültürüne, toplumsal ve siyasal gibi gerçekliklerine bakılmalıdır.

2. Siyasal olanın tarihsel gelişimi

İnsanlar, siyasi gruplar veya aynı görüş ve çıkar çerçevesinde birleşmelerinden bu zamana kadar hâkimiyet mücadelesi içerisinde olmuşlardır. Ancak siyasi gruplanmalar yahut ortak çıkar paylaşımı için oluşturulan topluluklar, tam anlamıyla parti olarak görüldüğü söylenemez. Türkiye Siyasi Partiler Kanunu'nun 4. maddesinde siyasi partilerin, demokratik siyasi hayatın vazgeçilmez unsuru olduğundan bahsedilmektedir. Her ne kadar siyasi partilerin ortaya çıkış süreci yakın bir tarihe dayanıyor olsa da demokrasi, partilerin olduğu devletler olarak tanımlanabilir.

“Modern dönemde siyasi partilerin geçmişi çok eskiye dayanmamakla beraber siyasi partilerin ortaya çıkışının 19. yüzyıla dayandığı söylenebilir. Ortaya çıkış sürecinde etkili iki ana unsur vardır: Temsili sistem ve genel oy hakkının genişlemesidir” (Teziç, 1976, s. 13). Siyasi partilerin ilk oluşumları Yunan ve Roma dönemine kadar dayandırılmaktadır. Ancak siyasi partilerin varlığı daha yakın bir tarihe denk gelmektedir. “Siyasi partilerin ilk örnekleri XIX. yüzyılda Avrupa’da ve Birleşik Devletler’de görülmektedir. Parlamenter sistemin uzunca bir süredir varlığına karşın, ilk siyasi partiler ABD’de 1795-1800 yılları arasında Cumhuriyetçi Parti adıyla kuruldu. İngiltere’deki ilk siyasi parti de 1877 yılında Ulusal Liberal Federasyonu adıyla kurulmuştur” (Göktürk, 2016, s. 246). Ancak İngiliz parlamentosunda “17. yüzyılda iki büyük grup bulunmaktaydı: Tory’ler ve Whig’ler. Tory grubu Muhafazakâr Parti’yi Whig grubu ise Liberal Parti’yi ortaya çıkardı” (Teziç, 1976, s. 13). Bu dönem bir siyasi partiden ziyade gruplardan bahsetmek dönemin siyasal hayatını daha iyi açıklamaktadır. Siyasi partilerin gerçek manada yaklaşık 100 yıllık bir tarihi vardır.

İlk siyasi partiler İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri’nde ortaya çıkmış ama bu partilerin hukuksal bir zemini olduğu söylenemez. Almanya ve İtalya’da yaşanan kötü deneyimler sonrasında siyasi partilerin hukuksal bir zemini olması gerektiği anlaşılmıştır. İkinci Dünya savaşının ardından önce İtalya’da sonra Almanya’da siyasi partilerde yasal düzenlemeler yapılmaya başlanmıştır. Hukuksal zeminde siyasi partiler ilk defa 1947 yılında kabul edilen İtalya Anayasası’nın 49. maddesinde rastlanmaktadır. Daha sonra 1949 yılında Almanya Anayasası’nın 21. maddesinde yer almıştır. (Özok, 2006, s. 4-5)

1850 yıllarında dünya üzerinde büyük devrimler yaşanmış ve bu devrimlerin içinde özellikle 1787 Fransız Devrimi, 1830 Endüstri Devrimi ve 1848 İşçi Hareketleri önemli etkilere sahiptir. Yaşanan devrimler makro düzlemde tarihsel, toplumsal, siyasal ve ekonomik gibi sosyal gerçekliklerin şekillenmesinde etkili olmuştur. “Fransız Devrimi, muhafazakârlık, sosyalizm ve liberalizm gibi temel siyasal düşüncenin oluşmasında önyak olduğu gibi, toplumsal hareketlerin ivme kazanmasına ve halk kitlelerinin gelişmesine sebep olmuştur. Aynı şekilde Endüstri Devrimi, üretim biçimini derinden etkileyerek sınıfsal yapıya katkılar sağlamış ve kentsel dönüşümleri etkilemiştir” (Göktürk, 2016, s. 246-247). Fransız Devrimi ve Endüstri

Devrimi, etki alanı olarak tüm sosyallikler üzerinde aktif bir rol oynamıştır. Toplumda meydana gelen devrimler bir anlamda siyasi partileri de etkilemiştir. Özellikle endüstrileşmeyi anlamak siyasi partilerdeki değişimleri anlamakla aynı doğrultudadır. Endüstri Devrimi ile meydana gelen gelişmeler sınıf ilişkilerini etkilemiş ve dolaylı olarak siyasi partileri de etkilemiştir.

Endüstri Devrimi bilindiği üzere kentleşme oranının artmasına sebep olmuştur. Toplumsal yapıdaki bu değişim ise bürokratik örgütlenmeyi zorunlu biçimde ortaya çıkararak modern devlete yönelimi artırmaktadır. “İşçi Hareketi; uluslaşma, milliyetçilik, orta sınıf, çalışan sınıf, proletarya, ekonomik bunalım gibi birçok kavramın üretildiği ve değişimleri simgeleyen bir yüzyıl olarak bugünün dünyasını da şekillendirdi” (Göktürk, 2016, s. 248). Dünya ölçeğinde yaşanan önemli olaylar siyasal olana da etkide bulunmuştur. Günümüzde siyasal olanın yapısının değişiminde yaşanan küresel çaplı olayların etkisi vardır.

Siyasi partilerin ilk örnekleri, monarşilerin zayıflaması ve burjuvazinin yasama meclislerinde egemen konuma gelmesiyle beraber ortaya çıkmıştır. Başlangıç itibarıyla, parlamentolarda aynı görüşteki üyelerin gruplaştıkları görülmekteydi. İlerleyen zamanlarda ise “seçkinlerin yönettiği ve sadece seçim zamanlarında ortaya çıkan bölgesel tabanlı seçim örgütleri kurulmuştur. Sonuç itibarıyla siyasal partilerin yakın tarihte ortaya çıkması toplumsal yapıda meydana gelen büyük gelişmelerle alakalıdır. Yakın zamanda kapitalizmin doğuşu da siyasal iktidar mücadelelerine yeni bir anlam kazandırmış: Burjuva sınıfı siyasal iktidar üzerinde söz sahibi olmaya çalışmıştır” (Dağ & Irk, 2012, s. 43). Kapitalizm, kapsadığı alan içindeki her şeye nasıl ki egemen olmak istiyor ise siyasi partiler üzerinde de hâkimiyet kurma çabası içindedir ve günümüzde kapitalizmin siyasal üzerindeki hâkimiyet çabasının başarılı bir şekilde gerçekleştiği görülmektedir.

19. yüzyılda ilk defa siyasi partilerle karşılaşıldığına değinilmiştir. Çünkü 19. yüzyıla kadar siyasi partilere ihtiyaç yoktu. Siyasi partilere ihtiyaç duyulmamasının sebebi ise yetkilerin o döneme kadar tek bir kişinin elinde bulunmasından kaynaklanmaktadır. 17. ve 18. yüzyıllarda yavaş olsa da temsili sistemin oluşmaya başlaması, parlamentoların kurulması ve yetkilerin yalnızca bir kişinin değil, paylaşılmaya başlanması, günümüz siyasi partilerin oluşumunu hızlandırmıştır. (Dağ & Irk, 2012, s. 43)

Durverger partilerin doğuş nedenlerinin, kökenlerinin parlamento gruplarının ve seçim komitelerinin doğuşuyla bağlantılı olduğunu ifade etmektedir. Siyasi partiler ilkin parlamentolar ve anayasal hareketler çevresinde gelişme imkânı bulmuştur. Özellikle Fransız İhtilali ve Endüstri Devrimi sonrasında burjuvazi aristokrasiye karşı güç kazanımı sağlamış ve halk kitleleri siyasal bir aktör haline gelerek tarihin önesine dönüşmüştür. Siyasi partilerin doğuşu aynı zamanda sınıfsal farklılığı ve mücadeleyi anlamayı beraberinde getirmiştir. (Durverger’den aktaran Göktürk, 2016, s. 249)

“Siyasal partilerin, içinde bulunduğu ulusal toplumdan bağımsız düşünülmesi ve değerlendirilmesi pek de mümkün değildir” (Özbudun, 1964, s. 32). Her siyasal parti ortaya çıktığı tarihin ve ortaya çıktığı coğrafyanın özelliklerini kendi içinde barındırır ve bu bağlamda şekillenir. Siyasal partiler, içinde bulunduğu zaman ve mekânın özelliklerine göre şekillenerek ilerlemektedir. Ortaya çıktığı koşulların ihtiyacına göre var olduğundan ötürü tek bir siyasal parti tanımı yapmak mümkün değildir. Türkiye’nin siyasal parti tarihi tek bir siyasal parti tanımı ortaya koymamakla beraber Osmanlı’dan günümüze değin siyasal partiler bir öncekinin birikimi üzerine kurulmuştur.

2.1. Türkiye’de siyasi partilerin oluşum süreci

Türkiye’de siyasi partilerin oluşum süreci Osmanlı İmparatorluğu’ndan bir geçişi taşımaktadır. Bu yüzden “Türkiye’deki siyasi partilerin geçişi Osmanlıdan devralınan parlamenter gelenekte aranmalıdır” (Göktürk, 2016, s. 263). Siyasi partilerin ortaya çıkışı ve gelişimi, siyasetin küçük bir grubun tekelinden çıkarak tabaka tabaka bütün sınıfın faaliyeti haline gelmesiyle yani sınıf hareketiyle bağlantılıdır. Osmanlı Devleti’nde ilk siyasal dernekler azınlık grupları tarafından milli bağımsızlık amacıyla oluşmuştur. “Türklerin kurduğu siyasal dernekler I. Meşrutiyet’ten

önce ortaya çıkmış ve anayasal bir yönetim istenci için mücadele vermişlerdir. Tanzimat ile güçlenen gizli derneklerden ilki ‘Fedailer Cemiyeti’dir” (Perinçek, 1985, s. 32-33). Fedailer Cemiyeti, Osmanlı İmparatorluğu içinde ilk siyasi gruplaşmadır. Bu cemiyet bir görüşe göre “Devrimci hareketlerin ilki ve ‘Yeni Osmanlılar Cemiyeti’nin kurulmasında etkili olmuştur” (Teziç, 1976, s. 172-173). Fedailer Cemiyeti’nin bir devamı olan “Yeni Osmanlı Cemiyeti de tam anlamıyla bir parti niteliğinde değildir. Daha sonra Abdülhamit tarafından dağıtılmış ve faaliyetleri gizli yürütmüştür” (Perinçek, 1985, s. 33). 1876 yılında ilan edilen Kanun-i Esasi’nin, “120. Maddesi 1909 yılında değiştirilmesine kadar, Osmanlı’da cemiyet kurma hürriyeti bulunmamaktaydı. Bu sebeple o tarihe kadar kurulmuş cemiyetlerin tümü gizli olmak zorunda kalmıştır” (Dağ & Irk, 2012, s. 45-46). Bahsedilen düzenleme yapılına kadar birçok siyasi örgütlenme gizlilik içinde olmasına rağmen bir kısmı kamuoyu tarafından bilinmekteydi. Ancak bu durum siyasi varlığı olan ancak gizliliği bozulmamış siyasi cemiyetlerin yahut gruplaşmaların olduğunu da göstermektedir.

Bahsedildiği üzere Türkiye’de 1909 yılında yapılan hukuksal düzenlemeye kadar siyasi partiler veya siyasi oluşumlar hukuken tanınmamaktaydı. Bu düzenlemeden sonra dernek kurmanın serbest olmasıyla ilk siyasi örgütlenmeler ortaya çıkmıştır. Bu tarihten itibaren gizli örgütlenen siyasi oluşumlar Dernek Kurma Kanunu’na tabi olarak örgütlenmiştir. Dolayısıyla 1961 Anayasası’ndan önce bağımsız bir siyasi parti yasasından bahsetmek mümkün değildir. “Siyasi partilere ilişkin ilk düzenleme 1961 Anayasası’nda yapılmıştır. Bu konuda 1982 Anayasası’nın 68. ve 69. maddelerinde yapılan düzenleme ile demokratik siyasi hayatın esas unsuru olarak siyasi partiler vurgulanmıştır” (Özok, 2006, s. 5). Bu bağlamda siyasi partilerden hukuki anlamda ilk kez 1961 Anayasası ile bahsedildiğini söylemek mümkündür. Ancak bu dönemden önce siyasi partiler veya siyasi oluşumlar gizlilik içerisinde eylemlilik göstermekteydi.

‘İkinci Meşrutiyet’ olarak anılan dönem Türkiye’nin demokratik gelişmelerinde ileri ve büyük atılımlarla doludur. “İkinci Meşrutiyet bir yönüyle yüzyıllardır çekilen dertlerin, özlemlerin, umutların başlangıcı idi. İkinci Meşrutiyet, on yılının ilk yarısını (1908-1913) çok partili, öteki yarısını da tek partili rejim olarak yaşamıştır” (Tunaya, 2015, s. 39). “II. Meşrutiyet döneminde çok partili bir siyasal hayat ortaya çıkmıştı. Bu dönemde ortaya çıkan partilerin en büyük özelliği gizlilikten sıyrılmaktır. II. Meşrutiyet’in siyasal hayatına damga vuran iki önemli parti vardı: İttihat ve Terakki ve Hürriyet ve İtilaf” (Teziç, 1976, s. 181). İkinci Meşrutiyet’in çok partili rejimi beş yıllık bir süre içinde vardır. İttihat ve Terakki 1913 yılına değin hükümetleri kontrol eden egemen bir parti olmuştur. Yapısal bakımdan bir kitle partisidir ve türdeş değildir. 1908 yılında İttihat ve Terakki tek rakibi olan Ahrar Fırkası seçimde başarılı olamayınca Mebusan Meclisi içinde çoğunluğu elde etmiştir (Tunaya, 2015, s. 44-45). “1911 yılında yapılan seçimlerde ise Hürriyet ve İtilaf Partisi başarılı olmuştur” (Dağ & Irk, 2012, s. 182). Hürriyet ve İtilaf Partisi de İttihat ve Terakki Partisi gibi homojen olmayan bir yapıya sahiptir.

“Mütareke dönemi (1918-1922), Türk siyasal hayatının en karmaşık dönemlerinden biridir. I. Dünya savaşından almış olduğu yenilgiden dolayı Osmanlı parçalanmaya başlamış, siyasi iradeyi yönetemez hale gelmiş ve sürekli hükümet değişiklikleri yaşanmıştır. Ayrıca aynı dönemde Anadolu’da Kurtuluş Savaşı başlamıştı” (Dağ & Irk, 2012, s. 46). Dolayısıyla Mütareke dönemi Türk siyasal hayatının en buhranlı ve çelişkilerle dolu dönemidir. Bu dönemde “Osmanlı İmparatorluğu karşılaştığı sorunlara çözüm bulmak amacıyla birçok siyasi parti oluşmuştur. Bu dönem ortaya çıkan örgütler dış sorunlarda ortak bir noktada birleşmek veya uzlaştırmak amaçlı parti üstü girişimler vardı” (Teziç, 1976, s. 208-211). Türk siyasal hayatının karmaşık ve içinden çıkılması zor bir dönem olan ‘Mütareke Dönemi’nde birçok parti yaşanan sorunları gidermek adına ortak noktada birleşerek çözüm arandığı söylenebilir.

16 Mart 1920 yılında Osmanlı Devleti’nin başkenti olan İstanbul işgal edilmiştir. Mustafa Kemal Atatürk milli hâkimiyete dayanan bir meclis kurma fikriyle 23 Nisan 1920 yılında Büyük Millet

Meclisini açmıştır. 9 Eylül 1923'te "Halk Fırka"sını resmen kurmasıyla ve Kurtuluş Savaşı kazanılıp bağımsızlık elde eden ülke hızlı bir şekilde yeniden yapılandırılmaya başlanmıştır. (Dağ & Irk, 2012, s. 47)

Halk Fırkası; 10 Kasım 1924 yılında Cumhuriyet Halk Fırkası; 1935 yılında ise Cumhuriyet Halk Partisi adını almıştır. Tek parti yönetimi ve onun siyasi örgütü olarak karşımıza CHP çıkmaktadır. Türk toplumunu, batılı burjuva tipi bir toplum haline getirmek isteyen CHP'ye karşı çıkan ilk parti Terakkiperver Cumhuriyet Halk Fırkasıdır. Bu fırka, İttihat ve Terakki ile Cumhuriyet Halk Fırkasından farklı olarak bir partiden kopma ve ayrılma suretiyle doğmuştur. (Perinçek, 1985, s. 39-41)

Cumhuriyet Halk Partisi uzun bir dönem boyunca tek parti egemenliğini mecliste sağlamıştır. "1945 yılına kadar mecliste tek partinin egemenliği söz konusudur. Bu yıldan itibaren gerek ülkenin kendi özgü yapısında meydana gelen değişimler gerekse dış baskılar sonucunda siyasi partiler oluşmaya başlamıştır" (Dağ & Irk, 2012, s. 47). İkinci Dünya Savaşı sonunda demokrasi cephesinin kazandığı zaferin ardından Türkiye'de çok partili rejime geçmek için uygun ortam var olmuştur. "18 Temmuz 1945'te Milli Kalkınma Partisi kuruldu. 1946 yılında ise CHP içindeki muhalefet hareketinin önderleri olan Celal Bayar, Adnan Menderes, Fuat Köprülü ve Refik Koraltan Demokrat Partiyi kurdular" (Perinçek, 1985, s. 43). "Demokrat parti, liberal temalarla tek parti yönetimine ve özellikle devlet bürokrasisine karşı halkın hoşnutsuzluğunu arkasına almış, bütün sınıflara iktisadi gelişme vaat ederek kısa zamanda geniş halk kitlesine ulaşmıştır" (Perinçek, 1985, s. 47-48). Türkiye siyasi hayatında önemli bir değişim yaşanmış ve o döneme kadar hâkim olan partinin gücü kırılmaya başlamıştır. Bu dönemde Demokrat Parti iktidara gelmiştir.

1960 ve 1970 yılları arasında Türkiye siyasi hayat dinamiğinde bir değişim yaşanmaktadır. Bu dönemin başlangıcında 27 Mayıs Askeri Darbesi dikkat çekmektedir. Türkiye'de yaşanan her olay siyasi partiler üzerinde etkili olduğu gibi 27 Mayıs darbesi de Türkiye'nin siyasi alanında önemli değişimlerle sonuçlanmıştır. "27 Mayıs 1960 Askeri darbesi Cumhuriyet döneminde sivil yönetime karşı gerçekleştirilen ilk askeri müdahaledir. 27 Mayıs Darbesinden sonra DP'nin birçok yöneticisi yargılanmıştır. Bir kısmına idam cezası bir kısmına ise hapis cezası verilmiştir" (Erkan, 2012, s. 114-117). Bu dönem kapanan "DP'nin oylarına sahip çıkmak adına Adalet Partisi, Yeni Türkiye Partisi ve Türkiye İşçi Partisi kurulmuştur" (Teziç, 1976, s. 289). Bu durum Türkiye'nin siyasi alanda yaşadığı dönüşümü göstermektedir.

1970 ve 1980 yılları arasında Türkiye'de siyaset alanında 12 Mart 1971 Askeri Müdahalesi siyasi olan üzerinde etkili olmuştur. 12 Mart 1971 rejimi çok partili parlamenter düzenin fiilen askıya alındığı bir dönem olduğu söylenebilir. "1961 Anayasası 'lüks' nitelenmesine maruz kalmıştır. Daha sonra yeni bir anayasa ilan edildi. Ancak 12 Mart Müdahalesi parlamentoyu ve siyasi partileri ortadan kaldıracak gücü kendinde bulamadığından parlamenter rejime bir saldırı düzeyinde kalmıştır" (Perinçek, 1985, s. 57-59). Bu dönem Türkiye siyasi hayatında sol partilerin de siyasi alanda aktif olmaya başladıkları söylenebilir. Türkiye'de 1960 ve 1980 yılları arasında başlıca sağ ve sol olmak üzere ideolojik kökenli siyasi partiler vardı. Ancak 1970'li yıllardan itibaren Türkiye'de dini ve etnik kökenli siyasi partiler siyasi alanda yer bulduğu görülmektedir. 1980 yılından sonra ise Türkiye'de siyasi seçmen tabanında sağa doğru bir yönelim yaşanmıştır.

1980 ve 1990 yılları arasında Türkiye siyasi hayatında 12 Eylül 1980 Darbesi Türkiye siyasi üzerinde etkili olmuştur. Bu dönemde 1961 Anayasası askıya alındı bunun yerine yeni bir anayasa hazırlanma girişimi hâkimdi. Bu dönem birçok siyasi parti kapanmıştır. 1990 yılından 2002 yılına kadar olan dönemde koalisyon hükümeti kurulmuş ve ilk kez bir sol parti ile MHP aynı koalisyonda yer almıştır. Bu dönemler arasında "Kürt kimliği üzerinden siyasi partiler atılımlar yapmıştır. Özellikle Doğu ve Güneydoğu'da bu siyasi partilerin yansıması görülmektedir. 14 Ağustos 2001 yılında Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) kurulmuştur. Bu parti milli görüş eksenli bir partiden ziyade muhafazakâr demokrat bir parti olma çabası içindedir" (Erkan, 2012, s. 234). Adalet ve Kalkınma Partisi 2002 genel seçimlerinde başarılı

olmuş ve mecliste tek başına iktidara gelecek çoğunluğa sahip olmuştur. Bu durum AKP'nin elde ettiği büyük bir başarı ve aynı zamanda uzun süre Türkiye Siyasi parti hayatında bulunacağına bir göstergesi niteliğindedir. Nitekim AKP'nin hâlen siyasi aktifliği devam etmektedir. Ayrıca 15 Temmuz 2016 yılında yaşanan darbe girişimi siyasal rejime yönelik bir tehdit olmasına rağmen siyasi partilerin siyasal hayatının devamında bir değişim yaşatacak güçte olmamıştır. Siyasi partiler 15 Temmuz'dan önceki gibi varlığını sürdürmektedir.

Türkiye'de siyasi partilerin tarihsel gelişimini sosyolojik olarak özetlemek gerekirse: Osmanlı Devleti'nde 1909 yılına kadar hukuksal anlamda bir partiden her ne kadar söz etmesek bile, gizli olarak yürütülen siyasi gruplar veya cemiyetlerin varlığı söz konusuydu. Dolayısıyla gizli olmasına karşın belli tabanları temsil eden veya onlar için faaliyetler geliştirmeye çalışan siyasi gruplar vardı. Bahsedilen siyasi gruplar yahut günümüzdeki bir yansıması olan siyasi partiler o dönem devlete karşıt bir yapıda ve tabanını oluşturmaya çalışmaktaydılar. Siyasi partilerin ortaya çıkışı bir nevi coğrafyanın genişlemesi ve nüfusun büyümesiyle doğru orantılı olduğu söylenebilir. Çünkü tek bir temsil veya tek kişinin yönetimi halk kitlelerini tatmin etmiyordu. Türkiye'nin çok partili hayata geçişi 1946 yılında gerçekleşmiş ve bu tarihten itibaren halkı temsilen birçok parti ortaya çıkmıştır. Çok partili hayata geçiş demokrasinin bir simgesi olarak düşünülebilir. Anayasada da demokrasinin başat unsuru olarak siyasi partilere işaret edilmektedir. Türkiye'de siyasal partilerin genel duruşu, hâkim olmaya çalıştığı tabanın istekleri doğrultusunda yapılandırılmıştır. Ayrıca bu partilerin diğer bir ortak duruşu ise meclise hâkim olan partinin, yani iktidar partisinin karşıtı olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla şunu söylemek mümkündür: Meclisteki partiler sol ve sağ partiler olarak karşımıza çıkmaktadır. Siyasi partiler birbirlerinin karşıtı bir duruş sergileyerek varlıklarını oluşturmaktadır. Siyasi partiler bu karşıtlık duruşunu en aktif şekilde küreselleşmenin de etkisiyle medya üzerinden halka veya vatandaşa aktarmaktadır.

3. Yirmi birinci yüzyılda siyasal olana dair

İnsan, yaşadığı veya varlığını sürdürdüğü çevrede siyasal anlamda demokrasi aracılığıyla nesne konumundan özne konumuna geçmektedir. Özne konumuna geçmek isteyen kişi karar alıcı konumunda belirleyici, aktif olması gerekir. Ancak tarihsel süreçte yaşanan büyüme ve gelişme tek tek kişilerin karar almada aktif olmasını imkânsız hale getirmiştir. Bu noktada kişiler öznelğini temsili demokrasi aracılığıyla sağlamıştır.

Temsili demokrasi, kişinin doğrudan olmasa da dolaylı bir şekilde karar almaya katılımını siyasi partiler üzerinden gerçekleştirmiştir. Crouch demokrasiyi farklı bir açıyla değerlendirmiştir. Crouch'a göre demokrasi çok sayıda insanın kamuoyu yoklamalarının pasif muhatabı olmaktansa önemli tartışma ve gündemi belirlemeye aktif bir biçimde katılacağı bunun yanı sıra sorunları takip ederken yeterince bilgiye sahip olma beklentisidir. Ancak ona göre tam olarak gerçekleşmeyecek bir ideal modeldir. (Crouch, 2016, s. 12)

Crouch'un bahsettiği demokrasi, kişinin gerçek bir özne olduğu ve aktif bir katılım sağladığı sistemdir. Dolayısıyla Crouch'un bahsettiği seçmen tipi yahut vatandaş tipi ülke yönetiminde faal olan ve yönlendirilebilen bir alanda yer almaktadır. Ancak tasvir ettiği durum ütöpik bir yanılsamadır.

Parlamento yüzyıllardır süre gelen en eski haklılaştırma ve sonuca en kısa yoldan giden bir kestirmedir. Aslında halk, ilk zamanlarda bütün cemaati bir ağaç altında toplayabildikleri gibi bütünlük içerisinde karar alabilmekte idi. Ancak günümüz koşullarında pratik sebeplerden ötürü bu mümkün değildir. Herkese her ayrıntının sorulması imkânsız olduğu için temsilcilerden oluşan bir komiteden medet umarız; parlamento tam olarak budur. (Schmitt, 2017, s. 52)

Dolayısıyla parlamento bir halkı yani çoğunluğu kendi içinde barındıran bir komitedir. Böylece parlamenter düşünce oldukça demokratik bir düşünce gibi görünür. Ancak parlamentarizm demokratik değildir. "Eğer pratik ve teknik sebeplerle halkın yerine temsilciler karar verebiliyorsa, aynı halk için tek bir temsilci de karar verebilir" (Schmitt, 2017, s. 52).

Schmitt'in parlamentoya yönelik yapmış olduğu eleştirinin haklılığı söz konusudur. Eğer bu doğrultudan bakılırsa bu durum diktatörlüğü de olumlayabilir.

“Her türlü müzakere ve uzlaşma şekli parlamentarizm ve bunun dışında yer alanlar ise diktatörlük veya zorbalık olarak tanımlanır” (Schmitt, 2017, s. 20). Parlamento, doğru siyasi iradenin ortaya çıkmasını sağlayan zıtlıkların ve fikirlerin mücadelesi sürecinde yatar. “‘Temsil’ kelimesi halkın parlamentoda temsil edilmesi anlamına gelir” (Schmitt, 2017, s. 53-54). “Schmitt ‘Temsil edenin’ -her milletvekilinin- bir partinin değil, bütün halkın temsilcisi olduğu, hiçbir direktifle bağlı olmadığı, ifade özgürlüğünün olduğu” kişiler olarak değerlendirmiş (Schmitt, 2017, s. 21). Schmitt’e göre parti veya parti içerisindeki halkı temsil edenler sadece temsil ettiği tabanın değil bütün halkın bir yansıması olması gerekir. Temsilciler üst komutlarla hareket etmemeli ve halkın da görebileceği şekilde şeffaflık içinde olmalıdır. Günümüzde böyle bir temsilci sadece iyi bir idea olarak düşünülebilir.

Partiler, içinde bulunduğumuz dönemde tartışma halindeki fikirler olarak değil, sosyal ve ticari güç odakları şeklinde ortaya çıkar. Genel olarak “siyasal partiler karşılıklı çıkar ve iktidar olma şanslarını hesaplar, bunun üzerine uzlaşmaya varır ve koalisyon kurarlar” (Schmitt, 2017, s. 22). Bu bağlamda partiler fikir çatışmasından ziyade güç odakları üzerinden iktidar olma fiili üzerinde durmaktadırlar. Bu amaçları için partiler arası uzlaşma yolu tercih edilmektedir. Bu durumun en iyi örneğini Türkiye’nin yakın tarihinde yapılan seçimlerde görmek mümkündür. Seçimde ortaya çıkan güç odaklı uzlaşmalara; Cumhur İttifakı ve Millet İttifakı örnek verilebilir. Bahsedilen ittifaklar fikir uzlaşısından ziyade güçlerini birleştirerek iktidar olma şansını artırmaya yöneliktir.

Colin Crouch *Post Demokrasi* adlı kitabında siyasal olanı yani politikacıları bir yöneticiden ziyade ticari hayatta kalabilmek için her an müşterinin ne istediğini keşfetmeye çalışan dükkân sahiplerine benzetmektedir. Siyaset dünyası bir tür ‘Show Business’a ve pazarlama yöntemlerinin hâkim olduğu bir alana dönüşmektedir. Toplumun alıştığı bu durum parti programının bir “ürün” ve politikacıların mesajlarını alıcıya “pazarlaması” siyasal alanda yapılması gereken bir norm olarak karşılanmaktadır” (Crouch, 2016, s. 27-31). Bu anlamda her şeyin satın alınabilir olarak sunulan kapitalist dünyada siyasal olanın da satın alınabilir bir metaya dönüştüğünü görmekteyiz. Vatandaşlar tıpkı bir ürüne bakar gibi parti programlarına bakmaktadırlar. Siyasetçiler de “gel vatandaş gel” sloganı eşliğinde ürününü pazarlamaya çalışmaktadırlar. Politikacılar ürününü satmak için kullandıkları en önemli faktör küresel çağda sosyal ağlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Çağımızda genel itibariyle tüm siyasi partiler bu mecradan yarar sağlamaya çalışmaktadır. Ayrıca siyasal alanda tek adamdan oluşan bir markalaşmanın da olduğu söylenebilir. Artık partiden ziyade kişilere onların karakterlerine oy verilmektedir. Kişiselleşmiş siyasi partilerin örneklerini günümüzde birçok siyasi partide görmek mümkündür.

Politika yöneticileri, siyasi pazarlama alanını kullanırken genelde birbirinin zıtlığı veya karşıtlığı üzerinden hâkimiyet kurmaya çalışırlar. Siyasi partiler ve politikacılar kendileri ve kendileri dışındakiler üzerinden ayrıma giderler. Schmitt, “siyasal alanı biz ve onlar ayrımına dayandırmaktadır. Siyasal iktidarı, çatışma ve antagonizmanın hâkim olduğu alan olarak görür” (Mouffe, 2018, s. 11-16). Schmitt, demokrasiyi yani günümüzde hâkim olan siyasal sistemi kapsama ve dışlama ilişkileri üzerinden değerlendirir. Ona göre “demokratik politik bir topluluk içinde çoğulculuğa yer yoktur. Demokrasi, homojen bir demos’un varlığını gerektirir ve bu durum her türlü çoğulculuk imkânını dışlar” (Mouffe, 2015, s. 53-60). Bu doğrultuda demokrasinin yansıması, homojen çoğunluğun yansıması olarak karşımıza çıkmakta ve bu anlamda bir çoğulculuktan bahsetmeyi imkânsız kılar. Schmitt, siyaseti dost düşman ilişkisi üzerinden açıklamakta ve siyasetin çatışmalı doğasına vurgu yapmaktadır. “Siyaset bireysel motivasyonlara indirgenebileceğini düşünenlerin aksine, yeni popülaristler siyasetin her daim ‘onlara’ karşı ‘biz’ yaratmaktan ibaret olduğunun ve kolektif kimlikleri yaratmaları gerektiğinin farkındalar. Dışlama olmadan mutabakat olmaz, ‘onlar’ olmadan ‘biz’ olmaz ve bir sınır

çizilmezse siyaset olmaz” (Mouffe, 2018, s. 83-86). Schmitt’in değerlendirmesi açısından siyasal olan dost ve düşman ilişkisi üzerinden varlığını kurduğu ve politik ürünlerini bunun üzerinden oluşturduğu açıktır. Siyasal pazarlamada vatandaşa dışlama ve kapsama ayrımları sunarak politik eylemliliğini oluşturmaktadır. Dolayısıyla günümüzde antagonistik bir ayrım söz konusudur. Her siyasi partide varlığını karşıtlıklar üzerinden siyasi pazar alanına sunmaktadır.

Siyasetçiler, temelde tüm siyasi partilerden vatandaşlara ve seçmenlere fayda sunma önerisinde bulunan kişilerdir. Kendilerini iktidara getiren seçmenleri elde tutabilme ve yeni seçmenler kazanmak için kampanyalar oluşturma mücadelesi içindedirler. “Müşterilerinin ihtiyacını anlamaya çalışan ve buna yönelik ürünler ortaya çıkarmaya çalışmaktadırlar” (Newman, 2017, s. 7). Küresel çağda bir pazarda müşterinin dikkatini ilkin marka çekmektedir. Bu durum, siyasal alan içinde geçerli olduğu söylenebilir çünkü siyasal olan çağa göre şekillenmekte ve ilerlemektedir. Dolayısıyla siyaset pazarında bir markanın oluşması gerekiyor. “Siyasal alanda bir adayın başarısı, adayın demografik ya da sosyoekonomik statüden bağımsız olarak tüm halk tarafından kabul edilen ve anlaşılan bir marka ortaya çıkarmasına bağlıdır” (Newman, 2017, s. 92). Özellikle marka oluşturmanın sosyal gerçekliğinde adaylar daha çok özel hayatları üzerinden, markalarını sosyal mecralar veya kitle iletişim araçları üzerinden duyurmaktadırlar.

Kitle iletişim araçlarının gelişmesi ve küreselleşme süreci partileri oldukça etkilemiştir. Medya ile liderler kolaylıkla öne çıkabildiği için medyanın lider partiyi aday belirleme ve seçme sürecindeki önemi artmıştır. Çünkü eskiden sadece mitingde karşılaştığı lider her gün medya aracılığıyla karşılaştığı bir kişi haline gelmiştir. Dolayısıyla medya üzerinde egemen olan parti veya siyasi parti yöneticilerin seçim sürecinde büyük bir rant yahut kazanç sağladıkları söylenebilir. Bu noktada Lucian Pye’in “Siyasetçilerin iktidara gelme çabaları ancak iletişim yoluyla gerçekleşir” ifadesiyle iletişimin siyasal sürecin vazgeçilmez bir unsuru olduğunu gösterir (Topbaş & Babacan, 2013, s. 145). Günümüzde her ne kadar seçim mitingleri düzenlense bile yeni neslin olduğu alanı kazanmak isteyen politikacılar ve siyasal partiler yeni tabanı kazanabileceği alana yönelmektedirler. Siyasi partiler ve politikacılar seçmenleri ikna etmek için onların uğraş alanı olan sosyal ağlar üzerinde seçmenini kazanmaya çalışmaktadırlar. Çalışmada yer yer bahsedildiği üzere seçim dönemlerinde politikacılar; sosyal ağlar üzerinden varlıklarını, hedeflerini, idealarını tanıtmaya imkanı bulmuş ve sosyal ağlarda çalışmalarına yönelik tepkiye göre yönlerini belirlemektedirler. Bu durumu dünyanın birçok yerine görmek mümkündür. Özellikle ABD Başkanlık seçimlerinde sosyal ağların etkisi seçim üzerinde önemli paya sahiptir. Türkiye üzerinden örnek verilecek olunursa bilindiği üzere günümüzde televizyon her ne kadar izlense de Youtube dünyası göz ardı edilmeyecek kadar bir seyirci kitlesine sahiptir. Bu anlamda Youtube mecrasında seçim yahut siyasal anlamda kendini var etme çabalarına yönelik yapılan programlar açısından Cüneyt Özdemir’in kanalı dikkat çekici husustadır. Dolayısıyla bu hususu politikacılar göz ardı etmemektedir. Bu açıdan ayrıca Türkiye’de 2019 yılında yapılan seçimlerde Okan Bayülgen’in sunmuş olduğu “Uykusuzlar Kulübü” (Youtube, 2020) Talk Show’una siyasetçilerin katılması da örnek verilebilir. Uykusuzlar Kulübü seçim programları incelendiğinde siyasetçinin parti programını, kişisel hayatını, esprili yönleri gibi tüm yönlerinin alıcı kitleye sunulmaktadır. Böylece televizyon ekranlarından uzak olan daha genç kitleye de ulaşmaktadır.

Görüldüğü üzere siyasi partiler her dönem, dönemin koşulları ve popülerliklerine göre bir seçim programı yürütmektedirler. Her dönem olduğu gibi günümüzde de siyasal olan, siyasi meşrutiyetini oluşturmak için araçlar oluşturmaktadır. 21. yüzyılda siyasi partiler, çağın getirisi veya kapitalizmin getirisi olan her şeyi bir meta gibi satma yahut satın alma ideolojisine ayak uydurmaya çalışmaktadırlar. Siyasi ürünlerini pazarlama yöntemleriyle büyük çoğunlukla kitle iletişim araçları üzerinden sunmaktadırlar. Yaşanılan her değişim ve her ilerleme siyasi partilerin ürünlerini sunmasında da etkili olduğu görülmektedir.

Sonuç

Devletlerin tarihi, insanlık tarihi içinde uzun bir geçmişi olmasına karşın, politik partilerin geçmişi devletlerin ortaya çıkış tarihine oranla yeni bir kurum olarak karşımıza çıkmaktadır. Siyasi partilerin hukuksal manada ortaya çıkışının 100 yıllık bir geçmişi vardır. Ancak hukuksal manada kabulünden önce gizli ve cemiyet adı altında örgütlenmeler söz konusuydu. Siyasi partinin ortaya çıkış sürecinde etkili olan ana etken coğrafi ve toplumsal anlamda büyüme ve gelişmedir. Halk ilk zamanlardaki gibi karar almada aktif rol oynaması pratik ve teknik sebeplerden ötürü imkânsız hale geldiğinden ötürü siyasi partiler ortaya çıkmıştır.

Türkiye Siyasi Parti Kanunu'nda siyasi partiler demokrasinin vazgeçilmez bir alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak demokrasi, homojen olanın yansıması dolayısıyla çoğunluğun bir temsilidir. Demokrasi ideal bir model olarak kabul edilmesine rağmen çoğulculuğu olmasını imkânsızlaştırır. Bu doğrultuda siyasi partiler de demokrasinin bir taşıyıcısı ise siyasi parti tabanı da homojendir. Schmitt'in siyasal olan üzerinden biz ve onlar ayrımı yapması aslında içinde bulunulan partiyi tek tipleştiriyor. Schmitt, siyasal olanı, karşıtı üzerinden veya düşmanı üzerinden siyasalını kurma olarak tanımlamaktadır.

Günümüzde siyasi partiler birçok ülkedeki halk için siyasal alana katılım ve kişinin siyasi partiler üzerinden kendini ifade etme biçimi olarak nitelendirilmektedir. Siyasal olan, seçmenini oluşturabilmesi için seçmenin ihtiyaçlarını bilmesi gerekir. Dolayısıyla politik olan, meşruiyetini oluşturabilmesi için belirli araçlar kullanması gerekir. 21. yüzyılda siyasi partiler Crouch'un da bahsettiği üzere bir şirket gibi çalışmaktadır. Siyasi partiler vatandaşlarına ve seçmenlerine bir müşteri gibi yaklaşmakta ve siyasi parti programını bir ürünü pazarlar gibi pazarlamaktadırlar. Pazarlama anlamında siyasi partiler birçok seçeneği değerlendirmektedirler. Ancak küresel çağda siyasal ürünler toplumun daha fazla takip ettiği medya ve sosyal ağlar üzerinden oluşturulmakta ve takipçisine sunulmaktadır. Siyasal ürünün yeni pazarlama alanı: Youtube, Twitter, Instagram, Facebook gibi sosyal ağlardır. Ayrıca günümüzde kişiselleşmiş siyasallıklardan da söz edilebilir. Seçmenler siyasi partiden çok kişisellikler oy vermektedir. Siyasi partilerin küresel ölçekli değişimlere uyumu ve seçmenlerine kendi ürünlerini yeni koşulların olanak tanıdığı araçlarla sağladığı gözlenmiştir.

Kaynakça

- Alberti, E. (2006). *Siyasi partiler ve demokrasi uluslararası sempozyumu*. Ankara Barosu Yayınları.
- Coşar, V. A. (2009). Siyasi partilerin yasaklanması ile ilgili Venedik kriterleri. *Ankara Barosu Dergisi*, 67(2), 123-126.
- Crouch, C. (2016). *Post-demokrasi* (A. E. Zeybekoğlu, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi.
- Dağ, M. & Irk, O. (2012). Türkiye'de ve İngiltere'de siyasi partilerin ortaya çıkışı. *Hukuk ve Siyasi Araştırmaları Dergisi*, 4(2), 41-49.
- Duverger, M. (1974). *Siyasi partiler* (E. Özbudun, Çev.). Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Ekşioğlu, K. (1983). *Siyasi partiler yasası*. İstanbul: Yasa yayınları.
- Erdoğan, M. (2001). Siyasi partiler, devlet ve demokrasi. *Liberal Düşünce Dergisi*, 22, 59-66.
- Erkan, R. & Aydın, D. (2012). *Doğuda siyasetin dinamikleri (1946-2011)*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Göktürk, G. (2016). Siyasal partilerin doğuşu: Tarihsel ve toplumsal kökenleri. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 54, 245-273.
- Lipset, S. M. (1964). *Siyasi insan* (M. Tuncay, Çev.). Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları.
- Mouffe, C. (2015). *Demokratik paradoks* (A. Cevdet Aşkın, Çev.) Ankara: Epos Yayınları.
- Mouffe, C. (2018). *Siyasal üzerine* (M. Ratip, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

- Newman, B. I. (2017). *Siyasette pazarlama devrimi (son Amerikan Başkanlık kampanyaları etkili pazarlamaya dair bize ne öğretebilir?)* (E. T. Kocabıyık, Çev.). İstanbul: Nobel Yaşam.
- Özbudun, E. (1964). M. Duverger'in siyasal partileri ve siyasal partilerin incelenmesinde bazı metodolojik problemler. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 1(21), 23-51.
- Özok, Ö. (2006). *Siyasi partiler ve demokrasi uluslararası sempozyumu*. Ankara: Ankara Barosu Yayınları.
- Perinçek, D. (1985). *Anayasa ve partiler rejimi*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Schmitt, C. (2017). *Parlamentar demokrasi krizi* (A. E. Zeybekoğlu, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Süer, S. S. (2011). Catch-All siyasal partiler. *TBB Dergisi*, 96, 49-90.
- Tannenbaum, D. G. (2017). *Siyasi düşünce tarihi* (Ö. Orhan, Çev.). Ankara: BB101 Yayınları.
- Teziç, E. (1976). *100 soruda siyasal partiler (partilerin hukuki rejimi ve Türkiye'de partiler)*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Topbaş, H. & Babacan, M. E. (2013). Siyasal iletişim sürecinin yapısal dönüşümü ve siyasete yasama biçimi: Dijital devrim. G. Tuncel (Ed.), *Küreselleşme uluslararası sistemler ve siyasal partiler* (s. 143-178) içinde. Malatya: Bilsam Yayınları.
- Tunaya, T. Z. (2015). *Türkiye'de siyasal partiler (1908-1918 İkinci Meşrutiyet Dönemi)*. İstanbul: İletişim Yayını.
- Youtube. (2020). Okan Bayülgen ile uykusuzlar kulübü. Erişim adresi (21Temmuz 2020): https://www.youtube.com/watch?v=Nn_hR3G5BDY&t=1s

“Altın Damarı”, Yanan Günışığı ve Ay Vadisi’nde Jack London’ın ekolojik düşüncesinin gelişimi¹

Jingbi Shi²

Çeviri: Hamit Ölcer³

Derin ekoloji ilkeleri

Edebiyat, derin ekoloji prensiplerine dayalı eko-eleştirel yaklaşımlar arasındaki pek çok yaklaşım içinden okunabilir. Derin ekoloji kuramcıları ekolojiyi etik ile birleştirerek insanoğlunun doğayı tahrip etmesini dizginler. 1972’de Norveçli filozof Arne Naess, çok geçmeden Bill Devall, George Sessions ve diğerleri gibi Kuzey Amerika derin ekoloji destekçileri tarafından popülerleştirilen “Derin Ekoloji Hareketi” terimi türetilir. Derin ekoloji hareketinin kalbi, ilkin Arne Naess ve George Sessions tarafından 1984’te dile getirilen sekiz maddeli platform ilkeleridir. Platformun ilkeleri, ekolojik olarak sürdürülebilir bir toplum yaratmak isteyen herkes arasında birliğin temeli olmayı amaçlar. Platform ilkelerinin en son versiyonu aşağıdaki gibidir.

1. Bütün canlıların içsel bir değeri vardır.
2. Yaşamın zenginliğinin ve çeşitliliğinin içsel bir değeri vardır.
3. Hayati ihtiyaçları karşılamak dışında insanoğlunun bu çeşitliliği ve bu zenginliği azaltma hakkına sahip değildir.
4. Daha az sayıda olsalardı insanlar için daha iyi, diğer canlılar için de daha iyi olacaktı.
5. Günümüzde çeşitli ekosistemlerdeki insan müdahalesinin kapsamı ve doğası sürdürülebilir değildir ve sürdürülemezlik giderek artmaktadır.
6. Kararlı düzelmeye kayda değer bir değişimi gerektirir: Toplumsal, ekonomik, teknolojik ve ideolojik.
7. İdeolojik bir değişim, aslında yükseltilmiş bir yaşam standardından ziyade daha iyi bir yaşam kalitesini keşfetmeyi gerektirecektir.
8. Yukarıda belirtilen hususları kabul edenler, gerekli değişikliklerin gerçekleştirilmesine doğrudan ya da dolaylı olarak katkıda bulunmaya çaba sarf etmelidirler.¹

Derin ekoloji kuramının felsefi kökleri Lao Tzu gibi bazı Taoist’lere ya da Batı’daki Pisagorcular’a kadar Batı ve Doğu’daki pek çok yazarda izi sürülebilir. Kuzey Amerika’da, Henry David Thoreau, Aldo Leopold, Rachel Carson ve diğerleri gibi yazarların eko-merkezciliği derin ekoloji hareketini beslemiştir. Derin ekolojinin eko-merkezciliği savunduğu ve ekolojik sorunların ana nedeni olarak insan merkezliliğine ya da insan merkezliliğine büyük bir ekolojik sorun olarak odaklandığı açıktır. Şimdiye kadar derin ekoloji kuramı Batılı çevre etiğinin vazgeçilmez bir parçası haline gelmiştir. Dahası, derin ekoloji kuramı “eko-eleştirelinin uygulayıcılarının birçoğu için merkezi”² olmuştur. Açıkçası bir derin ekoloji yaklaşımının etiği günümüzde gereklidir, çünkü insanlar artık küresel ölçekte doğanın bütünlüğünü, çeşitliliğini ve istikrarını yok etme gücüne sahiptir.

London, zamanında “derin ekoloji ilkelerini” duymamış olsa da onun ekolojik düşüncesi o kadar çağdaş ki derin ekoloji ilkeleriyle tutarlıdır. Bu nedenle mevcut çalışma, derin ekolojik anlayışlara ve ilkelere dayanan bir eko-eleştirel çalışmasıdır.

¹Shi, J. (2008). The Development of Jack London’s Ecological Thought in “All Gold Canyon,” Burning Daylight, and The Valley of the Moon. *The Trumpeter*, 24(1), 87-115.

² Foreign Language Department at Nanjing University of Science & Technology, China.

³ Mardin Artuklu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı,
E-posta: hamitolcer@hotmail.com, ORCID ID: 0000-0003-1418-4237

“Altın Damarı”nda yeni uyanan ekolojik bilinç

“Altın Damarı”, huzurlu, cennetimsi güzelliği olan bir arazinin altın arayışındaki yıkıcı, doğal kaynağa yönelmiş kovuk madencisi Bill adlı kişi tarafından paramparça edilmesiyle yola çıkar. İnsanın altın açgözlülüğü yalnızca tahrip edilmiş bir yamaçla değil, aynı zamanda Bill ve başka bir altın avcısı arasındaki mücadeleyle de sonuçlanır. Eğer eko-eleştirel bir perspektiften okumazsak, öykü, görünüşte altın için iki kovuk madencisi arasında beklenmeyen mücadele hakkındaki başka bir mizahi macera öyküsüdür.

“Altın Damarı”nda London, yalnızca kariyerinde ilk defa açgözlülüğün ve hırsın ekosistemle çatıştığını fark etmekle kalmaz, aynı zamanda doğa için etik bir kaygı da geliştirmeye başlar. Earle Labor’un sözleriyle, hikâyeye “yeni uyanmış ekolojik bilinci gösterir. Onun Alaska hikâyelerinde böyle bir endişenin çok az kanıtı vardı”.³ London’ın ekolojik bilinci, ilkin huzurlu vadi ile Bill adlı bir kovuk madencisinin gürültülü eyleminin zıt betimlemeleri içinde gösterilir.

London, lirik bir biçimde, hayvanların, bitkilerin ve onların fiziksel çevrelerinin mükemmel bir uyum içinde olduğu sağlıklı bir ekosistem sunan ilk yedi paragrafta vadinin güzelliğini ve huzurunu betimler. Yine de altın arayıcısı Bill, vadiye zorla girdiğinde mekânın uyumu “uçup gider”.⁴ Yaptığı gürültü sükûneti bozar, endişe ve gerginlik hissi uyandırır. Uykulu geyik, korku ile kaçır, kelebekler ve arılar gibi diğer canlılar da kaybolur. “Mekânın ruhunun huzuru ve sakinliğiyle geri gelmesi için çok az umut olduğu” görülmektedir “çünkü kesik tempolu caz müziğiyle yükselen insanın sesi istila edilen vadiye hâkim olmayı sürdürmektedir”.⁵ London’ın açılış paragraflarında ima ettiği şey insanlığın, doğanın uyumu için bir tehdit olabileceğidir.

Daha sonra Bill ve doğa arasındaki ikili zıt ilişkiyi vurgulamak için London, altın kovuğun yerini bulmak için çiçekle kaplı bir yamacı araştıran Bill’in gözündeki ifadeyi tasvir etmede bir benzetme kullanır. “Gözünde bir merak vardı, yeni uyanmış ve parlıyordu. Sevinçten uçan bir duygusu ve avının taze kokusunu alan bir avcı hayvanınıninkine benzer bir heyecanı vardı”.⁶ Bill’in güzel yamaca estetik olmayan maddi bir değer verdiği açıktır. Tepe, olduğu şey olarak değil; sunabileceği şey olarak görünür. Onun doğaya karşı sömürücü tutumu, insanlığın ve doğanın karşıtlığını teşkil eder. Bill’in durumunda, insan/doğa karşıtlığı, bir avcı/oyun ilişkisi biçimini alır. Yani London, Bill’i yırtıcı ve fatih, doğayı av ve kurban olarak resmeder.

London, Bill’in doğadan ayrılmasını daha fazla açıklamak için Bill’i betimleyen “arzu” ve “ateş” kelimelerini seçer. Bir başka sahnede Bill, çamur içindeki altın lekelerini sayar ve London “Mavi gözleri arzuya parlıyordu” diye yazar.⁷ Bill’in altın kazdığı başka bir sahnede, London şöyle betimler: “Onun içinde bir ateş büyüyor gibiydi, terazinin artan zenginliği bile bu ateşi dindiremiyordu”.⁸ Bill’in altın kovuğun keşfini amaçlamak için eğimli tepeye “tarif edilemez sayıda”⁹ derin oyuk kazdığı başka bir sahnede London, okuyuculara çevrenin “yıkımının” daha derin nedeninin insanın açgözlülüğü olduğunu hatırlatmak adına “ateşli” ve “arzuyu” tekrarlar.

Ateşli bir arzuyla ağrıyan bir sırt ve sertleşen kaslarıyla, yumuşak kırmızı toprağı kürekle oyarak ezen adam, tepeye tırmandı. Ondan önce pürüzsüz bir yamaç vardı, çiçeklerle birlikte parlardı ve nefesleriyle tatlıydılar. Arkasında bir yıkım vardı. Tepenin pürüzsüz derisinde korkunç bir patlama gibi görünüyordu. Onun yavaş ilerlemesi, çok berbat bir sümüklü böceğin izine benziyordu.¹⁰

Bu paragrafta, sadece “ateşli” ve “arzu”nun tekrarı bu hikâyenin konusunu vurgulamakla kalmaz, karşılaştırma da aynı amaca hizmet eder. London’ın, Bill’in yıkıcı davranışlarına yönelik eleştirisi, ondan önceki kazılmamış yamaç ile onun ardından tahrip olmuş olanın karşıtlığı içinde açıkça gösterilmektedir. Dahası, paragrafın sonundaki iki canlı benzetme London’ın insan maddeciliğinin zararlı sonucuna olan duyarlılığını ve insanın ekolojik bilinç eksikliğinden dolayı öfkesini göstermektedir. Bill’in açgözlü dürtüsünün dünyayı sömürmesi, insanoğlunun doğadan üstün olduğu ve doğanın yalnızca insan

kullanımına kaynak sağlamak için var olduğu yolundaki yanlış yönlendirilmiş değerlerden büyüyen bir şiddet biçimidir.

İnsanlığın açgözlülüğünün çevreye bir tehdit oluşturduğu temasını vurgulamayı amaçlayan London, başka bir kovuk madencisinin altın uğruna Bill'e saldırma anını dramatize etmek için hikâyenin sonuna doğru bir sahne daha ekler. Tabanca ile oluşan sağır edici patlama vadiyi daha da bozar ve madencinin ölümü barış ruhunu zedeler. Ufak çapta, London'ın sahnesi, ekosistem için yıkıcı, hatta günümüz dünyasındaki ölümcül olan savaş gücüne benzer. Günümüzde hırs yönelimli madencilik ve kâr yönelimli savaşlar bir açıdan daha da karanlık bir ekolojik krize yol açacak en yıkıcı faktörlerden ikisidir. London'ın, insanlığın açgözlü arzusu ve çevresel kriz arasındaki neden-sonuç ilişkisine dair farkındalığı zamanının ötesindedir. Şimdi bile, yirmi birinci yüzyılda baskın dünya görüşü, doğanın sadece insanlığın arzularını tatmin etmek için bir malzeme kaynağı olarak önemli olduğudur. Avcı/toplayıcı toplumların yok olmasıyla birlikte Batı kültürleri varlıklarının doğal dünyaya bağlı olduğu duygusunu yitirmeye başladılar. Hıristiyan kültürleri, tanrıların kendileri için sınırsız kaynak sağladığına, muhtemelen tanrıların yeryüzündeki gözde canlılarına ve daha sonraki bilimsel gelişmelere bu dünya görüşünün yardım ettiğine inanıyorlardı. Fakat eğer Jack London'ın zamanında insanlar, ağaçları yaktıkları, dağları düzleştirdikleri ve vahşi hayvanları katlettikleri gibi davranmışlarsa modern nesiller neredeyse doğaya sadece kaynakları için değer vermektense daha iyi değildir. Yirmi üç yüzyıl önce “İnsanlığın açgözlülüğü doymak bilmezdir”¹¹ diye yazan Aristoteles, kısmen yanlış yönlendirilmiş dünya görüşünün son bulmasının neden zor olduğunu ve hâlâ ekolojik krize yol açtığını açıklamaktadır. Bu tür yanlış yönlendirilmiş değerler Wieland'ın ileri sürdüğü gibi ciddi ekolojik sorunlara neden olmaktadır.

Kısa vadeli hedeflerimiz için doğayı düşüncesizce sömürdük ve dünyayı zehirlenme ve onu tüm kaynaklarından soyma sürecinde, soluduğumuz havayı ve içtiğimiz suyu kirlettik. Bitkilerin ve hayvanların neslini tükettik ve dünyanın parsellerini muhtemelen atıkları içinde boğulacağı beton çöllere dönüştürdük.¹²

Bununla birlikte, London'ın hikâyesinde altınıyla birlikte zaferle ayrılan Bill'in ardından vadi, insanlığın istilasının yıkımından sonra yeniden canlanmaya ve toparlanmaya başlar.

Sessizlik sayesinde mekânın ruhu tekrar emekledi. Dere bir kez daha uyukladı ve fısıldadı; dağ arılarının uğultusu uyuklu bir şekilde vızıldadı. Koku yüklü havadan aşağıya doğru, pamuk ağaçlarının karlı tüyleri dalgalandı. Kelebekler ağaçların arasına girip çıktılar ve her şeyden önce sessiz güneş ışığı kızgınca parladı.¹³

Yine de London, yok edilen yamacı kafasından atamaz. Yeni uyanmış ekolojik bilincinin altını çizmek için hikâyeyi şu cümleyle bitirir: “Çayırda yalnızca toynak izleri ve mekânın huzurunu bozan ve akıp giden hayatın gürültülü izlerinin işaretlendiği yarılmış yamaç kaldı”.¹⁴

London, insanın açgözlülüğünün ekosistemle olan çatışmasını içeren sorunla nasıl başa çıkılacağını başka bir romanı olan *Yanan Gün Işığı* ile yazdı.

***Yanan Günışığı*'nda ekolojik benlik arayışı**

Yanan Gün Işığı (1910) kısmen otobiyografiktir ve London'ın hayatının son on yılını (1905-1916) yaşamış olduğu Sonoma Vadisi'nde (ayrıca Ay Vadisi olarak da bilinir) yer alır. Kitap, kahramanı Elam Harnish'in büyük bir servet kazandığı Kuzey Kutbu'nda başlar. Büyük servetle Elam, fethetmek için yeni alanlar aradığı şehirlere doğru gider. Bununla birlikte yeni alanlardaki finansörler onu servetinden dolayı dolandırır. İş yaptığı sırada kurtlar sofrasında dersini alınca o da çakal olur. Şehirdeki yaşam tarzı, onu yalnızca ruhsuz bir adama dönüştürmekle kalmaz, aynı zamanda onun sağlığını ve güzel görünümünü de yok eder. Hikâye, doğayla getirilen yeniden doğuşun ve Dede Mason adındaki bir kadından sonra Elam'ın doğa ile uyumlu olarak yaşamıyla biter.

Bu yüzden, romanın popüleritesi büyük ölçüde macera, kirli iş anlaşmaları ve aşk hikâyesinden oluşan sevimli bileşiminden dolayı gibi görünmektedir. Bununla birlikte, aşağıdaki analiz Elam'ın, çağdaş filozofların “ekolojik benlik” olarak atıfta bulunduğu arayışı keşfeden ekolojik bir okumayı geliştirmektedir. “Ekolojik benlik” Arne Naess tarafından kullanılan bir terimdir. Naess'in gördüğü gibi, çevresel krizi hafifletmek isteyen birçoğumuz bunu ekolojik açıdan kendi kişisel temelli felsefemize ya da *ekosofiye* dayanarak yapacağız. Bir ekosofi, ekolojik açıdan akıllı biçimde yaşamaya adanmış bir yaşam tarzıdır. Naess'in kendi kişisel ekosofi örneği onun nihai kuralının Benliği gerçekleştirmedeki Ekosofi T'dir. Benliği gerçekleştirmede büyük harfle yazılan “Benlik”, “ekolojik benliğe” gönderme yapar. Onu daha küçük ego benliğinden ayırt etmek için *benliği* büyük harfle yazar. Naess'in açıkladığı gibi,

Geleneksel açıdan, benliğin olgunluğunun üç aşamada geliştiği düşünülmektedir: Egodan sosyal benliğe (ego dahil) ve sosyal benlikten metafizik bir benliğe (sosyal benlik dahil). Fakat bu benliğin olgunluğu anlayışında Doğa, büyük ölçüde dışlanmıştır. Yakın çevremiz, evimiz (çocuk olarak ait olduğumuz yer) ve insan olmayan canlı varlıklarla özdeşleşmemiz büyük ölçüde göz ardı edilmiştir. Bu nedenle, belki de ilk kez, ekolojik benlik kavramını varsayımsal olarak tanıtırım.¹⁵

Benliğin farkındalığına ulaşmak için, Naess'in bakış açısında, bir kişi yalnızca kendi egosunu değil, ya da yalnızca bir kişinin ailesini ve insanlığı değil, aynı zamanda insan olmayan yaşayan doğayı da seven, tüm doğa ile genişletilmiş bir özdeşleşmeye doğru gider. Naess'in “ekolojik benlik” kavramı London'ın kahramanı Elam'ın *Yanan Günışığı*'ndaki kariyerini takip ederken aklında neler olduğunu en iyi şekilde açıklar.

Romanın ilk üçte birinde London, “Altın Damarı”ndaki insanın açgözlü arzusu ile doğal çevre arasındaki çatışmasını yeniden sunar. Bu kısım, dehşet sayıda altın avcılarının doğal düzeni ihlal ettiği kuzeyde başlar. “Altı bin kişi 1897 kışını Dawson'da geçirdi, geçitlerin dışında yüz bin kişinin baharı beklediği bildirilince derelerde çalışma hızlandı”¹⁶ “1898'de altmış bin adam Klondike'taydı”.¹⁷ Yine kuzey, açgözlü dürtüye sahip altın avcılarının maruz kalır. Sayısız oyukların açıldığı tepeler, ağaçsız hale gelir ve tepelere kutup karları yağsa bile onları örtmeyecek ve hatta hava kirliliği oluşacaktır.

Büyük bir yıkım sahnesiydi. Tepelerin zirvelerine kadar ağaçlar budanmıştı ve çıplak tarafları, kar örtüsünün bile gizleyemeyeceği kadar boynuzlanmanın ve delinmenin belirtilerini gösteriyordu... Bir duman örtüsü vadileri doldurdu ve gri günü melankolik alacakaranlığa çevirdi. Duman karın içindeki binlerce oyuktan çıkıyordu, ana kayanın derinliklerinde, donmuş çukurun ve çakılın içinde, adamlar emekleyerek tırmıkladılar, kazıdılar ve donmayı kontrol etmek için daha fazla ateş yaktılar. Burada ve orada, yeni millerin başladığı yerlerde, bu yangınlar kızıl bir biçimde alev aldı. Bahar temizliğinin enkazı her yerde ortaya çıktı -bent kapağı kutu yığınları, yükseltilmiş kanalların bölümleri, büyük su çarkları- hepsi altınla kafayı bozmuş adamlar ordusunun bir enkazıydı.¹⁸

Bu “dumanlı cehennemde”¹⁹ insanlık, şiddetli yıkıcı güç ve doğa çaresiz kurbandır. Aşırı soğuk bile insanın altın arzusunu yenemez. Açgözlülüğün, doğal kaynakların aşırı sömürülmesine ve çevresel bozulmaya yol açmasında büyük bir itici güç olabileceği açıktır. Altın avcılarının müdahalesi ile yalnızca manzara harap olmakla kalmaz aynı zamanda canlı varlıklar da kurban olur. Madencilerin gözünde kar tavşanları, geyikler, sincaplar ve benzeri insan olmayan varlıklar sadece yiyecek içindir. Madenciler, kuzeyi öyle bir boyutta tahrip ediyorlardı ki sadece bir ya da iki yıl içinde eskiden bol miktarda bulunan hayvan artık yok olmuştu.

Hayvan yaşamında olağandışı bir canlı azlığı vardı. Onlar nadir aralıklarla bir kar tavşanı ya da bir as kürkü izini tesadüfen buldular fakat esasında tüm yaşam topraktan uçup gitmiş gibi görünüyordu. Bu, onlar için bilinmeyen bir durum değildi çünkü tüm deneyimleriyle bir zamanlar, bir yıl ya da iki ya da üç yıl sonrasında geniş avlanma imkânı olan bölgeyi baştan başa gezmişlerdi.²⁰

Kuzey, insanoğlu için çok soğuk olmasına rağmen kendi yerli türleri için mükemmel bir yaşam alanıdır. London'ın kır manzarası ve çevreye olan zarif hassasiyeti sadece bize hasarlı sahneyi değil, aynı zamanda doğanın güzelliğini ve biyolojik çeşitliliğini de dile getirmektedir.

London, kuzeye ilişkin en iyi betimlerinden birkaçını sunar. Kuzeyin eşsiz güzelliği etkileyicidir: Karla kaplı boş arazi, donmuş dereler ve nehirler, ladin ve köknar ormanları, özellikle de kuzey ışıklarının soğuk parıltıları gökyüzünde sakince parıldıyor. Uzun kutup gecesinin betimlemesi, içten gelen bir şiir akımının etkisini ortaya çıkarır, “kuzey ışıkları üstte alev alev yandı, yıldızlar büyük soğukta sıçradı ve dans etti”²¹ gibi. Güzelliğinin yanı sıra, bölgenin biyolojik çeşitliliği de unutulmazdır. Kar tavşanları, as kürkü, geyikler, sansarlar, sincaplar, vaşak, som balığı ve kel yüzlü boz ayılar gibi hayvanlar, özellikle geyik, kuzeyde boldur. Bu hayvanlar, yosun, söğüt, çam ve ladin gibi bitkilerin yanı sıra dereler, çakıl taşları, nehirler ve tundrayla birlikte tüm bunlar sadece güzelliği açısından değil aynı zamanda istikrarı ve biyo-çeşitliliği açısından da dikkat çeken doğal bir düzen içinde hem canlı hem de cansız varlıkların bir arada var olduğu mükemmel bir dünyayı oluştururlar. Kuzeydeki hem canlılar hem de cansızlar, uzun evrimsel gelişim döneminde ekolojik olarak dengeli bir topluluk oluşturmaktadırlar. Birbirlerine uyum gösterirler ve bağlanırlar. Kuzeydeki ekosistem, insan türlerine ya da insan toplumlarına yararlılığından bağımsız olarak kendi değerlerine sahiptir. Bu nedenle, insanoğlunun kendi açgözlü arzularına göre tahrip etme hakkı yoktur. Yine de altın arzusu tarafından yönlendirilen altın avcıları ekosistemi tereddüt etmeden altüst ederler ve böylece ekolojik dengeyi bozarlar, yerli hayvanların yok olması gibi endişe verici hasara neden olurlar -London’ın ifadesiyle, “hayvan yaşamının olağandışı bir yokluğu”²².

Genel olarak madenciler tarafından yapılan hasarın betimlenmesinden başka London, yoğun arzusu olan bir adam olarak ifade edilen Elam’ın zararlı davranışlarına odaklanmaktadır. “Onda üstünlük arzusu güçlüydü ve hepsi kendileriyle, adamlarla ya da bir kumar oyununda talihle güreşiyorlardı”²³. Son derece güçlü arzu ve kontrol duygusu onu diğer altın avcısı arkadaşlarından daha yıkıcı bir güç yapar. Üstünlük için güçlü arzusuyla yönlendirilen Elam, başarılarını büyük ölçüde genişletmenin gerekli olduğunu hisseder. Herhangi bir sınırlama olmaksızın arzusunu tatmin etmek için doğanın kendisine zarar verse bile onu engelleyen her şeye saldırmak ister. Buradaki durum Elam’ın Kuzey Kutbu’nda bir metropol inşa etme tutkusudur. Hayalinde vapur inişlerini, kereste fabrikasını ve depo yerlerini, büyük ticaret mağazalarını, salonları, dans salonlarını ve madencilerin kütük kabinlerinin uzun sokaklarını, tek kelimeyle uzak bir madencilik şehrinin ihtiyacı olan her şeyi görüyordu. Kuzeyde şehrin gelişmesine katkıda bulunur ve onun projeye yaptığı yatırımda büyük para kazanır. Örneğin, yakında gelecek olan binlerce altın arayıcısı için Dawson’da kütük kabini inşa etmede büyük bir servet kazanma şansını öngörür. Bu nedenle kereste ve kereste fabrikası satın alır ve onları gece gündüz çalışır hale getirir. Dawson kasabası hızla büyüdükçe Elam, kütük kabinlerinin satışından büyük miktarda para kazanır.

Sahip olduğu şey gerekenden çok daha fazla olsa da daha fazlasını ister. “Yeni yolda gücün tadını almıştı. Bu, onda bir şehvete dönüşmüştü. Alaska’nın en zengin madencisi, hâlâ daha da zengin olmak istiyordu”²⁴. Daha fazla para arzusu dürtüsüyle Ophir’in vahşi doğasını değiştirmeye başlar. Bir baraj gölü kurar; büyük bir ahşap boru inşa eder: Elektrik santralleri diker. Sonunda, Elam, geyik için bir cennet olan “büyük geyik otlaklarını” bir maden kasabasından başka bir şeye dönüştürmez. Elam, madencilik bölgesini ve tüm tesislerini satarak bir milyon kâr elde eder ve aynı zamanda geyikler yaşam alanlarından yoksun bırakılır.

Bir kaynak odaklı olan Elam, insanın doğayı kendi yararına şekillendirme ayrıcalığı olmadığını fark etmez. Bu değişikliğin çok sayıda kereste standının tüketildiği ve sayısız av hayvanının yaşam alanlarını kaybettiği tüm ekosistem için ne anlama geldiğini fark etmez. Bu yüzden Elam, yaptığı şeyden dolayı suçluluk hissetmez. Bunun yerine kendisini, güçlü iktidarıyla büyülenmiş hisseder ve “Klondike’in Kralı” olarak görmekten gurur duyar... Kereste Baronu ve Stampedes Prensi”²⁵. Başka bir deyişle doğanın fatihi olarak kendi imajıyla gurur duyar.

Servetini topraktan koparıp, ekosistemin kutsallığına saygısızlık eden ve tahrip edilmesine neden olan Elam, başka bir tehlikeli girişim başlatmak için şehirlere doğru hareket

eder. Elam'ı onların "kaptanı" olarak gören madenciler,²⁶ şüphesiz kahramanlarının yolunu takip edecek ve doğayı fethetmeye devam edecekler. Böylece romanın ilk üçte biri sona erer.

Yukarıda tartışılan şeylerden, Elam'ın Kuzey Kutbu'ndaki macera temasının, Bill'in güzel vadideki temasına benzediğini görebiliriz: Açgözlü arzu ve tahrip edilmiş doğa. Tek fark hasarın boyutunda yatmaktadır. *Yanan Günışığı*'nda binlerce altın avcısının doğaya zarar verdiği şey kuzeyin tamamı iken; "Altın Damarı"nda, yok edici bir madenci ve yok edilen şey bir tepenin yamacıdır.

Bill'in değişmeksizin devam etmesinin aksine, Elam değişime açık bir karakterdir. Doğaya karşı tutumu, yozlaşmış şehirde bir kayıp hissini çektikten sonra zamanla değişir. Dolayısıyla, şehirlerde takip eden girişim esas olarak Elam'ın manevi geçişiyle ilgilidir. İş dünyasında, servetini biriktirmekle meşguldür. Yine de kirliliğe savaşları Elam'ı zalim ve acımasız bir adama dönüştürür. "Adamlar ondan korkuyorlardı. O bir savaşçı, bir zebani, bir kaplan olarak bilinirdi".²⁷ Kuzeyde kazandığı servetini üç katına çıkarsa da yabancılaşmış Elam, acı ve kayıp duygusu hisseder. Şehvet, daha büyük servet yüzünden organik doğanın günlük yaşamın bir parçası olmaktan çıktığı yozlaşmış şehirdeki Elam'ı tuzağa düşürür. O, doğal olmayan şehir yaşamından yorulur ve doğa ile doğrudan teması kaçırmaya başlar. Elam, insanoğlunun ruhlarını tatmin edebilmesi için doğada mekânların olması gerektiğini, tek başına yiyecek ve içeceğin yeterli olmadığını anlar. Bu nedenle Elam, şifa için doğayı keşfetmeye başlar.

Daha sonra bir hafta sonu, ağır, bunalımlı şehirden ve onun yollarından bıktığını hissederek hayatında önemli bir rol oynayacak olan bir hevesin dürtüsüne uydu. Nedeni, şehirden çıkıp kır havası kokusu ve manzara değişikliği arzusuydu".²⁸

Elam için "Esasen şehrin kalabalıklaşmasındaki değişim tatmin ediciydi".²⁹ Paragraftan sonraki paragrafta, vadinin betimlemesi "Altın Damarı"nda şehirle doludur. Elam, onun işinin neredeyse doğanın çok güzel olduğunu unutmamasına neden olduğu için dehşete kapıldığını hisseder. Bozuk şehir hayatı, onun gündelik hayatına zarar verir ve o, bu nedenle geçmişte olduğu gibi özgür doğada zengin deneyimlere sahip olmaya daha az sahip olur. Vadideki güzel manzaraya baktığında, çok fazla dünyevi arzusunun onu doğal dünyadan izole ettiğinin farkına varır. Temiz havadan, tarlakuşlarının şarkısından ve benzerlerinden keyif aldığı o, kusurlarını bile hatırlamaz. Bu kez özgür doğadaki zengin deneyimleri onun olgunluğuna katkıda bulunur. Vadide Elam, ekolojik benliğinin gerçekleşmesi için ilk adımını atar. Cömert Sonoma Vadisi'nde Elam'ın sevinci muazzamdır. Hayatında hiç bu kadar mutlu hissetmemiş gibi görünür. Vahşi doğa ile ilgili tüm deneyimleri canlanır. Elam, her şeyle yakından ilgilenir. Derin ekoloji hareketinin peygamberi Thoreau gibi Elam, küçük şeylerde büyük bir coşkunluk hisseder: Yosun, ökseotu demetleri, odun faresi, su teresi, kelebekler ve kızıl tepeli ağaçkakan "gagalamayla sonlandırdı ve keşif yapmak için başını bir tarafa eğdi".³⁰ Elam'ın küçük şeylere olan ilgisi, doğaya olan sevgisinin içtenliğini yansıtır.

Elam'ın gözünde doğa, şimdi sadece ekonomik değeri açısından değil aynı zamanda dini değeri açısından, yani kişinin ruhunu temizleme gücü için de değerlidir. Burada doğa fethedilecek alan değil, ibadet edilecek bir kilisedir. Elam, yüce ağaçların katedral nefinde yetişen vahşi bir Kaliforniya zambağını keşfettiğinde belirgindir. Zambağa bakarak:

Şapkasını neredeyse belirsiz bir dini duyguyla çıkardı. Bu farklıydı. Burada hor görmeye ve kötülüğe yer yoktu. Bu, temiz ve taze ve güzeldi -saygı duyabileceği bir şeydi. Kilise gibiydi. Atmosfer kutsal olanın sakinliğiydi. Burada insan soylu şeylerin açığa çıktığını hissetti.³¹

Elam, zambak tarafından o kadar etkilenmiştir ki artık kendini ruhsal açıdan arınmış ve canlanmış hisseder. Açıkçası, doğanın cazibesi bozuk ruhuna nüfuz ederek onun içinde bir huşu ve saygı duygusuna neden olur.

Tek kelimeyle bu gezide doğa ile samimi temas Elam'ı "tek başına kendisiyle ve tüm dünyayla barış içinde" hissettirir.³² O, doğayla ve organik bütünlük duygusuyla özdeşleşir, yani doğal dünya ile derin bir akrabalık ve daha derin benlikle bağlantılılık duygusu hisseder.

Doğayla olan bu temasla Elam, dünyaya yeni açılardan bakmaya başlar. O, doğaya saygı duymak ve sadeliğe değer vermek için gelişir. Şehir hayatının ne kadar iğrenç, cimri ve kötü niyetli olduğunu fark eder ve doğaya dönüş çağrısını hisseder ve düşünmeye yardım edemez: “Böyle bir yere yerleşeceğim ve şehrin canı cehenneme gidebilir”.³³

Vadiye doğru vahşi yolculuk London’ın, Elam’ın ekolojik bilinç geliştirmesi için ayarladığı bir yöntemdir. Diğer düzenleme bir kadının rehberliğidir. Elam’ın ruhsal reformu, vadiye yapılan geziyle başlarken, Dede Mason adında bir kadın tarafından tamamlanır. Dede Mason, doğanın bir somut hali olarak yaratılır. “O, sade olanı ve dışarıyı, atları, tepeleri, güneş ışığını ve çiçekleri sevdi”.³⁴ Dahası, doğanın ve doğa hakkındaki bilgisinin Elam’a fayda sağlayacağını da bilirdi.

Ona (Elam) tüm meşe çeşitlerini gösteren, onu kocayemiş ağacı ve funda ile tanıştıran, ona bitmeyen kır çiçeklerini, çalıları ve eğrelti otlarının isimlerini, alışkanlıklarını ve doğal ortamlarını öğreten bir rehberdir... Ayrıca onun aracılığıyla o (Elam) daha yakın bir anlayış ve doğanın daha keskin bir takdiri için gelir.³⁵

Asil doğası ve keskin kavrayışı ile Dede, Elam’a mutsuzluğunun temel nedeninin onun artan servet arzusu olduğunu belirtir. “Tüm bunları yapan, paran ve seni liderlik etmeye zorlayan hayattır”.³⁶ Dede’nin sözleri Elam’ın zihninde yer eder. Onun eleştirisi aklından çıkmayan Elam, iç gözlemci bir durum alır ve “zenginliğin birikiminin... aynı zamanda sefaletin, ıstırabın, köleliğin, cehaletin, vahşiliğin, zihinsel itibarsızlığın birikimi”³⁷ olduğunu farkına varır. Bu yüzden, sonunda Dede’nin daha fazla güç ve maddi şeylerin daha büyük mutluluğa eşit olmadığı görüşünü kabul eder. Elam, Dede’yi yalnızca onun gibi doğayı sevdiği için değil aynı zamanda servet arzusu olmayan bir kadın olduğu için de sever. Daha da önemlisi, bilgeliği olan bir kadın olarak ona saygı duyar. Bütün bunlar Dede’nin rehberliğini isteyerek kabul etmesine katkıda bulunur. Kadınlara karşı yeni tutumunun eski kadın fikirleriyle keskin bir tezat oluşturduğuna dikkat çekilmelidir: “Kadın, oyuncak; kadın, acımasız kadın”³⁸ gibi.

Elam, sonunda servetini verir, iktidar arzusunu atar ve daha basit, daha saf ve daha etnik bir yaşam sürmek için Sonoma Vadisi’ndeki küçük bir hayvan çiftliğine taşınır. “Uzakta başı boş dolaştıktan sonra sadece tekrar eve dönmüş olan iki kişi gibiydiler”.³⁹ Bir zamanlar hem vahşi hem de şehirlerde bir fatih olan Elam, doğaya ve kadınlara saygı duymak için gelişir ve böylece yeniden doğar. Elam’ın manevi yenilenmesi ile insanın açgözlü arzusu ve çevresi arasındaki çatışma ortadan kalkar. İnsan ve doğa arasındaki ikili karşıt ilişkinin yerini bir tür uyumlu ve karşılıklı ilişki alır. Onların vadideki yaşamları, romanın son üçte birini oluşturur ve bu son bölümde London, doğa ile açgözlülüğün yoksun insan arasındaki karşılıklı ilişkinin ayrıntılarına girer.

Doğaya karşı tutumunun değişmesi ve Dede’den aldığı rehberlik nedeniyle Elam, artık “araçlarda basitlik, amaçlarda zenginlik”⁴⁰ olan ekolojik bir yaşam tarzını geliştirmeye başlar. Elam, artık ailesini bir çiftçi olarak geçindirir. Onlar paraya ihtiyaç duyduklarında, Elam, bir işçi, at terbiyecisi ve bunun gibi işlerde çalışır. Maddi şeylere önem vermez ve sağlıklı ve doğal yaşamdan memnun olur. Açgözlü arzusunu aşan ve vadideki maddi isteklerini sadeleştiren Elam, manevi yaşamını genişletir. Şehirdekinden bütünüyle farklı şiirsel bir hayat yaşar, şiir öğrenmeye başlar ve ayrıca keman çalmaya çalışır. Doğa ve basit yaşam tarzı, sonunda Elam’ı ruhsal ve fiziksel olarak sağlığa kavuşturur.

Elam’ın gönüllü basit yaşam tarzı maddi mülklerin gerçek mutluluğu sağlayacağı baskın dünya görüşüne meydan okur. Durning’in incelemesine göre, servet, belirli bir seviyenin ötesinde, illaki insan mutluluğunun artmasına neden olmaz. Dünyanın taşıma kapasitesinin düştüğü ele alındığında, düşük malzeme standart yaşamını sürdürmek, dünya üzerindeki etkinin azaltılmasına yardımcı olan ekolojik bir yaşam tarzıdır. “Daha fazlasının her zaman daha iyi olmadığını görmedikçe, bizim ekolojik çöküşü önleme çabalarımız iştahımız tarafından ezilecektir”.⁴¹

Elam'ın ekolojik bilinci, özgür doğada keyifli deneyimler yaşamaya başladığı oranda daha da gelişir. Dede'yle birlikte vadinin ekosistemine müdahale etmekten kaçınır. Örneğin,

Sadece geçerken, zaman zaman durdular ve doğaya bir el uzattılar. Bu çiçekler ve çalılar kendileri büyüdü ve varlığı doğal çevreyi ihlal etmedi. Erkek ve kadın, kendi hakkı olmayan bir çiçeği ya da çalıyı tanıtmak için hiçbir çaba sarf etmedi. Ne de onları düşmanlarından korudular.⁴²

Elam ve Dede, zararlı olabilecek türlerin tanıtımından kaçınarak ekosistemin dengesinin korunmasına izin verecek kadar bilgedirler. Canlı şeyler ve fiziksel çevreleri arasındaki ilişki, her şeyin yaşamak için en iyi yerini bulduğu ve ilişkinin istikrarlı hale geldiği bir evrimin ürünüdürler. Ekosistemin her üyesi, doğal seleksiyon yoluyla evrimleşen içsel ilişkilere göre diğerleriyle etkileşime girer, bu nedenle insanın karışmasına ayrıca bir ihtiyaç yoktur. Yeni türlerin körü körüne tanıtılmaması Elam ve Dede'nin ekolojik bilgeliğini yansıtır.

Elam ve Dede'nin, bitkileri düşmanlarından korumaması belki tuhaf görünebilir, ancak onların eylemleri hem Darwinci evrim hem de derin ekoloji prensipleriyle uyumludur. Ekosistemler kendilerini korumak için gelişir ve kendi kendilerini düzenlerler, bu yüzden insan müdahalesinden kaçınılması gerekir. Temel ekolojik prensip, her şeyin diğer her şeyle bağlantılı olmasıdır, dolayısıyla insanoğlu sözde doğal düşmanı öldürürse eğer hiç kimse ne olabileceğini tahmin edemez. Bu yüzden Elam ve Dede, av ve onların avcılarına müdahale etmemekle doğru şeyi yaparlar. Yani, müdahale olmaksızın, aslında doğanın evrimsel süreçlerini korumuş olurlar.

Elam'ın artık ekolojik bilinci olan bir adam olduğu açıktır; onun ekolojik bilinci, aşırı otlatmaktan daha az para kazanmayı tercih ettiği gerçeğiyle vurgulanır ve tasdik edilir.

Günüşiği mera için ona (Elam) ayda bir buçuk dolar kazandırabilecek tam bir düzine at alabilirdi. Ancak böylesine yakın otlakların üreteceği yıkım nedeniyle bunu yapmayı reddetti.⁴³

Elam, aşırı otlatmanın mera ekosistemleri üzerinde büyük yıkıcı bir etki yaratacağını ve atları azaltmanın, toprak erozyonu ve çölleşme gibi aşırı otlatmanın neden olduğu ekolojik sorunları çözmede etkili bir yol olduğunu açıkça bilir. Bu yüzden Elam, sağlıklı ekosistemlere dikkat etmek dışında kendi çıkarlarını aşar.

Elam'ın ekolojik bilinci hikâyenin sonunda doruğa çıkar. London'ın romanları *Yanan Günüşiği* haricinde genellikle beklenmedik ve sembolik sonlara sahiptir. Romanın sonuna doğru London, insanlar ve insan olmayan varlıklar arasında uyumlu bir yaşam sahnesi sunar:

Öğleden sonraydı ve yeni yeşil bir dünyada parlak bir güneş parlıyordu. Sulama kanalları boyunca sebze bahçesinin suları akıyordu.⁴⁴

Nisan ayının başlangıcına doğru Dede, gelecek bebek için kıyafet hazırlar ve Elam, onun yanında okur. Güzel vadi sadece onlar için değil; çevrelerindeki diğer canlılarla da paylaşılır. Doğaya olan derin sevgisiyle London, yeni doğmuş tay, bıldırcın, güvercinler, kumru, tavuklar ve benzeri gibi insan olmayan varlıkları canlı bir şekilde betimler.

Burada, London, bize adaletsizliğin ve eşitsizliğin olmadığı, canlıların her biçiminin özgürce ve mutlu bir şekilde geliştiği bir dünya sunar. Söylemeye gerek yok, bu canlıların çoğalması için uygun topraktır. Sadece böylesi bir durumda biyolojik çeşitlilik beklenebilir. Yine de ahenkli manzara, vadideki altının keşfi ile neredeyse yok edilmiştir. Olay, Elam'ın okumayı bıraktıktan ve yerin altındaki gömülü, sızan boruyu kazmak için ayrıldıktan kısa bir süre sonra gerçekleşir. Boruyu kazma sürecinde, Elam, altın yüklü bir damar keşfeder ve altın her zamankinden daha pahalıdır. Altın için hemen güçlü arzuya kapılır. Sarı cazibeye bakarken gözlerinde bir ateş parıldar. "Kokteyllerin hiçbir çeyreği yanaklarına böylesine bir alev ya da gözlerinde böylesine bir ateş yakmamıştı".⁴⁵ O, deli bir adam gibi yeri kazıyor ve hemen dağa mayın düzenliyor. Tüm maden onun hayalinde büyür: Tüneller, miller, galeriler ve yükleme tesisleri. Potansiyel serveti hayal eden Elam, coşkuyla titrer.

London, ender bir biçimde "Altın Damarı" haricinde madencilik sürecini ayrıntılı bir biçimde tarif eder. Bununla birlikte insan şehvetinin çevreyi nasıl yok edeceğini göstermek için London, burada tekrar Elam'ın madencilik vizyonunu ayrıntısıyla anlatır. Madenciligi

betimleme biçimleri, önceki uyumlu sahneye keskin bir tezatlık oluşturur. Açık bir biçimde, London, okuyucuya altın arzusu ile tüm ekosistemin bütünlüğü arasında bir neden-sonuç ilişkisi olduğunu hatırlatmayı amaçlar. Neyse ki, “korkunç kriz”⁴⁶, Elam, Dede’nin saatlerce önce yaşadığı doğa ile uyumlu olan sahneyi hatırlatan sesini duyduğunda geçer. Yeni doğan tay, güneş ışığında yıkanır ve Mason, bebeğin gelmesi için mutlu bir şekilde dikiş diker. O madencilik planının getireceği felaketin farkına varır. Eğer habitatı cehaletten veya hırstan dolayı yok ederse, kendi varlıklarının yanı sıra diğer varlıkların mutluluğunu da yok etmiş olur. Bu nedenle, vahşi arzusunun ekosistemi bozmasına izin veremeyeceğine hemen karar verir.

Bu farkındalıkla on iki yıl boyunca kuzeyde altın için altın madenini arayan Elam, keşfettiği altını gömmeye karar verir. Elam, hemen ıkına sıkına bir deli gibi tekrar çalışır, fakat bu sefer amaç farklıdır. Duvarların damarlarında hiçbir iz kalmayınca dek ortaya çıkardığı her şeyi örter. Eve dönerken, kokulu dağ havasını solur ve vadiye bakarken Elam, her şeyin değişmeden kaldığı zaman rahatladığını hisseder. Artık Elam için “Ben” vadideki her şeyi, temiz havayı, saf suyu, gerçekten de tüm ekosistemi içerir. Benlik ve doğanın geri kalanı arasında keskin bir çizgi yoktur. Sonunda, Elam, altın damarın olduğu her yere “çimen kadar kalın”⁴⁷ bir okalıptüs dikmeye karar verir, “böylece aç bir tavşan bile onların aralarında sıkışamaz ve köklerini aldıklarında, yaratılıştaki hiçbir şey bu çamuru bir daha hareket ettirmeyecekti”.⁴⁸ Şimdiye dek, Elam, dar benliğini hiçbir zaman tam olarak aşmamış ya da gerçek ekolojik benliğini fark etmemişti. Ancak şimdi, kuzeyde bir fatih ve daha sonra şehirlerde bir iş kralı oluşundaki dönüşümünü tamamlıyor; sonunda vadide gönüllü bir çevre koruyucusu oluyor ve böylece daha yüksek olan ekolojik benliğini gerçekleştiriyor. Onun etik kaygısı çevreye yayılır ve bu yüzden kendisiyle etrafındaki dünya arasında uyumu artırır. Bundan böyle doğal alanda salt bir rakip değil, artık kendi sevincini artıracak ve hayatına yeni bir anlam katacak yeni bir ekolojik benliği araştırır. Hikâye daha sonra Dede ve Elam’ın keyifli kahaahaları ile sona erer.

“Altın Damarı”nda, ana karakter Bill, vadiden o kadar çok altınla ayrılır ki atı bile yükü kaldıramaz ve geriye kalan şey, yıkıma uğrayan tepe ve kutsal vadidir. *Yanan Günışığı*’nda altın gömülür ve dağ bozulmadan kalır. Elam’ın düşüncesindeki değişim farklı sonuçları hesaba katmaktadır. İlk, doğaya saygı duymak için büyür ve doğa ile özdeşleşir. İkincisi, kadınlara saygı duymayı öğrenir ve onların rehberliğini kabul eder. Böylece, yeni doğa sevgisi ile Dede’den aldığı rehberlikle birlikte Elam, ekolojik benliğini gerçekleştirmek için dar ve izole edilmiş benliğinin ötesinde gelişir. Tek kelimeyle bu romanda London, “Altın Damarı”nda ileri sürdüğü ekolojik sorunun çözümünü -insan şehvetiyle çevre arasındaki çatışmayı- tam anlamıyla gerçekleştirir.

London’ın ekolojik düşüncesi, barışçıl, toplumsal adaletsizlikten uzak, kirlilikten yoksun ve ekolojik olarak sürdürülebilir gelecekteki bir toplumun hayalini kurduğu *Ay Vadisi*’nde gelişmeye devam eder. Burada, bir karakterin ekolojik benlik arayışını keşfetme çabalarının ötesine geçen London, şimdi ekolojik olarak sürdürülebilir bir toplum için ana karakterlerini araştırır.

Ay Vadisi’nde ekolojik olarak sürdürülebilir toplum arayışı

Ay Vadisi, son derece otobiyografiktir. Başlık, London’ın büyük bir çiftliğe sahip olduğu Kaliforniya, Sonoma County’e atıfta bulunur. 1905’ten 1916’da ölümüne dek çevre dostu çiftçiliği yazdı ve uyguladı.

Romanını yüzyılın başında Kaliforniya’da grev basan Oakland kentinde konumlandırılan Jack London, Oakland’daki yaşamlarından hayal kırıklığına uğrayan ve toprakta daha basit bir yaşam arayan iki genç sevgili olan Billy (bir takım arkadaşı) ve Saxon’u (çamaşırhanede ütücü) yarattı. Kitap 1’de London, sanayi kenti Oakland’da Billy ve Saxon’un yaşamını anlatır. Kitap 2’de Oakland’dan ayrıldıktan sonra karaya yakın yaşayabilecekleri bir yer aramak için onların hayatını yolda anlatır. Kitap 3’te London, onların ay vadisindeki yaşamlarını küçük ölçekli

çiftçiler olarak tanımlar. Bu çiftin deneyimi sayesinde London, sürdürülebilir tarıma dayalı yeni, ekolojik bir toplumu savunur.

Çeşitli faktörler London'ı sürdürülebilir bir toplum temasına yönlendirmiştir. İlkın, London, Kaliforniya'daki arazilerin çoğunun, ev sahipleri tarafından zayıf tarım uygulamaları nedeniyle tükendiğini fark etmişti ve Amerikan tarımını canlandırma sorumluluğunu hissetmişti. İkincisi, London'ın yaşadığı Oakland'daki nüfus patlaması ve diğer şehirler London'da endişe uyandırmıştı. London, bir zamanlar patlayan nüfus için endişesini dile getirmişti: "10 yıl içinde ABD'de beslenecek ağızlar 16 milyon arttı".⁴⁹ Tükenmiş tarım arazileri ile nüfus patlaması problemlerinin birbiriyle bağlantılı olduğunu fark ederek, "sevgililerini (Billy ve Saxon), dünyanın nüfus patlamasının nasıl besleneceğine dair acil bir konu da dahil olmak üzere, daha büyük biyolojik gerçeklik içinde sunması gerektiğini biliyordu".⁵⁰ Üçüncüsü, London, yoksulluk ve kirlilik gibi pek çok soruna yol açan modern sanayicilikten hayal kırıklığına uğradı ve alternatif olarak yeni bir ekonomi kurmanın acil olduğunu anladı.

Romanlarında kurgusal dünyanın yanı sıra London, "çiftçilikle ilgili en son bilgileri"⁵¹ kullanarak gerçek bir model çiftlik kurdu. En son tarımsal bültenleri okudu ve Davis'teki Kaliforniya Üniversitesi'nden bilim insanlarına ve Santa Rosa'daki Luther Burbank'a danıştı. London, yavaş yavaş sürdürülebilir tarım vizyonunu geliştirdi ve sürdürülebilir enerjiyi teşvik ederek Amerikan ekonomisini kurtarma umuduyla hayatının son on yılında yaratıcı enerjilerinin çoğunu ve tüm parasını buna adadı. Kendi sözleriyle,

(...) şimdiki çağın büyük ekonomik sorunlarının çözümünü... Toprağa geri dönüştürüyorum. Çiftçiliğe giriyorum çünkü felsefem ve araştırmam bana toprağa dönüşün ekonominin temeli olduğunu anlamayı öğretti... Çiftliğimi dünyanın bakış açısından görüyorum ve dünyayı çiftliğimin bakış açısından görüyorum.⁵²

London, çiftliğini sanayileşmeye alternatif olarak kendi kendine yeten bir topluluğa dönüştürmek için en iyisini yapmaya çalışıyordu. Jack London'ın biyografisi Irving Stone'a göre:

Seçkin kırsal bir topluluk kuracaktı... sadece sahip olanlar kullanacaktı... toprak sevgisi. Bu adamların her biri için bir kulübe inşa edecekti; malların maliyet için satılacağı genel bir mağaza olacaktı ve işçilerin çocukları için küçük bir okul. Model topluluğa dâhil edeceği aile sayısı, yalnızca toprağın destekleyebileceği sayıya bağlı olacaktı... Bir çeyrek milyon dolarlık yatırım getirisi, kâr istemiyordu; yalnızca masrafi karşılamak istiyordu, sadece toprağa duydukları ortak sevgiyle bağlı, gerçek bir işçi topluluğunu korumak istiyordu.⁵³

Güzellik Çiftliği'ni ekolojik açıdan dengeli ve uyumlu bir topluluğa dönüştürme fikrine o kadar kafayı takmıştı ki ölümünden bir gün önce kız kardeşi ile konuştuğu şey gelecek vaat eden topluluk hakkındaki planıydı. Dahası, yukarıdaki alıntıdan London'ın ekolojik olarak sürdürülebilir bir toplum hayalinin kendi kişisel ihtiyaçlarının ötesinde olduğu hissedilebilmektedir. Bu husus, sürdürülebilir tarım uygulaması yoluyla doğrulanmaktadır. Sürdürülebilir uygulamalar, genellikle daha kısa sürede daha fazla maliyeti fakat daha az faydaları gerektirdiği görünür. Ancak, London, arazisini iyileştirmek için kısa vadeli kâr elde etme şansını bile bir kenara bırakmıştı. Jack London'ın biyografisti Alex Kershaw'a göre, London, ürün ekti ancak hasat etmedi.

Alanlarının bir kısmını zaten humus içeriğini artırmak ve fazladan çiftlik toprağını zenginleştirmek için üç yıl boyunca süreceği Kanada bezelyesini, çavdarı ve diğer ürünleri ekmişti.⁵⁴

London'ın çevre dostu ve sürdürülebilir tarım uygulaması, ekolojik bilgelik içeriyordu ve zamanının on yıllarının ilerisindeydi. Onun fikirleri o kadar çağdaştı ki, Kaliforniyalı çiftçi arkadaşlarının kavrayışını aşmıştı. Çiftçiler bile bir aptal olarak London ile alay ettiler. Irving Stone şöyle yazar: "Yörenin çiftçileri, bir model çiftlik inşa ettiği için... idaresi altındaki üç mahsulü sabanla sürdürdüğü için kahkahalar atarak onunla alay ettiler".⁵⁵ Yine de London, hayalinden asla vazgeçmedi;

Kendisinin bir öncü, bir çıkarıcı, yeni ve daha iyi bir uygarlığın yaratıcısı olduğunu düşündü (...). İnsanın ilerlemesine inanarak, hayatını insanlığa akıllı bir uygarlık getirmeye adanmıştı.⁵⁶

London'un sürdürülebilir tarım uygulamaları arasında yeşil gübrelerin kullanımı, azot toplayan örtü bitkilerinin ekimi, ürünlerin döndürülmesi ve araziye erozyondan korumak için uygun toprak işlemeyi ve drenajı sağlamak için bir programı vardı. O, ayrıca erozyonu azaltmak için yamaçları teraslardı ve pazarda ortaya çıkan yeni kimyasal gübreler yerine gübre olarak çiftlik hayvanlarından sağlanan gübreyi kullandı. Arsa temelli tarımsal sürdürülebilirliği açgözlülük temelli endüstriyel ekonomisiyle değiştiren London, sürdürülebilir tarım teknikleri uygulamasını romadaki kahramanların hikâyesinin içine dokur. Oakland kentinden ayrıldıktan sonra, Billy ve Saxon çiftçilik yapmaya karar verirler, bu yüzden yolda dolaşırken çiftçiliği gözlemler, araştırır ve nasıl çiftçilik yapılacağını öğrenirler.

Kitap 3, Bölüm 1'de, Billy ve Saxon, Portekiz bitkilerinin ekilme tarzının çiftçiliğiyle büyülenerek gözlemler ve araştırırlar. Portekizliler,

(...) ağaç sıraları arasında kuş üzümü, frenk üzümü sıraları arasında fasulye, ağaçların her iki yanında bir sıra fasulye, ağaç sıralarının uçları boyunca fasulye sıralarını dikmişlerdi.⁵⁷

Bu verimli ya da yoğun tarım metotları, daha iyi ara ürün ekimi ve dar alan tarımı olarak bilinmektedir. Kitap 3, Bölüm 11'de Billy ve Saxon, Çinli uygulamaları öğrenirler. Gunston isimli bir adam onlara Çinlilerin çiftçilikte başarılı olduğunu söyler. Örneğin, aynı toprakta bir defada iki ürün yetiştiren Bay John Chinaman'ı örnek olarak belirtir... kırmızı turp ve havuç, iki ürün, bir seferde ekilir".⁵⁸ Çin uygulamasının stratejisine çoklu ekim denilir. Kitap 3, Bölüm 18'de "çiftçilik üzerine yüzlerce cilt ve tüm Tarımsal Bültenleri"⁵⁹ okuyan Edmund isimli karakter, mono-kültürün aksine mahsul rotasyonunu önermektedir: "Bu vadide geri kalan eski moda çiftçiler gibi yılda bir mahsulden memnun değiller".⁶⁰ London, ayrıca, Kitap 3, Bölüm 11'de Gunston karakterinin ağzından mono-kültür uygulamasını eleştirir. "Beyaz adam, nasıl tarım yapacağını bilmiyor. Modern beyaz çiftçi bile bir mahsulü dâhil eder".⁶¹ Tarımda, mahsul rotasyonu, çoklu ekim, ekinlerin birbirine eklenmesi ve dar ekim, genellikle sürdürülebilir tarım ve organik tarımla ilişkili yöntemlerdir.

Sürdürülemez tarımın egemen olduğu zamanda London'un çevre dostu, sürdürülebilir tarımsal uygulamaları zamanının ötesindeydi. Fakat, zamanının ötesinde olan yalnızca London'un tarımsal uygulamaları değil, aynı zamanda ekolojik bilinciydi de. London, "ilerlemenin, insanlığın toprakla ilişkisini yeniden düşünmesinde yattığına" inanıyordu.⁶² Artık, dar görüşlü Kaliforniyalı çiftçilerin topraklarını tükettiği korkutucu gerçeği ile karşı karşıya kalan London, insanın açgözlülüğü sınırsız olduğu sürece ülkeyi kurtarmak için umut olmayacağını düşünmekteydi. Ülkesi hakkındaki kaygıları göz önünde bulundurarak, London, insanların toprağa bakış açısı biçiminde bir değişiklik çağrısında bulundu; insanlar sadece toprağı sevmeyi öğrenmekle kalmamalı, aynı zamanda onunla ilgilenme sorumluluğunu da kabul etmeleri gerekirdi. Başka bir deyişle, ihtiyaç duyulan şey, toprak için ekolojik bir bilincin geliştirilmesidir. London, önceki iki çalışmasında insanın para hırslının zaten ekosisteme ciddi hasar verdiğini fark etmişti ve ekolojik açıdan zararlı insan açgözlülüğünün eleştirisini yapmıştı. Burada, insanları ve onları destekleyen araziler arasındaki ilişkiyi yeniden düşünerek ve insanın açgözlülüğünü ekolojik sorunların daha derin bir nedeni olarak tanımlarken; London, insanın açgözlülüğüne ve cehaletine daha şiddetli bir biçimde saldırmaya devam eder.

Billy ve Saxon'un insan ve toprak arasındaki ilişkiye dair Bayan Mortimer'den aldıkları ilk ders, toprağın insanları sahip oldukları şeyle cömertçe desteklemesine rağmen kapasitesinin sınırlı olduğudur. İnsanlar toprağı sonsuz bir kaynak olarak görmemeli, onu ikmal etmeksizin her zaman ondan almamalıdır. Onlara şöyle der: "Unutmayın, toprak cömerttir. Ancak cömertçe davranılmalı ve bu, eski tarz Amerikan çiftçisinin kafasına giremeyeceği bir şeydir".⁶³ Bayan Mortimer, London'un sözcüsüdür. London bir keresinde şöyle demişti: "Çiftlikten hiçbir şey almama politikasını benimsedim... Çiftlik sahibi... toprağını koruyan ve inşa ederken başarısından emin olan kimsedir".⁶⁴

Billy ve Saxon, ilerledikçe bir grup sanatçıyla tanışır. Şair Mark Hall, beyaz insanların açgözlülüğünü eleştirir. Onların açgözlü insanlar gibi, “bizon” ve “gezgin güvercinlerini”⁶⁵ yok ettikleri gibi her şeyi, “Hintlileri, toprağı, ormanları da yok ettikleri için onları sert bir biçimde kınamaktadır.”⁶⁶ Hall da onlara beyaz insanların açgözlülüğünün sadece doğayı yok etmekle kalmayıp, aynı zamanda doğal kaynakları da demokrasiyi de tükettiklerini belirtir. O, “Başladıkları demokrasiyi mükemmelleştirmelerini engelleyecek bir tek şey vardı ve bu şey, açgözlülüktü”⁶⁷ der.

Karşılaştıkları bir diğer önemli kişi de Japon-Rus Savaşı’nda savaş muhabiri olan Jack Hastings’dır. London, bu karakteri kendine dayandırmıştır. London gibi Hastings de çiftliğini o kadar çok sever ki toprağı korumak için elinden gelenin en iyisini yapar. İnsanların dar görüşlü hırslarına ciddi bir biçimde saldırır ve onların sorumsuz ve sürdürülemez uygulamaları üzerine keskin ve iğneleyici sözler eder. Hastings, “Bu, toprağın kutsallığına açık bir tecavüzdür... Çok kötü bir çağda yaşıyoruz. Bu toprağın derisinin yüzülmesi günümüzdeki ABD’nin ulusal suçudur”⁶⁸.

Billy ve Saxon daha kuzeye giderken, suyun, her şeyin kaynağı olduğunu fark eden ve suyu kendi hayatı olarak seven bir çiftçiyle tanışır. Onlara, çiftçilerin dar görüşlü açgözlülüğü nedeniyle, verimli toprağın fakirleştiğini ve toprağın “neredeyse çöl”⁶⁹ haline gelecek düzeyde tükendiğini söyler. Yaşlı çiftçileri ve genç nesilleri çölleşmeden dolayı eleştirir.

Ve yaşlılar ve gençler bir şeyde birleştiler: Toprağı fakirleştirmede. Onların tırmıklamalarından yıllar geçtikçe beklenmedik kazanç elde ettiler. Geriye hiçbir şey koymadılar. Geriye sadece saban ve tükenmiş topraklar kalmıştı. Nedeni, tükenmiş ve neredeyse çöl kalmış büyük kısımların olmasıydı.⁷⁰

Yukarıdaki tüm alıntılardan çıkarılan şey, London’ın zamanındaki ekolojik dar görüşlülüğün evrensel bir duygu olduğudur. Bayan Mortimer ve Mark Hall gibi karakterlerle London, arazinin kötüye kullanımı ve çevresel hasar konusunda duygusal öfkelerini dile getirir ve değerlerin toprağı doğru kaymasını talep eder. London, “Altın Damarı”ndaki Bill gibi bireyleri ya da *Yanan Günışığı*’ndaki altın avcıları gibi insan gruplarını eleştirmez: Burada kritik saldırısının hedefi, evrensel dar görüşlü insan açgözlülüğünün ezici gücüdür; açgözlülüğün kurbanı bir tepe ya da bölge değil; bütün ülkedir.

London’ın ekolojik bilinci, ekolojik sorunun çözümünü daha fazla incelemeye teşvik etmektedir. *Yanan Günışığı*’nda London, yaban bir yolculuğu ve Elam’ın dünya görüşünü değiştirmesi için bir kadın ayarlar. *Ay Vadisi*’nde London, Billy ve Saxon’un toprakla yakın temasa geçmesi ve toprağın nasıl tedavi edileceğini öğrenmesi için yolda seyahatler düzenler. London, bir kez daha, kadının, problemin çözümünde önde gelen güç olmasını ayarlar.

Billy’ye başından sonuna kadar kendileri için adaletli bir ekonomi bulmak için rehberlik eden Saxon’dur. İlk, “şehrin kırsalına” çıkmaya karar veren kişi Saxon’dur. London, onun çocuğunun ölü doğuşu ve onun kocasının kamyon şoförlüğü grevi sırasında hapse atılması üzerine meditasyon yaptıktan sonra şöyle yazar:

Ardında duran Oakland’ın silüetinde beynini kemirip San Fransisco’nun silüetinde kalan körfeze bakarak oturdu. Yine de güneş güzeldi; burun deliklerindeki keskin tuzlu hava gibi rüzgâr güzeldi; bulutlarla benekli mavi gökyüzü güzeldi. Tüm doğal dünya haklı, mantıklı ve yardımseverdi. Yanlış, deli ve korkunç olan insan dünyasıydı.⁷¹

London, endüstriyel toplumun, yirminci yüzyılın başlarında ana sanayi gücü haline gelmiş olan Amerika’yı kirlettiğini fark etmişti. Dahası, daha fazla kâr arzusuyla Amerikan kapitalistlerinin işlerini çevre fiyatından büyütme devam edeceğini fark etmişti. Toplum maddi olarak zenginleşmişti, fakat çevresel olarak bozulmuştu. London, yalnızca insanın, arazinin sömürsünden kaynaklanan çevresel bozulmaya karşı duyarlı olmakla kalmaz, aynı zamanda kâr odaklı sanayiciliğin yol açtığı çevresel bozulmaya karşı da çok hassastır. Romanda London, endüstriyel kirliliğe birçok kez değinir. Önemli ölçüde, onu ilk gören Saxon’dur: “Gözleri ona sadece San Francisco’nun üstüne bulaşmış lekeyi, Oakland’ın üstüne bulaşmış lekeyi gösterdi”⁷² İşleri daha da kötüleştirmek için, endüstriyel atıklar Saxon’un yiyecek

istiridye kazdığı bataklığı kirletir. “Oakland’a karşı bir başka iz daha... İnsan tuzağı olan Oakland, açlıktan ölemeyenleri zehirlemiştir”⁷³ Yoksulluk, sanayi kentinin başka bir ürünüdür. Saxon, bazı insanların çok fazla yiyeceğe sahip olduğu Oakland’a karşı isyan eder, ancak aynı dünyada birçok insanın yeterli yiyeceği yoktur; zehirli bataklıktan yiyecek kazması gerekiyor. Bu nedenle Saxon, kapitalizmin getirdiği yıkımlara bir çözüm olarak toprağa, kırsal yaşamın basit erdemlerine geri döner. “Onun aklı başına gelmişti. Şehir, o ve Billy için, aşk ve bebekler için değildi”.⁷⁴ Sonra Billy, onun kararını kabul eder ve toprağa yakın yaşayabilecekleri bir yer bulmak için kuzeydeki yolculuğa başlarlar.

Yine kadının ekolojik bilinci beslemedeki öncü rolünün altını çizen London, yolda tanıştıkları ve sürdürülebilir tarım ve toprağa karşı doğru tutum hakkında çok şey öğrendikleri insanlarla iletişimi başlatmak için Saxon’a izin verir. Bu husus, yoldaki seyahatlerinin en başındaki diyalogdan açıkça görülebilmektedir.

Saxon: “Konuşmalı ve öğrenmeliyiz. Tanıştığımız herkesle konuşacağız. Sorular sor. Herkese sor. Bunu öğrenmenin tek yolu bu”.

Billy: “Soru sorarken konuya pek dâhil olamıyorum” Saxon: “Öyleyse ben soracağım”.⁷⁵

Saxon, her zaman tarımla ilgili sorular konusunda zeki bir kadındır. Tarımsal bilgi edinme çabalarında öncü bir rol oynamaktadır. Saxon, “Hepsini nasıl idare ettiniz? Arazinin maliyeti ne kadar... Hangisi en iyi büyüdü, hangisi en iyi ödeme yaptı? Onları satmanın en iyi yolu nedir?”⁷⁶ gibi sorular sorar. Saxon ile karşılaştırıldığında Billy, tarım konusunda oldukça pasif bir kişidir. Saxon, bir çiftliğin nasıl yönetileceği konusunda tanıştıkları insanlarla iletişim kurarken genellikle sessiz kalır. *Ay Vadisi*’nde, yıllarca Billy’e hayallerinin cennetini, vadi ortamını korumasını hatırlatan Saxon’dur. Saxon, kirli şehir Oakland’da çocuk düşürmüştü, onun bu bilinçaltından dolayı çevrenin sağlığına duyarlı hale gelmişti. Billy’nin kili kazımak için küçük bir tepeye çıkma planını duyduktan sonra Saxon, getirdiği ekonomik faydalardan ziyade neden olduğu çevresel bozulmayı düşünür. Kendisini sınırlı ve gergin hisseden Saxon, “korku içinde ağladı”.⁷⁷ “Fakat kili atmakla tüm güzel kanyonu viran edeceksin”.⁷⁸ Tabii ki, Billy, “Hayır, yalnızca tepelik. Yol, diğer taraftan gelecek”⁷⁹ yanıtını verdiğinde Saxon, kendisini rahatlamış hisseder.

Sonuç itibarıyla Billy, Saxon’un ekolojik bilincinin rehberliğinde yetişir. Billy, Saxon’un şehri terk etmek ve yaşamak için toprağa geri dönme kararını kabul ettiği için yavaş yavaş olgunlaşır. İlk, toplumsal açıdan daha bilinçli olmayı öğrenir. Örneğin, Saxon’un teşviki ile yaşlı bir çiftçiden ona saban sürmesini öğretmesini ister ve “oldukça hızlı öğrenir”⁸⁰ İkinci olarak, arazide yaşama konusunda kendinden emin olur. Saxon’un şehirden çiftliğe gitme kararını kabul ettiğinde nereye gitmeleri gerektiği konusunda hiçbir fikri yoktur ve sadece toprağa bağlı olarak hayatta kalabileceklerinden emin değildir. Yine de atları yetiştirmek için bir çiftliği işletmekle ilgilenir ve arazide yaşama yeteneğinden emin olur. Saxon’a itiraf eder: “San Francisco’dan çıktığımızda aşırı temkinliydim... Evet, ülkede bir adam iş bulabilir”.⁸¹

Dahası Billy, toprağa nasıl doğru davranılacağını öğrenir. Örneğin Billy, Chavon karakterine ve toprakla ilgili dar görüşlü insanlara karşı güçlü tiksinti duyar. Chavon, diğer insanların arazilerini kullanır ve aşırı sayıda hayvanı menzile koyarak kârı en üst düzeye çıkarmaya çalışır. Billy şuna dikkat çeker: “Chavon, aşırı otlattı”⁸² ve sonra Billy, şunları eleştirir: “Chavon, sekiz yıl boyunca çalıştı, bir kez bile asla dinlenmedi, saman olduğu anda, sığırların anız içine girmesi dışında aldığı şeyin dışında yerine hiçbir şey koymadı”.⁸³ Bu eleştiri, Billy’nin şehirde yaşarken var olmayan ekolojik bilinci geliştirdiğini yansıtmaktadır. Billy, sürdürülemez tarım uygulamalarının toprağın taşıma kapasitesini tüketerek çevresel hasara yol açacağını ve ekolojik olarak sürdürülebilir bir toplumun uzun vadeli bir sorumluluk ve bakım duygusu gerektirdiğinin farkındadır. Billy’nin araziye karşı tutumu ticari sömürüye üstün gelmektedir. Tek kelimeyle, Saxon’un rehberliği olmadan Billy için büyüme olmazdı.

Yolda kazanılan eğitim ile donanmış olan Billy ve Saxon, muhteşem doğal manzarası tepelerin, tarlaların ve akarsuların eşsiz bir kombinasyonu olan meşe, kocayemişin muhteşem bir karışımı olan Ay vadisinde, Kaliforniya kestane ağacının, Douglas köknarının ve sekoya ağaçlarının olduğu başarılı küçük ölçekli bir çiftlik inşa ederler. London'ın vadiyi betimlemesi, her biri şehir ortamıyla keskin bir tezatlık oluşturan ekolojik çeşitliliği ve muhteşem doğal güzelliği ile okuyucuları etkiler. Saxon, orada yoksulluk, kirlilik, çocuğunu düşürmek ve yabancılaşmak gibi büyük endüstriyel kargaşalardan kaynaklanan talihsizliklerden muzdaripti. Hikâyenin sonunda, London okuyucularına Saxon'un ekolojik rüyasının gerçekleşmesini somutlaştıran etkileyici bir son sahne sunar. Saxon, hamiledir ve o ve kocası Billy, kendi doğal gerçekliklerinin gözleri önünde yansıdığını görür: Yeni doğmuş bir geyik yavrusu ve annesi. Bu son, London'ın, insanların ve insan olmayan varlıkların uyumlu bir şekilde yaşadığı, ekolojik olarak dengeli bir toplum vizyonunu aktarır. Yalnızca böyle bir toplumda canlılar çoğalabilir ve özgürce gelişebilirler.

Yukarıdaki tartışılan şeylerden, "Altın Damarı"nda başlamış olan ekolojik düşüncesinin gelişmesinde, London'ın, ekolojik olarak sürdürülebilir bir toplum gerçekleştirmek için erkeklerden ziyade kadınlara daha fazla bağlı hale geldiğini görebiliriz. *Ay Vadisi* hakkındaki planları için yazan London, şunları belirtir: "Kadın, bir bakış açısı elde eder. O, yol gösterici güçtür".⁸⁴ Bu yüzden Saxon, romanın gerçek ana karakteridir. Tıpkı *Yanan Günışığı*'nda Dede gibi, Saxon da doğayı seven ve zenginlik için açgözlülük arzusu olmayan akıllı bir kadındır. Bu, kadın karakterlerinin, erkekleri, onların ekolojik benliklerini ya da ekolojik toplumlarını gerçekleştirmelerine yönlendirmedeki gücünün temelini oluşturmaktadır.

London'ın bu romanlardaki kadın karakterlerini olumlu şekilde resmetmesinin, Darwin'in cinsel seleksiyon teorisinin, kadının seçme gücünün evrimdeki en önemli güçlerden biri olduğu anlayışından kaynaklandığına dikkat çekilmelidir. Bu teoriye göre kadınlar, sadece fiziksel olarak güçlü değil, aynı zamanda ahlaki olarak da üstün olan erkekleri seçme eğilimindedirler. London, "*İnsanın Türeyişi*"ne göre bu temel yasanın, en yüksek evrimsel gelişime" yol açacağından emindi.⁸⁵ Ahlaki evrim hakkındaki bu tip görüşler, onları sosyal hayvanlar arasında çevreye daha uygun kılan "Ahlakın 'hayatta kalma değeri'nin olduğunu" yazan Thiele gibi günümüz ekolojistleri tarafından paylaşılmıştır.⁸⁶ London, erkeğin şiddet tutkusunun "yüksek uygarlık ve kültür için... mücadele" etme çabasında "her zaman en büyük engel" olduğunu keşfetmişti.⁸⁷ O, kadınların seçme gücünün nihayetinde daha manevi bir insanlığın evrimine yol açacağına inanmıştı.

Bu nedenle, *Yanan Günışığı*'nda London, Dede'yi, Elam'ı yalnızca ahlaki açıdan arındığında seçmek için ayarlar; yani para ve güç için açgözlü arzusunu attığında ve doğaya ve kadınlara karşı tutumunu değiştirdiğinde. Benzer şekilde, *Ay Vadisi*'nde Saxon, Billy'yi yalnızca fiziksel gücünden dolayı değil, aynı zamanda "hakkaniyet ve dürüstlük"⁸⁸ erdeminden ve daha uygar bir insana dönüşme potansiyelinden dolayı seçer. İki kadının seçmedeki gücü, toplumsal gelişmeyi daha yüksek bir seviyeye (ekolojik uygarlık) yükseltebilecek ekolojik fikirleri edinerek, onların hayatta kalmalarının da olası olması anlamında erkeklerin "daha güçlü" olmalarına yardımcı olur.

Sonuç

London'ın ekolojik düşüncesi üç eserde gelişir. London, insanın açgözlü arzusu ile "Altın Damarı"ndaki çevreye getirdiği yıkım arasındaki çatışmanın farkına varır ve onun eleştirisini içerir. Çatışma, London'ın insanın akılsız madenciliği yüzünden dolayı daha ciddi bir yıkımı temsil ettiği *Yanan Günışığı*'na kadar uzanır. *Yanan Günışığı*'nda London'ın eleştirisi daha açık bir şekilde ifade edilir. *Ay Vadisi*'nde dar görüşlü insan açgözlülüğünün yarattığı muazzam hasarın giderek daha da fazla farkına varmasıyla London'ın eleştirisi açık bir biçimde serttir. Dahası, "Altın Damarı" ve *Yanan Günışığı*'nda eleştirinin hedefi olan bireyler (Bill ve Elam Harnish), *Ay Vadisi*'nde ise London, tüm Amerikan toplumunu ya da onun "Muazzam Beyaz

Yol” olarak adlandırdığı şeyi eleştirir”.⁸⁹ İnsan açgözlülüğü ve ekolojik kriz çatışmasını çözmek için London, dünyayı düşünme biçimimizde bir değişikliğe başvurur ve doğaya ve kadınlara saygı duyulması gerektiğini ilan eder. “Altın Damarı”nda London’daki ekolojik bilinç yeni uyanır. *Yanan Günişığı*’nda London, doğaya ve kadınlara saygı gibi çatışmaya bir çözüm düşünmeye başlar. London, bu romandaki ekolojik düşüncesini, doğaya (Sonoma Vadisi) ve kadınlara (Dede Mason) saygı göstermeyi öğrenirken; Elam’ın ekolojik benliğini gerçekleştirmesinin nasıl sağlandığını ve bu rehberliğin, ekosistemin zarar görmesini nasıl önlediğini betimler. *Ay Vadisi*’nde London, insan ve toprak arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmeye başlar ve ekolojik olarak sürdürülebilir bir toplumu tasavvur eder. London, kadınları (Saxon Brown) yüksek bir uygarlık gerçekleştirmede bu denli öncü bir güç olarak görür. London, bu romandaki ekolojik düşüncesini, Saxon ve Billy’nin yoldaki toprağa saygı duymayı öğrenirken ideal toplumu nasıl gerçekleştirdiklerini romanda baştan başa betimler. London’ın ekolojik bilincinin katkıda bulunmaya yardımcı olacak olan doğayla yakın temasın bir yol sunduğu unutulmamalıdır. Hem *Yanan Günişığı*’nda hem *Ay Vadisi*’nde ana karakterler doğal dünyaya giderler, saf doğayı bir bütün olarak yaşarlar, vahşi açık alanlarla etkileşime girerler ve daha sonra doğa ile uyumlu bir şekilde yaşarlar.

Özetle London, dar görüşlü insanın açgözlülüğünün ekolojik problemin daha da derin bir nedeni olduğunu ve problemin çözümünün, insanların doğaya egemen olduğu ve erkeklerin kadınlardan daha üstün olduğu eski değerleri değiştirme ihtiyacımızda yattığını ortaya koyar. İnsanlık, insanlığın, doğanın yalnızca bir parçasını oluşturduğu yeni değerleri ve kadınların dünyayı korumada önemli bir rolü olduğunu benimsemelidir. Kısacası, London’ın ekolojik düşüncesi, şu şekilde özetlenebilir: London, kâr odaklı insan açgözlülüğünü eleştirir ve ekolojik problemleri insan merkeziliğine bağlar. Ekolojik problemleri çözmek için, düşüncede insan-merkezci bir dünya görüşünden ve erkek-merkezci bir dünya görüşünden uzak bir yön değiştirme çağrısında bulunur.

Açıkçası bugün insan-merkezci dünya görüşünden ve erkek-merkezci dünya görüşünden uzaklaşmak gerekiyor. İlk, insan-merkezci dünya görüşü hâlâ geçerlidir. Günümüz dünyasında, düşüncesiz insanlar hâlâ kısa vadeli hedefler için doğayı sömürmekte ve birçok kültürde sürdürülemez tarımsal uygulamalar devam etmektedir. Başka bir deyişle, insanlar, her şeyin insan ihtiyaçları ve istekleri üzerine yoğunlaştığı bir çağda yaşamakta ve doğa, ekonomilerin büyümesi için bir kaynak olarak ele alınmaktadır. İkincisi, günümüz dünyasında erkek-merkezci bir dünya görüşü de baskındır. Kadınlar hâlâ erkeklerden daha aşağı olarak görülmektedir. Zekâları ve bilgelikleri göz ardı edilmekte ve güçlerini göstermek için eşit fırsatlara sahip olmamaktadırlar. London’ın ekolojik düşüncesi, yanlış yönlendirilmiş iki dünya görüşünün değişmesi üzerine kurulduğundan dolayı, onun ekolojik vizyonu, süregelen çevresel krizle damgasını vuran mevcut toplumda hâlâ düşündürücüdür. Bu nedenle, Jack London’ın ekolojik düşüncesinin gelişiminin keşfi gerçekçi bir öneme sahiptir.

Kaynakça

- Bender, B. (2004). *Evolution and “the sex problem”: American narratives during the eclipse of Darwinism*. Ohio: Kent State University Press.
- Bennett, M. (2003). From wide open spaces to metropolitan places: The urban challenge to ecocriticism. M. P. Branch & S. Slovic (Ed.), *The ISLE Reader: Ecocriticism*, (s. 296-317) içinde. Athens: University of Georgia Press.
- Devall, B. & Sessions, G. (1985). *Deep ecology*. Salt Lake City, Utah: G. M. Smith.
- Durning, Alan T. (1992). *How much is enough: The consumer society and the future of the earth*. New York: Norton.
- Kershaw, A. (1997). *Jack London: A life*. London: HarperCollins.
- Labor, E. (1994). *Jack London*. New York: Twayne Publishers.

- London, J. (1945). *“All gold canyon”*: In *best short stories of Jack London*. Garden City, NY: Doubleday.
- London, J. (1913a). *Burning daylight*. New York: Macmillan.
- London, J. (1913b). *The valley of the moon*. New York: Macmillan.
- Naess, A. (1995). Self-realization-An ecological approach to being in the world. G. Sessions (Ed.), *Deep ecology for the 21st century* (s. 225-239) içinde. Boston: Shambhala Press.
- Naess, A. (2002). *Life’s Philosophy: Reason & Feeling in a deeper world*. Athens: University of Georgia Press.
- Stone, I. (1938). *Sailor on horseback: The biography of Jack London*. London: Collins.
- Thiele, Leslie P. (1999). Evolutionary narratives and ecological ethics. *Political Theory*, 27(1), 6-38.
- Wieland, F. (1991). *The journey of the hero: Personal growth, deep ecology and the quest for the grail*. Dorset, UK: Prism Unity.

Notlar

- ¹ Naess, 2002, s. 107-108.
- ² Bennett, 2003, s. 297.
- ³ Labor, 1994, s. 95.
- ⁴ London, 1945, s. 250.
- ⁵ London, 1945, s. 253.
- ⁶ London, 1945, s. 252.
- ⁷ Age.
- ⁸ London, 1945, s. 256.
- ⁹ London, 1945, s. 257.
- ¹⁰ Age.
- ¹¹ Durning, 1992, s. 35.
- ¹² Wieland, 1991, s. 12.
- ¹³ London, 1945, s. 264.
- ¹⁴ Age.
- ¹⁵ Naess, 1995, s. 226.
- ¹⁶ London, 1913a, s. 117.
- ¹⁷ Age., s. 117.
- ¹⁸ Age., s. 117.
- ¹⁹ Age., s. 118.
- ²⁰ Age.
- ²¹ Age.
- ²² Age.
- ²³ Age., s. 61.
- ²⁴ Age., s. 107.
- ²⁵ Age., s. 112.
- ²⁶ Age., s. 121.
- ²⁷ Age., s. 155.
- ²⁸ Age., s. 182.
- ²⁹ Age., s. 183.
- ³⁰ Age., s. 186.
- ³¹ Age., s. 184.
- ³² Age., s. 193.
- ³³ Age.
- ³⁴ Age., s. 246.
- ³⁵ Age., s. 246-247.
- ³⁶ Age., s. 292-293.
- ³⁷ Kershaw, 1997, s. 6.
- ³⁸ London, 1913a, s. 247.

- ³⁹ Age., s. 340.
⁴⁰ Devall & Sessions, 1985, s. 68.
⁴¹ Durning, 1992, s. 24.
⁴² London, 1913a, s. 344.
⁴³ Age., s. 344.
⁴⁴ Age., s. 354.
⁴⁵ Age., s. 357.
⁴⁶ Age., s. 359.
⁴⁷ Age., s. 360.
⁴⁸ Age.
⁴⁹ Stone, 1938, s. 283.
⁵⁰ Bender, 2004, s. 73.
⁵¹ Stone, 1938, s. 281.
⁵² Labor, 1994, s. 99.
⁵³ Stone, 1938, s. 316-317.
⁵⁴ Kershaw, 1997, s. 227-228.
⁵⁵ Stone, 1938, s. 284.
⁵⁶ Stone, 1938, s. 289-290.
⁵⁷ London, 1913b, s. 311.
⁵⁸ Age., s. 424.
⁵⁹ Age., s. 495.
⁶⁰ Age., s. 493-494.
⁶¹ Age., s. 424.
⁶² Kershaw, 1997, s. 302.
⁶³ London 1913b, s. 338.
⁶⁴ Stone, 1938, s. 283.
⁶⁵ Age., s. 413.
⁶⁶ Age.
⁶⁷ Age., s. 413.
⁶⁸ Age., s. 434.
⁶⁹ Age., s. 460.
⁷⁰ Age.
⁷¹ Age., s. 254.
⁷² Age., s. 256.
⁷³ Age., s. 286.
⁷⁴ Age., s. 271.
⁷⁵ Age., s. 305.
⁷⁶ Age., s. 333.
⁷⁷ Age., s. 528.
⁷⁸ Age.
⁷⁹ Age.
⁸⁰ Age., s. 329.
⁸¹ Age., s. 363.
⁸² Age., s. 520.
⁸³ Age., s. 524.
⁸⁴ Labor, 1994, s. 390.
⁸⁵ Bender, 2004, s. 76.
⁸⁶ Thiele, 1999, s. 10.
⁸⁷ Bender, 2004, s. 76.
⁸⁸ London, 1913b, s. 417.
⁸⁹ Bender, 2004, s. 83.