

MEDENİYET ve TOPLUM DERGİSİ

The Journal of
Civilization and
Society

Cilt/Volume: 5
Sayı/Issue: 2

Aralık/December
2021

MEĞENİYET VE TOPLUM DERĐİSİ (METDER)
Journal of Civilization and Society (JCISO)
Cilt/Volume: 5, Sayı/ Issue: 2 (Aralık / December 2021)

Uluslararası Hakemli Dergi / International Peer Reviewed Journal

Sahibi / Owner

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Dekanlığı Adına
On Behalf of Necmettin Erbakan University The Faculty of Social Sciences and
Humanities
Prof. Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR

Editör / Editor

Prof. Dr. Mehmet BİREKUL

Editör Yardımcısı / Associate Editor

Dr. Öğr. Üyesi / Asst. Prof. Fatih KALECİ
Arş. Gör. / Res. Assist. Cem UNCU
Arş. Gör. / Res. Assist. Mehmet Emin SATIR
Arş. Gör. / Res. Assist. Semih SÖĐÜT

Editör Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR
Prof. Dr. Mehmet BİREKUL
Dr. Öğr. Üyesi / Asst. Prof. Fatih KALECİ
Dr. Öğr. Üyesi / Asst. Prof. Abdullah MERT
Dr. Ahmet Ferhat ÖZKAN
Dr. Kağan GARİPER
Dr. Mersiye BORA GALLOIS

Yayın Türü / Publication Type

Yerel Süreli Yayın / National Periodical

Yayın Periyodu / Publication Period

Yılda iki kez (Haziran ve Aralık) yayımlanır/ Published bi-annual (June, December)

Baskı Tarihi / Print Date

Aralık / December 2021

Yazışma Adresi / Correspondence Address

Dere Aşıklar Mahallesi, Demeç Sokak, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri
Bilimler Fakültesi Dekanlığı, Köyceğiz Yerleşkesi, No: 42, 42090,
Meram/KONYA.

Tel / Phone: 0332 325 20 14

Web: <http://dergipark.org.tr/metder>

E-posta / E-mail: medeniyetvetoplum@erbakan.edu.tr

ISSN: 2587-0092 e-ISSN: 2602-2419

Medeniyet ve Toplum Dergisi (METDER), yılda iki kez yayınlanan uluslararası hakemli bir dergidir / The Journal of Civilization and Society (JCISO) an international peer reviewed bi-annual journal

DergiPark
AKADEMİK



DANIŐMA KURULU / ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Abderrahim ALAMI (University of Abdelmalik Es saadi)
Prof. Dr. Abdurrahman ÖZKAN (Necmettin Erbakan University)
Prof. Dr. Ahmet ÇAYCI (Necmettin Erbakan University)
Prof. Dr. Ahmet Nuri YURDUSEV (Middle East Technical University)
Prof. Dr. Alan WILLIAMS (University of Manchester)
Prof. Dr. Armando SALVATORE (University of Mc Gill)
Prof. Dr. Bilal KUŐPINAR (Necmettin Erbakan University)
Prof. Dr. Feridun EMECEN (İstanbul 29 Mayıs University)
Prof. Dr. Han-Durdy GURBANOW (Academy of Sciences of Turkmenistan)
Prof. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN (Necmettin Erbakan University)
Prof. Dr. Lynda CLARKE (Concordia University)
Prof. Dr. Mahmut Hakkı AKIN (Necmettin Erbakan University)
Prof. Dr. Munir DRKIC' (University of Sarajevo)
Prof. Dr. Mustafa Abu SWAY (Al-Quds University)
Prof. Dr. Mustafa ÇEVİK (Social Sciences University of Ankara)
Prof. Dr. Osman BAKAR (International Islamic University Malaysia)
Prof. Dr. Recep ŐENTÜRK (İbn Haldun University)
Prof. Dr. Yasushi TONAGA (University of Kyoto)
Prof. Dr. Yusuf WAGHID (Stellenbosh University)
Assoc. Prof. Dr. Elnure AZIZOVA (Baku Khazar University)

Sayı Hakemleri / Reviewers of The Issue

- Prof. Dr. Abdurrahman ÖZKAN (Necmettin Erbakan University)
Doç. Dr. / Assoc. Prof. Faruk KARAARSLAN (Necmettin Erbakan University)
Doç. Dr. / Assoc. Prof. Mustafa Cüneyt ÖZŐAHİN (Necmettin Erbakan Uni.)
Doç. Dr. / Assoc. Prof. MüŐerref YARDIM (Necmettin Erbakan University)
Doç. Dr. / Assoc. Prof. Nuri PaŐa ÖZER (Necmettin Erbakan University)
Doç. Dr. / Assoc. Prof. Özlem ALTUNSU SÖNMEZ (Selçuk University)
Doç. Dr. / Assoc. Prof. Uğur ÇAĞLAK (Necmettin Erbakan University)
Doç. Dr. / Assoc. Prof. Yeliz KINDAP TEPE (Ondokuz Mayıs University)
Dr. Öğr. Üyesi / Asst. Prof. Abdullah MERT (Necmettin Erbakan University)
Dr. Öğr. Üyesi / Asst. Prof. İbrahim NACAĞ (Selçuk University)
Dr. Öğr. Üyesi / Asst. Prof. Merve YILMAZ (Necmettin Erbakan University)
Dr. Ahmet Ferhat ÖZKAN (Necmettin Erbakan University)
Dr. Kağın GARİPER (Necmettin Erbakan University)
Dr. Ruhi Can ALKIN (Necmettin Erbakan University)

İçindekiler / Contents

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

- Göç ve Annelik: Uluslararası Göçmen Kadınların Annelik Pratikleri**
Migration and Motherhood: Motherhood Practices of Transnational Migrant Women.....86
Ayşegül SİLİ KALEM
- Arkadaşlık Alanında Anne Otoritesinin Meşruluğu**
The Legitimacy of Maternal Authority over Friendship Domain106
Yusuf BAYAR
- Bir Karşı Hafıza Alanı Olarak Graffiti: Banksy Örneği**
Graffiti as a Counter-Memory Space: The Case of Banksy126
Mehmet Emin SATIR
- Dini Gruplarda Doğu-Batı Karşıtlığı: Dergiler Üzerine Bir İnceleme**
East-West Anti-West in Religious Groups: A Review on Magazines141
Selahattin ÇANKAL
- Daşakarmapathāvadānamālā'da Üzüntü Bildiren Duygu Sözcükleri**
The Emotion Words Which Express Sorrow in Daşakarmapathāvadānamālā164
Ahmet Ferhat ÖZKAN
- Dinsel ve Etnik Farklılıklar Bağlamında N'Djamena'da Birlikte Yaşama Sorunu Üzerine**
Bir Alan Araştırması
A Field Study on the Problem of Living Together in N'Djamena in the Context of Religious
and Ethnic Differences173
Ferhat TEKİN
Khalit Adoum ABDARAMANE

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ / BOOK REVIEWS

- İnsansız Dünya: Transhümanizm191**
Ayşe ŞAHİN
- Anadolu'nun Fetih ve İslamlaşma Tarihi195**
Tunay KARAKÖK

Göç ve Annelik: Uluslararası Göçmen Kadınların Annelik Pratikleri

Ayşegül SİLİ KALEM 

Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyoloji, Konya, Türkiye.
siliaysegul@gmail.com

Makale Bilgileri	ÖZ
<p>Makale Geçmişi <i>Geliş:</i> 07.10.2021 <i>Kabul:</i> 01.12.2021 <i>Yayın:</i> 07.12.2021</p> <p>Anahtar Kelimeler: Kadın, Göç, Annelik, Göçmen Anne, Göçmen Annelik.</p>	<p>Kadınlığın toplumsal inşasına ilişkin süreçler annelik olgusunu da güçlü biçimde şekillendirmektedir. Kadınlık, mevcut toplumsal atmosferde anne olmaya için ya da ona alternatif konumda ele alınırken, annelik daha köklü ve etkili kültürel örüntülerden beslenmektedir. Göçmenlik ise bütünüyle değiştiren, dönüştüren, alt-üst edip yeniden oluşturan yanlarıyla özellikle uluslararası olduğunda anneleri çok daha belirgin biçimde etkilemektedir. Bu araştırma göçün ortaya çıkardığı annelik formlarına odaklanmaktadır. Anneliğin mevcut sosyolojik bağlamlar yanında göç sürecinden nasıl etkilendiği, köken ve ev sahibi kültürler ile ilişkisinde tercih ve yönelimlerini nasıl oluşturduğu, göçmen annelerin herhangi bir dayatmacı atmosfere maruz kalıp kalmadıkları ya da böylesi bir durumda ne tarz uyum/direnç stratejileri geliştirdikleri ve nihayet göçmen annelere özgü annelik tipolojilerinden söz etmenin olanağı çalışmanın temel sorularını oluşturmaktadır. Nitel metodoloji çerçevesinde Türkiye'den dünyanın çeşitli ülkelerine göç etmiş anneler ile yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılarak, internet araçları yoluyla gerçekleştirilen görüşme ve yazışmalar araştırmanın veri setini oluşturmaktadır. 25 göçmen anne ile kişisel hikâyeleri, deneyimleri, duygu ve düşünceleri ekseninde kendi annelik serüvenleri konu edilerek gerçekleştirilen görüşmeler sonucunda göçmenliğin annelik olgusunu derinden etkilediği, yalnızca uluslararası göçmen anneler için geçerli olan bir dizi deneyimler ağının 'göçmen ya da gurbetçi annelik' olarak isimlendirebileceğimiz bir annelik tarzını oluşturduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu yeni annelik tipolojisinin önceki ve sonraki kültürleri içeren bir 'hibrit annelik' modelinin ötesinde kendine özgü niteliklere ve ev sahibi toplumun kuşatıcı gücü karşısında çeşitli stratejilere sahip özgün formlar ürettiği anlaşılmaktadır.</p>

Migration and Motherhood: Motherhood Practices of Transnational Migrant Women

Article Info	ABSTRACT
<p>Article History <i>Received:</i> 07.10.2021 <i>Accepted:</i> 01.12.2021 <i>Published:</i> 07.12.2021</p> <p>Keywords: Woman, Migration, Motherhood, Migrant Mother, Migrant Motherhood.</p>	<p>Processes in terms of social constructions of womanhood encircle mothers more intense. While womanhood is considered as immanent to become a mother or as an alternate position in current social atmosphere, it is a known fact that motherhood is shaped with more powerful cultural patterns. Immigration, however, with its totally changing, transforming and turning upside-down features, effects mothers much more powerfully, especially when it is transnational. This study focuses on the motherhood forms emerged by immigration. How motherhood is affected from immigration process besides sociological contexts, how it forms its choices and tendencies with its relationship between the origin and the hosting cultures, whether or not immigrant mothers are exposed to imposing atmosphere or what kind of adaptation/resistance strategies they have developed in such a situation and finally the possibility of discussing motherhood typologies especially for the immigrant mothers, generate the basic questions of the study. The data set of the research consists of semi-structured interview form within the frame of qualitative/feminist methodology with mothers who have immigrated to various countries around the world from Turkey, interviews and correspondences performed through the internet tools. It was concluded from the interviews, which were conducted with 25 immigrant mothers by mentioning their own motherhood adventures in the axis of personal stories, experiences, emotions and opinions that immigration deeply affects motherhood and series of experiences have emerged a motherhood style that are only valid for transnational immigrant mothers which can be named as "immigrant/expatriate motherhood". It can be understood that this new motherhood typology, beyond a "hybrid motherhood" model which involves former and latter cultures, have produced original forms that possess distinctive qualifications and various strategies against the encircling power of hosting society.</p>

GİRİŞ

Annelik kadın yaşamını kendine özgü boyutlara taşıyan eşsiz bir kişisel deneyim olmanın yanında toplumsal dünyanın çeşitli yönleri ile yansıdığı mikro alan olarak görülmektedir. Anne ile yavrusu arasındaki bağ ve otantik ilişki, şüphesiz onları da aşan bir gerçeklik ve etkileşim ortamının yansımalarıyla daha büyük toplumsal bağlamları işaret eder. Anne olmak yalnızca kadının aile hayatında oluşan ve orada şekillenen bir süreç olmanın ötesinde toplumsal müdahalelerle yapısı, sınırları, nitelikleri belirlenen bir olgudur. Kadınlığın toplumsal cinsiyet açısından inşası ile ilgili mekanizmalar annelik söz konusu olduğunda bir hayli derin, köklü ve güçlü biçimde kendini göstermekte ve toplumlar –hem ataerkil karakterini muhafaza etmekte direnenler hem de modernleşme ideali taşıyanlar- anneliği toplumsal yapının devamı açısından araçsallaştırma eğilimini sürdürmektedir. Bu sayede mevcut sosyal kodlar, geleneksel kalıplar günümüze anneler aracılığıyla taşınmaya devam etmekte, aile kurumunun neredeyse bütün işlevleri hayata geçirilmektedir. Toplumsal yaşamda kadına biçilen rol ve toplumsal cinsiyet kalıpları tarihsel dönemlerin hâkim paradigmaları ekseninde içerik değiştirse de, genel çerçevede itibarıyla etkin gücünü muhafaza etmektedir. Annelik sosyal, kültürel, ekonomik ve politik yönleri olan bir sosyolojik olgudur ve bütün toplumsal dönüşümlerde başat rol oynamaya devam etmektedir. Anneliği yalnızca biyolojik gerçekliğe ya da sınırlı bir sosyal tanımlamaya indirgemenin yanlışlığından hareketle, bu olguyu toplumsal ve tarihsel bir yapılanma (Bassin, Honey, & Kaplan, 1994; Glenn, 1994; Risman, 1998) olarak değerlendirmek gerekir. Sosyal hayatın diğer pek çok parçası gibi annelik de çeşitli bağlamlar içerisinde inşa edilir. Kadınlar anne olduklarında toplumsal statü açısından güçlü ve etkin konuma gelirler, bu yolla var olanla gelecek arasında bağ kurma yetisine sahip olurlar. Annelerin bu dönüştürücü etkinliği, onları güçlü birer toplumsal özne haline getirebileceği gibi, geleneksel toplumlarda erkek egemenliğin devamını sağlamak için kontrol edilmesi ve yönlendirilmesi gereken unsur olarak görülmelerine de sebep olabilmektedir. Ataerkil toplum yapısını ayakta tutan ya da modern toplumu kuran temel faktörün kadınlar/anneler olduğu düşünülürse kadının bu gücü tarihin her döneminde toplumsal değişime yön vermek isteyen ekonomik, siyasal, dinî ya da kültürel odakların gündeminde kendisine yer bulmuştur. Bununla beraber göçler çağı olarak isimlendirilen günümüz dünyasında, annelerin birer göçmen olarak bu tür faktörlerden ya da bütünüyle göçmenliğin getirdiği değişimlerden ne derece etkilendiği ve annelik performanslarını ortaya koyarken onları sınırlandıran ya da karşılarına yeni fırsatlar çıkaran süreçleri nasıl değerlendirdikleri, üzerinde yeterince durulmamış sorulardır.

TOPLUMLAR, DEVİRLER VE ANNELİKLER

Her devrin ve toplumun kadınlık, erkeklik, çocukluk, yaşlılık rolleri ve makbul temsilleri olduğu gibi zamanın ruhuna uygun, ideal bir annelik modeline/tarzına sahip olduğunu da söylemek mümkündür. Tarihin uzunca bir döneminde annelik, üzerinde düşünülen, farklı alternatiflerinden söz edilen ilgi çekici bir durum değildi. Geleneksel olarak her kadın doğum yapmak ve çocuklarını yetiştirmekle doğal olarak sorumlu idi. Toplumdan topluma değişen annelik rollerinden söz etmek istisnai örnekler dışında mümkün görünmüyordu. Ücretli çalışan bir baba ile evde oturan bir anne ile kurulan geleneksel ailede kültür kadına anne olmasını, anneler için hangi davranış ve tutumların uygun olduğunu ve anneliğin sosyal ilişkiler ve öz kimliği nasıl şekillendirmesi gerektiğini söylerdi (Coontz, 1992 akt. Johnston ve Swanson, 2003, s.21). Modern dönemde toplumsal cinsiyet rolleri ile ilgili devrimsel gelişmeler kuşkusuz anneliği ve anneleri de etkilemeyi başarmıştır. Özellikle annelik rollerine ilişkin temel yargılar, annenin biyolojik doğası dışında üstlendiği ve zamanla olağanlaştırdığı sosyal roller hem ideoloji ve zihniyet kalıplarının hem de feminist düşünce ve hareketlerin dönüştürücü rüzgârından etkilenmişlerdir. Bu gelişmelerle birlikte anneliğin ‘çocuk doğurmuş olmak’ niteliğinden ibaret biyolojik/özcü tanımının ötesinde ‘kadınların nasıl olmaları ve neyi başarmaları gerektiğine ilişkin reçetelerin en katı olanı’ (Coward, 1995, s.88) şeklinde tanımlanması anneliği belirleyen sosyo-kültürel arka planı net biçimde işaret etmektedir. Kadınların annelik rolüyle toplumun görece işlevsel öznesi haline gelmeleri, hatta Chodorow’a göre (1978, s.9) erkek egemen sistemin yeniden üretimi ve yapılanmasında kilit rol oynamaları anneliğin her toplum ve dönemde yeniden kurulan/üretilen karakteriyle yakından ilgilidir. Bu bağlamda Chodorow kadın yaşamı ve cinsiyet

sosyolojisinin anlaşılması için anneliğin ve buna ilişkin rollerin anlaşılmasının zorunluluğunu vurgular. Ona göre (1978, s.11) biyolojik annelik dışında annelik rolü olarak kurgulanan sosyo-kültürel annelik rolleri erkeğin de yapabileceği şeylerden oluşmaktadır. Kadınlar, annelik rollerini içselleştirmelerini sağlayan psikolojik süreçler vasıtasıyla adaletsiz toplumsal cinsiyet yapılarının yeniden üretilmesine gönüllü olarak hizmet ederler.

Toplumlar anneler üzerinde düzenleyici ve denetleyici güç olma amacını ideolojiler aracılığıyla gerçekleştirmektedirler. Bu ideolojiler zamana göre değişir (Taylor, 2011: 888) ve oluşturdukları ideal anne modeline uyum sağlamları için kadınlar üzerinde baskı kurar (Badinter, 2011: 34). Kadınların anneliklerini şekillendirmek için benimsenen ideolojiler geleneksel, bilimsel, milliyetçi, özcü, toplumsal inşacı ve yoğun annelik ideolojileri olarak sınıflandırılmakta, 1980'lerden sonra küreselleşmenin ve göçün artması ile bunlara ulusötesi annelik ideolojisi eklenmektedir (Kemik, 2020a). Geleneksel annelik ideolojisi patriarkal toplumsal ilişkilerden, bilimsel annelik ideolojisi bilimsel ve tıbbi gelişmelerin toplumda artan saygınlığından, milliyetçi annelik ideolojisi ulus devlet ve askerlik anlayışından beslenerek dönemlerinin hâkim düşünsel ve politik atmosferini ya da toplumların kültürel özelliklerini yansıtmaktadırlar. Özcü annelik ideolojisi kadının biyolojik kapasitesinden hareketle anneliği doğal ve içgüdüsel olarak kadınlar için en yüce mutluluğu ve olağan kaderi olarak görürken, toplumsal inşacı annelik ideolojisi özcü yaklaşımı eleştirmekte toplumsal tercihleri ön plana çıkarmaktadır. Anneliğin toplumsal inşasında çoğu zaman örtük ideolojik unsurlara dikkat çeken bu görüş, örneğin 'sevgi emeği' adı altında anneliği kutsallaştırıp kadın emeğinin sömürülmesine dikkat çekerek özel alanın politik sömürsünü gündeme getirir. Böylece insanın mahiyeti ve aktörlerin bilinçli tercihleri önem kazanmış olur. Yoğun annelik ideolojisi ise günümüzde oldukça yaygınlaşan ve anneyi çocuk yetiştirmede sürekli etkin olmaya yönelen, çocuk odaklı ve annenin yoğun emeğine dayalı yaklaşımı kastetmektedir. Ulusötesi annelik ideolojisi, diğerlerinden farklı olarak ve onları sarsıcı biçimde, çocuklarını geride bırakarak başka ülkeye göç eden kadınların uzamsal ve zamansal ayrılıklara uyum sağlayabilecek şekilde anneliklerini düzenlemelerine odaklanır. Buradaki anneliğin bölünmüşlüğü ya da iki taraflılığı, kadın göçü ile beraber ortaya çıkan yeni tarz annelik formunu karakterize etmektedir.

Geleneksel aileden modern aileye geçiş, annelik kimliğinde ciddi dönüşümlerin habercisi olmuştur. Batı toplumunda 19.yy'da iş hayatının evden ayrılması ile başlayan yenilikler 'ekmek kazanan erkek' ile 'ev kadını modeli'nin yaygınlaşmasına sebep olmuş, anneler açısından ev içerisinde çocuk yetiştirmek düşük ücretle dışarıda çalışmaya yeğlenmiştir. Bu durum özellikle Anglosakson coğrafyada 'evsellik kültürü ve ideolojisi' (Boardman,2000) adı verilen ve geleneksel/patriarkal aileye uygun biçimde kadın olmayı anne olmakla eşdeğer gören bakış açısını güçlendirmiştir. Giddens (1992) evsellik ideolojisine 'romantik aşk' anlayışının kadınlar üzerindeki etkisini ekler ve dönemin yuva algısının, dolayısıyla anneliğin şekillenmesinde romantik aşkla ilgili değerlerin değişmesini önemli görür. Bu iki faktör 20.yy'ın ortalarına dek kadınların ailedeki rollerini şekillendirmiştir (Kemik, 2020a, s.21). Sonraki dönemde kapitalizmin gelişmesine paralel olarak bireysellik ve tüketicilik değerlerinin toplumda yükselmesi ile bu durumun çekirdek aileye tehdit oluşturduğu kaygısı, hayatın müşterekliğini ve kadın ile erkeğin yol arkadaşlığını vurgulayan "yol arkadaşlığı evliliği" ideolojisini ortaya çıkarmıştır. Bu çerçevede aile yaşamını düzenlemek için medya temsilleri (dergiler, reklamlar, melodramlar) ile fotoğraf albümleri kullanılmış, kadın bu temsillerde eş ve anne olarak yüceltilmiştir.20. yüzyıl boyunca Amerikan beyaz, orta sınıf ve heteroseksüel kadınlar ideal ve evrensel bir anne modeli olarak sunulmuştur (Glenn, 1994). Birçok ülkede kırsalın kolektif otoritesinin bireyin özel ilişkileri üzerinden ortadan kalkması (Shorter, 1975) ile önceden var olmayan aile içi tutumlar (evsellik, romantik aşk ve annelik sevgisi) modern toplumun aile yaşantısını belirlemiştir. Anneliğin küreselleşmesi bu anlayışın yayılması nispetinde gerçeklik kazanmıştır.

Türk toplumu açısından annelik ise, uzunca süre statü kazanma vesilesi olarak görülmekteydi. Geleneksel ve dini referanslarla kutsallık ve fedakârlık ekseninde konumlandırılan annelik olgusu öncelikle kadının kendini gerçekleştirme/tamamlaması sürecinde doğal olarak ulaşması gereken bir aşamayı ifade etmekteydi. Evlenmeyen ya da anne olmayan kadınlar 'yarım' kabul edilerek kadınlığın alt seviyelerinde görülürdü. Örneğin 'kısır' bir kadının kocası kuma getirme hakkına sahipti ve kadınlar ancak evlenip çocuk sahibi olduktan

sonra toplumda söz hakkına sahip olabilirlerdi. Bu bağlamda Osmanlı toplumunda annelik hem meşru, kutsanmış bir meşguliyet hem de dini kurallar ve örfi kanunlarla koruma altına alınmış bir sorumluluk olarak (Demirci-Yılmaz, 2015, s.68) anlaşılmaktaydı. İslamiyet'in annelere yüklediği değer ve görev anlayışının hiç şüphesiz bu kültürün gelişmesinde güçlü etkisi olmuştur. Müslüman aile içerisinde anne, bir yandan derin saygı duyulan, öte yandan evde arzu edilen atmosferi gerçekleştirmekle görevli baskın bir figürdür. Annelik İslam kültürü içerisinde fitrî vasıflarla desteklenen ve büyük fedakarlıklarla icra edilen kutsal bir görev şeklinde anlaşılmaktadır. Bu fedakârlık iyi amel kabul edilerek Allah katında mükafatlandırılacaktır (Schleifer, 2004, s.71-77). Bununla birlikte Osmanlı toplumunda ideal annelik anlayışının kadınlar tarafından her zaman benimsendiğini söylemek zordur. Demirci-Yılmaz Osmanlı kadınlarının problemleri annelik pratiklerinden söz ettiği çalışmasında (2015, s. 68-75), geç 19. yy. ve erken 20. yy. Osmanlı entelektüellerine göre Osmanlı kadınının anneliğinin sorunlu olduğunu, 'mesirelerde, çarşıda pazarda, seyir yerlerinde zaman geçirmeyi evde çocuğuyla ilgilenmeye tercih eden Müslüman Osmanlı kadınlarının'¹ çocuğa odaklı yaşam sürmediğini anlatır. Bu kadınlar özellikle erkek Osmanlı entelektüelleri tarafından anneliğin önemini kavrayamamak, bu konudaki sorumluluğu başkalarına (süt anne, mürebbiye, dadı) bırakmak ve anneliği hafife almakla suçlanmaktadır. Onlara göre bu durumun sebebi bu kadınların toplumsal hayattan dışlanmış olmaları, modern eğitim olanaklarından faydalanamamaları ve katı bir cinsiyetler arası hiyerarşi ile aile içerisinde yeterince söz sahibi olamamaları nedeniyle bilinçli ve çağdaş annelik yöntemlerine yabancı kalmalarıdır.

Osmanlı toplumunda annelikte bağdaşmadığı düşünülen bu ve bunun gibi (kürtaj, istemli düşük, bebeği emzirmeme ya da bakım hizmetinden mahrum bırakma gibi) 'sorunlu' haller, kadınlık ve anneliğe ilişkin 'doğru' davranış kalıplarının kazandırılmasını içeren eğitim süreçlerinin devlet politikası olarak hayata geçirilmesini gündeme getirmiştir. Kadınların eğitimi, toplumun devlet eliyle modernleştirilmesi projelerinin önemli aracı olarak görülmektedir. Annelere bu konuda büyük görev düşmektedir ve karşıt-ideolojik bakış açısından, örneğin çağın 'dejenerasyonuna' karşı anneleri aileyi ve nesli korumaya davet eden muhafazakâr ideolojiler için de annelik kilit rol oynamaktadır. Toplumun kadınlarla, dolayısıyla annelerle dizayn edilmesi fikri her devirde ve her ideolojide rağbet görmüştür ve ataerkil düzenle bağdaştığı için kadınlara annelik dolayımıyla biçilen rollerin dayatılması veya iyimser ifadeyle önerilmesi toplumun her kesiminde normal karşılanmaktadır. Kadının biyolojik kapasitesinden toplumsal projelere varan bu bakış açısı anneliği doğal seyrinden koparıp sosyo-kültürel ve politik bir zemine taşımakta, dolayısıyla toplumsal proje sahibi her dünya görüşü anneleri hedef-araç konumuna getirmektedir. Bu açıdan bakıldığında Osmanlı'nın son döneminde ortaya çıkan ve Cumhuriyet döneminde devralınan devletçi modernleşme misyonunda özellikle anne olan kadınlar önemli değişim ajanları kabul edilmektedir. Şüphesiz sadece Türkiye için geçerli olmayan bu tercih, o dönem itibarıyla özellikle modern Batı'nın ulus devletleri tarafından halihazırda hayata geçirilmeye devam eden örnek uygulama niteliğindedir. Cumhuriyet döneminde inşa edilen çocukluk konusundaki doktora tezinden ürettiği çalışmada Başboğa (2017, s.9), temelde annelere çocuk bakımı konusunda neler yapmaları gerektiğini tüm detayları ile anlatan dergileri ele almaktadır. Devlet açısından 'milli bir mesele' kabul edilen ve çocuk ölümlerinin azaltılması, sağlıklı nesiller yetiştirilmesini amaçlayan söz konusu yayınlar çocukların yalnızca doğdukları aileye ait değil, devlete de ait oldukları fikrinden hareketle toplumu bilgilendirmeye çalışmaktadır. Çocuk bakımının ailelere bırakılamayacak kadar ciddi bir iş olduğu vurgulanan yazılarda Türk kadınının bu konuda 'cahil' olduğundan yakınılmakta, muasır medeniyet vizyonuna bağlı olarak da başta Almanya ve Norveç modeli bakım tarzının önerildiği görülmektedir. Hıfzısıhha kapsamında çocuk ölümlerinin azaltılması ve çocuk sağlığını koruma amaçlı çıkarılsa da bu yayınlar hiç şüphesiz dönemin hâkim sosyal politikalarının bir parçası olarak Erken Cumhuriyet dönemi Türk kadınına bir 'makbul annelik' modeli ortaya koyar niteliktedir.

Geleneksellikten modernliğe geçişte Türk toplumu açısından önemli adım hiç kuşkusuz Cumhuriyet döneminde atılmıştır. Devrin görece tercihe yer bırakmayan belirleyici atmosferinde kadınlara/annelere biçilen rol bilimin ve modern toplumların rehberliğini işaret etmektedir.

¹ Yazar bu ibareyi Namık Kemal'den alıntılanmaktadır.

Kadın dergilerinde de Osmanlı'nın son döneminden itibaren Batı'daki öncüllerin etkisi kendini göstermektedir (Şahin, 2018, s.92). Bununla beraber politik alanı da etkisine alan teknolojik, sosyal ve ekonomik gelişmelerin zamanın ruhuna uygun biçimde bütün toplumsal düzenlemelerin ve gelecek projelerinin ötesinde toplumlara yön verdiği açıktır. Kadınlar açısından böyle bir köklü değişim 1970'li yıllarda gündeme gelmiştir. Batı dünyasında 18.yüzyılın ikinci yarısına kadar geri götürülebilecek modern anneliğin inşası özellikle 70'ler kadın hareketlerinin 'çocuk arzusunun' sorgulamaya başlamasıyla şekillenmiştir. Badinter (2011, s.17) 1970'lerden önce üremenin bir içgüdü, dini bir görev ve neslin devamı için bir yükümlülük şeklinde algılanması sebebiyle çocuğun evliliğin doğal sonucu olarak görüldüğünü ifade eder ve o dönemde doğum kontrol yöntemlerinin yaygın şekilde kullanılmaya başlanmasıyla kadınlar için seçme şansının doğduğuna ve çocuk arzusunun evrensel olduğuna ilişkin yargıların kırılmaya başladığına dikkat çeker. Böylelikle annelik doğal durum olmaktan çıkarak tercih haline dönüşmektedir. Geleneksel (kutsal ya da özcü) annelik ideolojisine karşıt seslerin yükseldiği bu dönemde örneğin Rich (1977), kadının aslı görevinin özel alan içerisinde çocuk doğurup onu en iyi şekilde yetiştirmek olduğunu iddia eden ataerkil annelik ideolojisini kadını kadın olmaktan önce anne olarak değerlendirmekle eleştirir. Anneliği kadın için evrensel ve içgüdüsel olarak gören bu yaklaşım karşısında benzer şekilde Glenn (1994, s.3), annelik deneyiminin tarihsel ve toplumsal olarak farklılık gösterdiğinden hareket eden toplumsal inşacı annelik ideolojisini gündeme taşır. Buna göre annelik kadınların biyolojik özelliklerine indirgenemez, toplumsal olarak inşa edilmiştir. Türkiye'nin toplumsal yapısı içerisinde bu inşa geleneksel erkek ile modern kadın arasında günümüze taşınan gerilimler ekseninde şekillenmekte, Berktaş'a göre (2003, s.109), kadının kamusal alana girmesini tehdit olarak algılayan erkekler, kadınları ötekileştirerek onları iyi zevcelik ve annelik görevleri ile sınırlandırmaya çalışmaktadırlar.

Anneliğin toplumsal kimlik olarak dönüşümünü konu alan tezinde Bora (1998, s. 36-37), Türkiye'de 1950'lerle başlayan ideolojik iklim değişimine dikkat çekmektedir. Bu iklimin temel karakteristiği 'egoist birey'in olumlu bir kurgu olarak algılanmaya başlanması ve başka toplumsal pratikler kadar anneliğin yaşanışı ve algılanışı üzerinde de etkili olmasıdır. Bu dönemde devletin toplum üzerinde tasarrufta bulunması ya da toplumu inşa etmesi fikri hoş karşılanmamakta, yerine bireylerin kendi hayatları üzerinde söz sahibi olmalarını onaylayan liberal fikirler yaygınlaşmaktadır. Böylece toplum üzerinde devlet etkisi yerini piyasaların etkisine bırakmış, liberalizmin bireyci söylemleri, dünya ile paralel olarak Türkiye'de de yeni muhafazakarlığın - İslamcı hareketler de buna dahildir- güçlenmesi sonucunu doğurmuştur. Cumhuriyet döneminde geleneksel aileyi hedef alan modernleşmeci akıma karşılık, bu dönemde toplumun yozlaşması tehlikesine karşın kadınların ve dolayısıyla annelerin rolüne vurgu yapılmakta, evlerin artık 'mânâ ve değer üreten mekanlar' olmaktan çıkıp 'cinnat mekanları' olmaya doğru gidişine çare aranmaktadır. Ancak, Bora'ya göre (1998, s. 39), bu kampanyanın başarıya ulaşması zordur, çünkü kadınların çalışma hayatını bırakıp eve dönmeleri için gerekli maddi koşullar sağlanamamıştır. Kadınlar bu sorunlar karşısında pratik çözümler üreterek çıkış yolları bulmaya çalışmışlar, anneliği yeni dönemin kendi ayakları üzerinde durabilen 'başarılı kadın' kimliğinin bir bileşeni haline getirmeye çalışmışlardır.

Anneliği şekillendiren unsurların her dönemde kendine özgü karaktere bürünmesi karşısında Rothman (1994, s. 139-140), patriarka ile birlikte teknoloji ve kapitalizmin rolünü ön plana çıkarmaktadır. Ataerkillik sosyal düzenlemelerin merkezinde yer aldığı kadını bedenini araştırmakta, annelik az ya da çok fazla doğum, erkek çocuk olana kadar deneme, kürtaj konusunda kadının inisiyatif sahibi olamaması gibi anlamlar ifade etmektedir. Teknoloji ise çocuk doğumunu bir üretim olarak görüp kadınları nesneleştirmekte ve kapitalizm ekonomik birim olarak aileyi üretim yeri, erkeği de kadın bedeninin ve çocuğun sahibi haline getirmektedir. Bu süreçler iç içe geçerek toplumsal hayatı ve anneliği inşa etmektedirler. Günümüzde annelik, büyük ölçüde bilim ve teknolojinin getirilerinden sonuna kadar yararlanmakla şekillenen yapıdadır ve özellikle yeni medyanın anneliğin inşa edilmesindeki rolü yadsınamayacak boyutlara erişmiştir. Yüz yüze ilişkilerin yerini sanal mecralara bırakması, anneler için de yeni deneyimlerin, tercihlerin kolaylıkla paylaşılmasına ve yayılmasına imkân tanımış, geleneksel ilişkilerde büyüklerden aktarılan tecrübelerin yerini sosyal paylaşım sitelerinde edinilen bilgi ve kültürel aktarım almıştır. Modern anne, çocuğu konusunda karar alma hakkını kimseyle, özellikle ataerkil

kültürün meşrulaştırdığı otoritelerle paylaşma eğiliminde olmadığı için kendini güçlü ve bilinçli kılmak adına internet ve sosyal medya araçlarından etkin düzeyde yararlanmaktadır. Aynı şekilde çocukla ilgili geleneksel kutlama ve törenler ile çocuğun beslenme, giyim ve diğer ihtiyaçlarının karşılanması noktasında modern annenin, 'son moda' tercihlere kolaylıkla teslim olduğu görülmektedir. Geleneksel otoritelerin güç ve saygınlığını giderek kaybetmesiyle oluşan boşlukta yeni medya güçlü bir konum elde etmiştir. Bu bağlamda Gürçayır-Teke (2014, s. 34-35) de, kadınların annelikle ilgili açtıkları blogların, geleneksel annelik, modern annelik ve günümüz postmodern anneliğine giden yolda kadınlık hâllerini keşfetme açısından önemli bir kaynak olduğunu dile getirmektedir.

GÖÇ VE ANNELİK

Göçmen olarak sürdürdüğü hayat içerisinde anne olmakla başlayan değişimler kadını birçok konuda tercihte bulunmaya zorlamaktadır. Göç eden kadın sayısının giderek atması ve hatta kimi yerlerde %70-80 oranına kadar ulaşması literatürde göçün kadınlaşması/kadınsılaşması kavramı ile ifade edilmekte, göçün kadın yaşamı üzerinde olumlu etkileri olabileceği gibi birçok olumsuz etkisinin de bulunduğunu ortaya koymaktadır (Fleury, 2016, s. VI). Kadınlar da erkekler gibi daha yüksek hayat standartları, sosyal refah, eğitim ve sağlık hizmetlerinden yararlanma gibi nedenlerle göç etmek isterken, göçün zorlu yönleriyle yüz yüze kalabilmektedir. Kadın aleyhine organize edilmiş toplumsal cinsiyet rollerinden kaçma isteği de kadınların göç etme sebeplerinden biridir. Göç, kadınlar için bazı durumlarda yaşadıkları yerlerdeki baskıcı yapılardan kaçma ve direnme fırsatı olarak görülür. Dahası, üzerlerinde çok az kontrol sahibi oldukları yoksulluk, borç gibi sebepler yanında evlilikte anlaşmazlık, fiziksel şiddet, mutsuz ve bozulmuş evlilikler ve boşanmanın zorluğu gibi faktörler kadın göçünün sebepleri arasındadır (Kofman ve diğ., 2000, s. 143). Göç sürecinde kadınların erkekleri izleyen pasif üyeler olduğu anlayışına karşın birçok çalışma kadınların bağımsız olarak göç kararı aldıklarını ve bireysel göç ettiklerini ortaya koymaktadır. Örneğin kadın göçünün önemli kategorisi olan sığınmacı kadınlar üzerinde gerçekleştirdiği araştırmada Buz (2007, s. 46-47), kadınların göç kararını kendilerinin aldıkları ve sığınmacı kadınlar için göç sürecinin toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri ve kurumsallaşmış şiddetten kaçmak için "baskı yaratan koşullarla baş etme stratejisi" olarak kullanıldığı sonucuna ulaşmıştır. Kadınların göç sürecinde 'görünmez (invisible)' oldukları yaygın anlayışına karşın göç etmeye karar vermiş kadınlar için göçmenlik ve onun getirdiği yenilikler direnme /özgürleşme yolu haline dönüşmektedir.

Kadınların göç ettikten sonra yaşadığı en büyük problemler ise çoğunlukla kültürel uyumla ilgili olmakla birlikte, Yılmaz'ın çalışmasına göre (2019, s. 396) başta fiziksel ve cinsel taciz riski, akabinde yeterli sağlık hizmetlerine ulaşamamaları şeklinde sıralanmaktadır. Yine Pencereci ve Erbaş-Erdurmaz'ın (2018) yurtdışında 60 farklı ülkede yaşayan 986 kadın (%90'ı anne) ile çevrimiçi araçlar kullanarak gerçekleştirdikleri Göç Yolları Araştırması sonuçlarına göre göçmen kadınların en çok zorlandığı dönemlerin yurt dışında çocuk sahibi oldukları ve çocuklarını desteksiz büyüttükleri dönem olduğu sonucuna varılmıştır. Bunları ailede hastalık ve vefat olduğunda, ailelerini özledikleri zaman, dil sorunu yaşadıkları dönem ve işsiz kaldıkları dönem takip etmektedir. Yaşam standartlarını iyileştirmek amacıyla edilen göçlerde anneleri daha büyük sorunların beklediği görülmektedir (Lutz, 2010).

Göçün anneleri iyi yaşam fırsatları ve çetrefilli zorluklar arasında bırakması ile ortaya çıkan sonuçlar, aynı zamanda kadının bağımsızlaşması ve özellikle eğitilmiş annelerin çalışma hayatında kendine yer bulmaya çalışması ile yakından ilgilidir. Kadınların çalışma hayatına atılmaları ile doğurganlık oranlarının azalacağına ilişkin öngörünün yanlışlanması² ve anne olan kadınların çalışmaktan vazgeçmeyişi Kılıç'a göre (2019, s.32), emekliliğe değin kesintisiz çalışma hayatı sürdürmesi beklenen 'çalışan' ve çocuklarına tüm hayatını adanması beklenen 'anne'

² Çalışma hayatı ile anneliği bir arada yürüten kadınların 2014 yılında OECD ortalaması % 66,2, AB ortalaması ise % 68,2'dir. Ayrıca çocuk sahibi olma oranlarının en yüksek olduğu 25-29 yaş arasında bulunan kadınların istihdam oranının da % 64 civarında olması ve 0-14 yaş arası çocuk sahibi olan annelerin istihdam oranının, bu yaş grubunda çocuğu bulunmayan annelerin istihdam oranlarından yüksek olması (yaklaşık 8 puan) da anneliğin kadının çalışma hayatına katılmasına engel olmadığını göstermektedir. (<http://www.oecd.org/social/family/database.htm>)

kimliklerinin birbirleri üzerinde aşınmalar yaratarak ‘çalışan anne’ biçimini almasıyla yeni bir senteze dönüşmüştür.

YÖNTEM

Araştırma nitel yaklaşıma göre yapılandırılmıştır. Nitel araştırma sosyal gerçekliği inşa süreci olarak algılar ve bireysel deneyimi merkeze alır. Bu bakış açısından evrensel ve durağan olmayan sosyal gerçekliğin bireyler arası ilişkilerde sürekli yapılandırılarak değişken ve kendine özgü bir karakterde olduğu kabul edilmektedir. Bireyler aynı durumu aynı şekilde yaşamaz ve anlamlandırmaz. Bu yönüyle deneyim genelleştirilemez, fakat tekil deneyimlerin analizinden sosyal gerçekliğe ilişkin bilgi elde edilebilir. Araştırmacı bilginin inşa edilmesi sürecinin içerisinde ve konumunun bilincindedir, nicel araştırmanın aksine objektiflik iddiası taşımaz. Nitel araştırmacılar ‘olaylar’ ve ‘bağlamlar’ın dilini konuşur ve belirli toplumsal-tarihsel bağlamlara duyarlı olan özgün yorumlar sunmaya çalışırlar (Neumann, 2014, s.224). Nicel yöntemlerin veri genişliği ve genellenebilirliğe odaklanmasına karşın nitel yöntemler veri derinliğine odaklandıkları için (Neuman&Robson, 2014), nitel araştırmanın nispeten üstün özelliklere sahip olduğu düşünülmektedir. Aynı şekilde nitel veri, belirli amaçlar doğrultusunda, doğal ortamda, gözlem ve görüşme gibi çeşitli teknikler yoluyla elde edilen ve kişilerin olaylara ilişkin algı ve düşüncelerini içeren her türlü bilgiyi ifade etmektedir (Leech ve Onwuegbuzie, 2007).

25 göçmen anne ile internet araçları yoluyla gerçekleştirilen görüşmeler araştırmanın veri setini oluşturmaktadır. Sosyal bilim araştırmalarında bilgisayar ve buna bağlı teknolojilerin artışına bağlı olarak gelişen ‘bilişimsel dönüşüm’ (Berry, 2012) ve araştırmanın odağını oluşturan kadınların dünyanın dört bir yanında yaşıyor olmaları bu seçimin gerekçeleridir. Haziran 2018 ile Mayıs 2019 tarihleri arasında dünyanın çeşitli ülkelerine göç etmiş 25 uluslararası göçmen anne ile göç hikayeleri ve annelik deneyimleri konu edinerek derinlemesine görüşme gerçekleştirilmiş, kadınlara ulaşmak için özellikle ‘Göçmen Kadınlar’³ Facebook grubundan yararlanılmıştır. Halihazırda 30 binden fazla üyesi bulunan bu grup vasıtasıyla dünyanın birçok ülkesindeki göçmen kadınlara ulaşılmış ve onlarla kurulan bağlantılar sonucunda görüşmeler çevrimiçi olarak gerçekleştirilmiştir. Amaçlı örneklem yöntemlerinden maksimal çeşitlilik örneklemesine göre (Flick, 2002, s.68) birbirinden olabildiğince farklı özelliklere sahip bireylere ulaşmak hedeflenmiştir. Nitel araştırmalarda ‘inanırlılığı’ sağlamanın koşullarından biri olan uzun süreli etkileşim (prolonged involvement) ilkesi (Halloway&Wheeler,1996 akt. Başkale, 2016, s.23) gereği ve internet üzerinden iletişim kurmanın gözlem yapmaya imkân vermemesi sebebiyle katılımcılarla teyit amaçlı ve sondaj sorularla sürdürülen uzun süreli çevrimiçi görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Kaynak kişilerin profillerine bakıldığında genelinin yüksek eğitim aldığı, çalışmaya bile iyi bir meslek sahibi olduğu görülmektedir. Görüşülen annelerin biri dışında hepsi yurt dışında yaşayan Türkiye kökenli göçmenlerdir. Biri ise Türkiye’de yaşayan Azerbaycanlı bir göçmen annedir. Büyük çoğunluğu ise göç ettikten sonra anne olmuştur.

Tablo 1. Kaynak Kişilerin Profilleri

Sıra	Yaş	Eğitim	Meslek	Göç Ülkesi	Çocuk sayısı
1	35	Lisans	Öğrenci	Norveç	1 (4 yaşında erkek)
2	43	Lisans	Bilgisayar Mühendisi	Hollanda	2 (16 yaşında erkek ve 5 yaşında kız)
3	49	Lisans	Danışman	A.B.D.	2 (10 ve 16 yaşlarında erkek)
4	29	Lisansüstü	Lisansüstü Öğrenci	Türkiye	1 (9 yaşında kız)
5	31	Lisansüstü	Çalışmıyor	İrlanda	1 (2 yaşında erkek)
6	35	Lisansüstü	Öğrenci	Almanya	1 (5 yaşında erkek)
7	42	Lisans	Jeoloji mühendisi	Katar	1 (12 yaşında kız)
8	30	Lisansüstü	IT iş analisti	Almanya	1 (2 yaşında kız)
9	35	Lisans	Avukat	Dubai	1 (4 yaşında kız)
10	46	Lisans	İnşaat Mühendisi	Avustralya	1 (13 yaşında kız)

³ Görüşmelerin gerçekleştirildiği dönemde grubun adı ‘Göçmen Anneler’dir, sonradan ‘Göçmen Kadınlar’ şeklinde değiştirilmiştir.

11	35	Ön lisans	Ev hanımı	Avustralya	2 (5 yaşında kız ve 2 yaşında erkek)
12	41	Lisans	Bankacı	B.A.E.	2 (14 yaşında kız ve 9 yaşında erkek)
13	37	Lisansüstü	Öğretim Görevlisi	Fransa	1 (5 yaşında kız)
14	43	Lisans	Ev hanımı	İngiltere	2 (15 yaşında kız ve 12 yaşında erkek)
15	41	Lisans	Yönetici	İrlanda	2 (11 yaşında kız ve 3 yaş. erkek)
16	40	Lisans	Ev hanımı	Dubai	1 (11 yaşında kız)
17	33	Lisans	Ev hanımı	Almanya	1 (2 yaşında kız)
18	70	Lisansüstü	Emekli	İsrail	2 (40 yaşında kız ve 37 yaşında erkek)
19	39	Lisansüstü	Yönetici	A.B.D.	1 (2 yaşında erkek)
20	47	Ön lisans	İşçi	A.B.D.	2 (27 ve 15 yaşlarında erkek)
21	42	Lisans	Ev hanımı	Hong Kong	2 (13 yaşında erkek ve 8 yaşında kız)
22	48	Lisans	Kitap editörü	Cenevre	1 (14 yaşında erkek)
23	56	Lise	Ev hanımı	Stockholm	2 (21 ve 19 yaşlarında kız)
24	52	Lisans	Ev Hanımı	Londra	2 (19 yaşında kız ve 14 yaşında erkek)
25	28	Lisansüstü	Şirket çalışanı	Helsinki	1 (4 yaşında kız)

BULGULAR

1. Göç Sebepleri ve Zorluklar

Toplumsal cinsiyet rollerinin değişmesi göç süreci içerisinde hem beklenti hem de sonuç olarak karşımıza çıkar. Özellikle ulusaşırı göç sonrası kadın rolleri ve evlilik kurumunda köklü değişiklikler meydana gelmekte (Virkama vd.2012), göçmen kadınların daha iyi yaşam fırsatları arayışında özgürlük ve eşitlik beklentileri de yer almaktadır. Bununla birlikte kimi durumlarda göç, toplumsal cinsiyet ayrımlarını güçlendirmekte ve 'ahlaksız' olarak nitelendirilen göç edilen ülkenin kültürüne karşı kadınları korumak amacıyla bu roller yeniden yapılandırılmaktadır (Çağlar, 1995 akt. Özgür, 2018, s. 15). Göçmen annelerin de göç sebepleri arasında çocukların eğitimini önceleyen iyi yaşam fırsatları ve özellikle İstanbul'da artan gündelik yaşam zorlukları üst sıralardadır. Bunların yanında Türkiye'nin içinde bulunduğu 'politik ve ekonomik sıkıntılar' karşısında kentli kadınların göç kararı aldıkları görülmektedir.

"Kızım İstanbul'da doğdu 13 aylıkken göç kararı verdik. Benim çalışmayacağımı hesaba katmayarak hamilelikten önce ev kredisine girdik ancak kızımın doğumdan sonra çalışmadım ve maddi sıkıntı yaşamaya başlayıp bir süre yurtdışında kalıp maddi olarak toparlanmak amacıyla göç kararını eşimle birlikte verdik." (K.9)

"İstanbul'da yaşamak, çalışma şartları vs. çok zor gelmeye başlamıştı. Açıkçası oğlumun aldığı eğitimi çok sorgulamaya başlamıştım ve onunla ilgili kaygılarım git gide artıyordu. Bundan dolayı bir alternatifini, o daha fazla daha büyümeden denemek istedik." (K.6)

"8 yıl önce Türk eşimin Norveç'te master okuyup ardından iş bulmasıyla göç konusu aktüel oldu. Daha öncesinde hiç aklıma gelen bir şey değildi Türkiye'den başka bir yerde yaşama fikri. Eğer isteseydim eşimin tekrar Türkiye'ye dönmesini de sağlayabilirdim ama Türkiye'deki politik gelişmeler gitmenin daha iyi olacağı fikrini hızlıca yerleştirdi kafamıza. Oğlum ben göç ettikten 4 yıl sonra doğdu." (K.1)

Göçmen kadınların bir kısmı için evlilik başlı başına göç sebebini teşkil etmektedir. Göç ettikten sonra anne olan ve genellikle çalışmayan bu kadınlar genellikle 'iyi annelik' idealleri çerçevesinde yaşam sürmekte, çocuklarını bir yandan ev sahibi kültürün yerli üyeleri ile kültürel yabancılaşmadan yaşamak üzere yetiştirmeye çalışırken öte yandan onların sosyal ve kültürel sermayeye ilişkin dezavantajlı konumlarını eğitim yoluyla azaltmaya gayret etmektedirler. Annelik pratikleri üzerinde toplumsal sınıfın etkisini vurgulayan Lareau (2003)'nun çocuklar

arasında eşitsizliği üreten sınıf, ırk ve ebeveynlerin gündelik hayat pratikleri faktörlerinin orta sınıf anneleri çocuklarının eğitimiyle ilgili süreçleri sürekli ve yakından idare ederek onların dezavantajlarını gidermeye ittiği tezi göçmen anneler için de geçerli olmalıdır. Göçmenliğin bireylerin yaşamındaki gücü etnisite, sınıf veya kültürden daha az değildir.

Göç sonrası beklenen yaşam ile gerçeklik arasında oluşan farklar annelerin dünyasında çeşitli şekillerde karşılık bulmakta, onları özellikle annelikle ilgili taktikler⁴ geliştirmeye yöneltmektedir. Göçmen anneler çevrelerinde olan bitene dikkat kesilmekte, dahil oldukları toplumun gelişmişlik düzeyini mümkün mertebe yakalamaya çalışmakta ve çocuklarının yaşadıkları topluma yabancı kalmamaları için gerekli gördükleri adımları kararlılıkla atmaktadırlar. Bu amaçla göç ettikleri toplumda iyi birer gözlemci haline gelmiş ve 'bizden biri' imajı oluşturmak için tercihlerini ev sahibi toplumun yaşam tarzına benzeştirme konusunda gayret göstermeyi seçmişlerdir. Çocuklarının ileride parçası olacakları toplumda yabancı görülmemeleri bu entegrasyon çabasının temel sebebinin teşkil etmektedir. Göç sonrası üretilen gündelik yaşam ve sosyal ağlar ile küresel dünyanın benzerlikler üzerine kurulu yapısı göçmenliğin dezavantajlarını dönüştürmede kolaylıklar sağlamakta, göçmenlere yeni alanlar açmaktadır. Ancak bu çıkarım gettolarıda yaşayan kırsal kökenli, meslek sahibi olmayan anneler için söz konusu değildir. Kuşkusuz kadın yaşamını belirleyen ve anneleri tercih etme gücüne kavuşturan yetiler eğitim ve ekonomik güçle kazanılmaktadır. Göçmenlik süreçlerinde de bu nitelikler ciddi avantaja dönüşmekte, göçmen kadını dünyasını genişletmek, çevreyi algılamak ve buna uygun davranışları geliştirmek konusunda daha donanımlı hale getirmektedir.

"Elbette 43 sene İstanbul'da yaşamdan sonra başka bir ülkede yaşamak kolay değil ancak en büyük zorluğu ergen oğlumla yaşadık. Arkadaşlarından ve sosyal çevresinden, ülkesinden ayrılmak onu beklediğimizden fazla etkiledi. Başta oldukça fazla ekonomik zorluk yaşadık ancak eşimin de çalışmaya başlaması ile onun da üstesinden geldik. Yeme içme konusunda fazla seçici olmadığımız için biz fazla zorluk yaşamadık." (K.2)

"Göç süreci çok yavaş bir geçiş oldu bizim için. Eşimin erken gelmesi, buraya alışması, burada ona yol gösterecek akrabalarının olması bizim için büyük şanstı. Almanya özelinde zorluk aslında başka bir dil konuşuluyor olması. Bir diğer zorluk yine eğitim fırsatları konusunda oldu. Oğluma okul bulmak, iyi bir yer olup olmadığını anlamak, oraya adaptasyonu, yeni bir dil öğrenmesi çok kaygı yaratan durumlardı. Bu kaygım açıkçası o ilkokula yaklaşırken artıyor. Sonuçta her şey yeni. Sıfır geliyorsunuz ve her şeyi sorarak öğreniyorsunuz. Şu anda ilginç olarak fark ettim ki okul araştıran, nereye gitsin vs. diye sürekli sorgulayan ağırlıklı yabancılar. Bu ortamı, kültürü vs. bilmemenin yarattığı bir kaygı bence. Dışlanma korkusu da var her zaman. Şimdi sıklıkla görüştüğümüz kendimiz gibi olan, son dönemlerde göç edenler var. Onların çocukları var. 1 senede çok içime sinen bir topluluk edindim burada. Ama bunun Alman olmadığı, yine göçmen olduğunu belirtmemiz lazım." (K.6)"

Avrupa dışında göç edilen ülkeler arasında özellikle şeriatla yönetilen Arap ülkelerinde sosyal hayatı düzenleyen kuralların göçmen anneleri bazı alışkanlıkları değişime yönlendirmekle birlikte fazla zorlamadığı ifade edilmektedir. Annelerin değişen koşullara uyarlanma mücadelesi bitimsiz bir çaba olarak görülmektedir. Alışık olmadıkları ağır şeriat kuralları karşısında başlangıçta oluşan endişe göç-sonrası azalmakta ya da ortadan kalkmaktadır. Göçmenlik mücadelesinde bu durum aşılması gereken engellerden sadece biri şeklinde değerlendirilmektedir.

⁴ Taktik kavramı bu metinde Michel de Certeau'nün gündelik hayat felsefesinde kavramlaştırdığı anlamda, belli bir aidiyet alanından ve koşullardan bağımsız hale gelebileceği zeminden yoksun olan 'zayıf'ın eylem biçimi olarak kullanılmaktadır. Göçmen, 'yerli'nin sahip olduğu bütünlük ve aidiyete sahip olmadığı için onun pratikleri farklı ya da ötekini dışarıda bırakan strateji olarak şekillenemez. Ancak 'yerli'nin stratejileri karşısında ara vermeksizin olaylarla oynamak ve bunları fırsata çevirmek durumunda kalır. Göçmen anneler için tam da bu anlamda kesintisiz dikkat ve sürekli harekete geçme söz konusudur. Taktik, düşünsel bir sentez, söylem biçiminde değil karar alışı, eylem hatta fırsat yakalama biçiminde gerçekleşir. Bu sebeple göçmen anneliğin mevcut annelik kalıpları dışında kalan karakterini açıklamak için uygun görülmektedir.

“Gideceğimiz ülkenin bir şeriat ülkesi olması başlangıçta bende kaygı uyandırıyor. Yaşam alışkanlıklarında değişim gösteren en büyük şey sokak hayatının olmaması ve günlerin alışveriş merkezlerinde geçmek zorunda olması. Bu gerçekten dördüncü senemizde bile hâlâ alışamadığım bir durum. Çünkü Kadıköy’de, Moda’da gençliğimi geçirmiş biri olarak alışması çok zor benim için. Anne olmamın bu serüveni zorlaştırdığını çok düşünüyorum doğrusu. Yaşadığımı düşündüğüm tek sorun kızım eşim ve benim artık ayrılmaz bir hayat sürüyor olmamız. İstanbul’dayken Cuma akşamları kızımı anneannesine bırakıp rahatlıkla dışarı çıkar hatta bazen cumartesi gidip alırdık. Göç süreciyle birlikte bunu yaşayamaz olduk. En büyük sorunum sanırım bu oldu. (K.7)

Şeriatla yönetilen ve göçmen sayısının oldukça fazla olduğu ülkelerde -örneğin Birleşik Arap Emirlikleri’nde her yerli vatandaşa dokuz göçmen düşmektedir- göçmenler şeriat kurallarına tabii olmak zorunda değildir ve özellikle son yıllarda geldikleri ülkenin hukukuna göre yargılanmaları kararlaştırılmıştır. Ayrıca içki ve evli olmayanların birlikte yaşaması gibi katı yasaklarda göçmenleri kapsam dışı bırakan esneklikler sağlanmıştır. Bu durum Türkiye’den göç edenler de dahil olmak üzere şeriat ülkelerinde yaşayan göçmenlerin kendi yaşam alanlarını oluşturmalarına imkân sağlamış, özellikle Arap ülkelerinin cazip göç ülkeleri haline gelmesinde önemli rol oynamıştır. Çocukların okuyabileceği alternatif yabancı okulları gibi seçenekler anneleri rahatlatan olanaklar arasındadır.

2. Annelik Kararı

Günümüzde annelik, toplumsal beklenti ya da evliliğin doğal sonucu olmaktan giderek uzaklaşan bir tercih konumuna doğru evrilmektedir. Seküler toplumlarda bu olgu uzunca süredir ‘kutsal’ ve ‘yüce’ gibi metafizik çağrışımlı sıfatlardan azade kadının bilinçli ve gönüllü kararı şeklinde hayata geçirilmekte, Türk toplumunda ise modernlik-geleneksellik ekseninde seyreden gündelik hayat gerilimlerinden etkilenmektedir. Geleneksel-dinî paradigma kadın için anneliği kutsal görev kabul etmekte dirense de metropollerden taşraya doğru genişleyen, derin ve güçlü etkisini giderek artıran bir kadın özgürleşmesi hareketinden söz etmek gerekir. Kadınlar kendileriyle ilgili her konuda olduğu gibi annelik konusunda da kendileri karar vermek istemektedir. Bununla birlikte özellikle çocuksuz olmanın normdan kaçma ve anormallik olarak görülmesi (Batinder, 2011, s.20) halihazırda kadınları etkileme gücünü korumaktadır. Göçmen anneler arasında gönüllü çocuksuzluk kararı vermeyi düşünseler bile bunu hayata geçirmediklerini ifade eden kadınlar olduğu gibi çocuk sahibi olmak konusunda değilse bile bunun zamanı hakkında kendilerinin karar verdiğini belirtenler ağırlıktadır. Göçmenliğin kendisi de kimi zaman kadınları çocuk sahibi olmaya yönelten bir sebep haline gelebilmekte, bizzat anne olmak bir çeşit yaşam stratejisine dönüşmektedir. Özellikle çalışma hayatına katıl(a)mayan kadınlar için çocuk sahibi olmak hayatta amaç edinme ve bazı durumlarda göçmenlere özgü yalnızlık duygusunu aşmak için çocuğun varlığından destek sağlama işlevi görmektedir. Ayrıca göçmen kadınlar arasında yaş baskısı annelik sebeplerinden birisidir ve birçok kadın anneliği erteleyerek geldiği 30’lu yaşlarda ileride istese de anne olamamak korkusuyla çocuk sahibi olmaktadır.

“Tamamen kendimin verdiğini söylemek zor olur. 4 yıllık evliydim ve 31 yaşındaydım dolayısıyla birtakım baskılar altındaydım. Dünyanın çocuk getirilmeye degecek kadar iyi bir yer olmadığını düşünüyordum ama bir yandan da eşimi çok seviyordum ve kendim istemesem bile onu çocuksuz bırakma fikri hoş değildi. Tüm bu düşüncelerle eşimle birlikte verdik kararı, benim öncülüğümde. Bir sonraki ay da hamileydim zaten. Çalışma hayatım zaten yoktu amaçsız bir şekilde yaşıyordum. Hiç olmazsa hayatta bir amacım da olmuş olur diye düşündüm.” (K.1)

“Anne olmaya ben karar verdim. İlk çocuğumu doğurduğumda vize durumları dolayısıyla çalışmıyordum, öğrenciydim. Uygun zaman diye düşündüm. Ama daha sonra çocuğu istediğim gibi yetiştirebilmem için bir süre çalışmamam gerektiğine karar verdim. İkinci olduktan sonra işler daha da zorlaştı. O yüzden yıllardır projelerde, part-time olarak çalışmak zorunda kaldım.” (K.3)

Göçmen annelerin çocuklarını anne-kayınvalide gibi yakınların desteği olmaksızın büyütmeleri, çocuk sahibi olduktan sonra çalışma hayatından uzaklaşmalarında etkili

faktörlerden birisidir. Göçmenlik, gelinen ülkedeki dayanışma ağlarından kopuşu beraberinde getirdiği için annelerin yükünü artıran bir faktör haline gelmektedir. Bununla birlikte göçmenler arası özellikle sosyal medya üzerinden kurulan yeni tarz dijital ağlar geleneksel dayanışma ağlarının yerini almaya aday görünmektedir. Eski kuşakların etnik köken, hemşehricilik, dinî ya da ideolojik eğilimli birliktelikleri sanal ortamda ortak deneyim temelinde inşa edilen ilişkilerle yeniden şekillenmektedir. Yeni kuşak dayanışma ağları başlangıçta çevrimiçi ile sınırlı görünse bile zamanla gerçek hayata da yansımakta, gündelik hayatta güçlü gerçeklikler inşa edebilmektedir. Göçmen anneler üyesi oldukları birçok sosyal medya grubu, blog ya da siteden büyük destek aldıklarını, hatta kimi zaman bakıcı bulmak gibi ihtiyaçlarını da buralardan karşıladıklarını dile getirmektedirler.

3. Annelik Tarzları: Yerli/Geleneksel Annelikten Modern/Bilinçli ve Göçmen Anneliğe

Gündelik yaşam içerisinde annelerin çocuk yetiştirme konusundaki tercihleri literatürde annelik ideolojileri adı verilen çocuk yetiştirme tarzları ile açıklanmaktadır. Buna göre annelik özel alanı kamusal değerlerle biçimlendirme aracı olarak görülür ve bu yolla toplumsalın değerleri eve taşınır ya da evde üreten değerler kamusal içeriklere sahip olur (Yücebaş, 2019, s.597). Annelik ideolojileri ataerkillikten kapitalizme, teknolojiden özcü ve 'yoğun annelik' fikirlerine kadar birçok etki altında oluşup kadının annelik rollerini biçimlendirmektedirler. Ancak bütün annelik deneyimlerini bu kalıplar içerisinde değerlendirmek yanıltıcı olabilir. Annelik tercihleri bu ideolojilerin dışında gerçekleşen kadınların varlığı hem annelik ideolojilerini dengelemekte hem de yeni annelik tarzlarının doğmasına olanak sağlamaktadır. Göçmen annelerin söz konusu annelik ideolojilerini parçalı olarak içeren ve kimi zaman onlardan tamamen bağımsız özgün annelik deneyimleri sergileyen tarzları söz konusu kalıpların dışına taşmaktadır. Örneğin uluslararası göç ile çocuklarını kendi ülkelerinde bırakarak onlara uzaktan annelik eden kadınların durumu ulusötesi annelik (Hondagneu -Sotelo ve Avila 1997, 548 akt. Kemik, 2020b, s.91) kavramını gündeme getirmiştir. Benzer biçimde göçmen annelerin kendine özgü deneyim ve pratikleri mevcut annelik tarzları ve ideolojilerinin kapsamına sığmayan özelliklere sahip görünmektedir.

Göçmen annelik tarzını anlayabilmek için öncelikle onun sınırlarını belirleyen negatif çizgilerin farkında olmak gerekir. Mantıksal olarak bir şeyin ne olduğunu bilmek öncelikle ne olmadığını ortaya koymakla ilgili olduğundan, göçmen annelerin bilinçli olarak kaçındığı annelik tarzının ataerkil toplumsal izler taşıyan yerli ve geleneksel annelik olduğunun görülmesi önemlidir. Göçmen annelik bu yönüyle 'klasik Türk annelik tarzı' diye adlandırdıkları eğilimlerden oldukça uzak, özellikle sevgi ve kendi incinmiş yanlarından beslenen merhamet duyguları ekseninde şekillenen karakterdedir. Göçmen anneler bu konuda bilinçli, seçici ve kararlı bir tavır sergilemekte, geleneksel olarak gördükleri uygulamalara karşı oldukça mesafeli davranmaktadırlar. İdeal annelik modelleri kendi aralarında farklılık göstermekle birlikte, kaçındıkları annelik tarzı konusunda neredeyse ortak bir karara varmış gibidirler. Kendi kültürleri içerisinde deneyimledikleri, kendi annelerinin temsil ettiği annelik modeli kesinlikle istemedikleri annelik biçimi olarak değerlendirilmektedir.

"Göçten sonra da önce de hep söylediğim şey kendi annem gibi olmayacağımdı. Annem ise anne olunca farklı düşüneceğimi savunuyordu. Hâlâ bu konuda fikrim değişmedi, annem gibi olmayacağım, helikopter anne olmayacağım. Çocuğumu gölge gibi takip edip kendi deneyimini yaşamasına engel olmayacağım. Annem inanılmaz mükemmeliyetçi bir anneydi. Hep başarılı olmak zorundaydım hep en iyi olmak zorundaydım." (K.8)

"Daha önce de bahsettiğim gibi anne kavramı benim için hep kötü özellikle bağdaşmıştı. Kısıtlama, sinirlenme, sürekli görev verme vs. 24 yaşına kadar annem, üvey annem, anneannem, teyzemin yanında yaşadım. Hiçbirinin rol modelim olduğunu söyleyemem. Hamile kaldığımda ne olmak istemediğimi çok iyi biliyordum yani. Ne olmak istediğimi ise Norveç'teki anne baba modelleri doldurdu. Onlara hayranlık duymamak elde değil. Özel birisi yok ama onların çocuklara daha doğduğu andan itibaren bir birey olarak yaklaşım tarzı beni ve eşimi çok etkiledi." (K.1)

"Annelik pek çok şey bir arada benim için. Ben otoriter ve hatta akil sağlığı çok da iyi

olmayan bir annenin tek kızıydım. Eşimse son derece dominant otoriter bir anne ve iki kız kardeşi ile büyümüş. Baba gölgeymiş. İki anne de çağlarının ilerisinde son derece modern kadınlardı. Ama çok zorlardı.” (K.11)

Mevcut annelik ideolojilerinden parçalar ya da izler taşımakla birlikte, göçmen annelerin, yaşadıkları toplumda kimliklerini belirleyen başlıca öge göçmenliktir. Ulusaşırı göç bireyleri tamamen kendilerine özgü deneyim alanı açarak göçmenin düşünüş ve yaşam tercihleri konusunda mevcut kodlarını değişime zorlamaktadır. Anneliği de içine alan bu değişim sürecinde göçmenler, belirli durumlarda eski ve yeni arasında seçim yapmaya zorlanmakta kimi durumlarda da kendilerine alternatif alanlar açarak ne eskide ne yenide bulunan -ya da hem eskide hem yenide bulunan- özgün taktikler üretebilmektedir. Bu bağlamda göçmenlik anneliğin inşa edilmesinde temel rol üstlenmekte, göçmen anneler annelikle ilgili tüm açıklama kalıplarının dışında, duruma göre onlardan belirgin özellikler taşıyan fakat onları bir yönüyle hep aşan performans sergilemektedir. Göçmen annelikte merkezde var olan adaptasyon kaygısı ve karar alma süreçlerinde başat faktör haline gelen çift kutuplu kültürel etki, göçmen kadınların anneliğini özünde dikotomik hale getirmektedir. Bunun yanında göçmen anneler, her toplumda var olan modern ve bilinçli anne olma kaygılarını da taşımakta ve kendilerini geliştirmek amacıyla güncel ve eğitilmiş annelik pratiklerinden çeşitli yollarla yararlanmaktadır.

“Sanırım kendine özgü bir anneyim. İki kültür arasında olduğumuz için ne tam bir Türk ne de Amerikalı bir anne olduğum söylenemez. Sanırım moderne daha yakın ama biraz da kuralcıyım. İdeal anne olduğum söylenemez. ...Amaç bu adaptasyonu en başarılı şekilde gerçekleştirmek diye düşünüyorum. Göçmen anne olmak ister istemez anneliğimi şekillendirdi diye düşünüyorum. En azından çocuklar kendilerini ait hissetsinler diye diğer anneler gibi davranmak konusunda. Örneğin doğum günlerini Amerikalı çocukların yaptığı şekilde yapmak, tanımadığım velilerle çocuklar ‘playdate’ (oyun buluşması) yapabilsin diye iletişim kurmak ve sürdürmek vs.” (K.3)

“Göç etmek beni daha bilinçli ve çocuğuna daha aktif zaman ayırabilen bir anne yaptı. Gittiğim kültürdeki anneler çalışmasa bile her evde bebek/çocuk bakıcısı bulunuyor ve çocuklar parklara bile bakıcılarıyla çıkıyorlar. Bu anlamda kendi annelik kültürümü devam ettirmiş olabilirim. Ama bir yandan o kültüre ait insanlardan ve ülkede yaşayan diğer ‘expat’lardan (gurbetçi) örnek alarak aşırı korumacı olan yanım törpüledi.” (K.9)

“Başka anneleri daha fazla gözlemliyorum. Çocukları ile ilgili yaptıkları tercihlerin kültürel bir arka planı var mı anlamaya çalışıyorum. Örneğin oğlumun arkadaşlarını davet ettiğimizde eve, ne yerler, ne oynarlar vs. konularında bilgi almaya çalışıyorum. Başka anneliklere daha çok saygı duymayı, anneliğime de saygı duyduymayı, sorgulatmamayı öğrendim.” (K.6)

Annelik pratikleri göç sürecinde kendine özgü riskler ve duygulardan da etkilenerek şekillenmektedir. Aynı zamanda birer göçmen olan anneler ayrımcılık, ırkçılık, ekonomik yetersizlik, dil engeli, sosyal izolasyon gibi risklere (Greig,2003) karşı sürekli hassas ve dikkatli olmak durumunda kalmaktadırlar. Göçmenlik olgusu bireyleri sosyal, ekonomik ve psikolojik boyutlarıyla kuşattığında, annelerin düşünce ve davranışları kaçınılmaz olarak bu atmosferden etkilenmekte ve yabancı olmanın getirdiği risklere karşı güçlenme ve donanım kazanma önemli hale gelmektedir. Göçmen anneler bu risklerin farkında, özellikle eğitim ve ekonomik yönden güçlü çocuklar yetiştirme gayretinde olduklarını ifade etmektedirler. Göçmen yalnızlığı bu bağlamda, zaten donanımlı gelen kadınların dikkat ve çabasını artıran bir motivasyon kaynağına dönüşmekte, söz konusu kaygılar tedbirleri artırıcı rol oynamaktadır. Aksi takdirde yalnızca dil engeli bile kadın sağlığını olumsuz etkileyerek annelik kimliğini zedeleyen bir faktöre dönüşebilmektedir.

4. Göçmen Babalık

Kuşkusuz annelik kadar babalık da toplumsal olarak değişen, sosyal süreçlerden etkilenen ve sürekli inşa edilen bir olgudur ve göçmenliğin babalar üzerinde de güçlü etkisi olduğu açıktır. Göçmen annelerin babalara dair anlatılarından hareketle öncelikle babaların anneliğe etkileri ve sonra bu durumun nasıl bir babalık tarzı ortaya çıkardığı üzerine birkaç sonuç çıkarmak mümkün olabilir. Babalık tarzları üzerinde zamana ve topluma göre şekillenen kültürel, dinsel, ekonomik

ve politik etmenlerin güçlü etkisi olmuştur. Geleneksel babalıktan modern babalığa geçişte bütün bunlar yanında teknoloji de yadsınamaz bir faktördür. Özellikle medya ve kitle iletişim araçlarının Türk toplumuna sunduğu modern baba örnekleriyle hâlihazırdaki 'ideal baba' tipinin değişmesinde etkili olduğu söylenebilir. Göçmenlik bütün bunlarla birlikte babalığı da annelik gibi yeniden inşa eden pratikleri gündeme getirir. Örneğin Kalaycıoğlu ve arkadaşlarının (2010 akt. Özgür, 2018, s.15) çalışmasında ortaya koyduğu, erkeğin göçü sonrası kadınların bütün aile sorumluluklarını üstlenmesi sonucu *zorunlu güçlenme* eğilimi gösterdikleri, babaların ise yılda birkaç kez ve kısa süreliğine döndükleri evlerinde 'misafir koca', 'telefonun ucundaki baba' ya da 'izin babası' konumuna gelmeleri göçün sebep olduğu babalık örneklerinden biridir. Türkiye'den göç eden aileler içerisinde babalık pratiklerine baktığımızda hem anneliği şekillendiren hem de ondan etkilenen bir tarz ile karşılaşırız. Göçmen anneler ya tamamen etkisiz ve umursamaz 'görünmez baba' figüründen şikâyet etmekte ya da kendilerini destekleyen modern baba tipinden memnuniyetlerini ifade etmektedirler. Ancak her iki durumda da göçmen anne çocuğun yükünü büyük ölçüde üstüne almakta, babalığı destek kuvvet olarak görmektedir.

"Eşimin annelik tarzıma pek bir etkisi olduğunu söyleyemem. Bu konuda her zaman kafa yoran, kitaplar okuyan hatta 1 sene pedagoji okuyan ben oldum ve sağ olsun o da beni her zaman destekledi. Aramızda nasıl davranacağımıza dair çatışmalar oluyor arada bir, oturup konuşarak hallediyoruz. Çocuğumuzun olaylara karşı bizden tutarlı karşılıklar alması bizim için önemli." (K.1)

"Esim de 49 yaşında, yüksek eğitimli, Türk. Annelik tarzımı mutlaka etkiliyor (hem olumlu hem olumsuz). Bazen tek başıma karar versem daha iyi otorite kurabileceğim düşünüyorum örneğin, bazen ise onun da olması işleri kolaylaştırıyor. Çocuk yetiştirme tarzımız ve düşüncelerimiz birbirinden çok uzak olmadığı için idare ediyoruz." (K.3)

"Eski eşim beyin cerrahi uzmanlık okuyor. Her şeyi bana bırakarak annelik tarzımı belirledi. Tüm sorumluluklar, vazifeler ve görevler altında ezilmediğime seviniyorum, her şeyi bende, onunla kızımın görüşmesini bile ben planlıyorum. Arayıp ne yapalım diye sorar. Bana sunu öğretti: Tek başına taşıyabileceğin kadar çocuk doğur!" (K.4)

Göçün babalık üzerinde yapıcı etkisini vurgulayan annelerin ifadelerinden de bahsetmek gerekir. Göç öncesi dönemde kadının daha fazla üstlendiği çocuk bakımı ve buna bağlı işler, göç sonrasında eşitliğe dayalı aile ilişkilerinin geliştirilmesi sonucu etkin babalık pratiklerinin gelişmesiyle değişime uğramıştır. Göçmenlerin geniş aileyi kuşatan dayanışma ağlarından mahrum olması, eşlerin birbirlerine ve çocuklarına daha bağlı olmaları, özellikle babaların aile içi sorumlulukları daha fazla almaları sonucunu da doğurmuştur. Şüphesiz bu konuda genel geçer yargılara varmak mümkün değildir, hatta göç sonrası aile bağlarının azaldığına dair bulguların yaygınlığı göz ardı edilemez. Fakat zorluklar karşısında güçlenen aile ilişkilerine dair örnekler de azımsanmayacak ölçüdedir. Özellikle yoğun iş temposuna sahip kadınlar için eşleri çocuk bakımını büyük ölçüde üstlenmiş durumdadır.

"Eşimin benim annelik tarzım üzerindeki etkisi ve baba olarak rolü oldukça büyük. Geleneksel kalıpların oldukça dışında. Doğum anından beri kızımın her şeyi ile anne baba ayrımı olmaksızın ilgilenir. O dönemler altını değiştirip gece sütünü vermek iken, büyüdükçe kızımın en büyük oyun arkadaşı oldu. İstanbul'da iken ikimiz de çalışıyorduk ve eşimin annesi gündüzleri kızımıza bakıyordu. Göç ile birlikte evde olan taraf baba olunca, baba-kız çok daha derin bir bağ geliştirdiler. Benim seyahatte olduğum zamanlar hep tek başına her şeyi göğüsledi eşim. Doktora götürmek, evdeki ihtiyaçlarını karşılamak, günlük işleri halletmek. Baba ve eş olarak çok büyük bir rolü ve desteği var evimizde." (K.8)

Babalık genelde her ailede ve özelde göçmen aileler içerisinde anneliği belirleyen başat faktörlerden biridir. Erkeğin babalık tarzı annenin davranışlarını doğrudan etkilediği için kadınların annelik kimliğinin oluşmasında babanın rolü geçiştirilemez. Geleneksel ya da modern her aile baba figürünün yapıcı ya da yıkıcı eğilimlere sahip olması ile bütünüyle farklı karaktere sahip olabilmektedir. Örneğin göçmen aileler içerisinde babanın kadına karşı şiddet kullanması sonucu anneler çocuklarını korumak amacıyla şiddete katlanmayı tercih etmekte, bu durumda göç aile içi şiddeti artıran ve kadını şiddeti kabullenen anneye

dönüştüren bir etmen haline gelmekte (Sili-Kalem, 2017, s.15), dolayısıyla annelik bu noktada bir çeşit tepkisellik temelinde inşa edilmektedir. Göçmen anneliğin halihazırda koşullara karşı geliştirmiş olduğu hassasiyet ve duruma göre tavır alma kabiliyeti babanın etkisiyle gelişmekte ya da törpülenmektedir.

5. Göçmen Annelerin Kendi Durumlarına İlişkin Görüşleri

Kadınlar için göç süreci genellikle tamamlanmış ve ona dair duygusal netlik kazanılmış değildir. Göçmenin aidiyet üzerinden sürekli sorguladığı bu tercih, pişmanlıkla memnuniyet arasında gidip gelen duygularla yüzleşmeyi gerektirir. Bauman'ın (2013, s.189) "*Onlar yer değiştiriyor değildir, yeryüzündeki yerlerini yitiriyorlar*" ibaresinde karşılık bulan bir çeşit 'yurtsuzluk' hissi ve sahip oldukları eğreti konum göçmen anneleri de, özellikle annelikleri üzerinden benzer duygularla sınamaktadır. Genel anlamda büyük bir pişmanlık söz konusu olmasa bile yaşanan zorluklar karşısında 'Ülkemizi terk ettiğimize gerçekten değdi mi?' sorusunun göçmen annelerin iç dünyasında zaman zaman kendini hissettirdiği anlaşılmaktadır.

"Sürekli endişe, ne olacağız sorusu ve küçük küçük stresler, yorulduğum sanırım bundan, kaldığımız yerin bir süreliğine olmadığını bilip alışmaya kaçmaktan yorulduğum." (K.4)

"Yalnızlık var, biraz kısır döngü gibi oldu. Yalnızlık hem güzel hem değil. Burada arkadaşlarımız olsa da ailemi çok özleyorum ve çocukluk arkadaşlarımı. Senin bütün hayatını su gibi bilen insanları arıyorsunuz. Sokaklarda tanıdık görmeyi samimiyeti, bazen çat kapı arkadaşınla buluşmayı vs. Doğduğun değil doğduğun yerdir memleketin derler ama ben katılmıyorum. Bir gün ülkeme dönebilmeyi istiyorum." (K.5)

"31 yaşında geldiğim için biraz zorlandım. Tüm yaşam alışkanlıklarım değişime uğradı. Anne olmak burada yapabileceklerimin çoğunu olumsuz yönde etkiledi, özellikle kariyer açısından. Çocuk yetiştirmenin en büyük zorluğu yalnızlık, aileden uzak olmak oldu. Sosyal yaşamımız çok kısıtlandı. Sistemi bilmemek, sürekli öğrenme halinde olmak, ana dilden farklı bir dilde iletişim kurmaya çalışmak, yalnız olmak bence en büyük zorluklar." (K.3)

Türkiye'den yurtdışına göç eden kadın profili dikkate alındığında araştırmanın örneklemini oluşturan kadınların ortalamamın üzerinde eğitilmiş, kentli ve çalışma hayatına -az ya da çok- dahil olmuş, toplumsal açıdan 'güçlü' sayılabilecek nitelikte olduğu görülecektir. Bu durum göç sonrasında kadınlara ciddi anlamda avantaj sağlamakta ve karşılaştıkları problemleri çözmek noktasında onlara özgüven kazandırmaktadır. Göçmen annelik açısından bakıldığında ise anneliğe ilişkin karar alma ve uygulama süreçlerinde fazla zorlanmadıkları, hatta köken kültürün sıkıntı yaratan özelliklerinden uzak olmaktan dolayı memnun oldukları anlaşılmaktadır. Güçlü ve özgüvenli kadınlar göçmenliğin dezavantajlarını avantaja çevirme ya da başka bir tabirle krizi fırsata çevirme konusunda kimi zaman yüksek performans sergilemektedirler.

"Daha mobil, yeniliğe açık ve algıları açık oluyorsun. Bir yerde durarak bunlar olmak zor." (K.4)

"Türkiye'deki çocuk yetiştirme kültürünü oldum olası benimseyemediğim için Norveç'teki çocuk yetiştirme kültürü çok bana göre geldi. Kendimi evimde gibi hissediyorum diyebiliriz bu konuda. Çünkü etrafta pek çok iyi örnek bulabiliyorsunuz sokağa çıktığınızda. Burada herhangi bir anne-baba neredeyse Türkiye'deki bir pedagoğ kadar pratik sahibi. Çünkü onlar bu anlayış içinde yetişiyorlar ve uygulamaları doğal olarak tutarlılık bir amaç içeriyor. Eğitim açısından da şanslı olduğumuzu düşünüyorum. Özel okul olayı burada pek bulunmadığı için neredeyse herkes aynı eğitimden geçiyor. Bu hem okul seçme konusunda bize düşen yükü kaldırıyor hem de herkesin benzer eğitimi aldığını bilmek eğitimin kalitesine güveni artırıyor. Türkiye'de yaşayan bir anneye göre eğitim konusunda çok daha az endişelerimiz var. Doğal yollarla oğlumuz 2 dilli olarak büyüyor. Biz neredeyse hayatımız boyunca dil öğrenmekle cebelleştik o bu derdi hiç yaşamamış olacak ve bizden çok daha iyi olacak dil konusunda. Bu büyük bir artı." (K.1)

Göçmen anneler göçe ilişkin değerlendirmelerinde genellikle çocuk ve daha iyi

gelecek odaklı yaklaşım sergilemektedirler. Türkiye'ye özgü gelişme ve yön seçme krizleri, çözülmemiş problemler ve bunların oluşturduğu gergin ve ağır sosyal atmosferi geride bırakmak göçmen annelerde rahatlamaya sebep olmuş ve genelinde 'geldiğimize değdi' hissinin oluşmasında etkili olmuştur. Geride bıraktıkları ülke onlar için 'kurtuldukları sorun yüklü geçmiş' anlamı taşımakta ve nostaljik birkaç unsur ile aile bireyleri dışında herhangi bir özlem taşımadıkları anlaşılmaktadır. Hatta aralarında göçmen anne olmanın küresel dünyada sadece kendi dünyasında yaşayan bir kadın olmaktan daha üstün bir düzey olduğunu ifade edenler de vardır. Yaşadığımız dünya çok kültürlü, çok dilli, bütünsel, dijital ve mobil topluma çoktandır evrilmektedir ve bu yeni topluma ayak uyduracak çocuklar yetiştirmek ancak gelişmiş ülkelerde mümkündür. Dolayısıyla Türkiye'nin özellikle eğitim, ekonomi, siyaset gibi istikrara kavuşmamış sorunlu alanları içerisinde kalmak onların gözünde göçmen olmaktan daha ciddi sorunlar yaratmaktadır. Göçü neredeyse mecburiyet olarak gören bu anlayış, getirdiği tüm zorluklara rağmen göçmenliği ülke atmosferinin bitmeyen sorunları sebebiyle oluşan 'durağan ve yılgin yerliliğe' tercih eder görüntü çizmektedir. Bu kanaat göçler çağında, yalnızca Türkiye için değil Ortadoğu ve Üçüncü Dünya ülkeleri gibi Batı-dışı toplumları kapsayan geniş coğrafya için sıklıkla dile getirilmektedir.

"Göçmen anne olmanın daha avantajlı olduğunu düşünüyorum, çünkü yetiştirdiğiniz çocuk tamamıyla sizin eseriniz. Hiç kimse ben büyüttüm, ben öğrettim diye düşünme hakkına sahip olamıyor. Hurafelerden ve 'bunu yap sunu yapmacılardan' uzak yaşıyorsunuz kendi akıl süzgecinizden geçirdiğinizi doğru kabul ediyorsunuz. Kısacası kafa rahat çocuk yetiştiriyorsunuz. Doğa ile iç içe büyüyor hayvanları yakından görüyor. Allah'ın yarattığı böceği bile incitmeden yaşamasını öğretmek ilk hedefim." (K.5)

"Kendi açımdan göçmen anne olmanın avantajlı olduğunu düşünüyorum. İstedğim çocuk yetiştirme tarzına uygun, güvenli, sosyal olanakları fazla ve yemyeşil bir yerde yaşıyoruz. Her mevsimde çocukla yapılabilecek aktiviteler bulabiliyoruz. İş olarak ve maddi olarak daha az kaygı ve stresim var, bu da evdeki huzurumuzu oldukça etkiliyor. Çocuğumuzla geçirecek daha çok vaktimiz var, bu ülkenin çalışma koşullarıyla da, trafik gibi bir derdimiz kalmamasıyla da ilgili. Kızım da ben de daha sağlıklıyız, son Türkiye tatilimizde ikimiz de astım ilacı kullanmak zorunda kalmıştık. Bunlar hep burada kalmak ve uzun süreli bir yaşantı kurmak için neden oluşturuyor bize." (K.8)

Göçmen anneler kendilik algılarından ve çevresel koşullardan söz ederken özgürlük, azalan stresle gelen huzur, güvenlik, sağlık, doğal çevre ve sosyal imkânlar, sosyal ilişkilerde mesafe, devlet işlerinde düzen-kararlılık gibi faktörleri pozitif değer atfederek kullanmaktadırlar. Özellikle Avrupa ve Amerika söz konusu olduğunda göçün kendilerini taşıdığı ortamı görece iyi, kendilerini de buna bağlı olarak 'iyileşen' konumunda görmektedirler. Çocuklarını bu anlayışla, kendilerini engelleyen dezavantajlardan uzak yetiştirmek istediklerini belirtmektedirler. Bu çerçevede göçmenliğe ilişkin algı, duygu ve yaklaşımlar da yeniden değerlendirilmektedir. Göçmen nüfusunun her geçen gün arttığı ve ülkelerin toplumsal yapılarını yeniden şekillendirdiği bu ortamda göçmen, hem 'ikincil, yabancı ve bağımlı' kimliği ile hem de kendi ülkesindeki algısı ile kendisini yeniden inşa etmektedir.

SONUÇ

Annelik büyük ölçüde kültürel bir olgudur ve göç süreci annelik tarzını belirleyen etmenler arasında özel ve önemli bir konumdadır. Bu çalışmada göçün anneliği ne şekilde biçimlendirdiğine ilişkin kadın deneyimlerine odaklanılmış ve göçmen annelerin anlatılarından hareketle çeşitli sonuçlara ulaşılmıştır. Bunlardan başlıcaları, göçmen anneliğin literatürde tanımlanan annelik tarzlarından hiçbirisi ile açıklanmasının mümkün olmadığı ve 'göçmen/gurbetçi annelik' olarak isimlendirebileceğimiz bir annelik formunun başlı başına kendine özgü nitelikler sergilediğidir. Göçmen annelik kendi içerisinde belirli ve tek tip uygulamalarla sınırlı değil aksine genel karakterini göçmen olmanın belirlediği esnek ve 'taktiksel' bir yol izlemektedir. Bunun anlamı göçmen annenin sürekli dikkat kesilmeye, göç ettiği ortamı değerlendirmeye ve bunun getirdiği

sorunlar karşısında pratik çözümler üretmeye zorlandığı koşullar içerisinde olmasıdır. Anne olmak kadın yaşamını sosyal çevreyle daha fazla ilişkili hale getirdiği için göçmenin kendisinininkinden farklı bir sosyal dünya içerisinde anneliğini belirleyen kararlar ve tercihleri, genel bir stratejiden veya belli bir gelenekten beslenmemektedir. Kuşkusuz annenin dünya görüşü, değerleri ve yaşam tarzı gibi kişisel seçimleri ile kültür, ekonomi, teknoloji, ideolojiler gibi dışsal koşullar annelik tarzı üzerinde son derece etkilidir. Fakat ulusaşırı göç, çevresel koşulları bütünüyle, kişisel tercihleri ise göçmenin direnme mekanizmaları ölçüsünde değiştiren güçlü bir faktördür. Göçmen kadınlar anne olduklarında birçok açıdan sorumluluk duydukları bu süreci yönetmekle, artık kimliklerinin önemli parçası haline gelen anneliklerini bilinçli performanslar hâline getirip sürekli ve yeniden inşa etmektedirler.

Anneliğin göç sürecinde inşasında önceki kuşakların etkisi negatif yönde değerlendirilmektedir. Göçmen anneler klasik Türk anneliğinden hoşlanmadıklarını, o tarz annelikten zarar gördüklerini ve dolayısıyla ona ilişkin davranışlardan kaçındıklarını ifade etmektedirler. Deneyimledikleri kötü örnekler bu yargının oluşmasında etkili olmuş, zamanla çevrelerinde gözlemledikleri davranışlarla söz konusu kanaat gittikçe güçlenmiştir. Annelik bu yönüyle geleneksel rehberlikten mahrum kalmış, köksüz bir görüntü çizmektedir ve bu boşlukta annelerin kendilerine iyi örnekler, modern/bilimsel yordamlar ve kullanışlı uygulamalar aracılığıyla yol çizme arayışında oldukları anlaşılmaktadır. Göçmen olma durumu bu arayışta yerli kültüre merkezî önem atfedilmesine sebep olmaktadır ve annenin davranışları bir yanılla hep 'yerliye göre' şekillenmektedir.

Babaların tavırları annelik üzerinde güçlü etkiye sahip başka bir etmendir. Bu açıdan iki tarz babalıktan söz edilmekte, göçmenlik babayı ya aileye daha bağlı, sorumluluk sahibi hale dönüştürmekte ya da bütünüyle ilgisiz, ebeveyn görevlerini anneye yükleyen etkisiz konuma getirmektedir. İki babalık tarzında da anneler karar alma ve uygulama noktasında merkezî konumlarını koruduklarını dile getirmekte, babalar hiç, az ya da çok destek mekanizması işlevini yürütmektedir. Evin reisi pozisyonundaki geleneksel baba rolü, görüşülen göçmen aileler içerisinde de genel eğilime paralel olarak bir hayli zayıflamış durumdadır.

Kendilerini değerlendirirken göçmen annelerin geride bıraktıkları topluma ilişkin büyük özlem içerisinde olmadıkları, göçmenliği çağın koşullarına uygun yaşamının gereği olarak gördükleri, 'gurbetçi' gibi 'arabesk'⁵ ifadelerden rahatsızlık duydukları ve bu yeni yaşamın kendilerine kattıklarından memnun oldukları görülmektedir. Bu araştırma kapsamında göçmenlik, tüm zorluk çıkararak yanlarıyla kabul edilmiş, gereğine uygun davranmak konusunda kararlılık gösterilmiş ve sadece ülkesinde yaşayan biri olmaya yeğlenen bir tercih olarak kavranmış görünmektedir. Şüphesiz hâlâ savaş, ekonomik zorluklar, ayrımcılık gibi bireyleri göçe zorlayan çeşitli sebepler yoğun biçimde etkilidir ancak gönüllü göç artan ulaşım, haberleşme ve ekonomik güç olanakları ölçüsünde yaygınlaşmakta, bu durum göçmenler içerisinde birbirinden bütünüyle farklı özellikte kesimlerin oluşmasına sebep olmakta ve göçmen kavramının içeriğini çeşitli değişkenler ve bağlamlarla sürekli yeniden tanımlamayı gerekli kılmaktadır. Göçmen annelik de bu açıdan içerisinde farklı tarz ve biçimleri barındıran çerçeve kavram olarak anlaşılmalıdır.

Özetle göçmen anneliği karakterize eden unsurlar -görüşülen kadınların eğitilmiş, ekonomik yönden güçlü ve zengin deneyim dünyasına sahip olmaları ile son derece ilişkili olarak ve çalışmanın kapsamı dâhilinde- özgürlük, kendi kararlarının sorumluluğunu yüklenme ve sürekli kendini gözden geçirme anlayışı, yenilikleri takip etmeye duydukları ihtiyaç/modernlik kaygısı ve ev sahibi kültürün genel özellikleri ile birlikte göçmenler karşısında takındıkları tutuma ilişkin yüksek duyarlılık olarak sıralanabilir. Bu çerçeve, göçmen kadınların annelik tarzlarının desenleri hakkında yalnızca giriş mahiyetindedir ve örneklemin sınırlarını aşma iddiası taşımaz. Kırsal

⁵ Bu ifade bir görüşmeci tarafından 'gurbetçi' kavramına tepki olarak kullanılmış ve aşırı duygusallık, çaresizlik gibi negatif çağrışımları dolayısıyla bu kavramdan duyulan rahatsızlık dile getirilmiştir. Türkiye'den geçmişte göç eden bireylerle aralarındaki farkı vurgulaması bakımından 'gurbetçi' tabirine yaklaşımları başlı başına bir göstergedir. Eski kuşak göçmenlerdeki bu sıfatı sahiplenme ile yeni kuşak göçmenlerin ona karşı tepkiselliği üretilen dil üzerinden göçmenliğin değişimini okumaya olanak tanıyan niteliktedir.

kesimden evlilik yoluyla göç eden, eğitim ve ekonomik yönden nispeten güçsüz kadınlar, bekar anneler, sığınmacı anneler ya da toplumda ayrımcılığa uğrayıp ötekileştirilen marjinal kesimler üzerinde yapılacak çalışmaların bu sonuçların dışında özellik göstermesi kuvvetle muhtemeldir. Bu sebeple aynı konuda farklı kesimleri temsil eden kadınlarla yeni araştırmalar yapılması sonuçların tartışılması bakımından literatüre katkı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- Badinter, E. (2011). *Kadınlık mı Annelik mi?*. A. Ekmekci (Çev). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bauman, Z. (2013). *Akışkan Aşk İnsan İlişkilerinin Kırılganlığına Dair*. I. Ergüden (Çev.). İstanbul: Versus Kitap.
- Başkale, H. (2016). Nitel araştırmalarda geçerlik, güvenilirlik ve örneklem büyüklüğünün belirlenmesi, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Elektronik Dergisi* 9 (1).ss.23-28.
- Bassin, D., Honey, M. ve Kaplan, M. M. (Ed.). (1996). *Representations of motherhood*. New Heaven: Yale University Press.
- Başboğa, S. (2017). Annelik sanatı: erken cumhuriyet dönemi çocuk dergilerinde çocuğun bedensel kurgusu. *İnsan ve İnsan* 4. ss.6-30.
- Berktaş, F. (2003). *Tarihin cinsiyeti*. İstanbul: Metis Yayınları
- Berry, D. (Ed) (2012). Introduction: understanding the digital humanities. *Understanding Digital Humanities*. ss. 1-21. London: Palgrave Macmillan.
- Boardman, K. (2000), "The Ideology of Domesticity: The Regulation of the Household Economy in *Victorian Women's Magazines*", *Victorian Periodicals Review*, 33, 2, 150-164
- Bora, A. (1998). *Türk Modernleşme Sürecinde Annelik Kimliğinin Kurulması*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- Buz, S (2007). Göçte kadınlar: feminist yaklaşım çerçevesinde bir çalışma. *Toplum ve Sosyal Hizmet* 18 (2) içinde. Ss. 37-50. <https://dergipark.org.tr/en/pub/tsh/issue/48442/613651>
- Chodorow N. (1978), *The reproduction of mothering: psychoanalysis and the sociology of gender*. University of Colombia Press, s.3-40.
- Coward, R. (1995). Şu hain kalplerimiz, A. Bora – A. Emre (Çev). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Demirci-Yılmaz, T. (2015), Osmanlı ve erken cumhuriyet dönemi Türkiye modernleşmesinde annelik kurguları (1840-1950). *Cogito*, 81, 66-90. YKY, İstanbul.
- Fleury, A. (2016). Understanding Women And Migration: A Literature Review, KNOMAD Working Paper 8, http://www.knomad.org/docs/gender/KNOMAD%20Working%20Paper%208%20final_Formatted.pdf. (E.T. 16.03.2019)
- Flick, U. (2002). An introduction to qualitative research. (2. Baskı). London: Sage Publications
- Giddens, A. (1992), *The Transformation of Intimacy*, Stanford California: Stanford University Press.
- Glenn, E. N. (1994). Social construction of mothering: A thematic overview. E. N. Glenn, G. Chang ve L. R. Forcey (Ed.), *Mothering: Ideology, experience and agency* içinde (s. 1-29). New York & London: Routledge.
- Greig F (2003). Babies, bonds and boundaries: a study of maternity among Vietnamese-Australian women in Melbourne. (Masters thesis). Melbourne: University of Melbourne.
- Gürçayır-Teke, S. (2014). Dönüşen anneliğe yönelik netnografik bir analiz: Blogger anneler. *Milli Folklor Dergisi*, 26(103), 32-47.
- Johnson, Deirdre D, ve Swanson, D.H. (2003), Invisible mothers: A content analysis Of motherhood ideologies and myths in magazines. *Sex Roles*, Vol. 49, Nos. 1/2.(pp.21-33) <http://www.public.asu.edu/~kleong/staffpage/course/mothers%20in%20magazines.pdf>
- Kemik, D. (2020a), Hong Kong'da Yaşayan Filipinli Ev İşi Ve Bakım Çalışanları İle Kadın İşverenlerin Annelik Deneyimleri, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kadın Çalışmaları Ana Bilim Dalı, Ankara.
- (2020b) "Hong Kong'da yaşayan filipinli ev işi ve bakım çalışanları ile kadın işverenlerin annelik deneyimleri." *Fe Dergi* 12, no. 1 (2020), 82-95. URL: http://cins.ankara.edu.tr/23_7.pdf
- Kılıç, E. (2019). Evcimenlik kültüründen çalışan anneye: annelik ideolojileri üzerine bir değerlendirme. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. Haziran 2019, 20(1). ss.17-36.

- Kofman, E. Phizacklea, A. Raghuram, P. ve R. Sales. (2000) Gender and international migration in europe employment welfare and politics, New York, Routledge.
- Lareau, A. (2011). Unequal childhoods: Class, race and family life, Berkeley: University of California Press.
- Leech, N. L., Onwuegbuzie, A. J. (2007). An array of qualitative data analysis tools: A call for data analysis triangulation. *School Psychology Quarterly*, 22, 557-584.
- Lutz, H. (2010). Gender in the migratory process, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 36(10), 1647- 1663.
- Neumann, W.L. (2014), *Toplumsal araştırma yöntemleri I*, Ankara: Yayınodası.
- Özgür, E. M. (2018). Küresel göçün sosyo-mekânsallığı: ulusötesi mekânlar / yerelötesi yerler, topluluklar ve kimlikler. *Coğrafi Bilimler Dergisi CBD* 16 (1), 1- 35.
- Pencereci, E. Erbaş-Erduramaz, P. (2018). Göç yolları araştırması, http://www.gocmenkadinlar.org/wp-content/uploads/2018/03/Gocmen_Anneler_Goc_Yollari_Arastirmasi_2018.pdf (E.T. 08.5.2019)
- Rich, A. (1977). *Of woman born: Motherhood as experience and institution*. London: Virago.
- Risman, B. (1998). *Gender vertigo: American families in transition*. New Haven, CT: Yale University Press
- Rothman B. K. (1994). Mothers and fathers: ideology in a patriarchal society Ed. E. N. Glenn, G. Chang & L. R. Forcey, *Mothering Ideology, Experience, and Agency* (1994) 139-157. London.
- Schleifer, A. (2004). *İslam'da annelik* A.Z. Cengiz (Çev.). İstanbul: Gelenek Yayıncılık.
- Shorter, E. (1975), *The Making of the Modern Family*, New York: Basic Books.
- Sili-Kalem, A. (2017). Göç eden şiddet: kadına yönelik şiddetin göç sürecinde dönüşümü. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*. Yıl: 5, Sayı: 39. s. 274-290.
- Şahin, E. (2018). Geçmişten günümüze kadın süreli yayınlarına karşılaştırmalı bir yaklaşım. *Türk&İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 16. 86-105.
- Taylor, T. (2011), "Re-examining Cultural Contradictions: Mothering Ideology and Intersections of Class, Gender, *Sociological Compass*, 5,10, 898-907.
- Virkama A., Therrien, C., Harrami, N., Kadri, A. (2012). Franco-Moroccan transnational space: Continuity and transformations". P.Pitkänen, A.İçduygu, & D.Sert (Eds.), *Migration and Transformation Multi-Level Analysis of Migrant Transnationalism içinde* ss.62-100. Dordrecht (Netherland): Springer.
- Yılmaz, A. (2019). Göç ve kadın: "göçün feminizasyonu" ve kadın göçmenlerin durumu. *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17 (1), 383-400. Retrieved from <https://dergipark.org.tr/tr/pub/cbayarsos/issue/44164/545290>
- Yücebaş, S. (2019). Kadının imkânsız tamlığı olarak annelik: Reklamlarda anneler. *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi Haziran (31)*, ss. 577-600.

EXTENDED ABSTRACT

Motherhood is a sociological phenomenon with social, cultural, economic, and political aspects and continues to play a leading role in all social transformations. Considering the fallacy of reducing motherhood to only a biological reality or a limited social definition, it is necessary to evaluate this phenomenon as a social and historical construction (Bassin, Honey, & Kaplan, 1994; Glenn, 1994; Risman, 1998). However, in today's world, which is called the age of migration, the extent to which mothers, as immigrants, are affected by such factors or the changes brought about by immigration altogether, and how they evaluate the processes that limit them or create new opportunities while revealing their motherhood performance are questions that have not been sufficiently addressed. Societies realize their aim of being a regulatory and controlling power over mothers through ideologies. These ideologies change over time (Taylor, 2011: 888) and put pressure on women to adapt to the ideal mother model they have created (Badinter, 2011: 34). The ideologies adopted to shape women's motherhood are classified as traditional, scientific, nationalist, essentialist, social constructivist, and intensive motherhood ideologies, and with the increase of globalization and immigration after the 1980s, the ideology of transnational motherhood is added to these (Kemik, 2020a).

Migration is sometimes seen as an opportunity for women to escape and resist the oppressive structures in the places they live. Moreover, factors such as poverty and debt over which they have little control, as well as marital discord, physical violence, unhappy and broken marriages, and the difficulty of divorce are among the causes of women's migration (Kofman et al., 2000, p. 143). Despite the understanding that women are passive members following men in the migration process, many studies reveal that women decide to migrate independently and migrate individually.

The research was structured according to the qualitative approach. Interviews with 25 immigrant mothers via internet tools constitute the data set of the research. The reasons for this choice are the 'computational transformation' (Berry, 2012) that has developed due to the advancement in computers and related technologies in social science research and the fact that women, who are the focus of the research, live all over the world. In-depth interviews were conducted with 25 international migrant mothers, who immigrated to various countries of the world between June 2018 and May 2019, on their migration stories and motherhood experiences. Through this group, which currently has more than 30 thousand members, immigrant women in many countries of the world were reached and interviews were held online as a result of the connections established with them. According to the maximal diversity sampling, one of the purposive sampling methods (Flick, 2002, p.68), it is aimed to reach individuals with as many different characteristics as possible. Due to the principle of prolonged involvement (Halloway & Wheeler, cited in 1996, as cited in Başkale, 2016, p.23), which is one of the conditions for ensuring 'credibility' in qualitative research, and because communication over the internet does not allow observation, the long-term follow-up with the participants for confirmation and with probing questions. Periodic online interviews were conducted. When the profiles of the resource persons are examined, it is seen that most of them have higher education and have a good profession even if they do not work. All but one of the interviewed mothers are Turkish origin immigrants living abroad. One is an Azerbaijani immigrant mother living in Turkey. Most of them became mothers after emigrating.

In this study, women's experiences about how migration shapes motherhood are focused on and various conclusions are reached based on the narratives of immigrant mothers. The main ones are that it is not possible to explain immigrant motherhood with any of the motherhood styles defined in the literature, and a motherhood form that we can call 'immigrant/expatriate motherhood' exhibits its own unique characteristics. Immigrant motherhood is not limited to specific and uniform practices in itself, on the contrary, it follows a flexible and 'tactical' path, the general character of which is determined by being an immigrant. This means that the migrant mother is in conditions where she is forced to constantly pay attention, evaluate the environment in which she migrated, and produce practical solutions to the problems it brings.

The influence of previous generations on the construction of motherhood in the migration process is evaluated negatively. Immigrant mothers state that they do not like classical Turkish motherhood that they suffer from such motherhood, and therefore they avoid behaviors related to it. The bad examples they experienced were influential in the formation of this judgment, and over time, the aforementioned conviction became stronger with the behaviors they observed in their environment. With this aspect, motherhood draws a rootless image, deprived of traditional guidance, and it is understood that mothers seek to guide themselves through good examples, modern/scientific methods and useful practices in this gap. Being a migrant causes central importance to be attributed to the indigenous culture in this quest, and the behavior of the mother is always shaped according to the native.

Elements that characterize migrant motherhood –highly related to the fact that the interviewed

women are educated, economically strong and have a rich world of experience, and within the scope of the work – can be sorted as freedom, the understanding of taking responsibility for their own decisions and self-review, their need to follow innovations/concern for modernity, and high sensitivity to the general characteristics of the host culture, as well as their attitude towards immigrants. This framework is only an introduction to the patterns of motherhood styles of migrant women and does not claim to cross the boundaries of the sample. It is highly probable that the studies to be conducted on women who migrated from rural areas by marriage, who are relatively weak in terms of education and economy, asylum-seeker mothers or marginalized segments who are discriminated against and marginalized in the society, will differ from these results. For this reason, new studies with women representing different segments on the same subject will contribute to the literature in terms of discussing the results.

Arkadaşlık Alanında Anne Otoritesinin Meşruluğu

Yusuf BAYAR 

Dr. Öğr. Üyesi,
Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi, Psikoloji Bölümü,
ybayary@gmail.com

Makale Bilgileri

ÖZ

Makale Geçmişi

Geliş: 21.06.2021

Kabul: 08.09.2021

Yayın: 29.12.2021

Anahtar Kelimeler:

Sosyal Alan Kuramı,
Otoritenin
Meşruluğu,
Arkadaşlık Alanı,
Özerklik.

Bu çalışmanın üç temel amacı vardır: Birincisi, arkadaşlık alanında ebeveyn otoritesinin meşruluğuna dair ebeveyn ve ergen inançları arasındaki farklılıkları incelemektir. İkincisi, arkadaşlıkla ilgili farklı konulardaki otorite inançları arasındaki farklılaşmaları incelemektir. Üçüncüsü, otorite inancının cinsiyet, ergenlik evresi, annenin eğitim durumu, kardeş sayısı ve doğum sırasına bağlı olarak farklılaşıp farklılaşmadığını incelemektir. Çalışmaya 449'u (% 56.1) kız, 292'si (% 36.6) erkek ve 58'i (% 7.3) cinsiyetini belirtmeyen toplam 800 ergen ve anneleri katılmıştır. Ergenlerin 384'ü (% 48) ortaokul, 416'sı (% 52) lise öğrencisidir (Ort. yaş = 14.2, S = 1.2). Araştırmada veri toplama aracı olarak demografik bilgi formu ve Arkadaşlıklar Üzerinde Ebeveyn Otoritesine Dair İnançlar Ölçeği (Mounts, 2008) kullanılmıştır. Elde edilen sonuçlar, annelerin otoritenin meşruluğuna dair inançlarının bütün alanlarda ergenlerinkinden daha yüksek olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte hem anne hem de ergenlerin otoritenin meşruluğuna dair inancının en yüksek olduğu alan tedbir gerektiren konulardır. Son olarak, arkadaşlık alanındaki otoriteye dair inançlar cinsiyete, ergenlik evresine, annenin eğitim durumuna göre farklılıklar göstermektedir; ancak kardeş sayısı ve doğum sırasının etkisi anlamsızdır.

The Legitimacy of Maternal Authority over Friendship Domain

Article Info

ABSTRACT

Article History

Received: 21.06.2021

Accepted: 08.09.2021

Published: 29.12.2021

Keywords:

Social Domain Theory,
Legitimacy of Authority,
Friendship Domain,
Autonomy.

This study has three main purposes. The first is to investigate the differences between parents' and adolescents' beliefs about the legitimacy of parental authority in the friendship domain. The second is to investigate the differences between authority beliefs on different issues related to friendship. The third, to examine whether authority beliefs differ according to gender, adolescence stage, maternal education level, number of siblings and birth order. Accounts from adolescents and their mothers were obtained from 800 students and their mothers in total (449 females, 292 males and 58 others who didn't indicate gender). The students aged from 12 to 18 (M = 14.2, S = 1.2). They were recruited from the 7th and 8th grades of secondary schools (n = 384) and the 9th and 10th grades of high schools (n = 416). Demographic information form and Friendship Beliefs About Parental Authority Scale (Mounts, 2008) were used as data collection tools. The results indicated that mothers' beliefs about the legitimacy of authority were higher than adolescents' in all areas. Additionally, the belief in the legitimacy of authority is highest on prudential issues for both parents and adolescents. Finally, beliefs about authority over friendship domain differed according to gender, adolescence stage, and education level of the mother; however, the effect of the number of siblings and birth order was non-significant.

GİRİŞ

Özgürlük arayışı, özerklik kazanma ve bireyselleşme çabalarıyla tanımlanan ergenlik döneminin önemli görevlerinden birisi de ana baba otoritesinin bir yansıması olan ebeveyn kontrolü ve ergenin özerklik talebi gibi iki karşı güç arasındaki dengenin yeniden oluşturulmasıdır (Sayıl ve Kındap-Tepe, 2017). Konu ile ilgili yapılan çalışmalarda, bağlamsal etkilerin dikkate alınması gerektiği ve ebeveyn-ergen ilişkisinin çok yönlü olarak anlaşılmasına katkı sağlamak üzere farklı yaklaşımların kullanılmasının önemi üzerinde durulmuştur (Steinberg, 2001). Bu yaklaşımlardan birisi de Sosyal Alan Kuramı'dır (Turiel, 1983; 2002).

Sosyal Alan Kuramı temelinde yürütülen çalışmalar, ergenlerin bazı konularda ebeveyn kontrolünü reddettiklerini, en azından ebeveynlerin kontrol uygulamalarına sınırlar çizme çabası içinde olduklarını göstermektedir. Buna karşın ebeveyn otoritesini kabul ettikleri ebeveyn otoritesinin meşruluğuna inanmaya devam ettikleri ve çizilen bu sınırlara uymaya gayret ettikleri hatta koyulan kurallara uymak zorunda hissettikleri konular da vardır. (Kakihara, Tilton-Weaver, 2009; Smetana, Ahmad ve Wray-Lake, 2015; Turiel, 1983). Örneğin ebeveyn otoritesinin meşruluğuna ilişkin düşünceler özellikle sosyal geleneksel, ahlakî ve tedbir gerektiren konularda ergenlik boyunca sabit kalma eğilimindedir. Bir diğer deyişle ergenlerin bu konudaki fikirlerinin yaşla birlikte anlamlı bir düzeyde değişmediği görülmektedir. Ancak sonuçlarının sadece kendilerini etkilediğini, kendi öznel yaşantılarına ilişkin sonuçlar doğurduğunu düşündükleri diğer alanlarda ise ebeveynin otoritesinin meşruluğunu daha fazla sorgulamaya başlamaktadırlar. Ayrıca ebeveynler de otoritelerinin meşruluğunu ve ergenle çatışmayı gerekçelendirmede sosyal-geleneksel konulardan sonra sıkça ergenin sağlık ve güvenliğiyle ilgili tedbir gerektiren konuları dile getirirken kişisel konuları daha nadir dile getirmişlerdir (Smetana, 2005). Nitekim çatışmaların ve ergenin psikososyal uyumunun ana babanın özellikle kişisel alanı kontrol ya da düzenlemeye kalkışmasıyla ilişkili olduğu gösterilmiştir (Nucci, Hasebe ve Lins-Dyer, 2005). Ergenler çatışmada kendilerini haklı çıkarmak için ya da çatışmanın nedeni olarak kişisel ve psikolojik gerekçeler öne sürerken anneler daha çok geleneksel ve faydacı gerekçeler öne sürmektedir (Chen-Gaddini, 2012; Yau ve Smetana, 2003).

Ebeveynler ve ergenlerin özellikle arkadaşlık alanında otoritenin meşruluğuna ilişkin algılarında dramatik farklılıklar olduğunu gösteren birçok bilimsel çalışma da vardır (örn., Mounts, 2008). Ergenler, arkadaşlığın kendi özel seçimleri olduğunu, dolayısıyla kendi kişisel alanları ile ilişkili olduğunu düşünürken, ebeveynleri ise arkadaşlığın etkilerinin sadece çocuklarının kişisel alanları ile sınırlı kalmadığını, arkadaşlık ilişkilerinin ortaya çıkaracağı sonuçların sosyal-geleneksel ve tedbir gerektiren alanları kapsayabileceğini düşünmektedirler. Bu sebeple ebeveynlere göre arkadaşlık alanı da tıpkı sosyal geleneksel ya da ahlaki alan gibi otoritenin kendilerinde olduğu bir alan olarak kalmalıdır. Ebeveynler, ergen çocuklarının arkadaşlık ilişkilerinde söz sahibi olma, onlar üzerindeki kontrolü sürdürme ve gerektiğinde çocuklarının arkadaşlık ilişkilerine müdahale etme hakkına sahip olduklarına inanmaktadırlar (Smetana ve Asquith, 1994).

Mounts (2008) arkadaşlık alanındaki otoritenin meşruluğuna ilişkin ergen ve ebeveyn inançlarını Alan Kuramı'nın (Turiel, 1983; 2002) temel bakış açısını referans alarak üç alt boyutta incelemiştir: Bunlar sosyal-geleneksel konular, sağlıkla ilgili konular ve kişisel konulardır. *Sosyal-geleneksel konular*, düzeni, işleyişi ve sosyal yordanabilirliği sağlama amacıyla rollerin tanımlanmasıyla ilgilidir ve özellikle çocuğun akranlarının okulda hem birbirlerine hem de

özelikle öğretmenlerine karşı sergiledikleri davranışları ve kullandıkları dili içermektedir. Örneğin çocuğunun, sık sık argo kelimeler kullanan, hatta küfürlü konuşan arkadaşları varsa, ebeveynler çoğunlukla bu arkadaşlıklara müdahale etme hakkına sahip olduklarını düşünürler. Bu durum sosyal geleneksel alanın bir yönü olarak değerlendirilebilir. *Sağlıkla ilgili konular*, ergenin arkadaşlarının sağlıklı ilgili sonuçları kapsayan davranışlarını içermektedir. Örneğin ergen sigara içen, uyuşturucu madde kullanan arkadaşları ile vakit geçirdiğinde, ebeveynin kendinde bu arkadaşlıklara müdahale etme hakkını görmesi sağlık alanının bir yönü olarak değerlendirilebilir. *Kişisel konular* ise ergenin arkadaşının kendi sağlığını ya da bir başkasının sağlığını olumsuz / istenmedik bir biçimde etkilemeyecek olan, sadece kendisiyle ilgili tercihlerini ve seçimlerini yansıtan davranışlardır. Örneğin çocuğunun arkadaşlarının saçlarını tarama şeklini veya dinlemeyi tercih ettiği müzik tarzını beğenmediği için ebeveyn bu arkadaşlıklara müdahale etme hakkının olduğunu düşünürse, bu durum kişisel alanın bir yönü olarak değerlendirilebilir.

Artan yaşla birlikte, belirgin değişimlerin en fazla görüldüğü ebeveyn inançlarından birisi otoritenin meşruluğuna ilişkin inançlardır. Söz konusu inançların hem ergen hem de ebeveynlerde benzer düzeyde olmasa da paralel olarak bir değişim gösterdiği görülmektedir. Örneğin, altıncı sınıfta okuyan ergenler, ebeveynlerinin otoritesine onuncu sınıfta okuyan ergenlere kıyasla daha fazla uyma zorunluluğu hissetmektedir. Buna paralel olarak 6. ve 8. sınıfa devam eden çocukları olan ebeveynlerin kişisel alandaki otorite inancının, 10. sınıfa devam eden çocukları olan ebeveynlerle kıyaslandığında daha yüksek olduğu bulunmuştur (Smetana ve Asquith, 1994).

Boylamsal bir çalışma, çocuklar büyüdükçe kendilerini ebeveynlerinin kurallarına uymaya daha az zorunlu hissettiklerini, ebeveyn otoritesinin meşruluğunu daha fazla sorguladıklarını ve daha az kabul ettiklerini göstermektedir (Darling ve ark., 2008). En belirgin değişikliklerin yaşandığı ergenliğin ilk yılları, otoritenin meşruluğuna dair ebeveyn ve ergen düşünceleri arasındaki farkın da en yüksek olduğu dönemdir. Ancak bulgular ergen-ebeveyn ikilisinin söz konusu inançları arasındaki farkın kişisel alanda en belirgin olduğunu göstermektedir. Bu sonuçlara paralel olarak Smetana ve arkadaşları (2015) yaşça daha büyük olan ergenlerin, kişisel konularda ebeveyn otoritesini daha az meşru algıladıkları, tedbir gerektiren alanlarda ise daha meşru algıladıklarını rapor etmektedir. Sonuç olarak, bu alanda yapılan hem boylamsal (Darling ve ark, 2008; Smetana, 2000) hem de enlemesine kesitsel çalışmalar (Nucci, Camino ve Sapiro, 1996; Smetana, 1988; Yau ve Smetana, 2003) ergenlerin yaş aldıkça ebeveyn otoritesinin meşruluğunu daha fazla sorguladıklarını, daha az kabul ettiklerini ve bu kurallara uyma konusunda kendilerini daha az zorunlu hissettiklerini göstermektedir. Buna ek olarak, ergenler ebeveynlerinin koydukları kuralları erken ergenlikten orta ergenliğe geçtikçe daha olumsuz ve katı olarak algılamaya eğilimindedirler. Ancak orta ergenlikten ileri ergenliğe geçiş sürecinde, söz konusu kurallara ilişkin algılarının daha olumlu hâle gelmeye başladığı görülmektedir (Way, Greene ve Mukherjee, 2007).

Otoritenin meşruluğuna ilişkin inançlarda, cinsiyet farklılıklarına vurgu yapılan görece daha kısıtlı sayıda çalışma sonuçlarına göre, kız ergenler ebeveynin otoritesinin meşruluğuna daha fazla inanmaktadır (örn: Smetana ve arkadaşları, 2015). Ancak kızlar lehine böyle bir farklılaşma var gibi görünse de farklı birçok alanlardaki otorite inancında erkekler lehine olan farklılıklar da göz çarpmaktadır. Örneğin ne giyip giyemeyeceği gibi konuları kapsayan *kişisel alanda* ve sergilenen okul performansı, ev ödevlerinin tamamlanması veya telefonda ne kadar zaman geçirilebileceği gibi konuları kapsayan *beklenti alanında* erkek ergenlerin ebeveyn otoritesini

daha meşru algıladıkları görülmektedir. Bunun aksine erkek arkadaşı ile birlikte sinemaya gitmek gibi konuları kapsayan *karşı cinsle ilişki alanında* ise kız ergenler ebeveyn otoritesini daha meşru algılamaktadır (Darling ve ark., 2008).

Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın temel amacı, arkadaşlık ilişkileri alanında ebeveyn otoritesinin meşruluğuna dair ergen ve ebeveyn inançlarını ve farklı alanlardaki otorite inancının; cinsiyet, ergenlik evresi, annenin eğitim durumu, kardeş sayısı ve doğum sırasına bağlı olarak farklılaşıp farklılaşmadığını incelemektir. Nitekim alan yazındaki çalışmalar incelendiğinde bu konu ile ilgili çok kısıtlı sayıda çalışmanın bulunduğu görülmektedir. Özellikle kardeş sayısı ve doğum sırasının annenin otorite inancı ile ilişkisinin incelendiği bir çalışmaya ulaşılamamıştır. Bu sebeple bu çalışmanın da alan yazına katkı sağlaması beklenmektedir. Araştırmanın amaçları doğrultusunda aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır:

- i) Otoritenin meşruluğuna ilişkin inançlar anne ve ergenlerde farklılaşmakta mıdır?
- ii) Farklı alanlarda otoritenin meşruluğuna ilişkin inançlarda fark var mıdır?
- iii) Annelerin otoritenin meşruluğuna ilişkin inançları, ergenin cinsiyetine ve ergenlik evresine göre farklılaşmakta mıdır?
- iv) Ergenlerin otoritenin meşruluğuna ilişkin inançları, ergenin cinsiyetine ve ergenlik evresine göre farklılaşmakta mıdır?
- v) Annelerin otoritenin meşruluğuna ilişkin inançları annenin eğitim durumu, ergenin kardeş sayısı ve doğum sırasına göre farklılaşmakta mıdır?
- vi) Ergenlerin otoritenin meşruluğuna ilişkin inançları annenin eğitim durumu, ergenin kardeş sayısı ve doğum sırasına göre farklılaşmakta mıdır?

YÖNTEM

Örnekleme

Araştırmanın örneklemini, Ankara şehir merkezindeki devlet okullarında okumakta olan 449'u (% 56.1) kız, 293'ü (% 36.6) erkek ve 58'i (% 7.3) cinsiyetini belirtmeyen olmak üzere 800 ergen ile anneleri oluşturmaktadır. Ergenlerin 384'ü (% 48) ortaokul (orta ergenlik), 416'sı (% 52) lise (ileri ergenlik) öğrencisidir. Yaşları 12 ile 18 (Ort = 14.2±1.2) arasında değişmektedir. Ayrıca, çalışmaya katılan annelerin büyük kısmı (% 37.5) lise mezunudur. Ergen örnekleminin büyük kısmının iki (% 56.5) ya da üç çocuklu (% 28.3) ailelerden geldiği, çoğunlukla da ailenin birinci (% 51) ya da ikinci (% 35.4) çocuğu oldukları görülmektedir. Bununla birlikte katılımcıların büyük bir kısmının (% 73.8) orta gelir grubunda oldukları ve çoğunlukla (% 91.1) evli ve birlikte yaşayan ailelerden geldikleri görülmektedir.

İşlem

Bu çalışmanın uygulanabilirliği için Hacettepe Üniversitesi Etik Kurul onayı (Sayı: 88600825/431-111) ve Milli Eğitim Bakanlığı'ndan uygulama izni alınmıştır. Çalışma uygulamaları oluru alınan okullarda; okul idaresinin uygun gördüğü ders saatlerinde ve sınıflarda gerçekleştirilmiştir. Uygulamadan bir hafta önce öğrencilere araştırmanın kapsamıyla ilgili bilgi verilmiş, veli bilgilendirme-onam formu ve annenin yanıtlayacağı ölçek formu kapalı zarf içinde öğrenciler aracılığıyla evlere gönderilmiştir. Uygulamalar sadece anne onam formu gelen ergenlerle yürütülmüştür.

Veri Toplama Araçları

Bu çalışmada hem ergenler hem de anneler, demografik bilgi formunu ve Arkadaşlıklar Üzerinde Ebeveyn Otoritesine Dair İnançlar Ölçeği'ni doldurmuşlardır.

Demografik Bilgi Formu.

Ergen ve anne örneklemini için kullanılan demografik bilgi formlarında ergenin cinsiyeti, yaşı, sınıfı, kardeş sayısı, kaçınıcı çocuk olduğu, annenin eğitim düzeyi soruları sorulmuştur.

Arkadaşlıklar Üzerinde Ebeveyn Otoritesine Dair İnançlar Ölçeği (Beliefs About Parental Authority Over Friendships). Bu ölçek Mounts (2008) tarafından, çocuklarının arkadaşlık ilişkileri üzerinde ebeveynlerin otorite kullanma haklarının olup olmadığına dair inançları değerlendirmek için Tisak ve Tisak'ın (1990) çalışması temel alınarak geliştirilmiştir. On sekiz maddeden oluşan ölçek üç derece üzerinden (0-Hayır, 1- Belki, 2-Evet) değerlendirilmektedir. Ölçekten elde edilen yüksek puanlar, ebeveyn otoritesinin meşruluğuna dair algılara işaret etmektedir. Orijinal çalışmada ölçek sosyal geleneksel konular, sağlıkla ilişkili konular ve kişisel konular olmak üzere üç boyuttan oluşmaktadır. Cronbach Alfa iç tutarlık katsayısı alt boyutlar için sırasıyla .89, .78 ve .81; ölçeğin tamamı için .82 olarak rapor edilmiştir. Ölçeğin Türkçeye uyarlama çalışmasında 4 faktörlü bir yapı elde edilmiştir. Elde edilen bu faktörler; tedbir gerektiren konular (örneğin arkadaşlarının polisle başı dertte olduğu için), akademik konular (örneğin arkadaşlarının okulla ilgisi olmadığı için), sosyal geleneksel konular (örneğin arkadaşlarının giydiği kıyafetleri beğenmediğiniz zaman), keyfi otorite (örneğin herhangi bir neden ortaya koymaksızın) olarak isimlendirilmiştir. Ölçeğin Cronbach Alfa iç tutarlık katsayıları ergen ve anne örneklemelerinde, tedbir gerektiren konular için .88 ve .86, akademik konular için .83 ve .87, sosyal geleneksel konular için .72 ve .75, keyfi otorite içinse .54 ve .62 olarak hesaplanmıştır (Bayar, 2016).

BULGULAR

Bu bölümünde araştırma soruları ile ilgili bulgulara yer verilmiştir. Araştırma bulgularına geçmeden önce, yapılacak bütün analizlerle ilgili varsayımların karşılanıp karşılanmadığı (tek değişkenli ve çok değişkenli normallik, doğrusallık, çoklu bağlantısallık) sınanmıştır. Elde edilen sonuçlar veri setinin ilgili bütün varsayımları karşıladığını göstermektedir.

i) Otoritenin meşruluğuna ilişkin inançlar anne ve ergenlerde farklılaşmakta mıdır?

Bu araştırma sorusuna cevap verebilmek için dört ayrı Eşleştirilmiş Gruplar için t-Testi yürütülmüştür. Sonuçlar anne ve ergenlerin farklı alanlardaki otoriteye ilişkin düşüncelerinin birbirinden anlamlı olarak farklılaştığını göstermiştir. Sosyal-geleneksel konularda ($t_{(799)} = 15.46, p < .001$), akademik konularda ($t_{(799)} = 21.20, p < .001$), tedbir gerektiren konularda ($t_{(799)} = 11.47, p < .001$) anneler ergenlerin düşündüğünden daha yüksek düzeyde otorite inancına sahiptirler. Ayrıca otoriteyi keyfi bir biçimde kullanabileceklerine dair inançları da daha yüksektir ($t_{(799)} = 9.92, p < .001$). Söz konusu değişkenler için Cohen d değerleri sırasıyla; .68, .53, .45. ve .96 olarak hesaplanmıştır. Bu değerlere ilişkin etki büyüklükleri sırasıyla .32, .43, .26 ve .22'dir. Anne ve ergenlerin farklı alanlardaki otorite inancına ilişkin ortalama, standart sapma ve fark değerleri Tablo 1'den izlenebilir.

Tablo 1. Anne ve Ergenlerin Otoriteye İlişkin İnançlarının Ortalama, Standart Sapma ve Fark Değerleri

Alanlar	Ort.	S	Ortalamalar Arası Farklar	t
Sosyal geleneksel alan (AR)	.75	.47	.30	15,46***
Sosyal geleneksel alan (ER)	.45	.41		
Akademik alan (AR)	1.45	.53	.55	21,20***
Akademik alan (ER)	.90	.61		
Tedbir gerektiren alan (AR)	1.83	.41	.29	11,47***
Tedbir gerektiren alan (ER)	1.54	.65		
Keyfi Otorite (AR)	.62	.45	.19	9,92***
Keyfi Otorite (ER)	.43	.40		

(AR): Anne Raporu, (ER): Ergen Raporu, *** $p < .001$

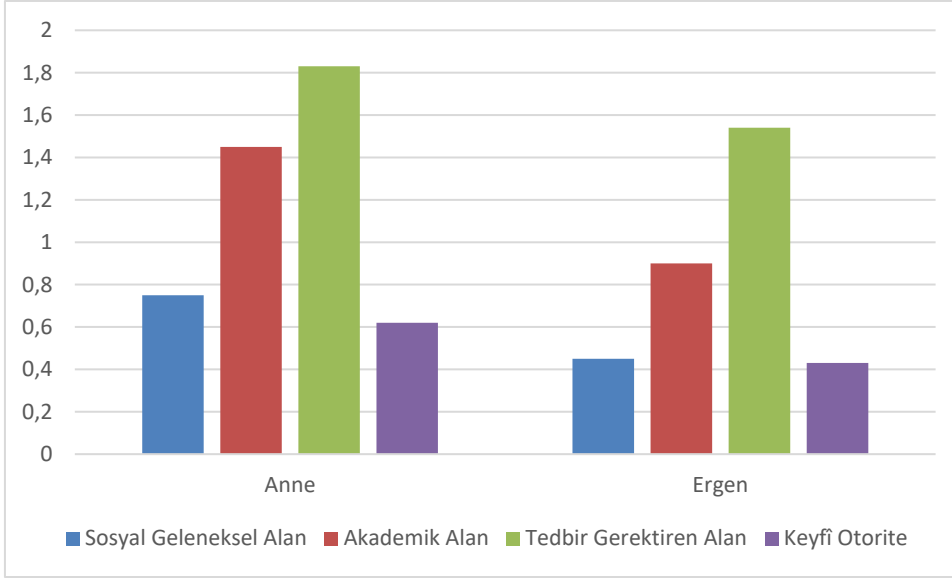
ii) Farklı alanlarda otoritenin meşruluğuna ilişkin inançlarda fark var mıdır?

Bu araştırma sorusuna yanıt verebilmek için verilere iki ayrı Tekrar Ölçümlü ANOVA analizi yürütülmüştür. Analiz sonuçlarına göre hem anne hem de ergen örnekleminde anlamlı farklılıklar elde edilmiştir, sırasıyla; $F_{(3, 2382)} = 1790.005$, $p < .001$, $F_{(3, 2382)} = 1169.621$, $p < .001$. Bonferroni çoklu karşılaştırma testi sonuçlarına göre, ergenler için yapılan analizde sosyal geleneksel alan ile keyfi otoritenin ortalamaları arasında anlamlı bir fark elde edilmemiştir. Ancak söz konusu durum haricinde hem anne hem de ergenler için yapılan analizde farklı alanlardaki otorite inançlarının hepsi arasında anlamlı farklılıklar vardır. Ayrıntılı bilgi için Tablo 2 ve Şekil 1 incelenebilir.

Tablo 2. Farklı Alanlarda Otoritenin Meşruluğuna İlişkin İnançlar Arasındaki Farklılıklar

Otoriteye İlişkin İnançlar		Anne Bildirimi	Ergen Bildirimi
		Ortalama Farkları	Ortalama Farkları
	Keyfi otorite	.334***	.025
Sosyal geleneksel alan	Akademik alan	-.692***	-.454***
	Tedbir gerektiren alan	-1.066***	-1.091***
Keyfi Otorite	Akademik alan	-1.026***	-.479***
	Tedbir gerektiren alan	-1.400***	-1.116***
Akademik alan	Tedbir gerektiren alan	-.375***	-.637***

*** $p < .001$.



Şekil 1. Farklı Alanlarda Otoritenin Meşruluğuna İlişkin İnançlar Arasındaki Farklılıklar

iii) Annelerin otoritenin meşruluğuna ilişkin inançları, ergenin cinsiyetine ve ergenlik evresine göre farklılaşmakta mıdır?

Bu araştırma sorusuna cevap verebilmek amacıyla verilere 2X2 MANOVA yürütülmüştür. Analizlere geçmeden önce araştırma değişkenlerinin MANOVA'nın temel sayıtlarını karşılayıp karşılamadığı incelenmiştir. Box M testi sonucu varyans-kovaryans eşitliğinin olduğunu göstermiştir. Analiz sonuçlarına göre annenin farklı alanlarda otoriteye ilişkin inançları üzerinde cinsiyet temel etkisi anlamlıdır, Wilks' $\lambda = .96$, $F_{(4,730)} = 8.40$, $p < .001$, $\eta^2 = .04$. Ergenlik evresi temel etkisi ve cinsiyet-ergenlik evresi ortak etkisi ise anlamsızdır, $p > .05$. Temel etkinin hangi bağımlı değişkenden kaynaklandığını belirlemek amacıyla yapılan ileri analiz sonuçları ergenin cinsiyetinin akademik alana ilişkin otorite inancı üzerinde anlamlı etkisinin olduğu göstermektedir $F_{(3,800)} = 12.10$, $p < .001$. Tukey çoklu karşılaştırma testi sonucuna göre, anneler akademik konularda erkek çocukları üzerinde daha fazla otorite kullanma haklarının olduğunu düşünmektedirler. Cinsiyet ve ergenlik evresine göre annelerin farklı alanlardaki otorite inancına ilişkin ortalama ve standart sapma değerleri Tablo 3'ten izlenebilir.

Tablo 3. Cinsiyet ve Ergenlik Evresine Göre Annelerin Farklı Alanlardaki Otorite İnancına İlişkin Ortalama ve Standart Sapma Değerleri

Otorite Alanları	Ergenlik Evresi	Cinsiyet	n	Ort.	S
Sosyal geleneksel alan	Orta Ergenlik	Kız	211	.84	.50
		Erkek	155	.76	.48
		Toplam	366	.81	.49
	İleri Ergenlik	Kız	236	.73	.46
		Erkek	135	.69	.39
		Toplam	371	.72	.44
	Toplam	Kız	447	.79	.49
		Erkek	290	.73	.44
		Toplam	737	.76	.47
Akademik Alan	Orta Ergenlik	Kız	211	1.46	.54
		Erkek	155	1.55	.48
		Toplam	366	1.50	.52
	İleri Ergenlik	Kız	236	1.34	.57
		Erkek	135	1.54	.47
		Toplam	371	1.41	.55
	Toplam	Kız	447	1.40	.56
		Erkek	290	1.54	.48
		Toplam	737	1.45	.53
Tebdir gerektiren alan	Orta Ergenlik	Kız	211	1.87	.33
		Erkek	155	1.81	.49
		Toplam	366	1.84	.41
	İleri Ergenlik	Kız	236	1.79	.45
		Erkek	135	1.85	.38
		Toplam	371	1.81	.42
	Toplam	Kız	447	1.83	.40
		Erkek	290	1.83	.44
		Toplam	737	1.83	.42
Otoritenin keyfiliği	Orta Ergenlik	Kız	211	.64	.45
		Erkek	155	.62	.44
		Toplam	366	.63	.45
	İleri Ergenlik	Kız	236	.61	.47
		Erkek	135	.55	.40
		Toplam	371	.59	.44
	Toplam	Kız	447	.62	.46
		Erkek	290	.59	.42
		Toplam	737	.61	.45

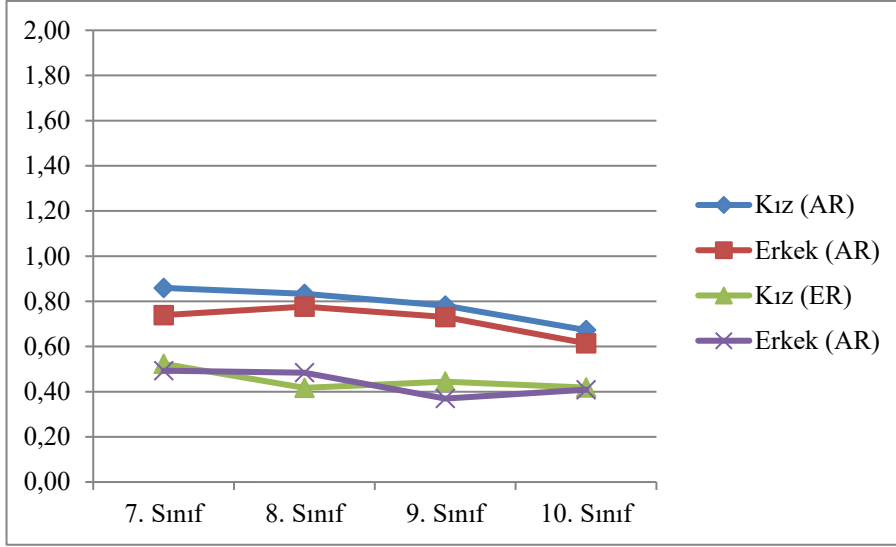
iv) Ergenlerin otoritenin meşruluğuna ilişkin inançları, ergenin cinsiyetine ve ergenlik evresine göre farklılaşmakta mıdır?

Bu araştırma sorusuna cevap verebilmek amacıyla verilere 2X2 MANOVA yürütülmüştür. Analizlere geçmeden önce araştırma değişkenlerinin MANOVA'nın temel sayıtlarını karşılayıp karşılamadığı incelenmiştir. Box M testi sonucu varyans-kovaryans eşitliğinin olduğunu göstermiştir. Analiz sonuçlarına göre ergenin farklı alanlardaki anne otoritesine ilişkin inançlar üzerinde cinsiyet ve ergenlik evresi temel etkileri anlamlıdır, sırasıyla; Wilks' $\lambda = .97$, $F_{(4,730)} = 5.40$, $p < .001$, $\eta^2 = .03$, $\lambda = .97$, $F_{(4,730)} = 3.80$, $p < .001$, $\eta^2 = .02$. Cinsiyet-ergenlik evresi ortak etkisi ise anlamsızdır $p > .05$. Temel etkinin hangi bağımlı değişkenlerden kaynaklandığını belirlemek

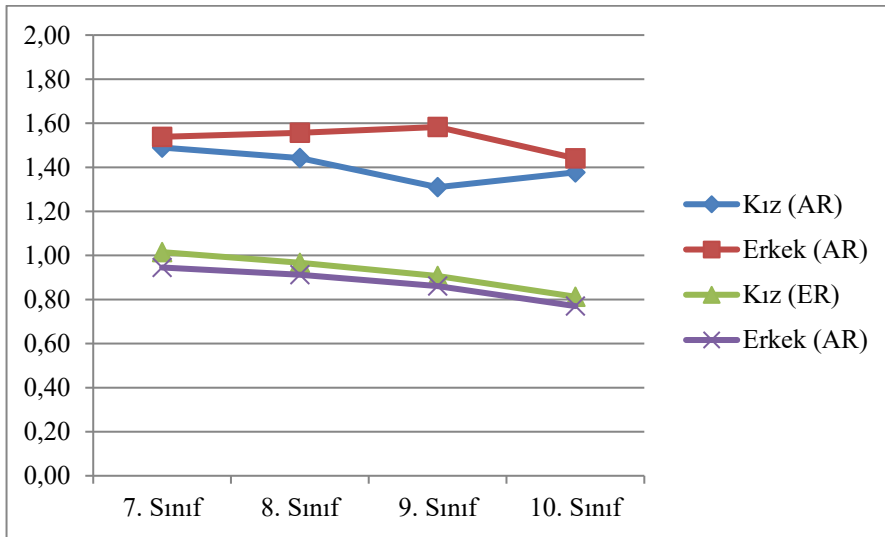
amacıyla yapılan ileri analiz sonuçları çocuğun cinsiyetinin tedbir gerektiren alana ilişkin otorite inancı ve otoritenin keyfiliği üzerinde anlamlı etkisinin olduğu göstermektedir, sırasıyla; $F_{(3,800)} = 13.37, p < .001$. $F_{(3,800)} = 6.77, p < .001$. Ayrıca ergenlik evresi de sosyal geleneksel alana ilişkin otorite inancı, akademik alana ilişkin otorite inancı ve otoritenin keyfiliği üzerinde anlamlı etkiye sahiptir, sırasıyla; $F_{(3,800)} = 5.08, p < .001$, $F_{(3,800)} = 5.81, p < .001$, $F_{(3,800)} = 5.08, p < .001$. Tukey çoklu karşılaştırma testi sonuçlarına göre tedbir gerektiren alanda kızlar anne otoritesini daha meşru algılamakta erkekler ise anne otoritesinin keyfiliğini daha meşru algıladıklarını rapor etmişlerdir. Ayrıca orta ergenlik dönemindeki ergenler hem sosyal-geleneksel hem de akademik alanlarda anne otoritesini daha meşru algılamışlardır. Ayrıca anne otoritesinin keyfiliğine de benzer şekilde daha meşru algıladıklarını bildirmişlerdir. Cinsiyet ve ergenlik evresine göre ergenlerin farklı alanlardaki otorite inancına ilişkin ortalama ve standart sapma değerleri Tablo 4'ten izlenebilir. Ayrıca farklı alanlardaki otorite inancının ergenlik evresine, cinsiyete göre değişimi Şekil 2, Şekil 3, Şekil 4 ve Şekil 5'te sunulmuştur.

Tablo 4. Cinsiyet ve Ergenlik Evresine Göre Annelerin Farklı Alanlardaki Otorite İnancına İlişkin Ortalama ve Standart Sapma Değerleri

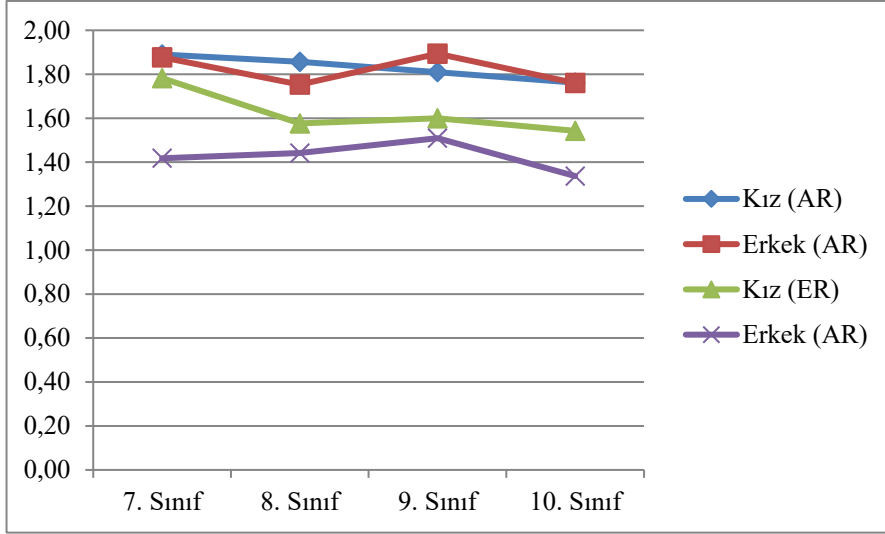
Konular	Ergenlik Evresi	Cinsiyet	N	Ort.	S
Sosyal geleneksel konular	Orta Ergenlik	Kız	211	.46	.42
		Erkek	156	.48	.43
		Toplam	367	.47	.42
	İleri Ergenlik	Kız	237	.43	.36
		Erkek	133	.38	.38
		Toplam	370	.41	.37
	Toplam	Kız	448	.45	.39
		Erkek	289	.44	.41
		Toplam	737	.44	.40
Akademik konular	Orta Ergenlik	Kız	211	.99	.61
		Erkek	156	.93	.66
		Toplam	367	.96	.63
	İleri Ergenlik	Kız	237	.87	.59
		Erkek	133	.83	.61
		Toplam	370	.85	.59
	Toplam	Kız	448	.92	.60
		Erkek	289	.88	.63
		Toplam	737	.91	.61
Tedbir gerektiren konular	Orta Ergenlik	Kız	211	1.67	.61
		Erkek	156	1.44	.74
		Toplam	367	1.57	.67
	İleri Ergenlik	Kız	237	1.58	.58
		Erkek	133	1.45	.65
		Toplam	370	1.53	.61
	Toplam	Kız	448	1.62	.60
		Erkek	289	1.44	.70
		Toplam	737	1.55	.64
Otoritenin keyfiliği	Orta Ergenlik	Kız	211	.43	.39
		Erkek	156	.54	.46
		Toplam	367	.48	.42
	İleri Ergenlik	Kız	237	.36	.34
		Erkek	133	.40	.39
		Toplam	370	.37	.36
	Toplam	Kız	448	.39	.36
		Erkek	289	.47	.43
		Toplam	737	.42	.39



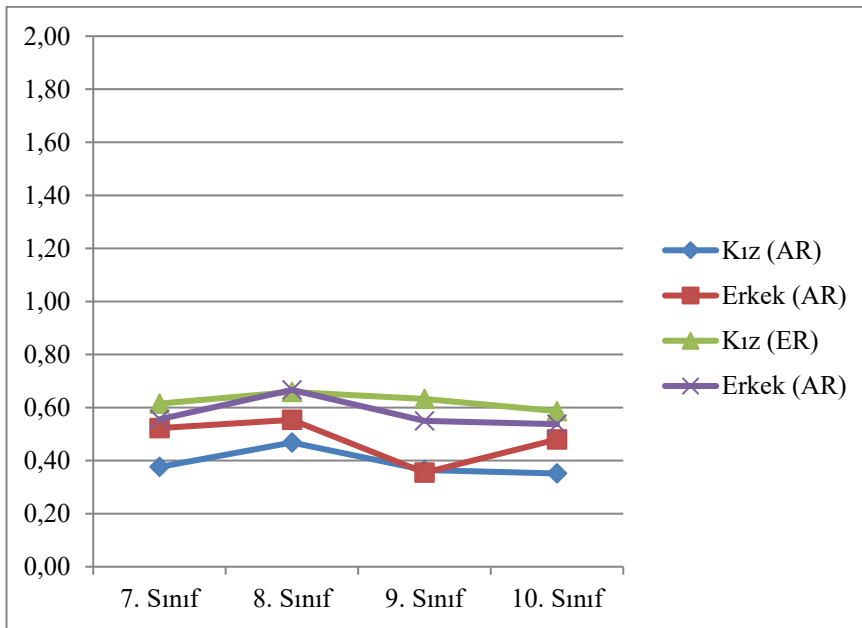
Şekil 2. Sosyal-Geleneksel Alanda Otoritenin Meşruluğuna İlişkin Anne ve Ergen Algıları
AR: Anne Raporu, ER: Ergen Raporu



Şekil 3. Akademik Alanda Otoritenin Meşruluğuna İlişkin Anne ve Ergen Algıları
AR: Anne Raporu, ER: Ergen Raporu



Şekil 4. Tedbir Gerektiren Alanda Otoritenin Meşruluğuna İlişkin Anne ve Ergen Algıları
AR: Anne Raporu, ER: Ergen Raporu



Şekil 5. Keyfi Otoritenin Meşruluğuna İlişkin Anne ve Ergen Algıları
AR: Anne Raporu, ER: Ergen Raporu

v) Annelerin otoritenin meşruluğuna ilişkin inançları annenin eğitim durumu, ergenin kardeş sayısı ve doğum sırasına göre farklılaşmakta mıdır?

Bu araştırma sorusuna cevap verebilmek amacıyla verilere üç adet Tek Yönlü MANOVA yürütülmüştür. Analizlere geçmeden önce araştırma değişkenlerinin MANOVA'nın temel sayıtlarını karşılayıp karşılamadığı incelenmiştir. Box M testi sonucu varyans-kovaryans eşitliğinin olduğunu göstermiştir. Analiz sonuçlarına göre annenin farklı alanlardaki otoritesine ilişkin inançlar üzerinde annenin eğitim durumunun etkisi anlamlıdır, Wilks' $\lambda = .97$, $F_{(8,1560)} = 2.78$, $p < .001$, $\eta^2 = .03$. Ancak ergenin kardeş sayısı ve doğum sırasının etkisi anlamlı değildir, $p > .05$.

Temel etkinin hangi bağımlı değişkenlerden kaynaklandığını belirlemek amacıyla yapılan ileri analiz sonuçları annenin eğitim durumunun tedbir gerektiren alana ilişkin otorite inancı ve otoritenin keyfiligi üzerinde anlamlı etkisinin olduğu göstermektedir, sırasıyla; $F_{(3,800)} = 3.32, p < .05$. $F_{(3,800)} = 5.27, p < .01$. Tukey çoklu karşılaştırma testi sonuçlarına göre, tedbir gerektiren alanlarda lise üstü eğitime sahip olan annelerin lise altı eğitime sahip annelerden daha yüksek düzeyde otorite inancına sahipken, tam tersine otoritenin keyfiligine ilişkin inançlarının daha düşük düzeyde olduğunu göstermektedir. Annelerin eğitim düzeylerine göre farklı alanlardaki otorite inancına ilişkin ortalama ve standart sapma değerleri Tablo 5'ten izlenebilir.

Tablo 5. Annelerin Eğitim Düzeylerine Göre Farklı Alanlardaki Otorite İnancına İlişkin Ortalama ve Standart Sapma Değerleri

Konular	Annenin Eğitim Durumu	N	Ort.	S
Sosyal geleneksel konular	Lise altı	308	.77	.51
	Lise	299	.76	.43
	Lise üstü	179	.76	.43
	Toplam	786	.76	.46
Akademik konular	Lise altı	308	1.40	.57
	Lise	299	1.49	.52
	Lise üstü	179	1.48	.48
	Toplam	786	1.45	.53
Tedbir gerektiren konular	Lise altı	308	1.78	.49
	Lise	299	1.85	.37
	Lise üstü	179	1.88	.31
	Toplam	786	1.83	.41
Otoritenin keyfiligi	Lise altı	308	.68	.46
	Lise	299	.62	.46
	Lise üstü	179	.54	.42
	Toplam	786	.62	.45

vi) Ergenlerin otoritenin meşruluğuna ilişkin inançları annenin eğitim durumu, ergenin kardeş sayısı ve doğum sırasına göre farklılaşmakta mıdır?

Bu araştırma sorusuna cevap verebilmek amacıyla verilere üç adet Tek Yönlü MANOVA yürütülmüştür. Analizlere geçmeden önce araştırma değişkenlerinin MANOVA'nın temel sayıtlarını karşılayıp karşılamadığı incelenmiştir. Box M testi sonuçları varyans-kovaryans eşitliğinin olduğunu göstermiştir. Analiz sonuçlarına göre annenin farklı konulardaki otoritesine ilişkin inançlar üzerinde annenin eğitim durumunun etkisi anlamlıdır, Wilks' $\lambda = .98, F_{(8,1560)} = 1.99, p < .05, \eta^2 = .03$. Ancak ergenin kardeş sayısı ve doğum sırasının etkisi anlamlı değildir, $p > .05$. Temel etkinin hangi bağımlı değişkenlerden kaynaklandığını belirlemek amacıyla yapılan tek yönlü ANOVA sonuçları annenin eğitim durumunun akademik konulara ilişkin otorite inancı ve otoritenin keyfiligi üzerinde anlamlı etkisinin olduğu göstermektedir, sırasıyla; $F_{(3,800)} = 3.33, p < .05$. $F_{(3,800)} = 4.73, p < .01$. Elde edilen sonuçlar akademik konularda anne otoritesini lise altı eğitime sahip olan annelerin çocuklarının lise üstü eğitime sahip annelerin çocuklarından daha meşru algıladığını daha yüksek düzeyde otorite inancına olduğunu, ayrıca otoritenin keyfiligine ilişkin inançlarının da daha yüksek düzeyde olduğunu göstermektedir. Annelerin eğitim

durumlarına göre farklı konulardaki otorite inancına ilişkin ortalama ve standart sapma değerleri Tablo 6'dan izlenebilir.

Tablo 6. *Annelerin Eğitim Düzeylerine Göre Ergenlerin Farklı Konulardaki Otorite İnancına İlişkin Ortalama ve Standart Sapma Değerleri*

Konular	Annenin Eğitim Düzeyi	N	Ort.	S
Sosyal geleneksel konular	Lise altı	307	.48	.40
	Lise	299	.45	.40
	Lise üstü	180	.41	.39
	Toplam	786	.45	.40
Akademik Konular	Lise altı	307	.96	.61
	Lise	299	.92	.60
	Lise üstü	180	.81	.60
	Toplam	786	.91	.61
Tebdir gerektiren konular	Lise altı	307	1.56	.64
	Lise	299	1.52	.69
	Lise üstü	180	1.55	.61
	Toplam	786	1.54	.65
Otoritenin keyfiliği	Lise altı	307	.47	.39
	Lise	299	.43	.41
	Lise üstü	180	.36	.38
	Toplam	786	.43	.40

TARTIŞMA

Elde edilen sonuçlar, annelerin otoritenin meşruluğuna ilişkin inançlarının bütün konularda ergenlerin inançlarından anlamlı olarak daha yüksek olduğunu göstermektedir. Araştırmadan elde edilen sonucun ilgili alan yazınla örtüştüğü görülmektedir. Nitekim Mounts (2008) yapmış olduğu çalışmada ebeveynlerin arkadaşlık alanını çocuğun kişisel alanı olarak görmediklerini, bu alanın başka birçok alanla da ilişkili olması sebebiyle müdahil olacakları bir alan olarak kalmaya devam etmesi gerektiğine inandıklarını rapor etmiştir. Ayrıca hem annelerde hem de ergenlerde otoritenin meşruluğunun en yüksek olarak algılandığı konular tebdire gerektiren konulardır. Alan yazında konu ile ilgili yapılan çalışmalarda da benzer sonuçların elde edildiği görülmektedir. Örneğin Smetana ve Asquith (1994) tarafından yürütülen çalışmada, tebdire gerektiren konularda hem ebeveynlerin hem de ergenlerin ebeveyn otoritesini daha meşru olarak algılama eğiliminde oldukları görülmektedir. Hatta özellikle kişisel alanda değişim olsa da tebdire gerektiren alanlarda otoritenin meşruluğuna dair inançlarda bir değişim olmadığını gösteren çalışmalar mevcuttur (Smetana ve ark., 2015).

Anne ve ergenler arasında otoritenin meşruluğuna ilişkin farkın en yüksek olduğu konu akademik konulardır. Muhtemelen anneler bu konuları tıpkı tebdire gerektiren konular gibi değerlendirirken, ergenler ise kişisel bir konu olarak değerlendirmektedirler. Annelerin çocuklarının, akademik başarı ve okula olan ilgi konusunda, arkadaşlarından olumsuz olarak etkilenebileceklerinden endişe duyduğu, bu sebeple de bu ilişkilere karışma hakkına sahip

olmaları gerektiğini düşündükleri söylenebilir. Nitekim Mounts (2000) arkadaşlıkları ile ilgili beklentileri ve arkadaşlığın olası sonuçları hakkında çocuklarıyla daha fazla iletişim kuran ebeveynlerin çocuklarının akademik başarısı daha yüksek arkadaşlar seçtiğini göstermektedir. Ülkemizde yapılan çalışmalarda da annelerin çocuklarının derslerindeki başarılarına bağlı olarak onların akran ilişkilerine daha çok dâhil olmaya çalıştığı görülmektedir. Öztürk ve Sayıl'ın (2008) da önerdiği gibi bu durumu, annelerin ergenin arkadaşlıklarını bir risk faktörü olarak görmeleri ile açıklamak mümkün görünmektedir.

Otoritenin meşruluğuna ilişkin farkın en düşük olduğu konu ise otoritenin keyfilidir. Bu sonuç hem annelerin hem de çocuklarının, ergenin arkadaşlıklarına keyfi bir biçimde karışmanın meşru olmadığına inandıklarını göstermektedir. “Çocuklarımın arkadaşlıklarına o gün canım öyle istediği için müdahale ederim.” gibi bir ifade, şaşırtıcı olmayan bir biçimde, ergen için kabul edilemez olarak değerlendirildiği gibi ebeveyn için meşru bulunmamaktadır. Alan yazın, ergenin artan yaşıyla birlikte, özellikle arkadaşlık ilişkilerindeki daha özel konularda ebeveynin otoritesinin meşru olduğuna dair inançlarda düşüşler olduğunu, bu alana ebeveynin müdahale etmesinin hem ergenler hem de ebeveynler tarafından artık daha az meşru algılanmaya başladığını rapor etmektedir (Darling ve ark., 2008; Darling ve ark., 2005; Smetana ve ark., 2015). Ayrıca ergenlerin bu alana müdahale etmeye çalışan ebeveynlerinin kurallarını da içselleştirmediklerini, ebeveynlerinin koyduğu yasakları hiçe sayma eğiliminde olduklarını gösteren çalışmalar da vardır (Soenens, Vansteenkiste, Niemiec, 2009).

Annelerin otoritenin meşruluğuna ilişkin inançları üzerinde cinsiyet ve ergenlik evresine bağlı farklılaşmalar incelendiğinde, annelerin akademik konularda erkek çocukları üzerinde daha yüksek düzeyde otorite kullanma haklarının olduğuna inandıkları görülmektedir. Anneler, kız çocuklarının ders çalışmaya daha fazla eğilimli olduğunu, arkadaşlarından dersle ilgili konularda olumsuz biçimde etkilenme olasılığının daha düşük olduğunu ve bu sebeple bu konuda yüksek düzeyde otoriteye ihtiyaç duymadıklarını düşünüyor olabilirler. Bunun aksine erkek ergenlerin ders çalışmak konusundaki motivasyonlarının daha düşük olması ve özellikle ergenliğin ilk yıllarından itibaren, akranlarının olumsuz etkilerine maruz kalma risklerinin ve akran etkisiyle okulu bırakma, okuldan kaçma olasılıklarının daha yüksek olması sebebiyle (Brendgen ve ark., 2000; Bukowski ve ark., 1994; Ciairano ve ark., 2007) anneler bu konuda daha fazla otorite kullanma haklarının olduğunu düşünebilirler.

Ergenlerin ebeveyn otoritesinin meşruluğuna dair inançları üzerinde cinsiyet ve ergenlik evresine bağlı farklılaşmalar incelendiğinde ise özellikle kızların tedbir gerektiren konularda annelerinin otoritesini daha meşru olarak algılama eğiliminde oldukları görülmüştür. Örneğin içki içen ya da polisle başı dertte olan bir arkadaşına sahip olmak kız ergenler için daha az kabul edilebilir bir durumdur. Dolayısıyla söz konusu durumlarda annelerin müdahalelerine ve kısıtlamalarına erkeklere göre daha fazla uyacakları ve annelerinin bu konu ile ilgili uygulamalarını kabul edecekleri düşünülebilir. Erkekler ise annelerinin keyfi bir biçimde otorite kullanmasını kızlara göre daha meşru olarak algılama eğilimindedirler. Söz konusu bulgu anne-ergen ilişkisinin doğası ve niteliği de göz önüne alınarak değerlendirilebilir. Alan yazın kızların anneleri ile iletişimlerinin erkeklerden daha yakın olduğunu (Kerns, Klepac ve Cole, 1996), onların arkadaşlık ilişkilerini erkeklerinkinden daha fazla desteklediklerini (Mounts, 2004) ve onlarla daha fazla iletişim kurduklarını (Sayıl ve ark., 2012) göstermektedir. Dolayısıyla kızlar annelerinin keyfi bir biçimde koyacakları otoriteyi erkeklerden daha az meşru olarak algılama eğiliminde olabilirler.

Bu araştırmanın sonuçları, özellikle ileri ergenlikteki gençlerin sosyal-geleneksel ve akademik konularda anne otoritesini daha az meşru olarak algıladığını, annelerin otoritelerini keyfi olarak kullanmalarını da benzer şekilde daha az meşru olarak değerlendirdiklerini göstermektedir. Nitekim alan yazın da çocuklar büyüdükçe ebeveynin otoritesini daha fazla sorguladıklarını, otoriteyi daha az meşru olarak görüp daha az uyma zorunluluğu hissettiklerini göstermektedir (Darling ve ark, 2008; Smetana ve Asquith, 1994).

Elde edilen sonuçlar tedbir gerektiren konularda lise üstü eğitime sahip olan annelerin, lise altı eğitime sahip annelerden daha yüksek düzeyde otorite inancına sahip olduğunu, tam tersine otoritenin keyfiliğine ilişkin inançlarının da daha düşük düzeyde olduğunu göstermektedir. Elde edilen sonuçlar, annelerin eğitim düzeyi arttıkça ergenlere koydukları kuralları daha fazla gerekçelendirdiklerini düşündürmektedir. Eğitim düzeyi düşük anneler ise gerekçelendirmeleri olmaksızın da otoritelerinin meşruluğuna inanmaya devam etmektedir. Ayrıca eğitim düzeyi lise üstünde olan annelerin çocuklarının, otoritenin keyfiliğine ilişkin inançlarının, eğitim düzeyi lise altında olan annelerin çocuklarından daha düşük düzeyde olduğu görülmektedir. Bu sonuç da eğitim düzeyi yüksek olan annelerin çocuklarının, annelerine benzer bir biçimde, keyfi kurallar değil de çocuklarının yaşamlarını etkileyebilecek konularla ilgili kurallar koyulduğunda otoriteyi meşru olarak algılama eğiliminde olduklarını göstermektedir.

Son olarak, akademik konularda, lise altı eğitime sahip olan annelerin çocuklarının, lise üstü eğitime sahip annelerin çocuklarından daha yüksek düzeyde otorite inancına olduğu bulunmuştur. Özellikle bu sonuç, eğitim düzeyi düşük olan annelerin, çocukları üzerinde hayal gerçekleştirme çabalarının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Söz konusu annelerin çocuklarına sık sık "Ben okuyamadım, bari sen oku." gibi cümleler sarf etmesi bir süre sonra, annenin bu konulara müdahalesinin çocuk tarafından daha meşru olarak algılanması sonucunu doğurabilecektir.

Araştırma sonuçları, tutarlı bir biçimde hem anne raporlarında hem de ergen raporlarında kardeş sayısı ve doğum sırasının otoriteye dair inançlarda anlamlı bir biçimde farklılaşmadığını göstermektedir. Elde edilen bu sonuç anne babaların çocuklarının arkadaşlık ilişkileri söz konusu olduğunda, bu değişkenlere önem atfetmediklerini düşündürmektedir. Ancak araştırmanın temel amacı kardeşler arası farklılıkları incelemek olmadığı için aynı ebeveynin farklı çocuklarından ve farklı çocukları için ebeveynin bilgi alınmamıştır. Dolayısıyla konunun daha net bir biçimde anlaşılabilmesi için doğrudan kardeşler arası farklılaşmaları inceleyen çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Özetle hem anne hem de ergen bildirimlerinden elde edilen sonuçlar, otoritenin meşruluğuna ilişkin algıların ergen-anne çiftlerinde farklılaşabildiğini göstermektedir. Arkadaş ilişkileri ile ilgili bütün konularda ebeveynler otoritelerinin meşruluğuna ergenlerden daha yüksek düzeyde inanmaktadırlar. Ayrıca hem ebeveynin hem de ergenin otoritenin meşruluğuna ilişkin düşünceleri ergenin cinsiyeti, ergenlik evresi ve annenin eğitim durumuna göre farklılaşmaktadır. Ergenin doğum sırası ve kardeş sayısının ise anlamlı bir farklılaşmaya yol açmadığı görülmüştür.

Bu çalışmanın sonuçlarının değerlendirilmesinde araştırmanın sınırlılıklarının da göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bu araştırmanın örneklemini Ankara'nın şehir merkezinde bulunan okullarda okuyan, çoğunluğu orta ve üst sosyoekonomik düzeydeki anneler ve onların çocukları oluşturmaktadır. Elde edilen bulguların değerlendirilmesinde örneklemin bu

özellikleri dikkate alınmalıdır. Araştırmanın enlemesine kesitsel doğasından dolayı, birey içi değişimler izlenememiştir. Ancak yapılacak olan boylamsal çalışmalar, ergenlik dönemi boyunca birey içi değişimlerin de izlenebilmesine olanak sağlayacaktır. Çalışmada sadece anne-ergen çiftinden veri toplanmıştır. Sonraki çalışmalarda anne-baba-ergen çiftinden veri toplanması, ebeveynlerin cinsiyete bağlı rollerinin belirlenmesinde ayrıntılı ve önemli bilgiler sağlayacaktır. Bu çalışmada her bir annenin sadece bir çocuğu için otoritenin meşruluğuna ilişkin inancı incelenmiştir. İleride yapılacak olan çalışmalarda annelerin farklı yaşlarda ve cinsiyetlerdeki çocuklarına ilişkin otorite inançlarının incelenmesi, mevcut çalışmada da incelenmiş olan çocuğun sırası ve kardeş sayısı gibi potansiyel öneme sahip değişkenlerin anlaşılmasında alana önemli katkılar sağlayacaktır.

KAYNAKLAR

Bayar, Y. (2016). *Ergen ve Anne Bildirimine Göre Ebeveyn Akran Yönetimini Öncülleri ve Akran İlişkileri Açısından Sonuçları*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

Brendgen, M., Vitaro, F. & Bukowski, W. M. (2000). Stability and variability of adolescents' affiliation with delinquent friends: Predictors and consequences. *Social Development*, 9, 205–225.

Bukowski, W. M., Hoza, B., & Boivin, M. (1994). Measuring friendship quality during pre- and early adolescence: The Development and psychometric properties of the Friendship Qualities Scale. *Journal of Social and Personal Relationships*, 11, 471–484.

Chen-Gaddini, M. 2012. Chinese mothers and adolescents' views of authority and autonomy: A study of parent-adolescent conflict in urban and rural China. *Child Development*, 83(6), 1846-1852.

Darling, N., Cumsille, P., & Pena-Alampay, L. (2005). Rules, legitimacy of parental authority, and obligation to obey in Chile, the Philippines, and the United States. *New Directions for Child and Adolescent Development*, 108, 47 – 60

Darling, N., Cumsille, P., & Martínez, M. L. (2008). Individual differences in adolescents' beliefs about the legitimacy of parental authority and their own obligation to obey: A longitudinal investigation. *Child Development*, 79 (4), 1103-1118.

Kakihara F. & Tilton-Weaver, L (2009). Adolescents' Interpretations of Parental Control: Differentiated by Domain and Types of Control, *Child Development* 80 (6), 1722-1738.

Kerns, K. A., Klepac, L. V, & Cole, A. (1996). Peer relationships and preadolescents' perceptions of security in the child-mother relationship. *Developmental Psychology*, 32 (3), 457-466.

Mounts, N. S. (2000). Parental management of adolescent peer relationship: What are its effects on friend selection? K. Kerns, J. Contreras ve A. Neal-Barnett (Ed.), içinde *Family and peers: Linking two social world* (169-193). Westport, CT: Praeger Publishers.

Mounts, N. S. (2004). Adolescents' perceptions of parental management of peer relationships in an ethnically diverse sample. *Journal of Adolescent Research*, 19, 446–467.

Mounts, N. S. (2008). Linkages between parenting and peer relationships: A model for parental management of adolescents' peer relationships. M. Kerr, H. Stattin ve R. Engels (Ed.), içinde *What can parents do? New insights in to the role of parents in adolescent problem behavior* (163–190). Malden, MA: Wiley.

Nucci, L. P., Camino, C., & Sapiro, C. M. (1996). Social class effects on North eastern Brazilian children's conceptions of areas of personal choice and social regulation. *Child Development*, 67, 1223–1242.

Nucci, L. P., Hasebe, Y. ve Lins-Dyer, M. T. (2005). Adolescent psychological well-being and

parental control of the personal. *New Directions for Child and Adolescent Development*, 108, 17-30.

Öztürk, A. ve Sayıl, M. (2012). Ergenin arkadaşları ve uyumu ile annenin akran yönetimi davranışları arasındaki ilişkilerde annenin inançlarının aracı rolü. *Türk Psikoloji Dergisi*, 27(69), 1-16.

Sayıl, M. F. ve Kindap-Tepe Y. (2017). Ana Baba Ergen İlişkilerinde Kontrol, Özerklik ve Çatışmanın Sosyal Alan Kuramı ve Sosyal Değişim Bağlamında İncelenmesi: Ebeveyn ve Ergen Açısından Sonuçlar. 113K208 No'lu TUBİTAK-SOBAG Proje Raporu.

Sayıl, M., Kindap, Y., Bayar, Y., Bayraktar, F., Kurt, D., Tığrak, A. ve Yaban, E. H. (2012). *Ergenlik Döneminde Ebeveynlik ve Ergenin Psikososyal Uyumu*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

Smetana, J. G. (1988). Adolescents' and parents' conceptions of parental authority. *Child Development*, 59, 321-335.

Smetana, J. G. (2000). Middle class African American adolescents' and parents' conceptions of parental authority and parenting practices: a longitudinal investigation. *Child Development*, 71, 1672-1686.

Smetana, J. G., Ahmad, I., & Wray-Lake, L. (2015). Beliefs about parental authority legitimacy among refugee youth in Jordan: Between-and within-person variations.

Smetana, J. G. & Asquith, P. (1994). Adolescents' and parents' conceptions of parental authority and personal autonomy. *Child Development*, 65, 1147-1162.

Soenens, B., Vansteenkiste, M. & Niemiec, C. P. (2009). Should parental prohibition of adolescents' peer relationships be prohibited? *Personal Relationships*, 16, 507-530.

Steinberg, L. (2001). *Adolescence (7. baskı)*. New York: McGrawHill.

Tisak, M. S. & Tisak, J. (1990). Children's conceptions of parental authority, friendship, and sibling relations. *Merrill-Palmer Quarterly*, 36, 347-367

Turiel, E. (1983). *The development of social knowledge: Morality and convention*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

Turiel, E. (2002). *The culture of morality: Social development, context, and conflict*. Cambridge University Press.

Way, N., Greene, M. L. & Mukherjee, P. P. (2007). Exploring adolescent perceptions of parental beliefs and practices related to friendships in diverse ethnic communities. *New Directions for Child and Adolescent Development*, 116, 35-50.

Yau, J. & Smetana, J. G. (2003). Conceptions of moral, social-conventional, and personal events among Chinese preschoolers in Hong Kong. *Child Development*, 74 (3), 647-658.

EXTENDED ABSTRACT

One of the important tasks of adolescence is to re-establish the balance between parental control, which is a reflection of parental authority, and the adolescent's demand for autonomy (Sayıl and Kindap-Tepe, 2017). Studies conducted on the basis of Social Domain Theory (Turiel, 1983; 2002) show that adolescents reject parental control in some matters, or at least try to set limits on parental control practices. On the other hand, there are some issues where they accept the parental authority, continue to believe in the legitimacy of parental authority and try to comply with these drawn limits and even feel obliged to obey the rules (Kakihara, Tilton-Weaver, 2009; Smetana, Ahmad and Wray-Lake, 2015; Turiel, 1983).

Many scientific studies showing that there are dramatic differences in the perceptions of parents and adolescents regarding the legitimacy of authority in the field of friendship (eg, Mounts, 2008). While adolescents think that friendship is their private choice and therefore related to their personal domain, their parents think that the effects of friendship are not limited to their children's personal domain. According to the parents, they think that the results of friendship relations may cover social-traditional and prudential domains (Smetana ve Asquith, 1994).

Mounts (2008) analyzed adolescent and parental beliefs regarding the legitimacy of authority in the field of friendship in three sub-dimensions, referring to the basic perspective of Social Domain Theory (Turiel, 1983; 2002). These are social-traditional issues, health-related issues, and personal issues.

Purpose

The main purpose of this study is to examine adolescent and parent beliefs about the legitimacy of parental authority in the field of friendship. In addition, it is to examine how the belief in authority in different fields differs depending on gender, puberty stage, mother's education level, number of siblings and birth order. A study examining the relationship between the number of siblings and birth order and the mother's authority belief could not be found. For this reason, this study contributes to filling the gap in the literature.

Method**Participants**

Accounts from adolescents and their mothers were obtained from 800 students and their mothers in total (449 females, 292 males and 58 others who didn't indicate gender). The students aged from 12 to 18 years old ($M = 14.2$, $S = 1.2$). They were recruited from the 7th and 8th grades of secondary schools ($n = 384$) and the 9th and 10th grades of high schools ($n = 416$).

Measures**Demographic information form**

In the demographic information forms, questions were asked about the gender, age, class, number of siblings, number of children, and education level of the mother.

Beliefs About Parental Authority Over Friendships

This scale was developed by Mounts (2008). In the original study, the scale consisted of three dimensions: social traditional issues, health-related issues, and personal issues (Cronbach Alpha = .89, 78, 81 respectively). In the study of adaptation to Turkish, a 4-factor structure was obtained. These factors are; prudential issues, academic issues, social traditional issues, arbitrary authority (Bayar, 2016).

Results

The results indicated that mothers' beliefs about the legitimacy of authority were higher than adolescents' in all areas. Social-traditional area ($t_{(799)} = 15.46$, $p < .001$), academic area ($t_{(799)} = 21.20$, $p < .001$), prudential area ($t_{(799)} = 11.47$, $p < .001$) arbitrary area ($t_{(799)} = 9.92$, $p < .001$). Additionally, the belief in the legitimacy of authority is highest on prudential issues for both parents and adolescents. $F_{(3, 2382)} = 1790,01$, $p < .001$, $F_{(3, 2382)} = 1169,62$, $p < .001$. Finally, beliefs about authority over friendship domain differed according to gender, adolescence stage, and education level of the mother; Wilks' $\lambda = .96$, $F_{(4,730)} = 8.40$, $p < .001$, $\eta^2 = .04$. However, the effect of the number of siblings and birth order were non-significant ($p > .05$).

Discussion

The results showed that mothers' beliefs about the legitimacy of authority were significantly higher than adolescents' beliefs in all subjects. Mounts (2008) reported that parents do not see the friendship space as the child's personal space. In addition, the issues in which the legitimacy of authority is perceived as the

highest in both mothers and adolescents are prudential issues. Smetana and Asquith (1994) showed that both parents and adolescents tend to perceive parental authority as more legitimate in matters requiring caution. In fact, there are studies showing that there is no change in beliefs about the legitimacy of authority in areas that require precautions, even though there is a change in the personal domain (Smetana et al., 2015).

The issue with the lowest difference regarding the legitimacy of authority is the arbitrariness of authority. The literature reports that with the increasing age of the adolescent, the belief that the parent's authority is legitimate, especially in more specific matters in friendships, decreases, and the parent's intervention in this area is perceived as less legitimate by both adolescents and parents (Darling et al., 2008; Darling et al., 2005; Smetana et al., 2015).

Findings showed that girls tend to perceive their mothers' authority as more legitimate in matters that require precaution. The literature shows that girls have closer communication with their mothers than boys (Kerns, Klepac, & Cole, 1996), they support their friendship more than boys (Mounts, 2004), and they communicate with them more (Sayıl et al., 2012).

The results showed that especially late adolescents perceived maternal authority as less legitimate in social-traditional and academic issues. As a matter of fact, the literature reveals that as children grow older, they question the authority of their parents more, see authority as less legitimate and feel less obliged to obey (Darling et al., 2008; Smetana & Asquith, 1994).

Bir Karşı Hafıza Alanı Olarak Grafiti: Banksy Örneği

Mehmet Emin SATIR 

Araştırma Görevlisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Reklamcılık Bölümü, Konya, Türkiye
mehmeteminsatir@gmail.com

Makale Bilgileri

ÖZ

Makale Geçmişi

Geliş: 16.08.2021

Kabul: 13.12.2021

Yayın: 29.12.2021

Anahtar Kelimeler:

Hafıza, Toplumsal
Hafıza, Karşı-Hafıza,
Grafiti, Banksy

Hafıza, bireyin sahip olduğu en temel özellikler arasında yer almaktadır. Birey, hafızası sayesinde var olabilmekte, kimlik kazanabilmekte ve toplumsal yaşama ayak uydurabilmektedir. Dolayısıyla hafıza ve birey arasındaki önemli bir ilişki bulunmaktadır. Bu ilişkinin bir benzeri toplum ve hafıza arasında da bulunmaktadır. Toplumsal hafıza da toplumsal yaşamın sürekliliği açısından önem arz etmektedir. Toplumsal yaşamda yer alan bireylerin ortak hatırlama ve unutmama edimlerinin toplamı olarak kabul edilen toplumsal hafıza, bireysel yaşamı çevrelemektedir. Dolayısıyla toplumsal hafıza ve birey arasında etkileşimsel bir ilişki bulunmaktadır. Toplumsal hafızanın sosyal olarak inşa edildiği tezinden hareket edilecek olursa, toplumsal hafızanın şekillendirilmesi noktasında iktidar olgusunun da önemli olduğunu belirtmek gerekmektedir. Dolayısıyla toplumsal hafıza, iktidarlar için bir mücadele alanı olarak kabul edilebilir. Bu bağlamda Michel Foucault'un kavramsallaştırdığı karşı hafıza olgusu dikkat çekmektedir. İktidar mekanizmaların inşa ettiği toplumsal hafızaya karşı olarak geliştirilen karşı hafıza olgusu, azınlıklar tarafından resmî tarihe ve anlatılara karşı bir alan olarak değerlendirilebilir. Bu çerçevede yapılmış olan çalışmada bir karşı hafıza alanı olarak grafiti sanatı üzerinde durulmuştur. Banksy isimli grafiti sanatçısının çalışmaları, göstergebilim yöntemiyle analiz edilmiştir. Çalışma, Banksy'nin beş eseri ile sınırlandırılmış olup, incelemeye konu olan grafitiler, yargısal örnekleme tekniği aracılığıyla belirlenmiştir. Bu bağlamda çalışmanın amacı, grafiti sanatının bir karşı hafıza alanı olduğunu ortaya koymaktır.

Graffiti as a Counter-Memory Space: The Case of Banksy

Article Info

ABSTRACT

Article History

Received: 16.08.2021

Accepted: 13.12.2021

Published: 29.12.2021

Keywords:

Memory, Collective
Memory, Counter-
Memory, Graffiti,
Banksy

Memory is among the most basic features an individual has. The individual can exist, gain identity and keep up with social life thanks to his/her memory. Therefore, there is an important relationship between memory and the individual. Also, there is a similar relationship between society and memory. Collective memory is also important for the continuity of social life. Collective memory, which is accepted as the sum of the collective remembering and forgetting actions of individuals in social life, surrounds individual life. Therefore, there is an interactional relationship between collective memory and the individual. Based on the thesis that collective memory is socially constructed, it should be noted that the phenomenon of power is also important in shaping collective memory. Therefore, collective memory can be regarded as a battleground for powers. In this context, the concept of counter-memory, conceptualized by Michel Foucault, draws attention. The phenomenon of counter-memory, which is developed in contrast to the collective memory constructed by powers, can be considered by the minorities as a space against official history and narratives. In this study, graffiti art has been focused on as a counter memory space. The works of the graffiti artist named Banksy were analyzed with the method of semiotics. The study was limited to five works of Banksy, and the graffiti subject to the study were determined through the judicial-sampling technique. In this context, the aim of the study is to reveal that graffiti art is a counter memory space.

GİRİŞ

Hafıza meselesi, sosyal bilimler açısından oldukça temel bir mesele olarak kabul edilmektedir. Bireysel olduğu kadar toplumsal da olan hafıza, birey ve toplum arasındaki ilişkiyi anlamlandırmak açısından önem arz etmektedir. Birey, varoluşunu hafızasına borçludur. Bu önerme, toplumsal yapılar için de geçerlidir. Toplumlar, hatırladıkları ve unuttuklarıyla bir kimlik edinirler. Dolayısıyla hafıza, bireylerin ve toplumların anlam haritalarının oluşmasında hayati bir işleve sahiptir. Bu çerçevede hafıza, bireysel olarak incelenebileceği gibi toplumsal olarak da incelenebilmektedir. Ancak bu çalışmada hafızanın sosyal işleyişi üzerinde durulacaktır.

Toplumsal hafıza, toplumu oluşturan bireylerin genelini ilgilendiren bir konu olmakla beraber aynı zamanda inşa edilen, sosyal bir olgudur. Her toplum kendi hafızasını kendisi oluşturmaktadır. Ancak bu süreç beraberinde iktidar mücadelelerini de getirmektedir. Dolayısıyla iktidar ve hafıza arasında önemli bir ilişki bulunmaktadır. İktidarlar, toplumsal hafızayı kontrol edebilme istenciyle hareket ederler ve bu doğrultuda faaliyetlerde bulunurlar. Resmî tarihsel anlatıların oluşturulması, ulusal kimliklerin inşası ve hatırlanması ya da unutulması gereken şeylerin belirlenmesi noktasında iktidar, etkin bir konumda yer almaktadır. Diğer taraftan iktidara yönelik hafıza hususunda karşı çıkış da olmaktadır. Bu durum da karşı hafıza olgusunu ortaya çıkartmaktadır. Resmî anlatılara ve toplumsal hafızaya karşıt bir mücadele olarak karşı hafıza, iktidar mücadelesinin hafıza özelinde yürütülmesi konusunda belirginlik kazanmaktadır. Bu bağlamda yapılmış olan bu çalışmada bir karşı hafıza alanı olarak grafiti sanatı üzerinde durulmuştur.

Çalışmada öncelikli olarak hafıza tartışması yürütülmüş olup, hafızanın ne olduğu üzerinde durulmuştur. Sonraki aşamada toplumsal hafıza olgusu anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Ayrıca karşı hafıza bağlamında grafiti sanatı tartışması yapılmış olup Banksy'nin çizimleri göstergebilim yöntemi aracılığıyla analiz edilmiştir. Çalışma, Banksy'nin politik içerikli beş çizimi ile sınırlandırılmış olup, incelemeye konu olan eserler, yargısal-örnekleme tekniğiyle belirlenmiştir.

Hafıza Olgusu

Hafıza, oldukça kapsamlı bir mefhum olup, disiplinler arası bir düzlemde ele alınmaktadır. Antik Çağ felsefesinden günümüze değin sıkça üzerinde düşünülen bir konu olarak hafıza, en temelde bireylerin geçmiş dönemlerde edinmiş oldukları bilgi ve tecrübelerin saklandığı, muhafaza edildiği ve gerektiği zamanlarda geri çağrıldığı alan olarak tanımlanmaktadır (Bilgin, 2007: 211). Hafızaya yönelik tartışmaların temeline bakıldığında ise Aristoteles ve Platon'un hafızaya yönelik tartışmalarının bulunduğu görülmektedir. Platon ve Aristoteles'in hafızaya yönelik yaklaşımlarındaki farklılık, iki düşünürün temel felsefi düşünsel farklılıklarıyla benzerlik taşımaktadır. Platon'a göre hafızada yer alan her şey *apriori*'dir ve insan, dünyaya bu bilgilerle birlikte gelmektedir. Aristoteles'te ise hafıza, insanın duyuumsal faaliyetleri sonucunda şekillenmektedir (Barash, 2007: 14-15). Temelde materyalist ve idealist perspektiflerin ışığında şekillenen bu görüşler, bellek tartışmalarının temelini oluşturmaktadır. Tarihsel süreçte birçok düşünürün de Platon ve Aristoteles'in hafızaya yönelik çıkarımlarından etkilendiği görülmektedir.

Hafıza tartışmalarına bakıldığında temel meselenin geçmiş olduğu görülmektedir. Geçmiş yaşam ve hafıza arasında bu çerçevede önemli bir bağ bulunmaktadır. Nitekim Paul Ricoeur, hafızanın geçmiş yaşantılar, deneyimler ve eylemler neticesinde şekillendiğine vurgu yaparak, geçmiş ve hafıza arasındaki ilineksel bağa dikkat çekmektedir (Ricoeur, 2017: 40). Bu bağlamda hafızanın toplumsal bir varlık olan insan için oldukça önemli olduğunun altını çizmek gerekmektedir. Ayrıca Bergson'cu bir yaklaşımla ifade etmek gerekirse hafıza, bireyin eylemlerini şekillendirici bir güce sahiptir (Bergson, 2015). Bireyin yaşamsal tecrübelerinin kayıt altına alındığı, toplumsal yaşam pratiklerinin formüle edilip saklandığı bir alan olarak hafıza, bireyin oluşuna dair önemli bir meseledir. Nitekim Aydınlanma Çağı düşünürlerinden David Hume ve John Locke, hafızayı bireyin kimliğinin oluşması açısından hayati bir mesele olarak görmekte-dirler (Whitehead, 2009: 59-60). Birey, hafızası sayesinde kimliğini inşa edebilmekte ve

gündelik yaşamını sürdürebilmektedir. Bu çerçevede hafızasız bir insanın, tüm toplumsal normların dışında yer alacağı ifade edilebilir. Bu noktadan hareketle hafızanın insan varoluşunun temel taşlarından birisi olduğunu belirtmek gerekmektedir.

Hafızanın kaynakları ve işleyiş biçiminin toplumsal bir varlık olan insan için oldukça hayati olduğunun altını tekrar çizmek gerekmektedir. Toplumsal bir varlık olan insan, hafızası aracılığıyla sosyalleşmekte ve yaşantısını sürdürebilmektedir. Son kertede bir toplumsal yapının sürekliliği de hafıza sayesinde olmaktadır. Hafızasız bir insan tahayyülü ne denli güçlü ise, hafızasız bir toplum tahayyülü de o denli güçtür. Dolayısıyla birey, toplum ve hafıza arasında güçlü bir bağ bulunmaktadır. Hafıza tartışmalarının temel meselelerinden olan toplumsal hafıza olgusu da toplumsal yaşamın sürekliliği noktasında önem arz etmektedir. Bu bağlamda hafızanın toplumsal yönüne dikkat çekmek gerekmektedir.

Toplumsal Hafızaya Dair

Hafızanın toplumsal görünümüleri ve hafıza tartışmaları noktasında kolektif hafıza/toplumsal hafıza olgusu oldukça önemlidir. Hafıza ve birey arasındaki ilişki kadar hafıza ve toplum arasındaki ilişki de önemlidir. Bu çerçevede hafıza ve toplum arasındaki ilişkinin detaylı bir şekilde anlamlandırılması gerekmektedir. Toplumsal hafıza tartışmalarının öncül ismi Fransız sosyolog Maurice Halbwachs, hafızanın toplumsal bir olgu olduğunu öne sürmekte ve hatırlama faaliyetlerinin ancak toplumsal çerçeveler içerisinde gerçekleşebileceğini ifade etmektedir (Halbwachs, 2016). Halbwachs'ın bu yaklaşımında toplumun hafızanın şekillenme konusunda başat bir aktör olduğu gözlemlenmektedir. Halbwachs, hatırlamanın başkaları aracılığıyla gerçekleştiğini öne sürmekte ve bireyin esasen toplumsal yapı içerisinde hiçbir zaman yalnız olmadığını vurgulamaktadır (Halbwachs, 2017: 10). Dolayısıyla Halbwachs, hafızanın salt kolektif olarak biçimlenmediğini; ayrıca işleyişinin de kolektif düzlemde gerçekleştiğini ifade etmektedir. Bu noktadan hareketle toplumsal hafızanın içerisinde birçok toplumsal grubu barındıran çatı bir kavram olduğu ifade edilebilir (Karaarslan, 2019: 61). Connerton ise toplumsal hafızayı, belirli bir toplumsal yapıdaki bireylerin davranışlarını, düşüncelerini ve kimliklerini etkilediği varsayılan örtük bir kural olarak nitelendirmektedir (Connerton, 1999: 10).

Toplumsal hafıza söz konusu olduğunda genel bir hatırlama ve unutma edimi söz konusu olmaktadır. Bu bağlamda hatırlamanın ve unutmanın kolektif bir şekilde hayata geçirilmesi durumu, toplumsal hafıza meselesi ile yakından ilintili olmaktadır. Bu çerçevede toplumların yaşantıları ve varlık gösterebilmeleri noktasında toplumsal hafızanın önemli olduğunu belirtmek gerekmektedir. Hafıza ve toplum arasındaki ilişki, etkileşimsel bir duruma işaret etmektedir. Halbwachs'ın hafızanın toplumsal olarak varlık kazandığı düşüncesi, bir noktada hafızanın toplumsal olarak inşa edildiği/şekillendirildiği tezini güçlendirmektedir. Toplumlar, hafızayı şekillendirmekte ve hafıza da bireyleri şekillendirmektedir. Bu çerçevede toplum, birey ve hafıza arasında karmaşık bir ilişki bulunmaktadır. Ancak hafızanın inşa edilen, üretilen ve şekillendirilebilen özellikte oluşu, hafıza ve iktidar arasındaki tartışmaları da beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda toplumsal hafıza tartışmalarının iktidar mekanizmalarından bağımsız bir şekilde ele alınamayacağını belirtmek gerekmektedir. Eric Hobsbawm'ın geleneğin icadına yönelik yürütmüş olduğu tartışmalar bu ekseninde önem arz etmektedir.

Eric Hobsbawm, geleneğin icadını genel kabul görmüş kurallar çerçevesinde şekillenen norm, davranış ve değerlerin geçmişle doğal bir süreklilik içerisindeymiş gibi biçimlendirilmesi durumu olarak tanımlamaktadır (Hobsbawm, 2006: 2). Benzer şekilde John Bodnar ise toplumsal hafızanın, bir toplumun tüm varoluşuyla ilgili temel konuları içeren politik tartışmalardan üretildiğini vurgulamaktadır (Bodnar, 1992: 14). Bu bağlamda Hobsbawm, hafıza tartışmalarını iktidar merkezli bir zemine taşımaktadır. Dolayısıyla toplumsal hafıza, iktidarların müdahale alanı olarak değerlendirilebilmektedir. Toplumsal kimliğin şekillenmesi, belirli olayların unutturulup, belirli olayların hatırlatılması noktasında işlevsel olan toplumsal hafıza, bu çerçevede iktidarların nüfuz alanı çizgisinde yer almaktadırlar.

Bireylerin hatırladığı şeylerin seçilmesi ve yorumlanması noktasında, bireyin ait olduğu grubun yahut da toplumun kurucu nitelikte gördüğü olaylar, toplumsal hatırlama ve unutma

noktasında önem arz etmektedir (Sancar, 2007: 42). Dolayısıyla bireyin hatırlama ve unutma faaliyetleri, içerisinde bulunduğu toplumun gerçekliğinden bağımsız değildir. Bu bağlamda toplumsal hafıza, bireysel hafızaların üzerinde yer alan bir “meta-hafıza” olarak değerlendirilebilir. Bu denli önemli bir yapı olarak toplumsal hafıza, iktidarlar tarafından her daim kontrol altında tutulmak ve şekillendirilmek istenmiştir. Toplumsal hafızayı kontrol altında tutmak iktidarların tahakküm sınırlarını genişletmekte ve tahakkümlerini birçok noktada meşru göstermelerini kolaylaştırmaktadır. Dolayısıyla toplumsal hafıza, belirli savaşım sonucunda şekillenmektedir. Bu çerçevede iktidar ve hafıza tartışmaları açısından Michel Foucault’un kavramsallaştırdığı “karşı hafıza” nosyonunun toplumsal hafıza tartışmaları açısından önemine dikkat çekmek gerekmektedir.

Karşı Hafıza

Karşı hafıza olgusu, toplumsal hafıza tartışmaları hususunda önemli bir yer tutmaktadır. Foucault’un iktidar eksenli yürüttüğü tartışmalar neticesinde varmış olduğu çıkarıma göre karşı hafıza, hafızanın toplumsal zorlukların ve alternatiflerin baskısı altında işler olduğunu açıklamak açısından önem arz etmektedir (Davis ve Starn, 1989: 2). Bu çerçevede karşı hafıza, tarihsel sürekliliğin resmi söylemlerine ve sözde “hakikat rejimlerine” karşı bir direniş biçimidir ve iktidarlar tarafından marjinalize edilenler tarafından kullanılmaktadır. Ayrıca karşı hafıza, farklı gruplar ve bireylerin mevcut bilgiyi etkilemeye çalıştıkları ve geçmişin marjinal söylemlerinin tanınması için mücadele ettikleri politik bir eylem olarak da değerlendirilmektedir (Foucault, 1977: Radzobe, 2019: 94). Nitekim Foucault, hafızaya yönelik bu tartışmasını, “iktidarın olduğu her yerde, direniş de vardır” formülüne dayandırmaktadır (Misztal, 2003: 62). Dolayısıyla karşı hafıza, politik bir eylem olmakla beraber aynı zamanda Scottvari¹ bir direniş sanatıdır. Bu bağlamda karşı hafıza, resmî tarih anlatılarının sorunsallaştırılmasında ve iktidarların hafıza üzerinde kurmuş oldukları tahakkümün kırılması noktasında işlevsel olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla karşı hafıza, hükümetlerin, medyanın ve resmî tarih anlatılarına ters düşen, sosyal ve politik bir hafıza oluşum pratiğidir. Unutulmuş ya da unutturulmuş, bastırılmış yahut da dışlanmış tarihlerin yeniden hafızalaştırılması pratiği olarak karşı hafıza, aynı zamanda bir politik özneleştirme meselesi olarak da değerlendirilebilir (Demos, 2012). Bu çerçevede Foucault’un iktidar çözümlemesinden hareketle karşı hafızaya yüklemiş olduğu anlam, hafızayı bir direniş aygıtı haline getirmektedir.

Nasıl ki her toplumsal yapı içerisinde farklı kimliğe sahip bireyler yer almaktaysa, aynı şekilde hafıza da çeşitli grupların “hafızalarından” oluşmaktadır. Her toplumsal hafıza, içerisinde varlık gösteren grupların sahip olduğu hafızaların etkileşimi sonucunda şekillenmektedir. Dolayısıyla hafıza, mücadele alanı olarak da değerlendirilmektedir. Bireylerin ya da marjinalleştirilmiş grupların karşıtlığı, karşı hafıza bağlamında toplumsal kimliği yeniden şekillendirebilir ve değişen ideolojik gündemleri, kamusal hatırlama edimleriyle gerilime sokabilmektedir (Zerubavel, 1995). Bu bağlamda karşı hafıza, iktidarların hafıza politikalarıyla mücadelenin bir biçimi olarak da değerlendirilebilir. Dolayısıyla karşı hafıza politikaları, egemen anlatıları sorunsallaştırmaktadırlar. İktidar ve uygulamalarını protesto etmek, eleştirmek ve yıpratmak adına karşı hafıza, önemli bir direniş pratiği olarak nitelendirilebilir. Bu bağlamda kamusal hafızadan silinmeye çalışılan, tahrif edilen yahut da yeniden yazılan anlatılara bir alternatif olarak karşı hafıza, geçmişin “bugündeliğini” vurgulayarak, geçmişi ve bugünü bir araya getirmektedir (Legg, 2005: 186).

Karşı hafıza tartışmalarının politik olduğunun ve doğrudan iktidar mekanizmalarıyla girilen bir mücadele olduğu kabul edilmektedir. Bu çerçevede karşı hafızanın da tıpkı toplumsal hafıza gibi belirli araçlara ihtiyaç duyduğunu belirtmek gerekmektedir. Bu çerçevede bir karşı hafıza aracı olarak alternatif sanatsal eylemler, dikkat çekmektedir. Sokak sanatları bu bağlamda

¹ Burada vurgulanmak istenilen temel mesele, James C. Scott’un teorileştirmiş olduğu direniş sanatlarıdır. Scott, iktidara karşı direnişin gündelik biçimlerini incelemiş olduğu çalışmasında, iktidar mekanizmalarına karşı direnişin farklı veçhelerini ön plana çıkartmaktadır. Bkz: Tahakküm ve Direniş Sanatları: Gizli Senaryolar.

karşı hafıza alanı olarak kullanabilmekte ve işlevsel sonuçlar elde edebilmektedir. Bu doğrultuda grafiti sanatına yakından bakmak çalışmanın bütünlüğü açısından önem arz etmektedir.

Bir Karşı Hafıza Alanı Olarak “Grafiti”

Sanatın tüm biçimleri hafıza ile yakından ilintilendirilmekte ve hafıza pratikleriyle birlikte değerlendirilmektedir. Yunanca bir sözcük olan *graphein* (yazmak) ve İtalyanca karalamak anlamına gelen *sgraffio* kelimesinden türeyen grafiti, Antik Roma mimarisinde yer alan “işaretlere” atıf yapmaktadır (Manco, 2006: 9). Temelde işaret bırakmak, yazmak ve karalamak ediminin belirli estetik kaygılarla beraber icra edildiği grafiti, sokak sanatı olarak tanımlanmaktadır. Günümüzdeki anlamında grafitinin 1960’lı yılların Amerika’sında ortaya çıktığı bilinmektedir. Özellikle dönemin etkili akımlarından olan hip-hop kültürüyle yükselişe geçen grafiti, otobüslerin içine yazılan yazılardan; sokak veya caddelerde yer alan duvarların boyanmasına kadar çeşitli faaliyetlerin tümünü nitelenebilir amacıyla kullanılmaktadır (Ambrose ve Harris, 2010: 104). Bir sokak sanatı olarak grafiti, çoğu zaman kimliği bilinmeyen kişiler tarafından bazen de toplum tarafından tanınan ve bilinen kişiler tarafından icra edilmektedir. Kamuya açık alanlara çizilen resimler ve yazılan yazılardan oluşan grafitiler, birer hafıza oluşturu alan olarak da kabul edilmektedirler. Özellikle temel özellikleri olan doğallık, hızlılık ve sahneleme sayesinde grafitiler, geçmişe dair kolektif farkındalık yaratabilmekte ve kolektif bilincin merkezine yerleşebilmektedirler (Grunow, 2019: 43).

Kamusal alanlarda sıklıkla görülebilen grafitiler, politik mesajlar içerebildikleri gibi apolitik mesajlar da içerebilmektedirler. Ancak temelde grafitiler, Pierre Nora’nın teorize ettiği çizgiden hareketle birer hafıza alanı olarak değerlendirilmektedir. Sarah Awad’ın Kahire’deki grafitiler üzerine yapmış olduğu çalışmadan hareketle varmış olduğu nokta da bu durumu doğrulamaktadır. Awad çalışmasında, grafitinin kamusal alanda bir mevcudiyet kurmaya devam edeceğinin altını çizmekte ve resmi anlatılara alternatif bir anlatının oluşmasında grafitilerin etkili olduğunu belirtmektedir (Awad, 2017: 252). Bu bağlamda grafitilerin, modern kentsel yaşam için önemli olduğunu belirtmek gerekmektedir. Kentsel yaşamın orta noktasında, gündelik yaşamın olağan akışı içerisinde çoğu zaman kimliği bilinmeyen kişiler tarafından yapılan grafitiler, hatırlama pratikleri bağlamında önemlidir. Özellikle politik mesajlar içeren grafitiler, siyasal iktidarların anlatılarına şerh düşmekte ve bir karşı hafıza aracı olarak, azınlıklara ya da belirli bir grubun üyelerine ses olmaktadır. Bu bağlamda grafitilerin mekân, hafıza ve hatırlama pratikleri ekseninde dikkate değer bir konu olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Anonim kişiler tarafından yapılan çizimler, genellikle kısa ömürlü olsalar da günümüzde sosyal medyanın da etkisiyle siber ağlarda kalıcılışmaktadır. Kent duvarlarına çizilen grafitiler, sosyal medya aracılığıyla paylaşılmakta ve çoğu zaman nesnesinden bağımsız olarak varlığını sürdürmeye devam etmektedirler. Nihayetinde kent mekânlarına çizimler yapmak çoğu ülkede yasal olarak sorunlu bir davranış olarak kabul edilmekte ve kısa bir süre sonra çizilen grafitiler silinmektedir. Ancak yine de grafitiler, bir karşı hafıza alanı, hatırlatıcı unsur olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda dünyaca ünlü grafiti sanatçısı Banksy’nin çizimleri önem arz etmektedir.

“Banksy” rumuzunu kullanan İngiliz sokak sanatçısının kimliği bilinmemekle beraber, çizimleri dünya genelinde yankı uyandırmaktadır. Genellikle siyasi içerikli çizimler yapan Banksy’nin grafitileri, karşı hafıza tartışmaları konusunda dikkat çekmektedir. Grafitilerin özellikle kamuya açık alanlarda, sokaklarda ve caddelerde yapıyor olmasının arka planında ise gündelik direniş biçimlerinin kamusal uzama yayılması durumu yer almaktadır. Dolayısıyla iktidarın kamusal alandaki mevcudiyetine karşıt olarak grafitiler, karşıt söylemin aktarıcıları olarak önem arz etmektedirler. Bu bağlamda Banksy’nin çizimlerine yakından bakmak ve karşı hafıza ekseninde değerlendirmek, grafiti sanatı ve bellek pratikleri açısından önem arz etmektedir.

Yöntem

Çalışmada yöntem olarak göstergebilim yöntemi kullanılmış olup, çalışma örneğinde yer alan resimler, Roland Barthes’is çözümleme tekniğine göre düz anlam/yan anlam bağlamında incelenmiştir. Temelde dil, düzgü ve belirtkelerin incelendiği bir bilim olarak göstergebilim (Rifat,

2009: 11), iletişim çalışmalarında sıkça kullanılan bir yöntemdir. Çalışmada göstergebilim yönteminin seçilmiş olmasının nedeni, incelemeye konu olan eserlerin görsel iletişim öğeleri olmalarıdır. Resimlerin taşıdıkları anlamın, belirli bir bağlam içerisinde değerlendirilmesi noktasında işlevsel bir yöntem olan göstergebilim, bu noktada çalışmanın yöntemini oluşturmaktadır. Barthes'in dilbilimci L. Hjelmslev'in düşüncesinden hareketle kavramsallaştırmış olduğu düz anlam/yan anlam çözümlemesi ise temelde göstergeleri iki farklı düzlemde ele almaktadır. Düz anlam, bir göstergenin neyi temsil ettiğine dair genel kaniya karşılık gelmekteyken; yan anlam, göstergelerin belirli bağlamlara oturtularak, farklı ima ve çağrışımlar neticesinde edindiği anlamı ortaya çıkartmaktadır (Barthes, 1993). Ayrıca çalışma, Banksy isimli sokak sanatçısının beş çalışması ile sınırlandırılmıştır. İncelemeye konu olan eserler, yargısal örnekleme tekniği ile seçilmiş olup, Banksy isimli sokak sanatçısının politik temalı grafitileri kategorisinde yer almaktadır.

Banksy'nin Grafitilerinin İncelenmesi



Şekil 1: "The Miserables" in London²

Banksy tarafından 2016 yılında Londra'daki Fransız Elçiliği binasının yakınına yapılan "The Miserables" (Sefiller) isimli grafiti, Avrupa'nın göçmen krizini mercek altına alan bir çalışma olarak dikkat çekmektedir. Çizimde Victor Hugo'nun Sefiller romanındaki kurgusal karakter olan Cosette dikkat çekmektedir. Düz anlam düzleminde ele alındığında Fransız bayrağının altında kızın varlığı gözlemlenmektedir. Resmedilen kıza gaz bombasının atıldığı görülmektedir. Yırtılmış giysiler ve saç başı dağılmış bir şekilde resmedilen Cosette, yan anlam düzleminde Avrupa'nın göçmen krizine gönderme yapmaktadır. Grafitide yer alan karekoda ise 2016 yılında Fransa'nın Calais kentinde göçmenlerin yer aldığı kampa Fransız kolluk kuvvetleri tarafından yapılan baskının görüntüsünün linki yer almaktadır.³

Calais bölgesi, Birleşik Krallık'a giriş yapmak isteyen göçmenleri kaldığı bir yer olarak bilinmektedir. Banksy ise çizdiği grafitide bu saldırı özelinde Avrupa'nın göçmen politikasını eleştirmektedir. Yan anlam düzleminde incelendiğinde Cosette, Fransız bayrağı altında saldırıya uğramaktadır ki bu durum, Calais bölgesinde gerçekten meydana gelmiştir. Giysileri yırtılmış ve

² <https://streetartnews.net/2016/01/banksy-the-miserables-in-london-uk.html>, erişim tarihi: 10.08.2020

³ https://www.youtube.com/watch?time_continue=8&v=OQCP_inka-Q&feature=emb_title, erişim tarihi: 10.08.2020

çaresiz bir şekilde resmedilen Cosette, gaz bombasına maruz kalmıştır. Mekân özelinde ele alındığında İngiltere'deki Fransız Elçililiği yakınlarının tercih edilmesi, göstergeler düzleminde önem arz etmektedir. Banksy, göçmen bir kız çocuğuna uygulanan şiddet üzerinden karşıt bir anlatı oluşturmaya çalışmaktadır. Karşı hafıza perspektifinden ele alındığında Avrupa'nın temel anlatılarından olan insan hakları, özgürlük ve demokrasi gibi temel anlatılar, Banksy'nin çizimiyle birlikte tartışmaya açılmaktadır. Avrupa'da yer alan ve insan haklarında model olarak zikredilen bir ülkede (Fransa) bu denli bir şiddet eyleminin meydana gelebiliyor olması, temel özgürlük ve insan hakları anlatısının sorgulanması noktasında önemli bir hareket noktası teşkil etmektedir. Banksy de bu noktadan hareket ederek, bir karşı hafıza alanı olarak ilgili çizimini yapmıştır. Banksy'nin çizimindeki Sefiller vurgusu da yan anlam düzleminde ayrıca önem arz etmektedir. Hugo'nun sorunsallaştırdığı adalet ve eşitlik gibi temalar, Banksy'nin çizimiyle tekrar gündeme getirilmektedir.

Son olarak ise fonda yer alan Fransız bayrağı, bilindiği üzere renkleri itibarıyla "özgürlük, eşitlik ve kardeşlik" anlamını taşımaktadır. Banksy'nin çizimiyle bir araya gelen gaz bombası, göçmen bir çocuk ve Fransa, bu çerçevede fonda yer alan Fransız bayrağının temel özellikleriyle uyuşmamaktadır.



Şekil 2: Beytullahim⁴

Banksy tarafından 2005 yılında Batı Şeria Duvarı'na yapılan grafiti, İsrail'in Filistin politikaları eleştirir niteliktedir. Banksy, Batı Şeria'da bir dizi çizimler yapmıştır ve *Wall and Piece* isimli eserinde Filistin'i dünyanın en büyük açık cezaevi olarak nitelendirmektedir (Banksy, 2005). Banksy'nin çiziminde görüldüğü üzere iki çocuk, ellerinde kova ve kürekle oyun oynamaktadırlar. Düz anlam düzleminde ele alındığında çizim, gayet masumane olarak değerlendirilebilir. Ancak mekân ve bağlam işin içine girdiğinde, tüm anlamın değiştiği gözlemlenmektedir. Yer, İsrail Devleti'nin Filistin halkına yönelik anti-demokratik ve insan haklarına uymayan uygulamalarda bulunduğu Batı Şeria bölgesidir. Banksy'nin çiziminde de İsrail tarafından yapılmış olan duvar fon olarak seçilmiştir. Duvarda yer alan çatlaktan görüldüğü üzere arka tarafta deniz, plaj ve palmiyeler yer almaktadır. Çocukların elindeki kova ve kürekle de bilindiği üzere kumsal ve denizi çağrıştırmaktadır. Yan anlam düzleminde değerlendirildiğinde çocukların özgürlüklerinin, mutluluklarının ve beklentilerinin ellerinden alındığı görülmektedir. Soğuk bir beton parçası, bir duvar, çocukları "mutluluktan" alıkoymaktadır.

Banksy'nin Batı Şeria'da yer alan Duvar üzerinde çalışma yapması aynı zamanda belleği harekete geçirici bir araç olarak, Berlin Duvarı'nı hatıra getirmektedir. Bilindiği üzere Berlin

⁴ <https://www.newyorker.com/magazine/2007/05/14/banksy-was-here>, erişim tarihi: 12.08.2020

Duvarı da Almanya'yı Doğu ve Batı olmak üzere ikiye ayırmıştır. Batı Şeria'da yer alan Duvar ise Filistin'i ikiye ayırmaktadır. Ancak bu ayırım Banksy'nin çiziminde salt fiziksel bir ayırım olarak değil, mutluluk ve mutsuzluk üzerinden de kurgulanmaktadır. Çocukların mutluluğu ve eğlencesi duvar aracılığıyla ortadan kaldırılmıştır. Banksy de duvarda bir çatlak oluşturarak, arka planı resmetmiştir. Yan anlam düzleminde ele alındığında bu durum, duvarın özgürlükler üzerine örüldüğünü göstermektedir. Bir karşı hafıza pratiği olarak grafiti bu bağlamda dikkat çekmektedir. Banksy, İsrail devletinin temel anlatısına ve söylem pratiklerine karşı gelerek, grafiti aracılığıyla kendi söylemsel pratiğini geliştirmeye çalışmaktadır.



Şekil 3: "Napoleon Crossing the Alps"⁵

Banksy'nin politik içerikli bir diğer grafitisi ise Paris'te yapmış olduğu ve Jacques-Louis David tarafından çizilen *Napoleon Crossing the Alps* isimli esere gönderme niteliği taşıyan grafitidir. David'in çiziminde bkz: Şekil 4'te Napoleon özelinde Fransa'nın güç ve görkemi temsil edilmektedir. Şaha kalkmış beyaz bir at üzerinde Napoleon, güç ve ihtişamın bir sembolü olarak resmedilmektedir.

⁵ <https://www.thisiscolossal.com/2018/06/banksy-in-paris/>, erişim tarihi: 12.08.2020



Şekil 4: Napoleon Crossing the Alps⁶

Şekil 3'te yer alan çizimde ise Banksy, kendi yorumunu katarak Napoleon'un pelerinini yüzüne dolamıştır. Fransa'nın 2010 yılında kamusal alanda yüzün kapatılmasını yasaklayan uygulamasına bir eleştiri olarak Banksy de Şekil 3'te yer alan grafitiyi yapmıştır. Düz anlam düzleminde bakıldığında kırmızı pelerini başına dolanmış bir insan görüntüsü yer almaktadır. Ancak tarihsel bağlamda incelendiğinde yan anlam düzleminde Banksy'nin çizimi farklı anlamlar ihtiva etmektedir. Aynı zamanda Fransız toplumu için önemli bir sanat eserinin seçilmesi, Fransızların bazı konularda gözlerinin kapatıldığının da göstergesi olarak değerlendirilebilir (Bogojev, 2018). Gözlerin kapatılması, yan anlam düzleminde yanlış bilgilendirme, çarpıtma ve propagandanın bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Bu çerçevede Banksy, tarihsel düzlemde bir hafıza mekânı olarak resim sanatını, kendi icra ettiği sokak sanatına malzeme yapmaktadır. Bu çerçevede Banksy, Paris'te çizmiş olduğu grafiti ile bir karşı hafıza pratiği geliştirmektedir.

⁶ https://en.wikipedia.org/wiki/Napoleon_Crossing_the_Alps, erişim tarihi: 12.08.2020

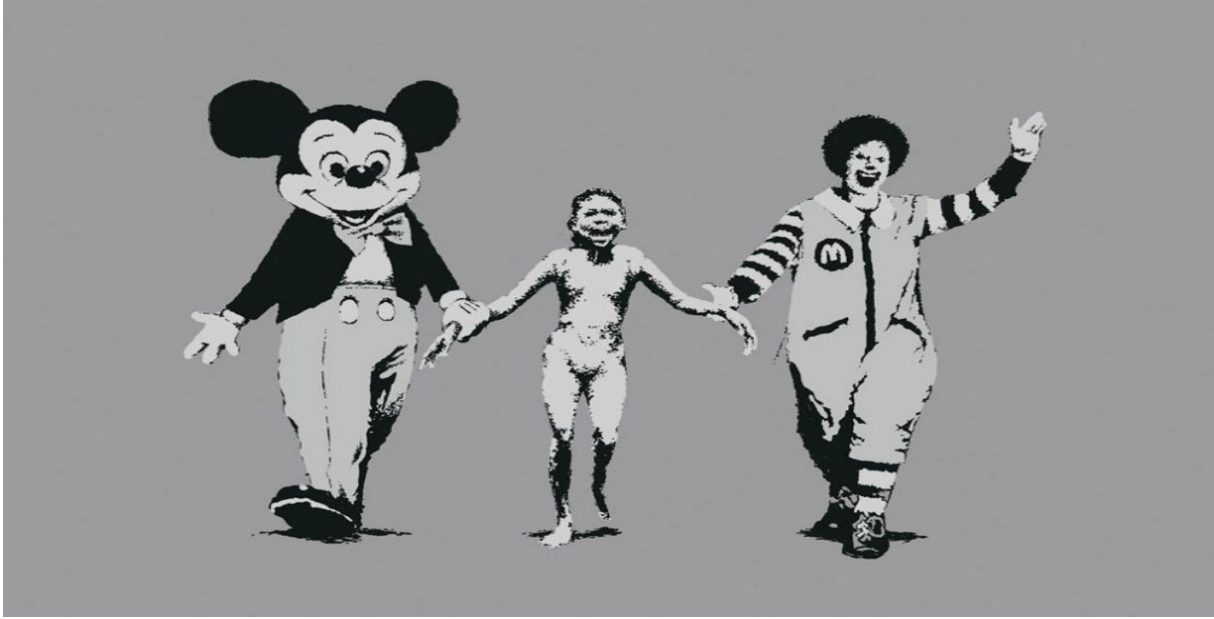


Şekil 5: Slave Labour⁷

Slave Labour (Köle İşçi) isimli grafiti Banksy tarafından 2012 yılının mayıs ayında Londra'daki bir Poundland mağazasının duvarına yapılmıştır. Efsaneleşen bir çizim olarak Köle İşçi, karşı hafıza pratiği açısından oldukça dikkat çekicidir. Kraliçenin yönetiminin 60. Yılı'nın kutlandığı bir tarihte yapılması grafitiyi ayrı bir önemli kılmaktadır. Düz anlam düzleminde bakıldığında resimde bir çocuğun dikiş makinesiyle Britanya bayrağı diktiği görülmektedir. Yan anlam düzleminde ise anlam, oldukça farklılaşmaktadır.

Yan anlam düzleminde ele alındığında dikiş makinesi, seri üretim ve modernizmin göstereni durumundadır. Sanayi Devrimi'nin ve kapitalizmin İngiltere'de palazlandığı düşünülürse Banksy'nin çizimi oldukça manidardır. Kapitalizmin yükselişe geçtiği ve "vahşi" kapitalizm dönemi olarak adlandırılan döneme göndermede bulunan çizim, yan anlam düzleminde kapitalist üretimi hicvetmektedir. Çocuğun Britanya bayrağı dikmesi ise, Sanayi Devrimi ve Britanya arasındaki ilişkiyi imlemektedir. Bu çerçevede Banksy, bir karşı hafıza pratiği oluşturarak, temel anlatılara kafa tutmaktadır. Banksy'nin çizimi, günümüz tüketim toplumunun, kapitalist üretimin ve emek sömürsününün bir reddiyesi anlamını da taşımaktadır. Bu çerçevede yan anlam düzleminde *Köle İşçi* isimli çalışma, toplumsal hafızada silinmeye yüz tutmuş, bastırılmış ve unutturulmaya çalışılan kapitalizmin öteki tarihini, tekrar tartışmaya açmaktadır. Bu bağlamda grafitinin bir kez daha karşı hafıza alanı olabileceği *Köle İşçi* isimli çalışmada görülmektedir.

⁷ <https://www.theverge.com/2013/2/18/4002510/banksy-stolen-child-labor-mural-for-sale-in-online-auction>, erişim tarihi: 01.08.2020



Şekil 6: Napalm⁸



Şekil 7 : "The Girl in the Picture" (Vietnam War)⁹

Napalm, Banksy'nin en ünlü grafitileri arasında yer almaktadır. Banksy tarafından 2004 yılında çizilen *Napalm*, 8 Haziran 1972 tarihli Amerika'nın Vietnam bombalamasına gönderme yapmaktadır (Bkz: Şekil 7). Amerika'nın Vietnam'a karşı kullandığı napalm bombasından hareketle Banksy, kolektif hafızayı harekete geçirmeye çalışmaktadır. Vietnam'da atılan bomba sonucunda kaçışan çocukların yer aldığı efsanevi fotoğraf karesine gönderme yapan Banksy, hedef tahtasına bu sefer de Amerika'yı koymaktadır. Başta Amerika'nın olmak üzere Amerikan rüyası ve kapitalizmin ikonaları olan Mickey Mouse (solda) ve Ronald McDonald (sağda), kaçışan çocuğu elinden tutmaktadırlar. Düz anlam düzleminde bakıldığında grafitide ağlayan bir çocuğun elinden tutmuş iki adet ikon görülmektedir. Ancak yan anlam düzleminde, anlam farklılaşmaktadır.

Yan anlam düzleminde incelendiğinde *Napalm* isimli grafiti, Amerika'ya ve kapitalizme yönelik temel bir eleştiri getirmektedir. Kapitalizmin ikonları olan McDonald ve Mickey Mouse, napalm bombasından kaçan çocuğun elinden tutmaktadırlar. Bu çerçevede yan anlam düzleminde

⁸ <https://www.myartbroker.com/artist/banksy/napalm/>, erişim tarihi: 07.09.2020

⁹ https://en.wikipedia.org/wiki/Phan_Thi_Kim_Phuc, erişim tarihi: 07.08.2020

kapitalizmin ve Amerika'nın bu vahşetin müsebbibi olduğu Banksy tarafından dile getirilmektedir. Grafitide dikkat çeken bir diğer unsur ise McDonald ve Mickey Mouse'un gülümsemeleridir. Ortadaki çocuk ağlarken, ikonalar gülmektedirler. Yan anlam düzleminde bakıldığında bu durum, kapitalizmin ve kapitalist toplumun Vietnam Savaşı'na karşı tutumunu göstermektedir. Banksy'nin Mickey Mouse ve McDonald'ı seçmesi, oldukça önemlidir. Mickey Mouse, eğlence sektörü ve kapitalizmin önemli bir mitiyken, McDonald ise kapitalizmin en önemli göstergesidir. Bu çerçevede yan anlam düzleminde bakıldığında *Napalm* isimli çalışma, kolektif hafızaya yönelik ciddi bir müdahalede bulunmaktadır. Vietnam Savaşı'nın ve peri masalı niteliğinde oluşturulan kapitalist anlatıların sorunsallaştırılması noktasında Banksy, grafiti sanatının bir karşı hafıza pratiği olarak kullanılabilirliğini açık bir biçimde göstermektedir.

SONUÇ

Hafıza, sosyal bilimler açısından temel bir mesele olmakla beraber, birey ve toplum arasındaki ilişkinin anlamlandırılması açısından da önemlidir. Birey, toplumsal yaşamdaki mevcudiyetini hafızasına borçludur. Bu durum, toplumlar için de geçerlidir. Toplumlar, hatırladıkları ve unuttuklarıyla varlık gösterirler. Dolayısıyla toplumsal hafıza, bir toplumsal yapının önemli bir unsurudur. Toplumsal hafızada yer alanlar ya da unutilanlar bir toplumun temel karakteristiğini gösterirler. Toplumsal yaşamın içerisinde varlık gösteren birey de mevcut olan hafızanın etkisi altındadır. Ancak bu noktada toplumsal hafızanın inşa edilen ve sosyal bir yapı olduğunu unutmamak gerekmektedir. Toplumsal hafızanın inşa edilmesi, nelerin unutulup nelerin hatırlanacağı durumu, toplumsal hafıza tartışmalarına iktidar mefhumunu da eklemektedir. İktidarlar, toplumsal hafızayı şekillendirmek ve yönlendirmek isterler. Dolayısıyla da toplumsal hafıza, bir mücadele alanıdır. İktidar mekanizmaları sahip oldukları tüm enstrümanlarla toplumsal hafızayı biçimlendirirler. Ancak Michel Foucault'un temel tezlerinden olan "iktidarın olduğu her yer direnişin de olduğu" gerçekliğinden hareketle, hafızaya yönelik bir müdahalenin olabileceğini de belirtmek gerekmektedir. Karşı hafıza kavramı bu noktada ön plana çıkmaktadır.

Toplumsal hafızayı yönlendiren/şekillendiren iktidar mekanizmalarına karşı olarak azınlıklar ya da diğer gruplar tarafından sahiplenilen karşı hafıza, temelde unutmaya ya da unutturulmaya karşı verilen mücadelenin bir tezahürü olarak değerlendirilebilir. Çalışma kapsamında görüldüğü üzere de bu mücadele farklı araçlarla verilebilmektedir. Banksy, bu mücadeleyi grafiti aracılığıyla vermektedir. Grafiti sanatı bu çerçevede bir karşı hafıza alanı olarak kullanılmaktadır. Kapitalizme, insan hakları ihlaline ve savaşa karşı geliştirdiği söylemleri grafiti sanatı aracılığıyla dile getiren Banksy, bu bağlamda değerlendirildiği grafiti bir karşı hafıza alanı olarak kullanılmaktadır. Avrupa'nın göçmen politikalarının eleştirilmesi noktasında önemli bir çalışma olan *Sefiller* isimli çalışma, Fransız halkının hafızasını harekete geçirme noktasında dikkat çekmektedir. Benzer bir durum, Banksy'nin *Napalm* isimli çalışmasında da görülmektedir. Banksy, Amerika'nın Vietnam'da işlemiş olduğu insanlık suçlarını, grafiti sanatı aracılığıyla tekrar hatırlatmaya çalışmaktadır. Batı Şeria'da yapmış olduğu çizimde de aynı motivasyon görülmektedir. Banksy, çalışma genelinde analiz edilen çizimlerde görüldüğü üzere Batılı devletlerin unuttuğu ya da unutturmaya çalıştığı anlatıları tekrar tartışmaya sunmaktadır. Dolayısıyla bir hatırlatma faaliyetinde bulunmaktadır. Bu çerçevede grafiti sanatını Banksy, bir karşı hafıza alanı olarak kullanmaktadır.

Sonuç olarak karşı hafıza, toplumsal hafızaya yönelik bir müdahaledir. Ancak bu müdahale, iktidar mekanizmaları tarafından değil, karşı gruplar tarafından gelmektedir. Karşı hafıza tam da bu noktada önem kazanmaktadır. Karşı hafıza olgusu, hafıza üzerinde iktidar mekanizmalarına yönelik olarak verilen mücadelenin bir biçimidir. Dolayısıyla karşı hafıza olgusu, toplumsal hatırlama ve unutturma pratiklerine karşı, muhalif bir eylemde bulunma pratiğidir. Bu çerçevede Banksy özelinde söylenecek olursa grafiti, bir karşı hafıza alanı olarak işlevsel bir araç olmakla beraber, toplumsal hafızanın biçimlendirilmesi noktasında da önem arz etmektedir.

KAYNAKLAR

- Ambrose, G. ve Paul H. (2010). Görsel Grafik Tasarım Sözlüğü. Bilge Barhana (Çev.), İstanbul: Literatür Yayınları.
- Awad, S. (2017). "Documenting a Contested Memory: Symbols in the Changing City Space of Cairo", *Culture & Psychology*, 23(2), s. 234-254.
- Banksy, (2005), *Wall and Piece*, Wemding: Appl Druck Press.
- Barash, J. A. (2007). "Belleğin Kaynakları", *Cogito* 50, s. 11-23.
- Barthes, R. (1993). Göstergibilimsel Serüven, Mehmet Rifat ve Sema Rifat (Çev.), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bergson, H. (2015). *Madde ve Bellek*, Işık Ergüden (Çev.), Ankara: Dost Yayınları.
- Bilgin, N. (2007). *Kimlik İnşası*, Ankara: Aşina Kitaplar.
- Bodnar, J. (1992). *Remaking America: Public Memory, Commemoration and Patriotism in the Twentieth Century*, Princeton: Princeton University Press.
- Bogojev, S. (2018). Banksy Hits Paris with Sharp Political Criticism and Several Mischievous Rats, <https://www.thisiscolossal.com/2018/06/banksy-in-paris/>, Erişim Tarihi: 10.07.2020
- Connerton, P. (1999). *Toplumlar Nasıl Anımsar?*, Alaeddin Şenel (Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Davis, N. Z. ve Randolph S. (1989). "Introduction", *Representations*, 26, s. 1-6.
- Demos, T. (2012). *Sites of Collective Counter-Memory*, http://animateprojectsarchive.org/writing/essays/tj_demos, Erişim Tarihi: 01.07.2020.
- Foucault, M. (1977). *Language, Counter-memory, Practice*, Ithaca: Cornell University Press.
- Grunow, H. (2019). "Making Memory on the Wall: Constructing and Contesting Collective Memory in Bogota", *Nuart Journal*, 2(1), s. 41-29.
- Halbwachs, M. (2016). *Hafızanın Toplumsal Çerçevesi*, Büşra Uçar (Çev.), Ankara: Heretik Yayınları.
- Halbwachs, M. (2017). *Kolektif Hafıza*, Banu Barış (Çev.), Ankara: Heretik Yayınları.
- Hobsbawm, E. (2006). "Gelenekleri İcat Etmek", Eric Hobsbawm ve Terence Ranger (der.), *Gelenğin İcadı*, Mehmet Murat Şahin (Çev.), İstanbul: Agora Kitaplığı, s. 1-19.
- Karaarslan, F. (2019). *Toplumsal Hafıza*, İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Legg, S. (2005). "Sites of Counter-Memory: The Refusal to Forget and the Nationalist Struggle in Colonial Delhi", *Historical Geography* 33, s. 180-201.
- Misztal, B. (2003). *Theories of Social Remembering*, Berkshire: Open University Press.
- Radzobe, Z. (2019). "Performance as Counter-memory: Latvian Theatre Makers' Reflections on National History", *Nordic Theatre Studies*, 31(1), s. 92-107.
- Ricoeur, P. (2017). *Hafıza, Tarih, Unutuş*, Mehmet Emin Özcan (Çev.), İstanbul: Metis

Yayınları.

Rifat, M. (2009). Göstergebilim ABC'si, İstanbul: Say Yayınları.

Sancar, M. (2007). Geçmişle Hesaplaşma, İstanbul: İletişim Yayınları.

Manco, T. (2006). Stencil Graffiti, London: Thames & Hudson Press.

Whitehead, A. (2009). Memory: The New Critical Idiom, New York: Routledge Press.

Zerubavel, Y. (1995). Recovered Roots: Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition, Chicago: University of Chicago Press.

EXTENDED ABSTRACT

The phenomenon of memory draws attention as an issue that social sciences have focused on recently, but the discussion of memory has a very old tradition. Memory, which was first at the center of philosophical discussions, has recently become an object of study in social sciences. In this context, it should be underlined that memory studies are an interdisciplinary issue. The founding role attributed to memory draws attention on the basis of the studies on the different dimensions of memory. Memory has a founding role for societies as well as individuals. This brings memory to the center of social sciences. Considering the effect of memory on social life, its role in shaping the meaning in the world of individuals and its role in the establishment of social identity, memory draws attention as a social phenomenon. In fact, Maurice Halbwachs, one of the pioneers of memory studies, discusses memory on a social level. When evaluated in this context, the emphasis on sociality draws attention in most of the current discussions on memory. The prominence of memory in the discussion on the social brings with it some discussion. In a discussion about memory in the social field, there is a power struggle. In this context, the phenomenon of power appears as an important concept in social memory discussions. Finally, social memory is also something that is constructed. This construction process takes place in the axis of power practices that spread to the social plane. Therefore, when discussing social memory, power structures should not be ignored. In this context, the issue of counter-memory with the power mechanisms is important in the field of memory studies. Counter-memory is a struggle against the social memory constructed by the power. Powers can shape the past within the framework of the codes of the present and make the social memory a part of their power fields. However, based on the proposition that wherever there is power, there will be resistance, a counter-reflex is also developed for this reflex. Counter-memory becomes important at this point. Counter-memory, as one of the resistance practices held by different groups against the power's interventions on memory, is an important element of memory discussions. This resistance carried out by minorities, opposition groups and power opponents in the social sphere against official discourse and official memory is defined through the concept of counter-memory. In counter-memory, there is a criticism against official memory and social memory. In this context, some tools gain importance. Within the scope of this study, graffiti art is discussed as a site or tool of counter-memory. Graffiti, which is considered as street art, is accepted as a counter-memory site at the same time with the criticism it brings to public discourses, painting memory and the practices of power. This study argues that graffiti can be used as a functional tool in the emergence of an oppositional discourse in public space and in questioning the existence of official discourse. The current examples of counter-memory are produced by the graffiti artist Banksy. This study firstly discusses the phenomenon of memory in general terms. Afterwards, it examines the social aspect of memory and emphasizes the issue of social memory. The discussion also includes the issue of counter-memory as an intervention site for collective memory. Finally, the functionality of graffiti as a counter-memory site is discussed. The aim of the study is to show that graffiti as street art is also an important tool of counter-memory. In this framework, the study is limited to five works of street artist Banksy, these works are determined by the judgmental sampling technique. The study also applies the semiotics method. We analyze Banksy's five graffiti according to the denotation/connotation approach conceptualized by Roland Barthes and reveal the existence of graffiti as a counter-memory area in Banksy's works.

Türkiye’de Dini Gruplarda Doğu-Batı Karşıtlığı: Dergiler Üzerine Bir İnceleme

Selahattin ÇANKAL 

Doktora Öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Bölümü,
Ankara, Türkiye
cankalselahattin@gmail.com

Makale Bilgileri

ÖZ

Makale Geçmişi

Geliş: 11.10.2021

Kabul: 20.12.2021

Yayın: 29.12.2021

Anahtar Kelimeler:

Din, Dini Gruplar,
Doğu-Batı Karşıtlığı,
Modernizm.

Modernleşmeyle birlikte 19 ve 20. yüzyıldan itibaren sosyal, kültürel, ekonomik ve teknolojik olmak üzere pek çok alanda meydana gelen değişim karşısında insanların dünyayı anlama ve algılama biçimleri de bir değişim sürecine tabi olmuştur. Değişim karşısında muhafazakâr bir tutum sergileyen dini yapı ise bütünleşmeyi sağlamak ve olası sapma davranışlarının karşısında bireye yol göstermek amacıyla çeşitli stratejiler geliştirmiştir. Geliştirilen bu stratejileri görmek amacıyla bir dini grup örneği olan Menzil Tarikatı ve İsmail Ağa Cemaati referans alınmıştır. Dini grupları nitelemede önemli bir özellik olan sosyal kontrol işlevinin nasıl karşılık bulduğunu anlamak adına her iki dini grubun medya koluna ait dergiler araştırmanın aydınlatılmasına kaynaklık etmiştir. Bu bağlamda Menzil Tarikatı ve İsmail Ağa Cemaati’nin bağlı oldukları gelenek çerçevesinde dergilere yansıyan ideoloji ve bu ideolojiye bağlı sosyal kontrol söylemlerinin neler olduğu tespit edilmiştir. Menzil Tarikatına ait Mostar ve Aile dergileri ile İsmail Ağa Cemaati’ne ait Marifet ve İsmail Ağa dergilerinin nitel araştırma yöntemi çerçevesinde örneklem olarak seçilmiştir. Bu dinî gruplara ait seçilen metinler, eleştirel söylem analizi tekniği uygulanarak incelenmiştir. Araştırma sonucunda, Nakşibendî geleneğine bağlı Menzil Tarikatı ve İsmail Ağa Cemaati’nin doğu-batı karşıtlığı içerisinde modernizmin getirdiği birçok toplumsal değişimler karşısında nasıl bir tavır takındıkları gösterilmiştir. Böylece dinî grupların toplumsal değişimler karşısındaki söylemlerinin neler olduğu ve bunların dinî ve kültürel boyutları ortaya konulmuştur.

East-West Anti-West in Religious Groups in Turkey: A Review on Magazines

Article Info

ABSTRACT

Article History

Received: 11.10.2021

Accepted: 20.12.2021

Published: 29.12.2021

Keywords:

Religion, Religious
Groups, East-West
Opposition, Modernism.

Along with modernization, the way people understand and perceive the world has been subject to a process of change in the face of changes in many areas, including social, cultural, economic and technological, since the 19th and 20th centuries. The religious structure, which has a conservative attitude towards change, has developed various strategies in order to ensure integration and guide the individual against possible deviant behaviors. In order to see these strategies developed, Menzil Sect and İsmail Ağa Community, which are an example of a religious group, were taken as reference. In order to understand how the social control function, which is an important feature in describing religious groups, corresponds to the media branch of both religious groups, the journals of the research have been the source of enlightenment. In this context, the ideology reflected in the journals within the framework of the tradition of the Menzil Sect and the İsmail Ağa Community and the social control discourses connected to this ideology have been determined. Mostar and Aile magazines belonging to the Menzil Sect and Marifet and İsmail Ağa magazines belonging to İsmail Ağa Community were selected as samples within the framework of the qualitative research method. Selected texts belonging to these religious groups were examined by applying the critical discourse analysis technique. As a result of the research, it has been shown how the Menzil Sect and İsmail Ağa Community, which are affiliated with the Naqshbandi tradition, took an attitude against many social changes brought by modernism within the east-west opposition. Thus, the discourses of religious groups against social changes and their religious and cultural dimensions have been revealed.

GİRİŞ

Din, bir toplumu diğer toplumlardan ayıran toplumsal bir kimliktir. Bu nedenle bir toplumun sahip olduğu dini yapı, aynı zamanda o toplumun karakteristik yapısını da şekillendirici bir güce sahiptir. Hem bir topluma kimlik atfeden hem de bu kimliğin sürdürülmesinde önemli bir yere sahip olan din bir toplumda meydana gelebilecek değişimler karşısında kural koyucu bir role de sahiptir. Modernleşmeyle birlikte 19 ve 20. yüzyıldan itibaren toplumlar hızlı bir şekilde sosyal, kültürel, ekonomik ve teknolojik olmak üzere pek çok değişimi deneyimlemişlerdir. Bu toplumsal değişimler ile birlikte insanların dünyayı algılama ve yorumlama biçimleri de değişmiştir. Ancak bazı toplumlarda dini yapılar toplumsal değişimler karşısında muhafazakâr bir tutum sergilemişlerdir. Çünkü dinin en önemli fonksiyonlarından birisi değişimler karşısında sosyal bütünleşmeyi sağlamaktır. Bu bakımdan toplumsal yapıda meydana gelen değişim ve belirsizlikler karşısında din sosyal kontrolü sağlayıcı bir mekanizma görevi görmektedir. Din fenomeni etrafından bir araya gelen ortak bir inanç ve yaşam tarzını benimseyen insanların bu birlikteliğinden doğan dinî gruplar ise tehdit olarak algıladıkları toplumsal değişmelerle başa çıkabilmek adına, değişime karşı çeşitli alanlarda kural koyucu bir politika izlemiştir. Dinî gruplar kendi inançları doğrultusunda belli başlı kurallar ve değerler etrafında örgütlenmiştir. Bu kurallar ve değerler, insanın yaşamında bir hayat rehberi niteliğindedir. Dinî grup üyeleri de bu kuralların gösterdiği yolda ilerler ve bu kuralları rol model olarak alırlar. Bu açıdan, dinî grupların toplumlarda çıkış noktaları ve var olma sebepleri ile ilgili geçmişten günümüze sosyolojik manada bir takım işlevleri olmuştur. Dinî grupların en temel işlevi, toplumdaki inanç sahibi kişilere yol gösterici olması ve dinin daha derin manada yaşanması için seçenek sunmasıdır. Örneğin Anadolu’da tasavvufî geleneğe dayalı olarak ortaya çıkmış dinî gruplar, toplumda dini daha içten ve samimi yaşamının bir şekli görünümündedirler. Bu geleneğe bağlı tasavvufî dinî gruplar Anadolu’nun İslamlaşmasında, dinin öğrenilmesinde ve pratiğe dönüşmesinde başı çekmişlerdir. Toplumsal hayata yön vermeyi amaçlayan dinî gruplar, kişileri yetiştirip toplumun kurtuluşunu hedefleyen sosyal hayatta dinî, siyasi, kültürel vb. birçok işlevi yerine getirmiştir. Dinî grupların ortaya çıkan yeni bir işlevi vardır. Bu işlevinde modernleşmeyle birlikte ortaya çıkan toplumsal değişimler karşısında, sosyal kontrol olduğu düşünülmektedir. Dinî grupların sosyal kontrol işlevinin nasıl bir anlama geldiği ve nasıl gerçekleştirilmeye çalışıldığının anlaşılması açısından dinî grupların bir örneği görünümündeki Türkiye’de faaliyette olan Menzil Tarikatı ve İsmail Ağa Cemaati referans alınmıştır. Bu dinî grupların sosyal kontrol işlevlerinin ne ölçüde olduğunun anlaşılmasında bu iki dinî grubun medya koluna ait dergileri araştırmanın aydınlatılmasına kaynaklık etmiştir. Bu bağlamda Menzil Tarikatı ve İsmail Ağa Cemaati’nin bağlı bulunduğu geleneğin ne olduğu ve bu geleneğin sahip olduğu dünya görüşü ve değerlerin neler olduğuna bakılarak dergilerdeki ideolojisi ve bu ideolojiye dayalı sosyal kontrol söylemlerinin neler olduğu ortaya konmuştur.

1. DİN VE DİNİ GRUP OLGUSU

Din, insanın aşkın olanla bağ kurmasına, kendi gerçekliği dışındaki gerçekliği algılamasına yardım eden, insana belirli bir değer hiyerarşisi sağlayan ve toplumda süreklilik sağlayan bir mekanizmadır (Aydın, 2013: 144). Bu nedenle din, Berger’in de ifade ettiği manada insanın dünya kurma girişimi için stratejik bir öneme sahiptir (Berger, 1993: 58). Din, hem bireysel davranışlara hem de kolektif eyleme ilişkin buyruklar sunar. Böylece insanın yapıp ettiği gelenekler, gündelik telaşlar ve tutumlar için hem ilgi hem de saygı uyandıran hedefler olarak kabul edilen ve algılanan şeyler arasındaki ilişkiye ifade kazandırır (Coşkun, 2005:23). Bu nedenle dinin kurumları

şekillendirme, değerleri etkileme ve ilişkilere tesir etme gibi sosyal fenomenler üzerinde güçlü bir belirleyiciliği vardır. Din hem cinsiyete dayalı ilkeleri bildirir, hem ekonomik fenomenleri teşvik eder. Din aynı zamanda siyasi tartışmaları etkilediği gibi medya güçlerine, aile yapılarına, teknolojik gelişmelere, sanatsal hareketlere değin birçok alanda belirleyici tutum sergiler (Zuckerman, 2009:159). Durkheim göre ise "din, dinin bulunduğu her yerde karşılaşılan birtakım özelliklere göre tanımlanabilir. Dini, beşerî eylemin doğal bir tezahüründen başka bir şey olarak göremeyen bir kimse için, bütün dinler istisnasız bilgi vericidir: Her bir din, kendine has bir biçimde, insanı ifade ederler ve bu yüzden de doğamızın bu yönünü en iyi bir şekilde anlamamıza yardım edebilirler" (Durkheim, 2005:42). Tüm bu özellikler dikkate alındığında bir toplumun sahip olduğu dinin ve dini yapının o toplumun kültürünü belirleyen temel bir etken olmasında dolayı büyük bir öneme sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple dinin hem bireysel hem de kolektif düzlemde eylemlere ilişkin buyruklar sunması insan hayatını anlamlandıran ve düzenleyen bir rolü olduğu görülmektedir. Bu açıdan din bir toplumun hem kültürünün oluşmasında hem korunmasında hem de sürdürülmesinde sosyal açıdan kilit bir öneme sahiptir.

Dinin Toplumsal İşlevleri

Zihniyet Kazandırma

Dinin toplumsal yönü, inananlara belirli bir takım değer ve sembol sistemi vererek zihniyet kazandırmasıdır (Apalı, 2013). Dinin insana zihniyet kazandırma işlevi onun bir dünya kurmasına olanak sağlar. Kendi dünyasını dinin gösterdiği doğrultu üzerinde şekillendiren insan dini referans olarak alır ve hayatın her alanında dinin emir ve yasaklarına göre harekette bulunur. Kendi dünyasını dini emir ve yasaklara göre kurgulayan birey, gündelik hayatında da karşılaştığı her olayı din ölçüsünde yorumlar ve yine din doğrultusunda kararlar alır. Bu anlamda din, insana rehberdir. Herhangi bir olay ya da durumla karşı karşıya gelen insan o olaya ya da duruma ilişkin nasıl bir hareket tarzı belirleyeceğini bilir. Bu bağlamda bireyin dünyevi davranışları onun hangi dine mensup olduğu hakkında bilgi verir (Ülgener, 1981:14).

Sosyal Bütünleşme

Dinin toplumlardaki en önemli işlevlerinden birisi de sosyal bütünleşmeyi¹ sağlamasıdır. Din sayesinde insanlar ortak bir değer etrafında birleşirler. Dinî tecrübe, kutsal terimlerle buyrulmuş ve bildirilmiş, tapınma törenleriyle anlatılmış ve son olarak pratik alanlarda uygulanmıştır. Başka deyişle dinin özü, buyruk, kulluk ve topluluktur. İlkel toplumlarda masal ve efsanelerin dile gelmesiyle grup kaynaşır ve birleşir. Kutsal bilim ya kehanet ve vecize olarak bireysel bildirimlerle yahut vahiy ve ilham değerini taşıyan hitap ve kitaplarla açıklanır. Böylece kutsal demeçleri işitmek için kulaklarını ve gerçek imanı duymak ve anlamak için kalp gözlerini açanlar birleşir ve kaynaşırlar. Bu kutsal çağrılara cevap vermeyenler ise din kadrosu dışında kalırlar (Taplamacıoğlu, 1963:81). Din, vücut bulduğu toplumda çeşitli normlar, değerler, tavır ve davranışlarla hayat bulur. Belirli pratiklere sahip olması onun bütünleştirici bir yönüne işaret etmektedir. Din aynı zamanda farklı sınıf, grup ve tabakalara ait bireyleri bir araya getirerek onlar arasında bağ kurmaktadır. Modern toplumlar içerisinde birden fazla ve rekabet halinde olan dini yapılar olduğu gibi kendisini herhangi bir dini yapıya aidiyet hissetmeyen gruplar da mevcuttur. Bu durumda din, belirli toplum katmanlarında sosyal bütünleşmeyi sağlamaktadır (Furseth ve Repstad 2011:269). Bu bağlamda modern toplumlarda din, genel olarak büyük grupları

¹ Sosyal bütünleşme sosyolojinin en önemli kavramlarından birisidir. İşlevselci açıdan toplumların belirli bir ahenk ve düzen içerisinde bütün olarak yaşamaları toplumun istikrarı için önemli bir durumdur. Amiran Kurtkan Bilgiseven'e göre; toplumsal bütünleşme toplumu oluşturan bireylerin, farklı grupların ve daha geniş içerikli ünitelerinin karşılıklı olarak bağımlılık ve ahenk içerisinde bir düzen oluşturabilecek şekilde birleşmeleri sürecini ifade etmektedir (İnan, 2010:154).

bütünleştirici olmasından ziyade daha küçük grupları ve katmanları bütünleştiricisi konumundadır.

Sosyalleşme

Dinin bir diğer işlevi sosyalleştirmedir. Din sayesinde sosyalleşen birey dinî öğretileri zihnine yerleştirir. Bu öğretileri davranışlarına yansıtır ve toplumun istediği şekilde davranış kalıplarını kazanır. Böylece birey topluma uygun birey haline gelir. Sosyalleşmenin çeşitli araçları ile sürekli olarak bir sosyalleşme sürecine tabi olan birey dinî sosyalleşmeyi de tecrübe eder. Bu durum geleneksel toplumlarda daha net olarak görünse de sekülerleşme ve işlevsel uzmanlaşmanın etkili olduğu modern toplumlarda da gözlemlenir. Bu demektir ki, dinin etkili olduğu bir toplumsal dünyada dinden bağımsız bir sosyalleşmeden bahsedilemez (Okumuş, 2014:442).

Kültürü Koruma ve Aktarma

Din ve kültür ilişkisi açısından din toplumun kültürünü oluşturan en temel parçalarının başında gelmektedir. Din, toplumun kültürünü belirleyen etmenlerin birisi olması sebebiyle kültürün koruyucu ve sürdürücü unsurudur. Dinin kural koyucu olma özelliği, insanın insanla ve insanın eşya ile olan kültürel ilişkisinin ne olması gerektiğinin cevabını da vermektedir.

Din-kültür etkileşimi bağlamında din, asli yapısına bağlı kalınmasını olmazsa olmaz bir şart olarak sunar. Bu temel yapıya bağlı kalmaksızın dini, hayata yansıtmayı dindarlık olarak kabul etmez. Onun içindir ki her ne kadar farklı toplumlarda farklı dindarlık görülse de en genel anlamda temel benzerlikler dinin asılları olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte bu noktada din, kültürü etkilemekte ve onun kendi normlarına göre şekillendirmek istemektedir. Zira her toplum, kendi sosyal ve kültürel özelliklerini yaşarken, bir dinin her insana ve topluma sunduğu aynı değerlerdir. Ancak bunun hayata yansımaları noktasında tali farklılıklar olarak ortaya çıkmaktadır (Akyüz-Çapcıoğlu, 2012:449).

Sosyal Kontrol

Dinin önemli bir diğer işlevi de bireyler üzerinde kurduğu sosyal kontroldür². Dinin insanları belirli kurallar çerçevesinde tutması sosyal kontrolün göstergesidir. Sosyal kontrolü ferdi dışarıdan itaate zorlayan ve bunu ferdin kendi vicdanı içerisinden yapanlar arasında bir ayırım yapmak mümkündür. İç ve dış kontrol olarak ele alınabilen bu kontrolde din, iki kontrol türüyle de önemli bağlara sahiptir. Dış kontrol meşrulaştırıcıdır. Burada dinin, gücün kullanımını haklı gösteren, açıklayan ve rasyonalize eden yapısına işaret eder. Sosyal kontrol temsilcilerine itaatın dinî vazife, itaatsizliğin ise günah olarak yorumlandığı anda, dine meşrulaştırma işlevi zaten verilmiş olmaktadır. Din bu dünyanın fiili iktidarlarını kâinatın apriori doğru düzeninin görüntülerine dönüştürerek sosyal kontrolün etkili bir şekilde işlenmesini devam ettirir (Berger, 1993:443).

Geleneksel ve Modern Dönemde Dini Gruplar Olgusu

² Fichter’e göre, sosyal kontrol toplumun çeşitli düzlemlerinde vardır ve çeşitli insan ilişkilerinde işleyişte bulunur. Sosyal kişi düzleminde, birey üzerinde toplum veya grubun kontrolü söz konusudur. Toplum tüm üyelerini etkiler. Birincil ve ikincil gruplar da üyeleri üzerinde sosyal baskıda bulunur. Sosyal kontrolün analiz edilmesi, sosyal baskının uygulanma yollarının incelenmesi demektir. Kişilerin toplumda değerli görülen örüntü, rol, ilişki ve kurum çeşitlerine uymasını sağlamak için sosyal kontrol aracılığıyla kişiler üzerinde baskıda bulunur. Sosyal kontrolün incelenmesinde dikkat edilmesi gereken ilk nokta, bu kavramın siyasal ve yönetsel kontrol kavramlarıyla karıştırılmasından sakınmaktır. Çağdaş toplumda devletin birey üzerindeki başat gücünden söz edilir. Devletin sahip olduğu bu güç ondan korkulmasına yol açar. Ancak aslında, pek çok toplumda siyasal kurumun gerekleri genellikle dolaylı ve gayri kişiseldir. Günümüz toplumlarında birey üzerindeki küçük, birincil grupların etkisinin büyük, ikinci birliklerin etkisinden çok daha fazla ve çabuk olduğu da bir aksiyom olarak ileri sürülebilir (Fichter, 2001:177-178).

Dinin toplumsal hayatta karşılığını dinî gruplar ile bulmak mümkündür. Dinî gruplar, dinin kuşaklar boyu aktarılmasına izin imkân veren, dini yaşatıcı bir konumda yer alırlar. Sosyoloji alan yazınında dinî gruplar doğal ve sırf dinî gruplar olmak üzere iki ayrı şekilde ele alınmaktadır. Din sosyolojisinde önemli bir isim olan Wach (1995), kan veya evliliğe dayanan doğal gruplar içerisinde din bağına dahil eder. Doğal gruplar içerisinde din bağına grup ahengini arttıran en önemli özellik olduğuna dikkat çeker. Sırf dinî grupların ise ortaya çıkışı doğal dinî gruplardan farklıdır. Sırf dini gruplar daha çok bireye hitap eden bir anlayışa sahiptirler. Doğal dini gruplarda olduğu gibi milli din içerisinde yer alan kolektif inanç biçimine sahip değildir. Frayer (1964), bu durumu insanlık tarihin en büyük hamlesi olarak niteler. Zira sırf dini gruplar dinden doğan gruplardır ve ilk defa tek tanrılı dinler içerisinde bu duruma tanıklık edilir. Ancak Frayer’in bu bakış açısı dinin sosyal anlamda değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Dinden doğan dini gruplar yapısal olarak doğal dini gruplardan farklılıklara sahiptir ve yeni bir grup tipini meydana getirirler. Mensching’e göre (2012) bu durum dinin taşıyıcı rolünün doğal cemaatten bireye geçmesidir. Milli din olarak adlandırdığı süreçte birey ikinci derecede bir öneme sahipken evrensel dinlerde birey kendi varlığının farkına varmıştır. Milli din bireyi sadece cemaatiyle kabul ederken evrensel din böyle bir şartı gerekli görmemiştir. Kolektif olarak kurtuluşa ermek milli dinle sağlanırken evrensel dinde bireyin yalnız olarak tanrıyla bağ kurması esas kılınmıştır. Mensching’in de ifade ettiği gibi böylece birey cemaat içerisinde tek başına kalmış, kurtuluşu istemiş ve tanrı ile temas kurmayı arzulanmıştır (Mensching, 2012: 95).

Modern öncesi dönemlerde toplumsala özgü her alanda karşılık bulan din sanayi devrimi sonrasında merkezi konumundan ayrılmıştır. Merkezi önemini kaybetmesiyle birlikte dinin hayat bulduğu toplum içerisindeki etki ve anlamı da değişime tabi olmuştur. Toplumsal yapının her dokusunda dünyevileşme kaygısı nedeniyle daha önce baskın olan dini değerler eski gücünü kaybetmiştir. Ancak geleneksel toplumsal yapının bireye sunduğu ve hayata ilişkin belirli bir takım anlam ve değer üretimi modern toplumsal kurumlar tarafından verilememiştir. Bu durumda modern toplumlarda birey belirli bir takım anlam krizi ile karşı karşıya kalmış ve çözümü kendi gibi düşünen ya da kendi gibi düşündüğü varsayılan cemaatlere, dini oluşumlara katılarak aşmayı düşünmüştür (Özay, 2006). Böylece modern dönemde de dini değer ve yargıların bireyin ve toplumların hayatından uzaklaştırılmasının mümkün olmadığı görülmektedir. Dini grup ve hareketlerin canlanması, ya da yeni bir içerikle gün yüzüne çıkması ister sekülerleşme sürecinin bir sonucu olarak değerlendirilsin isterse sekülerleşme teorisine karşı bir argüman olarak sunulsun değişimin dinamiği olarak dinsel değerlerle seküler değerler arasında diyalektik bir sürecin varlığı açık bir biçimde görülmektedir (Okumuş, 2006:168).

1.2. Toplumsal Değişmeler Karşısında Dini Gruplar

Toplumsal değişim³ insan hayatına nüfuz eden tüm alanlarda değişimi konu eden bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu değişim hem kurumlarda hem de insan failde beliren diyalektik bir süreçtir. Her toplum, her grup ya da her birey değişimi aynı anda deneyimlemediği gibi her toplum, her grup, her birey de değişimi benzer sürede deneyimlemez. Değişimin zamanını ve hızını belirleyen ise o toplumun sahip olduğu kurumsal yapılarıdır. Bir toplumda mevcut olan bilgi, teknoloji, değer, norm, aile, din gibi kurumlar değişimin zamanını, hızını ve yönünü belirlemektedir.

Din-toplumsal değişim ilişkileri ele alınırken, daha çok dinin, toplumsal değişim karşısında

³ Değişim kavramı, sosyoloji literatüründe sık çıkan kavramlardan biri olmuştur. Toplumsal/sosyal değişim, toplumda insanların bilgi, inanç, değer, düşünce, üretim, tüketim, ahlaki vb. gibi her alan içerisinde değişimini ifade eden bir kavramdır. Toplumsal eylem ve etkileşim kalıpları olan toplumsal yapıdaki hareketlilik (Akgül, 1999:38).

muhafazakâr olduğu, tutucu bir tutum ve tavırla toplumsal değişimi yavaşlatıcı, frenleyici veya engelleyici bir işlev gördüğü, toplumsal değişime karşı statükoyu, mevcut durumu desteklediği ifade edilmiştir. Bu yönüyle öne çıkarılması tartışılır olmakla birlikte, dinin böyle bir işlevinin de olduğu, muhafazakâr ve tutucu bir yönünün de bulunduğu yadsınamaz (Dönmezer, 1994:400).

İslam ve Toplumsal Değişme

Giddens’in (1994)’de, belirttiği gibi “modernliğin sonucunda ortaya çıkan yaşam tarzı insanları tüm geleneksel, toplumsal düzenden sökü� çıkarmıştır”. Modernleşmenin temel şartı geleneklerden uzak olmak olarak anlaşılmış ve geleneklerle birlikte dinden de bir kopuş olması gerektiği fikri akıllara nüfuz etmiştir. Geleneğe bağlı kalmak, dini değerleri yaşatmak ise bilimin karşısında gerici bir duruş olarak değerlendirilmiş ve toplumsal ilerleme ve gelişme için bir takım kısıtlamalar getirilmiştir. Ancak bir toplumun tüm üyeleri için tamamen Batı’da ortaya çıkan fikirsel süreçlerin tecrübe edilmesi söz konusu değildir. Toplumsal alanda yeni bir şekilde karşılık bulan değişim süreci insanlar arasında hem bir belirsizlik yaratmış hem de insanların tereddütlü yaşamasına neden olmuştur. Bu tereddüt ise insanların geleneksel olmak ya da modern olmak arasında gidip gelmelerine neden olmuştur. Hızlı ekonomik ve kültürel değişimlerin yaşanmasıyla birlikte tüketimin yaygınlaşması, kentlerin tüketim toplumu haline gelmesi, geleneksel yapının, norm ve değerlerin Batının kültürel değerleri içinde kaybolma tehlikesi neticesinde tarikat ve cemaatler görünürlük kazanmıştır. Modern toplum içerisinde gün yüzüne çıkan bu cemaat ve tarikatlar değişim karşısında bireylere gündelik ve sosyal alanda nasıl hareket etmesi gerektiği konusunda telkinde bulunmuşlardır. Kadının hane içerisinde ya da dışarısında nasıl tavır alacağı, giyim kuşamda nelere dikkat edeceği, nasıl çocuk yetiştireceği ve çocuk yetiştirirken nelere nasıl dikkat edeceği, modern kurumların değerleri ile nasıl baş edileceği gibi pek çok konu hakkında cemaat ve tarikatlar rehber niteliğindedir. Tarikat ve cemaatlerin sufi değerlere dayalı bir “İslam İnsanı” ve “İslam Toplumu” arayışı çerçevesinde kendi içlerine bir kapanış ve bir arayış ile günlük hayatı, selamlaşmayı, giyim kuşamı eğitimi, öğretimi gibi pek çok alanı yeniden İslamileştirmek üzere büyük kentlerde yaygınlaştığı görülmüştür (Günay, 1999: 277-278).

Türkiye’de Dini Gruplar ve Toplumsal Değişme

Batı ile uzlaşmaya karşı muhalefet bakımından İslamcı gruplar daima, meşaleyi en önde taşıyanlar olmuşlardır. Kemalist rejim sırasında dine getirilen kısıtlamalar nedeniyle, İslamcı gruplardan gelen tepkiler 1940’ların sonlarına kadar açıkça ifade edilememiş ve 1960’ların sonlarına kadar fundamentalizmle (köktencilik) tanımlanan örgütlü bir İslamcı muhalefet siyasi sahnede görülmemiştir. Ancak, 70’lerden itibaren birtakım İslamcı yayınların sayısı kitaplar, gazeteler ve farklı türde dergiler büyük ölçüde artmıştır (Özdalga, 2007:90).

Türkiye’de özellikle 1970’lerden sonra yükselen İslamlaşmayı, modernleşmenin doğrudan sonucu olarak da görmek mümkündür. Hızlı sosyal değişimler, diğer toplumlarda olduğu gibi bizde de tarihte bugüne kadar görülmeyen ferdi ve sosyal problemler yarattı: İğrettilik, güvensizlik, kimlik kaybı, köksüzlük ve yaygın bir anomi. İnsanın aklını kullanarak, sosyal olarak da mükemmelliğe erişeceği görüşü, yani ilerleme fikri inandırıcılığını kaybetti. Modernleşme, insanın maddi hayatını iyileştirmesine karşılık, ölümün kaçınılmazlığını ve insanlığın kaderi gibi konulardaki endişeleri azaltmadı. Geleneksel dinler, bu tür insani çıkmazlar konusunda tatmin edici çözümler geliştirdikleri halde, modern laik ideolojiler bu alanlarda başarısız kaldılar. Temel tradeji, bilimsel ve teknolojik bilgilerin birikime ve gelişmeye müsait olmasına karşılık, ahlaki bilginin böyle bir nitelik taşımamasıdır. Yaşanan dünyanın insanileştirmesinde, modernleşmenin

hızıyla artan bir hayal kırıklığı ortaya çıkmıştır (Türköne, 1994a:35). Modernizmin getirdiği toplumsal değişim ve yenilikler dinî gruplar açısından hem eleştirilen hem de dinî muhafazakâr ideolojinin yayılması için kullanılan bir araç haline gelmiştir. Çünkü modernizm ideolojisi ve batı kaynaklı teknolojik eşyaların kullanımı önceden reddedilirken şimdi ise kullanılmaya başlanmıştır. Özellikle de medyanın dinî gruplar açısından önemi daha da artmıştır. Dinî gruplar medya aracılığıyla kendi dünya görüş ve ideolojilerini daha büyük kitlelere ulaştırabilme imkânına kavuşmuştur. Bu değişim hem dinî grup açısından hem de dinî grup üyeleri açısından grupla olan iletişimi ve bağlılığı güçlendirmenin yeni bir yolu olmuştur.

2. TÜRKİYE’DE DİNİ GRUPLARDA DOĞU-BATI KARŞITLIĞININ TARİHSEL SEYRİ

Dinî cemaatler ve tarikatlar Türkiye’de tarihi seyir içinde çok önemli bir yer tutmuştur. Bu dinî grup yapılanmaları dinî ve siyasi açıdan etkileri geçmişten günümüze hâlâ varlığını sürdürmektedir. Dinî grupların ortaya çıkış şekillerinden bu yana ve kendi içerisinde tarihsel süreç içerisinde geçirdiği birtakım değişim ve dönüşümler söz konusudur. Bu değişim ve dönüşümler dinî grupların toplumda gösterdikleri işlevleri ile ilgilidir. Geleneksel dönemden modern döneme doğru dinî gruplar gerek ortaya çıkış şekillerinde olsun gerek işlevlerinde olsun farklılıklar göstermiştir. Bu açıdan özellikle günümüzde, Türkiye’deki dinî cemaat ve tarikatların işlevlerine bakmak önemlidir.

Türkiye’de faaliyet gösteren araştırmancının örneklemine oluşturan Menzil Tarikatı ve İsmailağa Cemaati’nin bağlı olduğu gelenek olan Nakşibendî tarikatı, Hz. Ebu Bekir’in soyundan geldiğine inanılan ve Şah-ı Nakşibendî’nin isim babası olan Sünni dinî tarikattır. Nakşibendî geleneğine bağlı tarikatlar Anadolu’da çok önemli bir yer tutmuştur. Nakşibendî Tarikatı, yüz yıllardır bu coğrafyada yaşayan insanların üzerinde toplumsal açıdan çok yönlü ve silinmez etkiler bırakmıştır. Bu tarikat, toplum psikolojisini son yüz elli yıl boyunca yönlendiren en önemli faktörlerden biri olmuştur. Onun için etkilerinin boyutları gerçekten incelenmeye değer. Hiç kuşku duymamak gerekir ki, Türkiye’de toplumun özellikle din anlayışını şekillendiren temel faktör Nakşibendîliktir. Çoğunluğun, Sünni Müslümanlardan oluştuğu kanaatine karşın, Türkiye’deki Sünnilik anlayışı, Nakşibendîliğin etkisi altında, Sünni âlemin din anlayışından bir hayli farklıdır. Kuran’dan uzaklaşan bu ilginç din modeline, günümüzde Ortodoks Türk Sünniliği de tartışılabilir niteliktedir. Çünkü Müslüman olduklarını ileri süren Türklerin dinsel anlayışı gerçekte Ortodoksi değildir. Yani dondurulmuş fihri içtihatlarla dayalı klasik Arap Sünniliği ile de tam anlamıyla örtüşmez. Hele evrensel İslam eksenine dayalı ve Kur’an merkezli bir İslam anlayışı hiç değildir. Tam tersine Türklerin İslam’a yaklaşımı bin yıldan beri heterojen bir karakter arz etmektedir. Bugün, yeryüzünde Nakşibendîliğin en uygun ortam bulduğu ülke Türkiye’dir. Çağdaş İslam ülkelerinin, en koyu dincilerinde bile ulusal yönetimle Nakşibendilik anlayışı el ele verememiştir, aşırı taşkınlıklar, saldırılar, ayaklanmalar ayrı. Oysa kuruluşunda "Laiklik ilkesi" bulunan biricik ülkenin Türkiye olmasına karşın, Nakşibendîliğin yayılmasına olanak sağlayan tek ülke yine Türkiye olmuştur (Eyuboğlu, 1998:50).

Şerif Mardin bu noktada modern Türkiye’de dini, dolayısıyla da Nakşibendi tarikatını harekete geçiren esas gücün altını çizer. Bu temel tarikat "kendi iç dinamiğidir". Nakşibendiler geçmişte ve bugün siyasetle ilgilenirler, ama bunun biçimi hemen o anda belirgin bir nitelik kazanmaz, bu ilgileniş tarzı zaman içinde değişikliğe uğrar. Nakşibendi tarikatının uzun dönemi içinde, önemli dönüm noktaları, hâkim şartlara olağanüstü bir duyarlılık gösteren derin strateji değişiklikleri vardır. Bu nitelik, aynı zamanda Nakşibendi tarihinin en çarpıcı özelliklerinden birisi olarak kendini gösterir. Hadiseyi bu çerçevede ortaya koyan Mardin, Cumhuriyet ideolojisinin Nakşibendilik tasavvurunun kendine mahsus hususiyetini şu şekilde vurgular: Türkiye’de resmi

laisizmin ideologları tarafından yayılan düşünceler içinde hiçbiri, tarikatların Cumhuriyet rejimine yönelttiği tehlikeye ilişkin olanı kadar yaygın değildir ve yine hiçbir tarikat, Nakşibendiler kadar çarpıcı bir rejim düşmanı imajı kazanmamıştır (Şeker, 2015:115-116).

Nakşibendiliğin Menzil Tarikatı ve İsmailağa Cemaatinin de dahil olduğu Halidiyye kolları, örgütlü tasavvufun, modernitenin meydan okumalarına karşı verilecek cevabını formüle edilmesinde önemli rol oynamışlardır. Erken modern dönemde (16. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar) Nakşibendi öğretisi yöneticilere dinî nasihat ve tavsiyeler şeklinde yayılmaya devam etmiştir. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Batı'nın giderek artan etkisinin doğurduğu yeni gerçeklerle baş edebilmek için yeni stratejilerin oluşturulması elzem hale gelmiştir. Rasyonel düşüncenin yaygınlaşması, kolonyal ve daha sonra otoriter Müslüman devletlerin konsolidasyonu ve İslami modernizm ve fundamentalizm yükselişi, Nakşibendi şeyh ve bağlılarını şiddetli bir ikilemin önüne koymuştur. Tarikatın vurgulanmış ehl-i sünnet tutumu onun İslami geleneğe olan bağlılığını ifade ederken, eylemci mirası da yeni durumlara uyum sağlamasını gerektirmiştir (Weismann, 2015:257).

Özellikle 17.yy da İslam dünyası modern dünya güçleri ile karşılaşmış, kendi farklılığını koruyarak dönüşmek yerine Batı tarafından üretilen paradigmaların hakimiyeti altında olmuştur. Bu teslimiyet ise beraberinde direnci de mümkün kılmıştır. Yaklaşık üç asırdır süren karşı koyma ve teslim olma sürecinde Batı dünyasının değerleri ile hesaplaşma halinde olduğunu sanırken, içerik anlamlarını onların belirlediği kavramlarla düşünmekte olduğunu ve onların ürettiği gerçekliğe mağlup olduğu düşüncesi belirginlik kazanmıştır (Akgül, 1999:71). Bu sürecin ilk adımlarını Osmanlı devletinin son dönemlerinde bulmak mümkündür. Osmanlı, son dönemlerinde içine düştüğü sıkıntılı durumdan kurtulmak için sorunların nedeni yerine sonuca ulaştıracak çözümler aramıştır. Bu çözümler neticesinde Batının yaşayış biçimi, Osmanlı'nın kurtuluşu için referans olarak görülmüştür. Ancak muhafazakârlığın genel anlamda belirginlik kazanması cumhuriyetle birlikte olmuştur. Türkiye 1920’li yıllardan itibaren siyasal, toplumsal ve ekonomik anlamda büyük değişimler yaşamıştır. İlk olarak saltanat ve hilafetin kaldırılması ile ulus devlet inşa edilmiş ve giyim kuşamdan harf inkılabına kadar pek çok alan, Batının norm ve değerlerine göre yeniden revize edilmiştir. Bu süreçte Türk toplumunun kültürü, geleneği, örf ve adetleri, dini yapısı modernleşme karşısında uyumsuz bir unsur olarak görülmüştür. 1940’lı yıllardan sonra hem sağda hem de solda Batıcılığın bir batı taklidinden ileri gidemediği ifade edilmiştir. 1940’larda sağda Batıcılığın, Türk ve Müslüman kültürüne ters oluşu; 1960’lardan sonra ise solda, Batıcılığın Cumhuriyet’e bir ihanet olduğu fikirleri yükselmiştir (Mardin, 1995:19). Sağda ya da solda karşılık bulan tartışmalar ve meydana gelen sorunların asıl nedeni geleneğin değerlendiriliş biçimidir. Geleneğin değerlendirilmesinde ise bir değer sistemi ve bir sosyal olgu olarak anlam karmaşası yaratmaktadır. Gelenek, gelenekselleştirilerek kendini savunmak zorunda bırakılır. Böylece Batı modernliği, Batı-dışı kültürlerin geleneklerinin varsayılan ataletinin panzehiri olarak konumlanır. Batı-dışı toplumlarda geleneğin ötekileştirilmesi Batı'nın gelişme süreçlerine kıyasla bakıldığında daha sorunlu anlam ilişkilerini yapılandırmıştır. Bireyin içinde doğduğu toplum ile siyasi olarak tanımlanmış "tarih-dışı modern toplum nominası (adaylığı)" arasında kapatılamaz bir uçurum oluşmuştur (Arlı, 2009:68).

İslamcı ideoloji, cumhuriyetin kuruluşundan başlayarak, çözülme yaşadığı 1980'lere kadar hegemonik bir proje olan Kemalizm'le karşıtlığıyla hareketlenen bir ideoloji olagelmıştır. 29 Ekim 1923, Osmanlı'nın yerine Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulduğu an olmasıyla, Kemalizm ve Osmanlıcılık arasındaki dışlayıcı mücadele bakımından benzersiz bir andır. Bu tarihle birlikte din kardeşliği ve ümmet olma duygusu üzerinde temellenen bir imparatorluktan vazgeçilirken, "çağdaş Batılı uygarlıklar düzeyine erişme" arzusu doğrultusunda simgesel düzen yeniden

örgütlenmeye başlamıştır. Bu modernist amaç doğrultusunda vazgeçilen şey ise, kamusal hayata egemen olan görünüşleriyle İslamcılık yani dincilik olmuştur. İslamcılık ile Kemalizm arasındaki mücadelenin en hassas ve merkezi konusu, bundan dolayı, laiklik olagelmıştır. Laiklik, yeni devletin kurulması sonrasında, tarikatlar ile beslenen İslamcılığın üzerine gidilmesi, eğitim ve öğretimin laik ve merkezi bir yapıya kavuşturulması ve de anayasada devletin dininin belirtilmemesi gibi radikal değişikliklerle kurumsal olarak yerleştirilmeye çalışılmıştır (Dursun, 2003:50-51). Kemalist devrim olarak adlandırılan bu devrim radikal bir modernleşme projesiydi. Modernleşmeyi ve Batılılaşmayı tüm topluma jakoben bir biçimde dayatıyordu. Ancak Kemalist devrimi Avrupa’daki devrimlerden farklı kılan bir durum vardır. Örneğin Fransız Devrimi arkasında halk desteği bulunan halk devrimiydi. Ancak Kemalizm arkasında bir halk desteği bulunan, toplumsal karşılığı olan bir hareket değildir (Aktaşlı, 2011:149).

Kemalist ideolojiye tepki olarak ortaya çıkan İslamcılığı tekrar hâkim ideoloji kılmayı hedefleyen tarikat ve dinî cemaatlerin canlanmaya başladığı görülmektedir. İslamcı ideoloji artık günün modern şartlarına uygun olarak hareket etmektedir. İslamcılığı geleneksel İslam’dan ayıran en önemli fark Batı’dan gelen akültürasyon süreci olarak, dinin kendisini doğrulama-meşrulaştırma biçiminin değişmesidir. İslamcı ideolojide İslam, Batılı ideolojiler modelinden bir dünya görüşü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun en kesin görünüşü; dini artık doğruluğunu müteal (aşkın) onamada araması, aşkın bir gücün varlığı ve iradesinin dayanak olarak gösterilmesi yerine, tamamıyla rasyonel biçimlerde doğruluk ve haklılık arayışlarına geçilmesidir. İslamcılıkta, İslamiyet’in dünyanın gereklerine uygunluğu ve meşruluğu, tamamıyla akla hitap eden çağın paradigmalarına uygun tezlerle savunulmaktadır. Meşruluk, aşkın bir güce dayanarak değil, eşyanın tabiatına ve çağın gereklerine uygunluk temalarıyla ispatlanmaktadır. Geleneksel İslam’da öbür dünya inancına dönük güdülenme hemen hemen tamamıyla arka plana düşmekte, din yaşanan dünya üzerinde ısrar etmektedir. Öbür dünya inancı ideolojik İslam içinde önemini kaybetmekte, İslam artan oranda dünyevileşmektedir (Türküne, 1994b:26-27). İslamcılık, bütün sosyal ve siyasal hayata uygulanması istenen inanç fikir ve davranış kurallarının içine alan iki yönlü bir ideolojik formül haline getirilmiştir. Bir yönü ferdi plandadır. İslam dünyasında yaşayan fertlerin, bilhassa Müslümanların tek tek hayatlarını düzenlemek ister. Özel hayatlarına karışır. Onlara bir yaşama yolu çizer. Öteki yönü ile de, kolektif plandadır. İslam dünyasında, henüz milletleşmemiş halk kitlelerine, bağımsızlığa kavuşmamış milletlere, devletlere kurtuluş, kuruluş ve kalkınma yolu çizer, birbirleriyle münasebetlerini sağlayan kaideler yapar. Kısaca İslam dünyasında yaşayan insanların ve toplumların hayat prensibidir (Tunaya, 2007:19).

3. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Bu araştırma nitel araştırma yöntemi çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Nitel yöntem ile araştırmanın bulgularının elde edilmesinde dergi metinlerinin arkasında yer alan sosyal bağlam ve ideolojinin ne olduğunun ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Araştırmada Menzil Tarikatı’nın ve İsmailağa Cemaati’nin medya üzerindeki söylemlerinin neler olduğunun incelenmesine dayalı olarak tek bir araçsal duruma odaklanma söz konusudur. Durum çalışması modeli, çalışmaya uygun düşmektedir. Menzil Tarikatı ve İsmailağa Cemaatine ait olan dergiler üzerinden metinler analiz edilerek çalışma gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda çalışma, doküman analizine dayanmaktadır. Araştırmada, verilerin elde edilmesinde mevcut dokümanlar üzerinden eleştirel söylem analizi tekniği kullanılmıştır. Araştırma kapsamında Menzil Tarikatı’nın ve İsmailağa Cemaati’nin görüşlerini yansıtan dergi yayınları üzerinden, amaçlı örneklem türüne göre seçilen metinler, eleştirel söylem analizi tekniği uygulanarak analiz edilmiştir. Bu analizler sonucunda metinlerde yer alan dinî grupların ideolojilerinin görünürlülüğü sağlanarak, sosyal kontrol söylemlerinin neler olduğu ortaya konulmuştur.

Bu araştırmanın literatüre yönelik şu katkıları yapması düşünülmektedir:

- (1) Din sosyolojisi bağlamında dinî gruplar olgusunu anlamaya dönük, toplumsal değişimler karşısındaki sosyal kontrol amaçlarını analiz etme;
- (2) Dinî grupların kendini ifade etme biçimi olarak medya kullanımını dergiler üzerinden anlama;
- (3) Dinî gruplar sosyolojisi açısından dinî grupların toplumsal değişmeler karşısında ne ölçüde kural koyucu olduklarını ortaya koyma;
- (4) Bu alanda araştırma yapacak araştırmacılara katkı sunması beklenmektedir.

4. BULGULAR VE DEĞERLENDİRME

4.1. Mostar, Aile, Marifet ve İsmailağa Dergilerinin Genel Özellikleri

Türkiye de İslamcı yayıncılığın içerisinde yer alan Menzil Tarikatına bağlı tasavvufi yayınlar yapan Mostar ve Aile dergisi ile İsmailağa Cemaatine bağlı Marifet ve İsmailağa dergileri araştırmanın içeriğine kaynaklık etmektedir. Semerkand yayın grubuna ait Mostar ve Aile dergileri aylık olarak yayınlanan Semerkand yayınevine ait dergilerdir. İsimlerinin ne anlama geldiğine bakıldığında Mostar dergisinin isim kaynağı Bosna-Hersek'te bulunan Mostar köprüsüdür. Bu ismin dergiye verilme sebebi ise köprü'nün bir ucunda Hıristiyanlar, diğer ucunda Müslümanlar vardır. Köprü'nün manevi anlamı Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında bir köprü olsun, gelin İslam'a girin anlamını taşımaktadır. Aile Dergisinin isminin verilme amacı ise, toplumdaki bireylerin kurtulma amacı taşımasıdır. Eğer dergiyi okuyan tek tek bireyler kurtulursa aile kurtulur, aile kurtulursa toplum kurtulur sloganı ile yola çıkmıştır (Erol, 2013: 52).

İsmailağa Cemaatine ait Marifet Dergisi, "Marifet Hakk'ı Bilmektir" sloganıyla 1. Sayısı Zilkade-Ekim 1433-2012 yılında yayın hayatına başlamıştır. Marifet Dernekler Federasyonu Başkanı Muhammed Keskin, derginin amacını şu sözlerle açıklamaktadır; "Bizler, Efendi Hazretlerimizin hizmet ekibi olarak şahsı ve davası adına yapmış olduğumuz hizmetlere bir yeni halka daha ekleyerek Marifet Dergisi'ni siz kıymetli okuyucularımızın hizmetine takdim ediyoruz". Mevlâna Halid-i Bağdadi Risale-i Hailidyeye'sindeki ve her bir umur (işleri) ve eşkalinde (meşguliyetlerinde) mürşidinden istizan eyleye (izin isteye) zira, izn-i mürşitte bereket hasıldır (Keskin, 2012). İsmailağa Cemaatine ait İsmailağa dergisi yayın hayatına Marifet dergisinden daha sonra başlamış olan bir dergidir. Dergi kapağında ay ve yıl tarihleri Miladi takvime göre verilmiştir. Derginin ilk sayfalarında İsmailağa Cemaati'nin Şeyhi Mahmut Ustaosmanoğlu'nun yazısı bulunmaktadır. Marifet dergisi'nin aksine İsmailağa dergisinde şeyhin Mahmut Ustaosmanoğlu'nun ve müritlerinin resimlerine yer verilmemiştir. İsmailağa dergisinde yazarların tamamı erkektir. Marifet dergisi ile karşılaştırıldığında derginin baskı kalitesi aynıdır. İsmailağa dergisi sayfalarında modern dünyaya ait bina resimleri ile dinî motiflere yer verilmiştir. İsmailağa dergisinin metinlerinde, konulara yaklaşımı daha entelektüel ve metinlerde bilimsel çalışmalara atıfta bulunarak yazıldığı görülmektedir. Bu açıdan İsmailağa dergisinin Menzil Tarikatına ait Mostar dergisine benzediği söylenebilir.

4.2. Mostar, Aile, Marifet ve İsmailağa Dergi İncelemesi

Mostar dergisinde Doğu-Batı karşıtlığını gösteren metinlerden ilki "Akademik Kölelik" isimli başlığı taşımaktadır. Metinler şu söylemlerden oluşmaktadır;

"Kimileri Avrupalıların dünyanın yönetimini büyük ölçüde ele geçirdiğinden

yani iki asırdan beri Bilgi Çağı'nda, Aydınlanma Çağı'nda olduğumuzu söylüyor. Kimileri de asıl Bilgi Çağı gelecekte olacak ve çok yaklaştık diye düşünüyor. Dolayısıyla bilgi, çağımıza isim olacak kadar büyük bir güç peki, bu güce sahip olanlar ne kadar adiller? Batı Aydınlanması açısından çok önemsenmesinin asıl sebebi hâkim sisteme itiraz, sorgulama ve yenilikçiliktir. Rönesans 15-16. yüzyıllarda İtalya'da meydana gelen bilimsel gelişmelerdir. Antik Yunan eserlerinin yoğun olarak çevrildiği bu dönemde hümanizm yani insancılık büyük önem kazanmıştır. Biz de Avrupalı olsak dünyayı ele geçirmemizin nedenini bilime ve sanata, aklımıza ve çalışkanlığımıza bağlamak isteriz. Kimse Kızılderililerin okları vardı, bizim barutlu silahlarımız vardı, soykırım yaptık, altınları topladık demek istemez. Dolayısıyla coğrafi keşiflerden ve sonuçlarından bahsedilirken bile Avrupa denizciliğinin ve haritacılığının üstünlüğünden dem vurulur. Coğrafi keşifler de, Reform da, Rönesans da Avrupa aklının ne kadar ileri bir akıl olduğunun göstergeleri, deney ve gözleme dayalı bilime giden yolun temelleridir. Sonuç olarak tarih kitaplarına soracak olursanız Avrupalılar dünyaya hükmediyorlar, çünkü akıllılar ve bilimliler. İlahiyatçılarımız iki yüz senedir oryantalistlerden iddialarını çürütmek için oryantalistlerden öğrendiklerini sayıklayıp durmuyorlar mı? Geleneksel eğitim kurumlarının inadına, modernleştirmeden devam ettirmeyi başarabilen bir millet var mı? Medreseleri evire çevire ne hale getirdik? İmam Gazali'nin yoğurduğu mayayı koruyabilen kaç medrese kaldı Müslüman coğrafya da? Çinliler, Hintliler, Japonlar klasik eğitim kurumlarını modernleştirmek için ne acayip hallere düştüler? Batı bilimi üzerinden son iki asırdır öyle büyük bir baskı uygulanmıştır ki hiçbir toplum kendini savunmak ve Batı'ya karşı koymak için bile Batı'nın istemediği yollara başvuramamaktadır. Bu öyle bir müsabakadır ki oyunun kurallarını Batı belirler, kimin oyun oynayacağına Batı kara verir, rakip kadroyu bile Batı kurar ve hakem de tahkim de Batı'dır."

Metinde akademisyenliğin modern dönem öncesi zamanlara ait köle-efendi diyalektik ilişkisini ima eden bir anlam içermektedir. Açıklayıcı bir anlatımla ifade edilen cümleler, devamında gelen eleştirel söylemler için bir girizgâh (giriş) niteliği taşımaktadır. Öteki olan Batı ve onun getirdiği yenilikler, metin içerisinde sürekli eleştirilmektedir. Bunu yaparken yazar daha çok konuşma havası içerisinde ve soru sorarak okuyucudan destek bekler niteliktedir. Biz olan Müslümanların tarihi ve önemli şahsiyetlerin yetiştiği geleneksel mekânlarımız örnek olarak verilmiş ve bu mekânların yok olması ile karşılaşılacak sorunlar gün yüzüne çıkartılmak istenmiştir. Dünyanın başka hiçbir yerinde geleneksel değerlerin hâkim olduğu mekânların kalmayışi eleştirel şekilde ifade edilmiştir. Bunun nedeni olarak yine Batı gösterilmiştir. Batı bilime sahiptir. Doğal olarak batı düşünme tarzına da sahiptir. İnsanların ne düşüneceği, ne üreteceği, neyi ortaya koyacağı, neye karşı çıkacağı sürekli Batı tarafından belirlenmektedir. Bu büyük bir tehlikedir ve kimse bu tehlike karşısında duracak cesareti gösterememektedir. Karşıt cümlelerin beraber kullanılması, sürekli soru sorarak konuşma havası içerisinde metni sunması retorik organizasyonu güçlendirme çabasıdır.

Metinde yer alan eleştirel söylemlerin neler olduğuna bakıldığında ilk olarak bilgi çağının muğlak bir yapısı olduğu metnin ilk cümlesinde verilmektedir. Burada, bilgi çağının yaşanıyor olması ya da yaşanılacak olması önemli değildir önemli olan bilgiye sahip olan gücün gerçekte adil olup olmaması tartışma konusudur. Bilgiye sahip olan bu güç ise hiç şüphesiz Batıdır. Batının ne kadar adil olduğu ise geçmişte meydana gelen olaylarla bağlantılı olarak eleştirel bir biçimde ortaya konulmuştur. Batının bilimde ya da sanatta ilerlemiş olması geçmişte yarattığı felaketleri

örtbas etmek için kurgulanmıştır. Geçmişinde aciz olana karşı gücü elinde bulunduran Batı, bu durumu gizlemek adına bilime ve sanata yaslanmıştır. Coğrafi keşifler sayesinde zengin kaynaklara ulaşan batı, ulaştığı her yerde kendinden önce var olan toplumlara ya da topluluklara soykırım yapmış ancak bunun üzerini örtmeyi de başarmıştır. Metinde, "*soykırım yaptıklarını*", "*altınları topladıklarını*", "*barutlu silahlarımız vardı*" demek istemez", gibi ifadeler kullanarak sömürgeci ve şiddet yanlısı bir medeniyet olduğunu bilim ve sanat gibi kavramlar ürettiğini dile getirerek gizlemeye çalışmaktadır. Metinde modern eğitim sistemiyle ilgili eleştirilerinin temeli batının bu "ikiyüzlü" olarak görülen siyasi politikalarına dayanmaktadır. Metinde geleneksel medrese eğitimi yerine modern Batı eğitim sisteminin uygulanıyor olmasına yönelik eleştirisinin temelinde, Doğu toplumlarının kendi suçlarıdır. Çünkü Doğu toplumları kendi kültürel birikimlerini koruyamamışlardır. Metinde yazarın söylemeye çalıştığı eleştirinin esası "*akıllılar ve bilimliler*" kelimelerinde bulunmaktadır. Çünkü Batı kendisini ve modern eğitim kurumlarını diğer toplumlarda çok daha ileri seviyede olarak göstermektedir. Bu nedenle Batının gelişmişlik vurgusu aslında tamamen bir kurgudur. Bir kurgu olmasının kanıtı da coğrafi keşifler yapmak için çıktıkları yolculuklarda soykırımlar yaptıkları ve bunları da tarih kitaplarına Batının deney ve gözlemi sonucunda elde etmiş olduğu bilimsel bulgular olarak yansıtmış olmalarıdır. Batının bilimsel manada "*oyun kurucu*" olarak kendi doğrularını dayatması ve sahip olduğu gücü nedeniyle bilime dair yazmış olduğu bütün kitapları Batı eksenli ideolojik yalanları ile donatılmıştır. Batıdan örnek alınıp kurulan eğitim sistemi ve onun öğretilerine dayalı yalanları da nesilden nesile aktarılmaktadır. Modern eğitim sistemi sayesinde diğer toplumların Batının gelişmişlik seviyesinin önüne geçmenin imkansız olduğuna Doğunun ilahiyatçılarının inandırıldığını "*İlahiyatçılarımız iki yüz senedir oryantalistlerden iddialarını çürütmek için oryantalistlerden öğrendiklerini sayıklayıp durmuyorlar mı?*" cümleleriyle belirtilmiştir. Derginin yazarı, modern eğitim sistemi nedeniyle iki yüz sene boyunca hiç bir şey üretmediğimiz ve yaptıklarımızın sadece Batıyı taklitten öteye geçmediğini ifade etmiştir. Metinde yer alan bu eleştirilerin sebebine bakıldığında İslamcı düşüncenin Batı kültürüne karşı olan eleştirel ideolojik tutumundan kaynaklandığı görülmektedir.

Mostar dergisinin Doğu-Batı karşıtlığını ifade eden bir başka metni "Senin Paris Dediğin Güzelliğin Karikatürüdür." yazısında görülmektedir. Derginin yazarı bir Paris gezisinde gözlemlendiği durumları kendi fikirleriyle harmanlayarak okuyucularına aktarmaktadır. Bir gezi yazısı olan bu metinde yazar şu ifadelerle yer vermektedir;

"Şehre geldiğim ilk gün hani o kitaplarda anlatılan cazibeden bir eser bulamadım desem yeridir. Paris için Latince bir sözde: "Sallanır ama batmaz" deniyordu. İnsanlar ise çirkin bir hayatın içinde fırtınalarda kaybolan bir gemi gibi her daim batıyorlar fakat farkında değiller. Fransa'da eski kolonilerden gelen insanlar her daim hor görülüyor ikinci plana itiliyorlar. Bu insanların yüzlerine baktığımızda sadece ezilmişlik ve hüznü görüyorsunuz. Müslümanlar özellikle toplumdan dışlanmış. Hemen hemen hepsi kentin gettolarında, nispeten daha az gelişmiş yerlerde yaşamaya çalışıyor. Hani Y. Kemal "İnsan hayal ettiği müddetçe yaşar." diyordu ya, buradaki göçmen nüfus çoktan hayal etmesini unutmuş gibi. Güya özgürlük rüzgârıyla anılan bir kentte insanlar ne yazık ki sosyal, etnik ve bölgesel ayrımcılığa tabi tutuluyorlar. "Fransa'nın sembolü olarak gösterilen Eyfel Kulesi'ni sadece dışarıdan seyrettim. Asansörle yukarıya çıkmadım. Kuleyi seyrederken oldukça çirkin bir demir yığınının başka bir şeyle karşılaşmadığımı itiraf etmeliyim. Gustave Eiffel'in bu mühendislik eseri estetik açıdan tam anlamıyla bir felaket. Fakat insanlara aşk ve mimari deyince bu klişenin benimsetilmiş olması

gayet trajikomik bir hadise. Bir şehir düşünün tam ortasında korkunç bir demir yığını var ve insanlar bu yığına hayranlıkla bakıyorlar."

Metinde karikatür tanımına baktığımızda "ele aldığı konuları komik veya iğneleyici olması için abartan ve çarpıtın resim türüdür". Buradaki Paris'in güzelliğın karikatürüdür ifadesi de aslında, Paris'in güzelliğının gerçekte çok abartılmış olduğu ve çarpıtılarak yansıtıldığı, aslında bir karikatürden öteye gitmeyen abartılmış bir güzelliğının olduğu, eleştirel bir ifade ile ima edilmiştir. Sanatsal ve kültürel yaşamın merkezlerinden biri olan Paris ışıklarla dolu renkli ve güzel bir şehir olması sebebiyle "Işık Şehir" (*Ville Lumière*) olarak da anılmaktadır. Fakat metinde bu durum tam tersi bir biçimde; "İnsanlar ise çirkin bir hayatın içinde fırtınalarda kaybolan bir gemi gibi her daim batıyorlar fakat farkında değiller. Fransa'da eski kolonilerden gelen insanlar her daim hor görülüyor ikinci plana itiliyorlar. Bu insanların yüzlerine baktığımızda sadece ezilmişlik ve hüznün görüyorsunuz." İnsanların "çirkin bir hayat", "ezilmişlik" ve "hüznün" gibi cümlelerle ifade edilen durumlar içerisinde oldukları, Paris'in görünmeyen ve karanlık bir yüzünün olduğu, yazarın dilinden adeta sitem dolu bir şekilde ifade edilmektedir.

Yazarın gezisi boyunca Doğu-Batı karşıtlığının ideolojik nedenlere dayalı yansımaları metinde fazlasıyla görülmektedir. Örneğın "Müslümanlar özellikle toplumdan dışlanmış. Hemen hemen hepsi kentin gettolarında, nispeten daha az gelişmiş yerlerde yaşamaya çalışıyor" cümlesi sadece Müslümanlara yapılan kötü bir muamele olduğunu ve ötekileştirildiklerine yönelik eleştiriler İslamcı ideolojik bakışın bir yansımasıdır. Metinde geçen bir başka eleştiri cümlesi ise; "Fransa'nın sembolü olarak gösterilen Eyfel Kulesi'ni sadece dışarıdan seyrettim. Asansörle yukarıya çıkmadım. Kuleyi seyrederken oldukça çirkin bir demir yığınının başka bir şeyle karşılaşmadığımı itiraf etmeliyim." Batı'nın sembollerinden birisi olan Eyfel Kulesi "çirkin bir demir yığını" olarak nitelendirilerek değersiz bir nesne konumuna sokulmuştur. Dergi yazarının bu gezi yazısı; Batı medeniyetinin yaşam biçiminden mimarisine kadar her alanda ona karşı olduğunu göstermektedir.

Doğu-Batı karşıtlığını gösteren bir başka gezi yazısı ise Batı-dışı modernlik algısını Mostar dergisinin "Taşı Toprağı Altın Dubai" isimli metin de görmek mümkündür. Metinde yer alan cümleler şunlardır;

"Zenginlik ve refah insanın gözünü alıyor. Bağlarında bahçelerinde kedi bile yok: tavus kuşları arzı-endam ediyor. Dubai Müslüman memleket... Benim gibi domuz ürünleri fobisi olanların güvenle her yerde korkusuzca yiyip içebileceği bir coğrafya. Kadınlar için tek başına seyahatte bile son derece güvenli. Günün her saati dışarıda gezip tozabilirsiniz, bir Allah'ın kulu da sözle dahi sizi rahatsız etmez. İnsan Dubai'de hayatını sürdürmek isteyince ilk sorduğu evlilik durumu oluyor. Bilindiği üzere Arap erkeklerin evlilik kontenjanı dört hanıma kadar zaten mümkün; bu evlilikler kendi vatandaşlarından olduğu gibi yabancılarla hatta Müslüman olmayanlarla bile gerçekleşebiliyor. Arap erkeklerin en az iki adet hanımı var. Sordum soruşturdum yaptıkları evlilikler çok büyük bir oranda kendileri gibi Arap hanımlarla. Anlayacağınız bir sınırlama olmasa dahi bizim Konyalılar gibiler, dışarıdan kız almaya pek sıcak bakmıyorlar. Hırsızlık, gasp, cinayet, adam yaralama-kaçırma, intihar dediğinizde size UFO'ya bakar gibi bakıyorlar. Bu tür olaylar neredeyse yok gibi. Şeriatın ağır hükümleri var, sonuçlarını kimse göze alamıyor."

Metnin başlığı adeta, bir zamanların meşhur sözü, taşı toprağı altın İstanbul deyimini anımsatmaktadır. Aynı zamanda ülkenin sosyal yapısı bakımından da zenginlik ve refahın üst düzey olduğu anlamını taşımaktadır. Yazarın metinde kullanmış olduğu dil nedeniyle, örneğın

bölgenin gezilip görülmesi gereken bir yer olduğu”, özendirici niteliktedir.

Yazarın *“Taşı Toprağı Altın Dubai”* isimli başlığı adeta bir zamanların İstanbul’u için kullanılan o meşhur cümlesi *“İstanbulun taşı toprağı altın”* cümlesine benzetilmiştir. Ancak aralarında büyük farklılıklar bulunmaktadır. İstanbul için kullanılan bu tabir ile kastedilen maddi unsurlardır. Özellikle Yeşilçam filmlerinde bir işsiz İstanbul’a gelerek iyi bir iş bulması, kapıcının zamanla apartman sahibi olması gibi gösterimlerle, vurgu daima maddi zenginliklere olmuştur. Ancak taşı toprağı altın olan İstanbul’un manevi yönleri ise zayıftır. Örneğin eski Türk filmlerinde köyden kente gelen yalnız bir kadının “kötü yola” düşmesi, dul bir kadının yaşamış olduğu sıkıntılar, taşı toprağı altın olan İstanbul’un karanlık yüzünü gözler önüne sermektedir. Taşı Toprağı Altın Dubai ise, Müslümanların güven ve huzur ortamında yaşadığı bir kenttir. Dubai kentinin refah durumu İstanbul’un tam tersine maddi olmayıp manevi zenginliktir. Bir kadın rahatça tek başına sokakta yürüyebilir, domuz eti şüphesi bulunmadan yemek yiyebilir. Hırsızlık, gasp, adam kaçıрма-yaralama suçlarının olmadığı bir kent görünümündedir. Şeriat ile yönetildiği için de işlenecek suçların sonuçları ağırdır ve kimse suç işlemeyi kolay kolay göze alamamaktadır. Bunun sonucunda Dubai’de güven ve huzurun asıl kaynağı olarak şeriat’a dayalı yönetim biçimi övülmektedir. Yazar bu tür bir betimleme ile şeriata dayalı yönetim biçiminin daha iyi sonuçlar vereceğini ve insanların böyle yerlerde daha yaşanılabilir bir hayat süreceğini belirtmektedir.

Dubai gezisindeki gözlemlerinden evlilik ile ilgili *“erkeklerin dört kadına kadar”* evlenebiliyor olması, toplumda işlenen insanlık dışı suçlara karşı *“şeriat kanunlarının”* uygulanıyor olması yazar tarafından onaylanan durumlardır. *“Dubai Müslüman memleket”, “Benim gibi domuz ürünleri fobisi olanların”* yazarın ifade ettiği bu söylemler derginin ideolojik görünümünün İslamcı muhafazakâr bir çizgide olduğunu göstermektedir. Derginin Paris gezisi ile ilgili olan yazısında, *“Senin Paris Dediğin Güzelliğin Karikatürüdür.”* İfadesiyle Batı’nın bir kenti yerden yere vurulurken, Dubai gezisi sonucunda elde ettiği gözlemlerini *“Taşı Toprağı Altın Dubai”* cümleleriyle Doğu’nun bir kentinin bu kadar övülüyor olması Doğu-Batı karşıtlığının İslamcı ideolojik görünüme dayalı söylemlere dayalı olduğunu açıkça göstermektedir. *“Taşı Toprağı Altın Dubai”* başlıklı metin Batı-dışı modernlik algısının bir tasviri niteliğindedir. Çünkü metinde Doğu-Batı karşıtlığının yarattığı alternatif bir medeniyet oluşturma kaygısı açıkça görülmektedir. Göle’ye göre (2000), Batı-dışı modernlik kavramı modernliğin çoğul, yerel, alternatif anlatımları üzerine temellendirilmelidir. Birincisi, Batı-dışı deyince Batı-karşıtı ya da modern olmayan toplumlar akla gelmektedir. Modernleşme ile Batılılaşmanın on dokuzuncu yüzyıl boyunca özdeş olduğu bilinmektedir bu yüzden modernlik olgusu ile Batılılaşma istencini birbirinden ayırmanın zorluğu, hatta sınırları ortaya çıkmaktadır. Burada oluşturulmaya çalışılan şey Batılı olmayan toplumların modernliği aktarma, resmetme, hatta yeniden besteleme biçimleridir, yoksa modernliğin dışında kalmaları ya da karşıtı olmaları değildir. Batılı olmayan ülkelerin ortak özelliği, Batı modernliğini kendi deneyimlerini anlamakta referans noktası almalarıdır. Kendi tarihlerini, toplumsal pratiklerini, standart koyucu olarak kabul edilen Batı modernlik modeli karşısında kendi kültürel değerlerini referans alarak konumlandırmalarıdır denebilir. Bu açıdan Batı-dışı toplumlar bu Doğu-Batı karşıtlığı sonucunda kendi modernlik biçimlerini oluşturmaya çalışmaktadırlar.

Semerkand yayınevine ait Aile dergisinin modern toplum yapısı içindeki geleneksel aile kurumunun korunmasına dönük mesajlar içeren yazısı *“Şehir Hayatı Evliliği Değil Bireyselliği Besliyor”* başlığını taşımaktadır. Metinde geçen ifadeler şu şekildedir;

“Büyükşehirde yaşam taşraya göre oldukça konforlu ve insana kendini geliştirip gerçekleştirecek imkânlar sunma açısından da hayli zengin, İş eğitim,

sanat, kültür gibi alanlardaki çeşitlilik bizi büyükşehirlere çeken başlıca unsurlardır. Şehrin bu cazibesi kişiye düşlerini gerçekleştirme imkânı tanırken bir yandan da bireyselleşme eğilimini besliyor. Hayallerin peşinden gidebilen, bireysel çıkarlarını düşünebilen insan bu yolda önüne çıkan engelleri aşma gereği hissediyor. Bu engel bazen gelenek görenek bazen dinî yükümlülükler bazen de aile değerleri oluyor. Farklı kültürlerle temas halinde olmanın da aile bireyleri arasında kopuşlara yol açabileceğini aile kimliğini zedeleyebileceğini.. Şehir hayatında farklı kültür ve özellikte insanlar oluşu aile bireylerinde değişimlerin önünü açabilen önemli bir faktördür. Zira aile bireyleri etkileşime girdikleri farklı kültür ve özelliklerdeki insanlardan yeni şeyler öğrenebilir, bu öğrenilenler ailenin kimliği olmuş özelliklerden farklı olup ailede huzursuzluk çıkmasına neden olabilir. Eşler arasındaki uyum ve muhabbetin temini için ortak paylaşımların artırılması yönündeki tavsiyeler boşuna değil. Eşler ne kadar birbirine yakınsa o kadar birbirinin parçası olabiliyor çünkü. Kendi seçimleri peşinden gidip kendi dünyasını önleyenler ise eşlerini oyunun dışında tutmuş oluyorlar. Bu nedenle özellikle kişisel ilgi alanlarının doyurulması için fazlasıyla seçenek sunan şehir hayatında eşler arasındaki birlikteliği zayıflatmayacak faaliyetlere yönelmek en iyisidir. Yani "Ailemin iyiliği mi, benim zevklerim mi? sorusu gündeme geldiğinde cevabın aile olması gerekiyor."

Metnin başlığında modern şehir hayatının aile kurumunun oluşması için bir tehdit oluşturduğu imasını içermektedir. Yazıya bakıldığında dikkati çeken nokta, "büyük şehrin cazibesi oluyor" cümlesidir. Yazar, bu cümleyle büyük şehirlerin kırsaldan farkını betimleyici bir şekilde yansıtmaktadır. Yazara göre, büyük şehirlerde önemli olan bireysel başarılardır. Metin içerisinde kişilerin şehir hayatında başarıya giden yolda karşılaştıkları engelleri aşmak için ellerinden geleni yaptıkları belirtilmektedir. Şehirdeki insan için önemli olan kendisi ve hayalleridir. Şehir insanı için değerlerin, dinin, kültürün ve en önemlisi ailenin hiçbir önemi yoktur. İnsan şehrin cazibesine kapılarak aile gibi din gibi kurumların, kolektif kimlik değerlerinden kopmakta ve bireysel kimliğinin isteklerine boyun eğmektedir. Şehir insanı için bireysel başarı arzusu engel konulamaz bir güdüye dönüşmüştür. Birey bu güdüyle başa çıkabilmek için önüne çıkan her engeli bertaraf etmekten çekinmemektedir. "Şehir hayatında farklı kültür ve özellikte insanlar oluşu aile bireylerinde değişimlerin önünü açabilen önemli bir faktördür. Zira aile bireyleri etkileşime girdikleri farklı kültür ve özelliklerdeki insanlardan yeni şeyler öğrenebilir, bu öğrenilenler ailenin kimliği olmuş özelliklerden farklı olup ailede huzursuzluk çıkmasına neden olabilir." cümlelerinde, yazarın şehirdeki çok kültürlü yaşama dair yaptığı eleştiri, Zenofobi algısını akla getirmektedir. Çünkü Zenofobi, "yabancı korkusu, nefreti anlamında olup kişinin yabancılardan ya da bir şekilde kendisinden farklı olan insanlardan korkmasına ve nefret etmesine" verilen addır. Zenofobi, değişik ve farklı olanın tehlikeli olduğu düşüncesiyle oluşan bir korkudur. Bu korkunun nedeni de modern şehir hayatının getirdiği farklı yaşam biçimleriyle etkileşimin olmasıdır. Kent hayatındaki çok kültürlü ortam, yazar tarafından bu sebeple endişe ile karşılanmaktadır. Metinde yazarın kentlere göçen insanların, modern dünyanın çoklu kültürleriyle karşılaştıkları için geleneksel aile kurumunun ve dinî değerlerin yok olacağına dair bir korku taşıdığı görülmektedir. Modern kentler; yerleşim biçimleriyle, iletişim araçlarıyla, eğitim kurumlarıyla, eğlence merkezleri ve bürokratik yapısıyla verili bir dünya oluşturur. Vericiler, yeni imajıyla birçok mesajı kitlelere iletilmektedir. Ayrıca çarpıcı, umut dolu ve kaçınılmaz bir dünya vaat etmektedirler. Kuşkusuz umutlarla, çarpıcı yenilerle dolu olan bu dünya, batı dünya görüşünden kurgulanmaktadır. Bu dünya görüşünden sürekli olarak sanat, eğlence ve bilgi üretilir (Yıldırım, 1995:72). Yazarın, Batılı

dünyanın bir ürünü olan modern şehirlerin “büyülü” olarak görülen yapısından kaynaklı olarak aile kurumunun yok olacağına dair "Ailemin iyiliği mi, benim zevklerim mi? sorusu gündeme geldiğinde cevabın aile olması gerekiyor." denilerek, okuyucuya modern sosyal yaşamda bir tercih yapacaksa o da aile kurumu olması gerektiği ifade edilerek okuyucunun fikirleri üzerinde sosyal baskı oluşturularak sosyal açıdan kontrol altına alınmaya çalışıldığı görülmektedir.

Marifet dergisinde Doğu-Batı karşıtlığını ifade eden metin ise; “Medrese Tahsili ve İcazetname”, başlığını taşımaktadır. Metin şu cümlelerden oluşmaktadır;

“İcazetname, hocanın medrese usulüne göre talebesini okuttuğu kitap, ders veya tamamlattığı eğitim ve öğretimi ispat eden izin belgesine denir. Muhterem Üstadımız Mahmud Ustaosmanoğlu medrese eğitimi usulü tedrisat görüp icazet almanın önemini bildirmek üzere şöyle buyurur:“sizler, Allah-u Teala’nın icazet almış kullarısınız, böylelikle manevi mühendisler, manevi doktorlar, manevi bakanlardan oluyorsunuz. Resmi kadrolarda değilsiniz amma ondan daha kıymetli olan manevi kadrolardasınız. Hocalık icazeti almaya çalışmayı bırakıp, diploma sahibi olmak için koşmayın! İyi düşünürseniz bunun kötülüğünü anlar, zararını idrak edersiniz. Müslüman’ın tiyatrosu sineması olur mu? Müslüman’ın ancak camisi, tekkesi, medresesi olur. Ne varsa, Kur’an ilminde var. Aslında bütün ilimler; coğrafya’da matematik de, tarih de fizik de kimya da Allah-u Teâlâ’nındır. Ama insan sadece dünyaya ait bilgileri öğrenmekle kalırsa, Allah-u Tealanın ve şeriatın düşmanı olur. Hem dünya ilimlerini, hem de ahiret ilimlerini bitirmiş kaç kişi var? Üniversiteyi bitiriyor, dinî ilimleri almıyorlar, buzağı gibi yatıyorlar aşığı. Ahiret böyle kazanılır mı? Kazanılmaz!” Diploma ahrette işe yaramıyor, haberiniz olsun. İslami ilimlerden alınan icazetname işe yarıyor. Biz bu dünyaya Mevla’nın kelamını öğrenip, icazetname almak için geldik. Başta peşinen şunu ifade etmek isterim ki; günümüzün eğitim sistemi, kapitalist dünya düzeni içinde bu düzenin güçlenmesini sağlamak ve dünyaya hükmedenlere figüran yetiştirmekten başka bir işlev görmemektedir. Milletçe İslam’a; milli kimliğimize ve milli kültürümüze zıt bu eğitim sistemi ile bırakın yükselmek, ayakta bile duramayız. Eğitimde, içine düştüğümüz bugünkü durum bunun kanıtıdır. Buna rağmen hala büyük bir basiretsizlikle ve belki de körü körüne inat ile batı usulü eğitim verilen okullarda ısrar edilmekte, onların istediği gibi olursak, onların sözlerini dinlersek gelişiriz, ilerleriz aziz oluruz denilmektedir. Tarihin en büyük imparatorluklarından biri olan Osmanlı, ilim ve kültüre önem vermişti kurduğu medreselerle. Osmanlı, dinî eğitim ve öğretime önem verdiği müddetçe yükseldi. Ne zaman ki dinî eğitim ve öğretim sarsıntıya uğradı, Batı tarzı eğitim ve öğretim modeline geçildi. Çöküş dönemi başladı. İşte bugün ülkemizin ilmi ve ahlaki yönden geri kalmasının en büyük nedeni; ecdadımızın eğitim usullerinden kopup Avrupa’ya benzeme çabası ile çocuklarımızın İslam ölçüsü olmayan Batı tarzı bir eğitim anlayışı ile yetiştirmeye çalışmamızdandır. Öyle ise bizden olana; dinî ve milli olana; Medrese eğitimine dönmeliyiz.”

Metinde yazarın kullandığı "Hocalık icazeti almaya çalışmayı bırakıp, diploma sahibi olmak için koşmayın! İyi düşünürseniz bunun kötülüğünü anlar, zararını idrak edersiniz. Müslüman’ın tiyatrosu sineması olur mu? Müslüman’ın ancak camisi, tekkesi, medresesi olur." ifadeleri bu dünyaya karşı bir duruşu ve tamamen öteki dünyacı bir anlayışla yaşanması gerektiğini ifaden eden söylemlerdir. Metinde geçen "Milletçe İslam’a; milli kimliğimize ve milli kültürümüze zıt bu eğitim sistemi ile bırakın yükselmek, ayakta bile duramayız. Eğitimde, içine düştüğümüz bugünkü durum bunun kanıtıdır." ifadeleri Batının kültürel eğitim sistemine karşı çıktığının gösteren

sosyal kontrol söylemlerinden oluşmaktadır. Marifet dergisindeki yazarın düşünceleri ile Mostar dergisindeki "Akademik Kölelik" yazısı, iki derginin görüşlerinin paralel görüşler olduğunu göstermektedir. İki dergide de modern Batı eğitimine karşı çıkılmakta, bunun yerine Osmanlı geleneğine ait medrese eğitimi öngörülmektedir.

İsmailağa dergisinde Doğu-Batı karşıtlığını ifade eden inceleyeceğimiz ilk metin "Ahir Zamanda Müslümanlar ve Dünyevileşme", başlığını taşımaktadır. Yazarın ifadeleri şu söylemlerden oluşmaktadır;

"Dünyevileşme batılı tabirle sekülerizm konusunun bir dergi sayısında anlatılıp hallolacak bir mesele olmadığı farkındayız. Ancak en azından zihinlerde bir işaret fişeği oluşması için ele aldık. Dünyevileşme/sekülerizm'in anlaşılması için meselenin kaynağına ve sekülerizm'in temsilcisi durumunda bulunan bugünkü Batı toplumunun dünyevileşme sürecine kısaca göz atalım. Hazreti İsa'nın Dünyadan ayrılmasının ardından putperest Roma devleti Hristiyanlığı yasak etti. Hristiyanlar Roma devleti içinde uzun süre dinlerini gizli yaşadılar ve tebliğ ettiler. Nihayet inananların sayısı yeterince çoğalınca devlet yeni dini tanımak zorunda kaldı. Tanırken de papazlarla pazarlık etti. Kendi istediğim kadarını kabul ederim diye. Hristiyan din adamları bunu kabul ettiler. Bu durum esaslı bir bozulmayı beraberinde getirdi. Bu arada Roma devleti de Hristiyan oldu. Hristiyan Roma devleti içinde kilise mühim bir mevki elde etti. Artık papazların hem mevki ve makamları hem de paraları vardı. Papazlar ne diyorsa o oluyordu. Kilise toplumu sıkıyor, ortalığı kasıp kavuruyordu. İslam gelip de Hristiyanlar mağlup olmaya başlayınca kilise toplumu bir arada tutmaya çalıştı. Mevkisini koruma gayreti ile... Müslüman olup makam mevki ve dünyalık gelirlerini kaybetme korkusu ile kilise babaları İslâm'a savaş açtı. Bu mücadele içinde kilise öncü rol oynadı. Zaferler vaat etti. Haçlı savaşları düzenledi. Müslümanlar karşısında savaşlar kaybedildikçe baskılar daha da arttı. Ardından kiliseye itiraz sesleri yükselmeye başladı. Batı toplumu kiliseye karşı özgürlük savaşı başlattı. Nihayet dini yalnız Allah ile kul arasında kafasına göre yaşanan vicdani bir şey olarak gören Protestanlık doğdu. Böylece kilise yani din kurumu önce tamamen kişinin yani nefsin eline bırakıldı. Sonraki dönemde de büsbütün hayatın dışına itildi. İşte buna da sekülerizm deniyor. Seküler demek tamamen din dışı olmak demektir. Batı toplumu bu süreci yaşarken makineleşme-teknoloji dediğimiz bugünkü mekanik başarıyı da beraberinde buldu. Her ikisine birden (dinden uzaklaşma ve teknoloji) modernizm tabirini kullandılar. Modernizm hem dinsizliği hem teknolojiyi ifade eder oldu. Batının makine başarısına hayran yerli maskaralar modern olursak makine ve teknikte de başarılı oluruz zannı ile dinsizlik yarışına girdiler. Batılı ve Hristiyan modernlerde onları zevkle ve keyifle desteklediler. Yerli batı hayranları ne tam teknik olabildiler (makine sanayi konusunu başaramadılar) nede onlar gibi tam dinsiz. İki arada kaldılar. Sanayideki durum ortada. Her kötülüğü işledikleri hâlde dedem de hocaydı, babaannem de namaz kılardı deyip Müslümanlığı kimseye bırakmadıkları da ortada. İşte buna da "Türkiye tipi modern" diyoruz."

Yazarın metinde, Hristiyanlık dini üzerinden Batı'nın kültürüne ve modernizme karşı eleştirilerde bulunduğu görülmektedir. "Modernizm hem dinsizliği hem teknolojiyi ifade eder oldu. Batının makine başarısına hayran yerli maskaralar modern olursak makine ve teknikte de başarılı oluruz zannı ile dinsizlik yarışına girdiler. Batılı ve Hristiyan modernlerde onları zevkle ve keyifle desteklediler." Modernizm ile dinsizliği aynı kavramlar olarak gören yazarın Batı ve Hristiyanlık

kültürünün Türk toplumu üzerinde yarattığı etkiyi *"Yerli batı hayranları ne tam teknik olabildiler (makine sanayi konusunu başaramadılar) ne de onlar gibi tam dinsiz. İki arada kaldılar."* şeklinde ifade etmektedir. Yazara göre modernleşen Türk toplumu ne tam modernleşmiş ne de dinine bağlı kalabilmiştir. *"İki arada kaldılar."* tanımı Türk toplumunun milli kültür ve değerlerine sahip çıkamadığının göstergesi olarak metinde kullanılmıştır.

İsmailağa dergisinin Doğu- Batı karşıtlığını gösteren diğer metinde ise, "Seküler Anlayışın Anadolu Seferi" başlığını taşımaktadır. Metinde yazarın söylemleri şu şekildedir;

"Yayıma süreci üzerinde durduğumuz sekülerizm bir ideoloji olarak Martin Luther'in Protestan anlayışı ile birlikte gelişmiş ve modernite yoluyla yayılıp faydacılık akımı ve bireycilikle pik yapmış, zirveye ulaşmıştır. Siyasi zeminde hareket anlayışı bulan bu anlayış zamanla, dünyayı adeta sarmaşık gibi sararak modernite içerisinde gelişmiş akımlar üzerinden asalak bir kimlikle, bizzat Batı Medeniyetinin hastalıklı eliyle girmedik, istila etmedik yer kalmayacak derecede yayılmıştır. Temel sebep bu olmasa da, Osmanlı imparatorluğunun son döneminde Batı'nın bilimsel ve teknolojik anlamda gerisinde kalmış olmasının, söz konusu hastalığın bünyeye giriş kapısı ve yayılış zemini olduğu söylenebilir. Zira, Osmanlı İmparatorluğunun gerilediği düşüncesi birtakım yenilik hareketlerinin zaruri olduğu fikrini doğurmuştur. Bu kapsamda, askeri anlayış ve teşkilatlardan eğitim-öğretime kadar birçok alanda Batı'ya dönük bir dizi değişiklikler gerçekleştirilmiştir. Bu değişiklikler aynı zamanda sekülerizmi devlet düzeyinde baskıcı bir laiklik olarak açığa çıkmasına ve halkın inanç ve vicdan üzerinde otorite kurmasına, doğduğu ülkelere oranla daha hızlı bir şekilde salınmıştır. Milletteki kısmi uyanışa kayıtsız kalamayacaklarını, İslam'ı zihinlerden ve gönüllerden tamamen silemeyeceklerini anlayanlar, sonraki süreçte kontrol altına almayı ve arzu ettikleri şekilde bir din anlayışı aşlamayı tercih etmişlerdir. Göstermelik olarak İmam-Hatip kursları açılmış, din âlimi yetiştirmekten ziyade din tenkitçisi yetiştirmesine hizmet edecek bir mutfak, müfredat ve eğitim planıyla İlahiyat Fakülteleri, devamında İslam Enstitüleri kurulmuştur."

Yazara göre, Batıda sekülerizmin ortaya çıkışı ile birlikte bu durumun dünyaya bir hastalık şeklinde yayıldığını ve sonucunda Osmanlıda da etkilerinin görüldüğü ifade edilmektedir. Bunun sonucunda, moderniteyle birlikte Osmanlı'nın kendisini Batı karşısında aciz hissetmesi ile Batıdan askeri, eğitim, teknolojik vb. alanlarda yeniliklerin getirilmesi, toplumda toplumsal değişimlere neden olmuştur. Yazara göre, İslam, geleneksel Osmanlı toplum düzeninin temel anlamlandırma çerçevesiyken, her Müslüman birey bu çerçeveye göre hayatını yaşamaktaydı ve hayatı bu bakış açısıyla yorumlardı. Yazara göre, bu toplumsal değişimlerin sonucunda laiklik anlayışı, dinini yaşamak isteyenler üzerinde baskıcı bir otorite kurmuştur. Kemalist ideolojinin getirmiş olduğu laiklik anlayışının toplumun dinî anlayışı ile çeliştiği ve sonrasında kurulan İslami Fakültelerin de bu Batılılaşma projesi karşısında göstermelik bir durumdan öteye gidemediğinin eleştirisi yapılmıştır. Yıldırım'a göre, Osmanlılar, İslam'dan edindikleri kimlikle, dünyaya egemen bir bakışla yönelmişlerdir. Kur'an-ı Kerim olan kutsal kitapları, inananların üstün olduğunu söylüyordu. Devletin cihan hâkimiyeti telakkisi de bunu doğruluyordu. Bu nedenle, Osmanlı iradesi, devam ettikçe bu inancını sürdürdü. İslam, Osmanlı'yla beraber bir dünya düzeni olarak devam etti. Hiçbir Müslüman, başka dünyanın değerleriyle dinini yargılamayı da düşünmemiştir. Toplumsal hayatın modernleşmesiyle birlikte, din de modernleşme ideolojisine göre yorumlanmaya başlanmıştır. İslam, siyasal iktidarın değişmesine paralel olarak yeni bir anlayışa evrilmiştir. Dünyayı yeni bir tarzla okumaya yönelmiştir. Daha doğrusu, yeni ortaya çıkan

egemenlik ilişkileri ve bunun entelektüel temeli olan modernleşme anlayışlarına uygun bir din tasarımı üretilmeye başlanmıştır (Yıldırım, 1999:109-110). Bu toplumsal değişimin sonucu olan modernleşme ve sekülerizm hastalık olarak görülmektedir. Bu seküler anlayışın Batı'nın bir ürünü olması ve Müslüman bir toplumda toplumsal değişimler yaratması "*İslam'ı zihinlerden ve gönüllerden tamamen silemeyeceklerini anlayanlar*" ifadesi ile yazar laik devlet düzenine karşı tepkili olduğunu göstermektedir. Dergi'nin Batılı modern dünya düzenine karşı eleştirel cümleler kullanmaları, Batı tipi toplum modeline karşı sosyal kontrol sağlama amacı taşıdığını göstermektedir.

SONUÇ

Türkiye’de etkin bir şekilde faaliyet gösteren Nakşibendi geleneğine bağlı olan Menzil Tarikatı ve İsmailağa cemaati kollarının Doğu-Batı karşıtlığını nasıl ele aldıkları kendilerine ait dergi metinleri üzerinde analiz edilmiştir. Bunun sonucunda Menzil Tarikatına ait Mostar ve Aile dergileriyle İsmailağa Cemaatine ait Marifet ve İsmailağa dergilerinde yer alan söylemlerin ideolojik arka planını ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Dergilerde Doğu ve Batı medeniyetinin karşıtlığının nedenleri metinde geçen söylemlere bakıldığında anlaşılmaktadır. Müslümanların Batının kültürel unsurlarına karşı hayranlık duymamalarına yönelik sosyal kontrol söylemleri içeren ifadeler metinlerde açıkça görülmektedir. Batı kültürüne karşı milli kültür anlayışının benimsenmesi gerektiğinin sebepleri okuyucuya Batının kültürel eleştirisinin yapıldığı cümleler ile aktarılmıştır. Metinlerde Batının hâkimiyetinde olan eğitim kurumları ve onların bilim yapma anlayışları her fırsatta eleştiri oklarının hedefi olmuş ve Batının tarihsel ilerleyişi bir ironi olarak sunulmuştur. Dergileri endişeye düşüren durum, insanların Batıya özenerek kendi kültürel değerlerinden vazgeçmesidir. Bu sebeple Batıya her fırsatta özenmenin kültürel yaşam biçimini tehlikeye düşeceği korkusu ile metinlerde, Batının sahip olduğu değerler ağır eleştirilere tabi tutulduğu görülmektedir. Dergilerde, Batının kültürel ve ekonomik anlamda ilerleme göstermesinin gerçekçi olmadığı, çeşitli tarihsel süreçlere bağlanarak dünyayı aldatan bir Batı imajı çizilmiştir. Dergilere göre insanlar modernizm adı altında hayalî bir dünya içerisinde yaşamaktadırlar. Dergilerin amacı da, insanları bu sahte dünyadan uyandırarak kendi öz değerlerine döndürmektir. Dergilere göre Batı, kendi ideolojisini Doğuya empoze etmeye çalışmaktadır. Dergilerin yazarları da, toplumsal değişimin meydana gelmesinden kaynaklı insanların dinî hayatı yaşayış şekillerini de değişeceğinden korkmaktadır. Dergilerde Doğu ve Batının maddi, manevi değer unsurlarını karşılaştırılmaktadır. Değişim kaynağı Batı tipi modernleşme süreci olduğu söylenmektedir. Değişimlere dur demek için Batıya ait bütün kültürel değerler genelde topyekün olarak eleştirilmektedir. Kültürel yozlaşmada en büyük etken seküler toplum anlayışına dayalı modern laik devlet olduğu gösterilmektedir. İnsanların sahip olmak istedikleri diploma, statü, mevki gibi unsurların Batı zihniyeti taşıdığını belirterek, önemli olanın ahiret hayatındaki mevki ve makam olduğu belirtilmektedir. Dergilerde Batının eğitim kurumları eleştirilerek medrese eğitiminin gerekliliğinden bahsedilmektedir. Yaşanılan değişimler bu anlamda her iki dinî grubu da tedirgin etmektedir. Metinlerde modern eğitim sistemi yerine öngörülen medrese eğitiminin, insanın hem bu dünyasını hem de ahiretini kurtaracağından bahsedilerek Cumhuriyetin kuruluşunda itibaren eğitimle ilgili yapılan devrimlere karşı bir olumsuz eleştiri sergilenmektedir. Türk kültürünün meydana gelen toplumsal değişimler karşısında ne Doğulu ne de Batılı olduğu, arafta kaldığı belirtilmektedir. Araftan kurtulmanın yolu ise geleneksel dinî yaşam dönmek olarak gösterilmiştir. Dergilerin modernleşme ve Batılılaşma gibi toplumsal değişim fikirlerine karşı olduğu bunun yerine şeriata dayalı dinî kuralların tekrardan hâkim olması yönelik sosyal kontrol söylemleri geliştirdikleri metinlerde görülmektedir. Araştırma kapsamında incelenen dini gruplara ait Mostar, Aile, Marifet ve

İsmailağa dergileri cumhuriyetin kurulma sürecinden itibaren Kemalizmin ortaya koyduğu yeni Batılı modern devlet anlayışına karşıydılar. Kemalizmin inkılâplarla hayata geçirdiği Batı tipi modern toplum, dini grupların dünya algısına ters ve kabul görmeyen bir anlayıştır. Bu nedenle dini gruplar açısından modernleşmenin getirdiği toplumsal değişimler kültürel ve dini açıdan bir felaket olarak algılanmaktadır. Bu noktada dinî gruplarında toplumsal değişmelerin etkilerini kırmak ve azaltmak için dergilerinde sosyal kontrol amacı taşıyan söylemler geliştirdikleri görülmektedir.

KAYNAKLAR

- Akbaş, A., (2015). "Senin Paris Dediğin Güzelliğin Karikatürüdür", Mostar Dergisi, Semerkand Basım Yayın, Mart, Sayı 121, ss.16-17.
- Akgül, M., (1999). Türk Modernleşmesi ve Din, Çizgi Kitabevi, Konya.
- Aktaşlı, H. U., (2011). "Türk Muhafazakârlığı ve Kemalizm: Diyalektik Bir İlişki ", Doğu-Batı Dergisi, Sayı:58, Ankara.
- Akyıldız, Ö., (2016). "Ahir Zamanda Müslümanlar ve Dünyevileşme", İsmailağa Dergisi, Vizyon Basımevi, Sayı 3, Ağustos, s. 5.
- Akyüz, N.- Çapcıoğlu, İ., (2012). Din Sosyolojisi El Kitabı, Grafiker Yayın, Ankara.
- Apalı, Y., (2013). "Bilgi Sosyolojisi Açısından Din ve Zihniyet", Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi, Sayı:5, ss.203
- Arlı, A., (2009). Oryantalizm-Oksidentalizm ve Şerif Mardin, Küre Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.
- Aydın, M., (2013). Kurumlar Sosyolojisi: Kurumlara Başlangıç Çerçevesinde Bir Çalışma, Açılım Kitap İstanbul.
- Berger, P., (1993). Dinin Sosyal Gerçekliği, Çev. Ali Coşkun, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Coşkun, A. (2005). Din, Toplum ve Kültür (Din Sosyolojisi ve Antropolojisine Giriş), İz Yayıncılık, İstanbul.
- Dönmezer, S., (1994). Toplum Bilim, Beta Yayınları, 11. Baskı, İstanbul.
- Durkheim, E., (2005). Dini Hayatın İlkel Biçimleri, Ataç Yayınları, İstanbul.
- Dursun, Ç., (2003). "İslamcı Basında Kemalizm Karşıtlığının Kurulması", Ankara Üniversitesi İletişim
- Erol, S. M., (2013). Yolumuzu Aydınlatan Kandil Semerkand, Semerkand Yayınevi, 2. Baskı, İstanbul.
- Eyuboğlu, İ. Z., (1998). İslam Dininden Ayrılan Cereyanlar: Nakşibendilik, Yenigün Haber Ajansı Yayıncılık, İstanbul.
- Fichter, J., (2001). Sosyoloji Nedir?, Çev. Nilgün Çelebi, Atilla Kitapevi, Ankara.
- Freyer, H., (1964). Din Sosyolojisi, Çev. Turgut Kalpsüz, Ankara Üniversitesi Basım Evi, Ankara.
- Furseth, I. ve Pal R., (2011). Din Sosyolojisine Giriş: Klasik ve Çağdaş Kuramlar, Çev. İhsan Çapcıoğlu-Halil Aydın Alp, Birleşik Dağıtım, Ankara.
- Giddens, A., (1994). Modernliğin Sonuçları, Ayrıntı Yayınları, Çev. Ersin Kuşdil, İstanbul.
- Göle, N., (2000). İslam ve Modernlik Üzerine (Melez Desenler), Metis Yayınları, İstanbul.

Günay, Ü., (1999). Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye, Erciyes Üniversitesi Yayınevi, Kayseri.

İnan, M., (2010). Türkiye’de Din Sosyolojisi (Amiran Kurtkan Bilgiseven Örneği), Rağbet Yayınları, İstanbul.

Karakoç, Y., (2016). "Seküler Anlayışın Anadolu Seferi", İsmailağa Dergisi, Vizyon Basımevi, Sayı3, Ağustos, ss. 36-37.

Keskin, M., <http://www.marifetdergi.com/zilkade47/47/hakkimizda.html>.

Mardin, Ş., (1995). Türk Modernleşmesi (Makaleler 4), İletişim Yayınları, 4. Baskı, İstanbul.

Mensching, G., (2012). Din Sosyolojisi, 3. Baskı, Çev. Mehmet Aydın, LiteraTürk, Konya.

Mete, M., (2015). "Akademik Kölelik", Mostar Dergisi, Semerkand Basım Yayın, Ocak, Sayı 119, ss.9-13.

Metin H., (2015). "Şehir Hayatı Evliliği Değil Bireyselliği Besliyor", Aile Dergisi, Semerkand Basım Yayın, Sayı 117, ss. 14-16.

Okumuş, E., (2014). "Din ve Sosyalleşme", Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Sayı:9, ss. 442.

Okumuş, E., (2006). Toplumsal Değişme ve Din, İnsan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.

Özay, M., (2006). "Günümüz Sosyolojisinde Modernleşme-Sekülerleşme-Din İlişkisi", Marmara Üniversitesi Sosyal Bil. Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.

Özdalga, E., (2007). İslamcılığın Türkiye Seyri (Sosyolojik Bir Perspektif), İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.

Şeker, F. M., (2015). Cumhuriyet İdeolojisinin Nakşibendilik Tasavvuru (Şerif Mardin Örneği), Dergah Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.

Taplamacıoğlu, M., (1963). Din Sosyolojisi, Ankara Üniversitesi Basım Evi, Ankara.

Tunaya, T. Z., (2007). İslamcılık Akımı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.

Türküne M., (1994b). Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu, İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.

Türküne, M., (1994a). Modernleşme Laiklik ve Demokrasi, Ark Yayınevi, Ankara.

Uslu, A., (2015). "Taşı Toprağı Altın Dubai" Aile Dergisi, Semerkand Basım Yayın, Haziran, Sayı 117, ss.30-31.

Ülgener, S. F., (1981). Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı, Der Yayınları, İstanbul.

Ülkü, K., (2016). "Medrese Tahsili ve İcazetname", Marifet Dergisi, Elma Basım, Yıl 4, Sayı 42, İstanbul, ss.79-80.

Wach, J., (1995). Din Sosyolojisi, Çev. Ünver Günay, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.

Weismann, I., (2015). Nakşibendîlik (Dünya Çapında Bir Sufi Geleneğın Sünni Tutum ve Faal Tavrı), Çev. İrfan Kelkitli, Litera Yayıncılık, İstanbul.

Yıldırım, E., (1999). Değışen Din Anlayışının Sosyolojisi, Bilge Yayıncılık, İstanbul.

Yıldırım, E., (1995). Türkiye'nin Modernleşmesi ve İslam, İnsan Yayınları, İstanbul.

Zuckerman, P., (2009). Din Sosyolojisine Giriş, Çev.: İ. Çapçıoğlu – H. Aydınalp, Birleşik Dağıtım Kitabevi, Ankara.

EXTENDED ABSTRACT

Religious groups become reference points in society in terms of determining moral and social behavior rules, as well as living together beliefs, worship and ceremonies. The gathering of individuals living the phenomenon of religion around a religious group is also a result of the sociological manifestation of religion. This research aims to understand what kind of a prescriptive attitude religious groups have in the face of social changes and how they realize these prescriptive social control discourses through Aile and Mostar magazines belonging to the Menzil Sect and Marifet and İsmailağa magazines belonging to İsmail Ağa Community. This research investigates the social control discourses of religious groups against social changes. The research seeks answers to the following questions; For what purpose do the Menzil Sect and İsmailağa Community, an example of a religious group, use the social control discourse? How is this social control discourse reflected through its magazines, one of the media tools? What are the social control discourses of these religious groups used against social changes?

This research was carried out within the framework of the qualitative research method. The reason for choosing the qualitative method is that it enables to reveal the social context and ideology behind the journal texts in obtaining the findings of the research. The research focuses on a single instrumental situation to examine discourses of the Menzil Sect and İsmailağa Community on the media. The study was carried out by analyzing the texts on the journals belonging to the Menzil Sect and İsmailağa Community. In this context, the study is based on document analysis. In the research, critical discourse analysis technique was used on the existing documents to obtain the data. Within the scope of the research, the texts were selected according to the purposeful sampling type through the media publications reflecting the views of the Menzil Sect and İsmailağa Community. These texts were analyzed by applying the critical discourse analysis technique. As a result of these analyzes, the visibility of the ideologies of the religious groups in the texts was provided and the social control discourses were revealed. Menzil Sect and İsmailağa community branches, which are affiliated with the Naqshbandi tradition, which are active in Turkey, have been analyzed on their own journal texts. The study reveals the ideological background of the discourses in the Mostar and Aile magazines of the Menzil Sect and the Marifet and İsmailağa magazines of the İsmailağa Community.

The reason for the social control in the magazines is seen when the discourses on the East-West opposition in the texts are examined. Expressions containing social control discourses that Muslims do not admire the cultural elements of the West are clearly stated in the texts. The reasons why the understanding of national culture should be adopted against the Western culture were conveyed to the reader with the sentences in which the cultural criticism of the West was made. In the texts, educational institutions under the domination of the West and their understanding of doing science have been the target of criticism at every opportunity and the historical progress of the West has been presented as an irony. What worries the magazines is that people give up their own cultural values by emulating the West. For this reason, it is seen that the values of the West are subjected to heavy criticism in the texts. In the magazines, an image of the West deceiving the world was drawn by being tied to various historical processes, in which the cultural and economic progress of the West is unrealistic. According to the magazines, people live in an imaginary world under the name of modernism.

Daşakarmapathāvadānamālā'da Üzüntü Bildiren Duygu Sözcükleri

Ahmet Ferhat ÖZKAN 

Arş. Gör. Dr.,
Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi, Konya, Türkiye
afozkan@erbakan.edu.tr

Makale Bilgileri

ÖZ

Makale Geçmişi

Geliş: 02.11.2021

Kabul: 25.12.2021

Yayın: 29.12.2021

Anahtar Kelimeler:

Eski Uygur Türkçesi,
Eski Türkçenin Söz
Varlığı, Duygu Tarihi,
Duygu Sözcükleri,
Duygular ve Din.

Eski Uygur Türkçesi, Maniheizm ve Budizm inancına yönelik dinî metinler bakımından zengin bir dil malzemesi sunmaktadır. Çince, Sanskritçe, Soğdca, Toharca ve Tibetçeden Uygur Türkçesine yapılan çeviriler sadece dönemin inancına dair değil aynı zamanda Türkçenin bu dönemdeki söz varlığına ilişkin de önemli veriler sunmaktadır. Theravada Budizm'inin Vaibhāṣika okuluna ait bir eser olan ve en geç on birinci veya on ikinci yüzyılda çevrildiği düşünülen Daşakarmapathāvadānamālā (DKPAM), "on (kötü) davranış yollarının zincirleme hikâyesi" anlamına gelmektedir. Budist bir akaid ve etik kitabı olan bu hikâyede duygular önemli bir yer tutmaktadır. Metinlerde kıskançlık, aç gözlülük, öfke gibi kimi duyguların kötülüklerinden bahsedilirken Buda'dan korkulması gerektiği veya insanlara merhamet gösterilmesi gerektiği de öğütlenir. Bu "duygusal" niteliklerinden ötürü Daşakarmapathāvadānamālā, Eski Uygur Türkçesindeki duygu söz varlığını inceleyebilmek için önemli bir kaynak hâline gelir. Bu metin aynı zamanda "üzüntü, keder ve hüznün" anlam dairesine giren sözcükler bakımından da zengin bir söz varlığına sahiptir. Bu çalışmada, öncelikle, bir Eski Uygur Türkçesi metni olan DKPAM'de bu anlamı veren sözcükler tespit edilmiştir. Bu tespitin ardından, metin bağlamı içinde yapılacak yakın okuması yoluyla ilgili sözcüklerin semantik nüanslarının belirlenmesi amaçlanmıştır.

The Emotion Words Which Express Sorrow in Daşakarmapathāvadānamālā

Article Info

ABSTRACT

Article History

Received: 02.11.2021

Accepted: 25.12.2021

Published: 29.12.2021

Keywords:

Old Uyghur
Turkish,
Vocabulary of Old
Turkish, History of
Emotion, Emotion
Words, Emotions
and Religion.

Old Uyghur Turkish is abundant with religious texts of Manichaeism and Buddhism. Translations from Chinese, Sanskrit, Sogdian, Tohar and Tibetan into Old Uyghur provide important data not only on the belief of the period, but also on the vocabulary of Turkish in this period. Daşakarmapathāvadānamālā (DKPAM), a sum of manuscripts belonging to the Vaibhāṣika school of Theravada Buddhism thought to have been translated in the eleventh or twelfth century at the latest, means "the chain story of ten (bad) ways of behavior". Emotions appear prominently in this story, which is a Buddhist creed and ethics book. While the evils of some emotions such as jealousy, greed, and anger are mentioned in the texts, it is also advised that Buddha should be feared or people should be shown mercy. Because of these affective qualities, Daşakarmapathāvadānamālā is an important resource to examine the vocabulary of emotion in Old Uyghur Turkish. This text also has a rich vocabulary of "sorrow, grief or sadness". In this study, first of all, words that expresses sorrow in DKPAM were determined. Afterwards it is aimed to focus on the semantic nuances of these words through a close reading of the words in the context of the text.

GİRİŞ

Karahanlı Türkçesinden önce, IX. yüzyılda başlayan ve varlığını XV. yüzyıla kadar devam ettiren Eski Uygur Türkçesi (Ercilasun, 2004, s. 349), Eski Türkçenin Köktürkçeden sonraki ikinci dönemini oluşturmaktadır. Bu dönemde verilen eserler Budizm ve Maniheizm etkisiyle yazılmıştır ve çoğu Çince'den, Sanskritçe'den, Soğdca'dan, Toharca'dan ve Tibetçe'den çevrilmiştir (Türkmen ve Erdoğan, 2018, s. 215). Bu metinlerden biri de Ugu Küşen (Toharca B) dilinden Toharcaya (Toharca A) ve Toharca'dan Uygurcaya çevrilen *Daşakarmapathāvadānamālā* (DKPAM) adlı eserdir (Elmalı, 2016, s. 11). Budizme dair bir etik kitabı olarak da adlandırılabilir bu kitap “on (kötü) davranış yollarının zincirleme hikâyesi” anlamına gelmektedir ve bu günahlar şu şekildedir: Canlı bir varlığı öldürmek, başkasının malını çalmak, zina yapmak, yalan söylemek, iftira etmek, küfürlü ve kaba sözler söylemek, iki yüzlülük yapmak, aç gözlülük ve kıskançlık, öfkelenmek, aykırı fikirde olmak. Görüldüğü gibi, on günahın bazıları (kıskançlık, aç gözlülük, öfkelenmek) doğrudan duygularla ilgilidir. Eski Türkçe dönemine ait kitabelerde duygulara ait söz varlığı mevcut olmakla birlikte, nutuk biçiminde olmalarından dolayı bu kitabelerde duygu sözcüklerine çok fazla yer verilmediği görülmektedir. DKPAM, bu bakımdan, Eski Uygur Türkçesindeki duygu sözcüklerinin tespiti açısından verimli bir çalışma kaynağı olarak dikkat çekmektedir. Nitekim Aristoteles'ten bu yana zaaf ve erdemler duygularla ilişkilendirilmiştir. *Retorik*'te “pathos”u belagat sanatı bağlamında ele alan Aristo, *Nikomakhos'a Etik*'te ise erdemleri ve zaafı duygulardan ibaret görmese de onların eylemler ve bugün duygu veya duygulanım olarak adlandırdığımız fenomenlerle ilişkisini irdelemiştir (Roberts, 1989, s. 293). Diğer yandan, gerek “duygular tarihi” disiplini, gerekse din antropolojisi alanı için dinî metinler temel başvuru kaynakları arasında yer almaktadır (Nagy, Biron-Ouellet ve Weber, 2021, s. 43). DKPAM'nin duygu söz varlığı bağlamında incelenmesi, kuşkusuz, Budizm inancında duyguların nitelikleri ve kavramsal boyutları bakımından da önemli veriler sunacaktır. Fakat bu çalışma öncelikle Eski Türk dilinde duyguların söz varlığına dair bir araştırmaya odaklanmıştır ve bu çalışma DKPAM'de yer alan ve “üzüntü” bildiren kelimeleri tespit etmeyi ve bu sözcüklerin bağlamlar içinde kazandığı anlamlara yoğunlaşmayı amaçlamaktadır.

Mehmet Ölmez, DKPAM'nin St. Petesburg'daki DKPAM fragmanları ve bu fragmanlar üzerine hazırlanmış bir inceleme (Masahiro, Tugusheva ve Shokado, 1998) üzerine kaleme aldığı eleştiri ve tanıtma yazısında (2005) DKPAM'nin yayımlanma tarihçesine de ışık tutar. DKPAM metinlerinin neşrinin F.W.K. Müller'in *Uigurica*'da yayımladığı “Altun Yaruk'a ait olmayan metinler üzerine denemeler” başlığıyla başladığını ifade eden Ölmez, Müller'in çalışmalarını Gabain'in yayımlarının takip ettiğini ve son yirmi yılda J.P. Laut ve Geng Shimin'in, Jens Wilkens'in yayımlarıyla DKPAM'nin daha ayrıntılı olarak ele alındığını ifade eder. 2016'da ise Jens Wilkens, DKPAM'yi üç cilt hâlinde yayımlamıştır (Wilkens, 2016). İlk iki cildinde DKPAM'nin Eski Uygurca metnin Almanca çevirisine ve dilbilimsel izahlara yer verilen eserin üçüncü cildinde ise sözlükçe ve transliterasyon yer almaktadır. Bu çalışmada ise Murat Elmalı'nın doktora tezine (2009) dayanan ve sonrasında Türk Dili Kurumu tarafından yayımlanan *Daşakarmapathāvadānamālā (Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin-Tıpkıbası)* edisyonu (2016) esas alınmıştır.

Osmanlı Türkçesinde duygu sözcükleri üzerine yapılan araştırmada (Özkan, 2021), bu dönemde Arapça ve Farsçadan ödünç alınan üç yüz doksan beş duygu sözcüğünden elli dördünün “üzüntü” olarak tanımlanabilecek bir anlam dairesine mensup olduğu tespit edilmiştir. Türkçenin on birinci yüzyıldan itibaren dâhil olduğu yeni kültürün ve edebiyatın, gerek biçim gerekse içerik olarak bu duyguyu öne çıkarması makul bir açıklama olarak dikkat çeker. Yine de, bu durum, Türk dilinin bu duyguyu karşılayan sözcüklere duyduğu ihtiyacın yoğunluğunu izah edecek başka

çalışmaları da gerekli kılar. Bu bakımından, Eski Türkçenin söz varlığı üzerine yapılan çalışmalara ek olarak, “üzüntü” bildiren sözcüklerin tespitinin, sonrasında ise bu sözcüklerin metin içinde kazandıkları anlamlara yoğunlaşmanın verimli sonuçlar üretebileceği gözlemlenmiştir. Bu amaçla, bu çalışmada Eski Uygur Türkçesinin temel metinlerinden biri olarak kabul edilebilen ve duygu söz varlığı açısından zengin bir nitelik gösteren DKPAM’de “üzüntü” sözcüklerine dair bir “yakın okuma” gerçekleştirilmiş ve bu sözcüklerin nüanslarına odaklanılmıştır.

Daşakarmapathāvadānamālā'da “Üzüntü” Bildiren Sözcükler

DKPAM’de üzüntü ve keder anlamlarını karşılayan altı sözcük tespit edilmiştir. *Açıg*, “acı, keder, öfke”; *emgek* “ıstırap, sıkıntı”; *busuş*; “keder, dert” anlamlarında, *kadgu*, “kaygı, dert, sıkıntı”, *mun* “sıkıntı, dert”, *tar* “darlık, sıkıntı” anlamlarında kullanılmıştır. *Ökün-* sözcüğü ise, her ne kadar yapılan/yapılmayan bir eylemden dolayı hissedilen bir üzüntüyü içerse de, müstakil bir duygu olması bakımından bu çalışmanın kapsamına dâhil edilmemiştir. Diğer yandan, “aynı anlam için iki farklı göstergenin eş zamanlı olarak var olmasının olanaksızlığı”¹ nedeniyle DKPAM’deki bu sözcüklerin aralarında bir anlam farklılığı olduğu muhakkaktır ve bu nedenle sadece Eski Uygur Türkçesi sözlüklerinden değil, metnin bağlamından da yararlanmak gerekmektedir.

Açıg ve Emgek

DKMAP’de tek başına “L’R açıg ünin sıgtay” (2227) şeklinde kullanımına rağmen *açıg* sözcüğünün *emgek* ile birlikte kullanıldığı görülür. Wilkens’in lügatinde *açıg ämgäk* karşılığı olarak “acı ıstırap” verilmiştir (Wilkens, 2021, s. 4). Eski Uygur Türkçesinde, ikilemeler yoğun olarak kullanılmaktadır ve “Eski Uygur Türkçesini farklı kılan başlıca dil özelliklerinden biri ikilemelerdir” (Şen, 2002, s. II). Bu özelliğin DKMAP’de de sıkça görüldüğünü *açıg* sözcüğü üzerinden örneklendirilebilir. Metinde otuz kez geçen *açıg* sözcüğü yukarıda belirtilen kullanım (2227) ve ardındaki sözcüğün okunmadığı iki durum haricinde hep *emgek* ile birlikte kullanılmıştır. “Sizlerniñ açıg emgekiñizlerte [m(e)n] / umug inag bolayın” (2269-2270). Elmalı’nın “İşte o zaman sizlerin ıstıraplarınıza ben umut olayım” şeklinde günümüz Türkçesine aktardığı ve küfürlü kaba konuşmanın sakıncalarının anlatıldığı bölümde şöyle denir: “Bo érinç tsuylug tınl(ı)glarınıñ emek[ek] / -lerinte umug inag boltaçı t(e)ñri burk[anta] / adın kim erser yok” (2104-2106) // “Bu zavallı canlıların acılarına umut olacak Buda’dan başka kimse yok” (Elmalı, 2016, s. 252). Prens *Hárisçandra*, hocası Buda’nın doğumunu anlatırken “korkunç türbe”nin önünde durup içinde yatan kadınların bir zamanlar ne denli canlı olduklarını fakat zamanla etlerinin ve derilerinin parçalanmış olmasına üzülmür. *Hárisçandra*’nın bahsettiği acılar, her ne kadar “fani olma durumu”nun ruhsal acısını (kederini) da kastetmekle birlikte fiziksel acıları daha çok işaret eder niteliktedir. Nitekim, bir doğumun fiziksel süreçlerinden bahsedilirken “[...] tilgen ara / [...] ‘K açıg emgek / [...] anta ötrü” (175-177) sözleriyle yine fiziksel bir acıya işaret edilir. Metnin başka bir bölümünde şu ifadeler kullanılır: “Kılmışları tükel bilge t(e)ñri t(e)ñrиси / burhan askankélg yolta bos(a)t(a)vlar / yorigınta yoriyur erken isig öz- / -in idaladı açıg emgeklerig serip / kut koluntı” (379-383). Bu bölümde yine fiziksel ve ruhsal acıları karşılayan bir kullanım olduğu görülmektedir: “Tam bilge Tanrılar Tanrısı Buda sayısız yolda Bodhisattvaların yolunda yürürken canını terk etti, ıstıraplara katlanıp dua etti” (Elmalı, 2016, s. 231).

¹ Dilde eş anlamlılık ve yakın anlamlılık tartışmasına dair literatürü ve tarihçeyi içeren bir çalışma için bkz. (Akçataş ve Arı, 2018)

Cehennemde çekilen acılar (yine hem ruhsal hem fiziksel) “tamudaki acıg emgekler közinte” (579) şeklinde açıklanır. Fakat *açıg emgek*'in ruhsal veya fiziksel acılardan hangisini karşıladığına dair soru *Kāmapriya* adlı gence hocası yukarıda bahsedilen “cehennemdeki acılar”ın neler olduğunu sorduğunda aldığı cevapla aydınlanır. *Kāmapriya*'nın hocası bu ıstırapların iki türlü olduğunu söyler: “[cı yakın] kelip başka teper .. ol erin- / - [ç tınlıg er]ringü korkıp ol ugrta iki / [törlüg acıg] emgekin odug emgenür .. bir emgek- / i ol bol]ur numa amtı ölür m(e)n alku” (584-586). Bu ıstırapların ilki, kişinin ölünce tüm sevdiklerinin dünyada kalmasıdır. İkincisi ise cehennemdeki zebanilerin çektiği ıstıraplardır. Görüldüğü gibi *açıg emgek* ifadesi hem ruhsal ıstırapları hem de fiziksel acıları karşılamaktadır. Clauson'un sözlüğünde “*pain, agony, hence 'anything accompanied by pain, laborious effort', and hence 'laboured movement, (of a child) crawling' // 'acı', 'ıstırap' bundan dolayı 'acının eşlik ettiği şey, zahmetli uğraş, (çocuğun emeklemesi)*” (Clauson, 1972, s. 159) şeklinde verilen *emgek* maddesinde geçen “sekiz türlü emgek” ifadesi için (sekiz türlü acı) karşılığı verilmektedir. Yine Clauson'un sözlüğünde *açıg* sözcüğü “açı-” eyleminden getirilip “*originally bitter' in a physical sense // fiziksel anlamda acı*” (Clauson, 1972, s. 21) olarak karşılanmış ve *açıg emgek* karşılığı olarak “*grievous pain // ıstırap veren acı*” (22) şeklinde açıklanmıştır.

Busuş

DKPAM'de keder belirten bir diğer kelime *busuş*'tur. Elmalı'nın çalışmasında yer alan sözlükçede anlamı “keder, dert” olarak verilen sözcük, Clauson'un sözlüğünde “*'grief, sorrow'. and the like // 'keder, üzüntü' ve buna benzer anlamlar*” (Clauson, 1972, s. 374), Wilkens'in sözlüğünde ise “keder, dert, üzüntü, endişe, kaygı, üzüntü” (Wilkens, 2021, s. 204) şeklinde karşılanmıştır. Eski Uygur Türkçesinde *busuş*'un da *açıg* sözcüğünde olduğu gibi *emgek* ile birlikte kullanıldığı görülür. Wilkens bu kullanımı “dert ve acı” olarak verilmiştir. *Busa-* kökünden gelen sözcüğün DKPAM'de bu şekilde bir kere kullanıldığı ve metnin okunamayan kısımlarında yer aldığı için (DKPAM, 4647) herhangi bir bağlam içinde değerlendirilmesinin zorlaştığı görülmektedir. Ne var ki bu sözcüğün *busa-* şeklinde kullanıldığı açık bir bölüm bulunmaktadır: “.. tilim tamgakım o[tu]ñ / teg kurıyu .. tınım ertingü busar agazımda - / ki tatağlar barça yétlinip artukrak” (2685-87) // Dilim damağım, odun gibi kurudu, canım çok fazla yanmakta” (Elmalı, 2016, s. 216). Metnin bağlamında, rahibin bu sözlerinde bahsettiği eylem, ruhsal bir kederden daha ziyade ölüme yaklaşmış bir insanın fiziksel acılarını karşılamaktadır. *Busuşlug* sözcüğü ise, hocasının *Kāmapriya*'ya cehennemde iki türlü ıstırap olduğunu anlattığı bölümün sonunda geçer. Cehennemdeki bedensel acılardan bahseden rahip, sonrasında günahkârların *Mātār* ile karşılaşmalarından bahseder: “[apam] birök ölümlüg matar ağzın / [a]cıp yakın kelser .. ol ödün temin / [bu]suşlug [e]mgekin [ö]grsireyürler antağı (599-600) // “Eğer ölümcül *Mātār* ağzını açıp yakınlaşsa, o zaman hemen sıkıntı veren bir ıstırapla kendilerinden geçerler” (Elmalı, 2016, s. 234). Moğolca *Mātār* sözcüğü başka Eski Uygur Türkçesi metinlerinde de geçmektedir ve “*demon, şeytan*” anlamlarına gelmektedir (Çelik, 2019, s. 399-400). Böylece *busuş* sözcüğünün de tekil kullanımında ruhsal bir keder veya üzüntüden daha çok fiziksel bir ıstırapa işaret ettiği görülmektedir. Diğer yandan, yine Eski Uygur Türkçesindeki ikileme kullanımı özelliğinden dolayı bu sözcüğün de ardında aynı anlam dairesine mensup görünen bir sözcük (*sakinç*) ile birlikte kullanıldığı ve bu durumda mevcut anlamından sıyrıldığı görülmektedir. “Üze erklig türklüg ulug eliğ- / -e .. örü turgıl amtı köñülündeki / ne busuşuñ sakınçıñ erser meni” (2478-79) // Ayağa kalk! Şimdi gönlünde ne kederin (var) ise, beni görme sevinciyle bunları uzaklaştır” (Elmalı, 2016, s. 256). Böylece *busuş* tek başına kullanıldığında fiziksel ıstırapa işaret ederken *busuş sakınç* şeklinde kullanıldığında daha “üzüntü”ye yakın bir anlama kavuşur. Yine de, Wilkens'in *busuş*

sakinç için verdiği anlam, “korku, endişe”dir (Wilkens, 2021, s. 204). Clauson ise *busuş sakinç* için “‘all their grief and anxiety’ // tüm kederleri ve endişeleri” karşılığını uygun görmüştür. Bu bilgiler ışığında, DKPAM’de, yukarıda bahsedilen metin parçasında “dert” yerine “endişe” daha uygun düşmektedir. Bu metnin ilerleyen bölümlerinde *busuş sakinç* kullanımı tekrar görülür. Şeytanlar tanrısı *Vaiśravaṃ*, *Ātavakan* adlı şeytan yapabileceği fenalıklardan dolayı duyduğu korkuyu *Tanrı Indra*’ya anlatır ve sonrasında DKPAM şöyle devam eder: [begi] vaişir(a)van(é)ya bo [s]avka busuşsuz sakinç- / -[sız bol]gil birok bo yértinçüdeki yağız” (2474-2476) // Bu sözü işiten Tanrı Indra gülümseyen yüzüyle *Vaiśravaṃ* Tanrı’ya şöyle dedi: Ey, şeytanlar beyi *Vaiśravaṃ*! Bu sözden dolayı kederlenme.” Devamında ise, her ne kadar metnin tahrifata uğrayan kısımları nedeniyle tam olarak okunamasa da, Şeytan’ın herhangi bir zarar veremeyeceğine dair bir teminat verdiği anlaşılır (Elmalı, 2016, s. 256).

Bu durumda “olması istenilmeyen olaylardan doğan ruh tedirginliği, gam(I), teessür” (TDK, “üzüntü”, 2021) yerine “anksiyete”ye yakın türden bir “kaygı”nın varlığından bahsetmek daha doğru olur. Psikoloji sözlüğünde “endişe”nin (kaygı) karşılığı olarak şu tanım verilir: “Bir tehlike, felaket ya da talihsizliğin yaklaşmakta olduğu endişesi ve bedensel gerilim belirtileriyle tanımlanan duygu türü” (Karakaş, 2021). Rasim Bakırcıoğlu’nun *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*’nde ise “kaygı” karşılığı şu şekilde açıklanır. “Bilinçdışından kaynaklandığı için nedeni bilinmeyen tehlike, talihsizlik, korku ya da bekleyişinin yarattığı tedirginlik, akıl dışı korku; anksiyete, endişe, bunaltı” (Bakırcıoğlu, 2012, s. 731). Elbette metinde tehlikenin nesnesi bir ölçüde bilinmektedir: *Ātavakan* adlı şeytan yapabileceği fenalıklar. Bu durumda Bakırcıoğlu’nun, yukarıda alıntılanan tanımının devamını aktarmak faydalı olacaktır. “Kaygı, güvensizlikten doğan tedirgin edici duyguyu dile getiriyor. Belli bir ölçüde tasa ve kuşku sözcükleriyle de anlamdaştır” (s. 731). Bu nedenle, nesnenin varlığı/yokluğu veya tehlikenin kaynağının bilinç düzeyini erişip erişmemesi gibi etkenlerden daha çok, bu duygunun “güvensizlikten doğan tedirgin edici [bir] duygu” olmasına odaklanmak, metin içindeki sözcüğün yerli yerine oturtulması için yeterli olacaktır. Ne var ki bu durumda DKPAM’de kullanılan ve Eski Türkçeden günümüze varlığını korumayı başaran (Mert, 2019, s. 329–330) *kadgu* sözcüğünün hangi bağlamda kullanıldığına dair yeni bir soruyu sormak gerekir.

Kadgu

DKPAM’de *kadgu* sözcüğü, iki kez kullanılmıştır. İlkinde “[...] burhanıñ y(i)me küçinte / küsüminte magad uluşdaki kadgu- / -ları kalışız tarıkzun kétzün” (2518-2520) // Budaların da sayesinde *Magadha* ülkesindeki sıkıntılar tamamen uzaklaşsın” (Elmalı, 2016, s. 256). Bu bölümde *Brahmasvara* ilk önce hükümdar *Bimbasara*’yı çağırıp onu yüreklendirir ve sonra dua ederek Tanrılar Tanrısı *Buda*’yı anarak onun *Magadha* adlı ülkedeki şeytanın tehlikesini uzaklaştırması için dua eder.

Wilkens’in sözlüğünde *kadgu* için verilen anlam şu şekildedir: “Keder, kaygı, lekeleme, ihtiras, tutku” (Wilkens, 2021, s. 318) Clauson ise şu karşılığı verir: ‘sorrow, grief, care, anxiety’ and the like” // ‘üzüntü, keder, tasa, kaygı’ ve buna benzer anlamlar” (Clauson, 1972, s. 598). Bununla birlikte, Clauson, sözcüğün Eski Uygur dönemindeki kullanımını “*Magad uluştaki kadguları*” olarak örneklendirmiş ve bu örneği ‘the distress in the country of *Magadha*’ [Magadha ülkesindeki dertler] şeklinde çevirmiştir. Clauson’un örneği, yukarıda da anılan, DKPAM’deki “kadgu” kullanımının geçtiği metindir. Bu metni Clauson günümüz Türkçesindeki kaygı anlamını veren *anxiety* (kaygı) sözcüğüyle değil, “distress” (dert, tasa) sözcüğünü kullanarak çevirmesi dikkat çekicidir.

Kadgu sözcüğünün DKPAM'deki ikinci kullanımı ise *katgulug* şeklindedir. “Küfürlü ve kaba sözler söylemek” bölümünde anlatılan hikâyenin bağlamını belirlemek, tahrifata uğrayan nüshada okunamayan kısımların çokluğu nedeniyle oldukça zordur: “küsüninte magad uluşdaki kadgu- / -ları kalışız tarıkzun kêtzün” (2519-20) // yükselerek gelip kaygılı ... saray muhafızı ... acı sesiyle ağlayarak” (Elmalı, 2016, s. 253). Bu metinde Prens *Hárişcandra*'nın kapkaranlık gece yarısında ani bir kararlar ayrıldığı saraydaki muhafızların tam olarak neden “kaygılı” oldukları açık değildir. Bu nedenle sözcüğün anlamını metin bağlamı içinde değerlendirmek zorlaşmaktadır.

Muñ ve Tar

DKPAM'de “üzüntü” duygusunun anlam dairesinde yer alan diğer bir sözcük ise *tar*'dır ve metinde sadece bir kez geçer: “... akruş köñüllüg bilge biliglig / serinm[eklig] (?) uzanmaklıg sen bo muñ- / -[da tarta sent]ede adın biziñe umut” (18-20) // “Şefkatli, bilge, bilgili, sabırlı, beceriklisin. Bu sıkıntılı (zamanlarda) senden başka bir umut (olacak) kimseyi asla bulamayız” (Elmalı, 2016, s. 230). Wilkens'in sözlüğünde “darlık, sıkıntı, acı, keder, üzüntü, yoksulluk” olarak karşılanan sözcüğün, metnin bağlamında da herhangi bir duygu durumunu değil, “üzüntü/keder doğurabilecek zorluk, darlık, sorun” olarak kullanıldığı görülür.

Yukarıda *tar* sözcüğünün geçtiği metinde *muñ* ile ikileme hâlinde kullanıldığını da belirtmek gerekir. Wilkens'in sözlüğünde *muñ tar* karşılığı için “sıkışıklık ve sıkıntı” verilmiştir (Wilkens, 2021, s. 481). Yine aynı anlam dairesine mensup olan *tar* sözcüğü ise metinde iki kere geçer. İlkinde *emgek* ile birlikte ikileme hâlinde kullanılır: “münsüz arıg süzük tillig erdini- / -si ağzında tar emgekin emgen- / -medin çoğlug yalın(ı)g bolup yatur / burhanlarınıñ kasıgları arslan-” (1621-1624) // Geniş, masum ve temiz dilli (öğreti) mücevheri (onların) ağzında, acı çekmeden, ışık saçarak, ihtişamlı (bir) saraydan (daha) geniş ve yüksek (olan Budaların) ağzında yatar” (Elmalı, 2016, s. 247). Wilkens'in sözlüğünde bu sözcük, “sıkıntı, üzüntü, darlık, kısıtlılık” (Wilkens, 2021, s. 626) olarak tanımlanmıştır.

SONUÇ

DKPAM'de tanıklanan ve üzüntü bildiren sözcükler şu şekildedir: *Açıg (emgek), busuş (busar), kadgu, muñ, tar*. Bu sözcüklerin sadece ruhsal bir keder/üzüntü hâlini değil aynı zamanda bedensel acıdan kaynaklanan bir ıstırap duygusunu karşıladığı görülmüştür. Öncelikle, kendi başlarına bir anlam taşıyan *açıg, emgek* gibi sözcüklerin bir araya gelerek yeni anlamlar ürettiği tespit edilmiştir. İkilemeler, Eski Uygur Türkçesinin bilinen bir özelliği olmakla birlikte, bu tür ikilemelerde yeni anlamların doğması dikkat çekicidir. *Busuş* tek başına fiziksel bir acıya işaret ederken *busuş sakınç* şeklindeki kullanımı “üzüntü”ye yakın bir anlama kavuşur. Nitekim, bu çalışmanın ulaştığı daha dikkat çekici sonuç, üzüntü bildiren sözcüklerin öncelikli olarak fiziksel bir acıya da karşıladığıdır.

Açıg (emgek) ve *bus-* kökünden türeyen *busuş* sözcükleri metinde sadece ruhsal bir kederlenme hâlini değil; doğum, ölüm ve ölüm sonrası yaşanacağı düşünülen fiziksel acıları işaret etmektedir. Literal olarak “acı ıstırap” olarak karşılanabilecek *açıg emgek*'in mahiyeti, metin içinde Rahip'in ölüm sonrası acıların iki türlü olduğunu anlattığı bölümde açıklığa kavuşur. Buna göre, kişinin sevdiklerini dünyada bırakmasından dolayı yaşadığı üzüntü ve ölüm sonrasında bedeninin (ruhun) çekeceği fiziksel acılardan bahsedilir. Bu bölümde dikkat çekici olan *açıg emgek*'in “ruhsal keder ve bedensel acı”yı kast ediyor olmasıdır.

Aynı şekilde, *busuş* sözcüğü de sözlüklerde mental bir ıstırapı işaret edecek şekilde karşılanmıştır: Keder, dert, üzüntü, endişe, kaygı. Ne var ki metnin yakın okumasında bu sözcüğün “ölüm anındaki fiziksel acı”yı veya ölüm sonrasında Şeytan’la karşılaşan Şeytan’ın yaşatacağı acıları karşıladığı görülmüştür. Sözcüğün *sakinç* ile kullanımını mental bir durumu işaret etse de, ilgili ikileme bu kez de üzüntü yerine “endişe”ye yakın bir bağlam kazanmıştır. Bu durumda ise günümüz Türkçesinde de “endişe”yi doğrudan karşılayan bir sözcük olarak varlığını sürdüren *kadgu* sözcüğünün durumunu incelemeyi gerektirir. Metnin parçalı yapısından dolayı bu konuda sağlıklı bir tespit bulunmak zordur. Bununla birlikte, elde edilen sonuçlardan biri metindeki “kadgu”nun günümüz Türkçesindeki “kaygı” ile karşılanmasında temkinli olunmasının gerekli olduğudur. Sözlük karşılıklarında “üzüntü” belirten bir diğer sözcük olan *tar*’ın da metin içinde tek başına kullanıldığında “üzüntü” yerine, “üzüntü doğuracak zor durum”u tanımladığı fakat *muş* ile birlikte kullanıldığında “dert, tasa” anlamlarına yakınlığı tespit edilmiştir.

KAYNAKÇA

- Akçataş, A. ve Arı, E. (2018). Anlambilimin Eş Anamlılık Sorunu Üzerine. *Avrasya Dil Eğitimi ve Araştırmaları Dergisi*, 2 (2), 126–152.
- Bakırcıoğlu, R. (2012). *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Anı.
- Çelik, N. (2019). Buddhist Çevre Eski Uygur Türkçesi Metinlerinde Yabancı Kökenli Sözcükler Üzerine Bir Değerlendirme. *Türkiyat Mecmuası*, 2 (29), 391–402.
- Clauson, G. (1972). *An etymological dictionary of pre-thirteenth-century Turkish*. Oxford: Clarendon Press.
- Elmalı, M. (2009). *Dasakarmapathaavadanamala: Giriş-Metin-Çeviri-Notlar-Dizin-Tıpkıbasım*. Marmara Üniversitesi.
- Elmalı, M. (2016). *Daşakarmapathavadanamala*. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Ercilasun, A. B. (2004). *Türk Dili Tarihi: Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla*. Ankara: Akçağ.
- Karakaş, S. (2021). anxiety - kaygı / anksiyete. *Psikoloji Sözlüğü*.
<https://www.psikolojisozlugu.com/anxiety-kaygi> adresinden erişildi.
- Masahiro, S., Tugusheva, L. ve Shokado, S. F. (1998). *Uigurubon Dasakarmapathavadanamalano kenkyü / Uygurskaya versiya Dasakarmapathavadanamala / The Dasakarmapathavadanamala in Uighur*. Kyoto: Collection of the St. Petersburg Branch of the Institute of Oriental Studies Russian Academy of Sciences.
- Mert, A. (2019). *Eski Türkçeden Türkiye Türkçesi ve Ağızlarına Uzanan Söz Varlığı*. Necmettin Erbakan Üniversitesi.
- Nagy, P., Biron-Ouellet, X. ve Weber, A.-G. (2021). Rituals, Relics and Religious Rhetoric. *Sources for the History of Emotion* içinde (ss. 41–52). NY.
- Ölmez, M. (2005). Uigurubon Dasakarmapathavadanamalano kenkyü / Uygurskaya versiya Dasakarmapathavadanamala / The Dasakarmapathavadanamala in Uighur, Masahiro Shōgaito, Lilia Tugusheva, Setsu Fujishiro, Shokado, Kyoto 1998, XII +294 + 84 s. *Türk Dilleri Araştırmaları*, (15), 223–232.
- Özkan, A. F. (2021). Osmanlı Türkçesinde Arapça ve Farsça Duygu Sözcükleri. *Karadeniz Araştırmaları*, XVIII(71), 801–825.
- Roberts, R. C. (1989). Aristotle on Virtues and Emotions. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 56 (3), 293–306.
- Şen, S. (2002). *Eski Uygur Türkçesinde İkilemeler*. Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı.
- Türkmen, A. Z. ve Erdoğan, Ü. (2018). Eski Uygur Türkçesi Metinleri Üzerinden Budizm ve

Maniheizm'in Savaşa Bakışı. *Journal of Turkish Language and Literature*, 1 (58), 175–216.

Wilkins, J. (2016). *Buddhistische Erzählungen aus dem alten Zentralasien. Edition der altuigurischen Daşakarmapathāvadānamālā* (C. 3 vol.). Turnhout: Brepols.

Wilkins, J. (2021). *Handwörterbuch des Altuigurischen*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen.

EXTENDED ABSTRACT

The emotion words of a language are among the primary resources of the “history of emotion” discipline. Likewise, the vocabulary of emotions would yield useful results for the “sociology of the emotions” that aims to understand the motives of an emotion or its historical change. However, the emotion vocabulary of a language is especially essential for the “language researches” in order to present the history of the language and to explain its historical development. This study focuses on a topic that produce important results for all these disciplines mentioned above. In a study (Özkan, 2021) on the emotion words of Ottoman Turkish, it was determined that hundred and ninety-five emotion words borrowed from Arabic and Persian and fifty-four of them express sorrow or sadness. This data shows that it is important to examine why Turkish needs this vocabulary group intensely. Although there is a vocabulary of emotions in the inscriptions belonging to the Old Turkish period, the words of emotions are not included to a great extent because they are in the form of speech and mostly preach on the administration of the state. In this respect, *Daşakarmapathāvadānamālā* (DKPAM) draws attention as a useful resource in terms of detecting emotion words in Old Uyghur Turkish. *DKPAM*, which can also be called an ethics book on Buddhism, means “a chain story of ten (bad) ways of behaviour” and the sins are as follows: killing a living being, stealing someone else’s property, committing adultery, lying, to slander, using abusive and vulgar words, hypocrisy, greed and envy, anger, and disagreement (Elmalı, 2016). Three of the ten sins (envy, greed, anger) are directly related to emotions. For this purpose, the emotion words in *DKPAM* were scanned and the words expressing “sorrow” were determined. Afterwards, the equivalents of these words in both Clauson’s (1972) and Wilkens’ (2021) dictionaries were found, furthermore the meanings of these words in the context of the text were taken into account. By following this definition, this study reached these results: The words that were detected in *DKPAM* and that expressed sorrow are *açığ* (*emgek*), *busuş* (*busar*), *kadgu*, *mun*, *tar*. The word *ökün-* (to regret), is not included in the scope of this study as it is an independent emotion on its own, although it includes a sadness felt due to an action that is done or not done. It has been seen that these words meet not only a state of mental grief, sadness, or sorrow but also a feeling of anguish arising from bodily pain. First of all, it has been determined that words such as *açığ* and *emgek*, have a meaning on their own, they also produce new meanings when they come together. Although reduplications are a well-known feature of Old Uyghur Turkish (Şen, 2002), it is remarkable that new meanings arise in such reduplications. While *busuş* alone refers to a physical pain, the use of *busuş* together with *sakinç* has a meaning close to “sorrow”. Likewise, the word *busuş* indicates mental anguish in dictionaries: grief, affliction, sadness, worry, anxiety (Clauson, 1972, s. 374). However, a close reading of the text shows that this word corresponds primarily to “physical pain at the time of death”. The use of the word with *sakinç* indicates a mental state, but another problem arises: The meaning is getting closer to “anxiety” instead of “sorrow”. In this case, it is necessary to examine the situation of the word *kadgu*, which continues to exist as a word that directly corresponds to “anxiety” (*kaygı*) in modern Turkish. Due to the physical condition of the fragmented text, it is difficult to determine the exact meaning of the word within the context. However, one of the results obtained is that it is necessary to be cautious when meeting the *kadgu* in the text with the “anxiety” in modern Turkish. It has also been determined that *tar* in Old Uyghur Turkish, which is another word that indicates “sorrow” in dictionaries primarily defines “difficult situation that would cause trouble and sorrow” instead of “sorrow” within the context. On the other hand, when it is used together with *mun*, it gets closer to the meanings of “trouble, worry” (*sıkışıklık*, *sıkıntı*) (Wilkens, 2021, s. 481). Thus, it has been observed that the words expressing sadness in Old Uyghur Turkish mostly indicate physical pain. It has also been seen that the words expressing sorrow gain new meanings when they come together, and it has been concluded that focusing on the meanings of these words while reading the Old Uyghur texts is not only a useful but also a necessary method to determine the emotion vocabularies of the period.

Dinsel ve Etnik Farklılıklar Bağlamında N'Djamena'da Birlikte Yaşama Sorunu Üzerine Bir Alan Araştırması¹

Ferhat TEKİN 

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşerî Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü,
Konya, Türkiye, ferhadtekin@gmail.com

Khalit Adoum ABDARAMANE 

khalidadoumabdraman@gmail.com

Makale Bilgileri

ÖZ

Makale Geçmişi

Geliş: 04.11.2021

Kabul: 22.12.2021

Yayın: 29.12.2021

Anahtar Kelimeler:

N'Djamena, Birlikte Yaşamak, Etnisite, Din, Siyaset.

Birlikte yaşamak, bugün modern dünyanın/toplumların karşılaştığı en önemli sorunlardan biridir. Batı'da bu sorun daha çok göçmenler, mülteciler ve genel olarak "yabancılar" ekseninde ortaya çıkarken, Batı dışında ise uluslaşma, kentleşme ve sanayileşme süreçlerinden geçmekte olan ülkelerde etnik ve dini farklılıklar temelinde görülmektedir. Bu sorunun dünyada etnik ve dini farklılıklar temelinde en fazla görüldüğü yerlerden biri de Afrika kıtasıdır. Orta Afrika'da bir ülke olan Çad çok etnikli çok dinli ve çok dilli bir toplumsal yapıya sahip olarak birlikte yaşama sorunuyla ciddi bir biçimde karşılaşmaktadır. Bu sorunun en fazla görüldüğü şehir ise başkent N'Djamena'dır. Bu bağlamda nitel yöntemle dayalı olarak 38 kişiye uygulanan mülakat tekniği ile bir alan araştırması gerçekleştirilmiştir. Bu çerçevede N'Djamena'da birlikte yaşama sorununun temel nedenlerinin dini, etnik ve siyasi olduğu tespit edilmiştir. Birlikte yaşama sorununun en açık görüldüğü alanlardan biri de mekânsal ayrılmadır. Kent başta İslam ve Hıristiyan mensubiyete bağlı olarak ikiye bölünmüş (kuzey ve güney) ve her bir bölge de kendi içinde yine mekânsal olarak etnik mahalleler biçiminde ayrılmıştır. Sorunun çözümüne yönelik katılımcıların görüşlerine bakıldığında çözümün mümkün olduğunu düşünenler olduğu gibi çözümün kesinlikle mümkün olmadığını düşünenlerin de olduğu görülmüştür. İyimser katılımcılara göre çözüm, yönetimde adaleti sağlamak, nepotizmden kaçınmak, farklılıklara saygı duymak, eğitim müfredatına birlikte yaşama ile ilgili derslerin konulması, laikliğin uygulanması ve kanaat önderlerinin arabulucu ve uyumlaştırıcı rolleri üstlenmesi vb. şartların gerçekleşmesi ile mümkün olabilir.

A Field Study on the Problem of Living Together in N'Djamena in the Context of Religious and Ethnic Differences

Article Info

ABSTRACT

Article History

Received: 04.11.2021

Accepted: 22.12.2021

Published: 29.12.2021

Keywords:

N'Djamena, Living Together, Ethnicity, Religion, Politics.

Living together is one of the most important problems that the modern world/societies face today. In the West, this problem mostly arises on the basis of immigrants, refugees, and "foreigners" in general, while it is seen on the basis of ethnic and religious differences in countries that are going through the processes of nation building, urbanization, and industrialization outside the West. One of the places where this problem is most common in the world on the basis of ethnic and religious differences is the African continent. Chad, a country located in Central Africa, has a multi-ethnic, multi-religious and multilingual social structure, and it is faced with the problem of living together seriously. The city where this problem is most common is the capital city N'Djamena. In this context, a field study was conducted with the interview technique applied to 38 participants based on the qualitative method. In this framework, it has been determined that the main reasons for the problem of living together in N'Djamena are religious, ethnic, and political. One of the areas where the problem of living together is most clearly seen is spatial separation. The city was divided into two (north and south) depending on the affiliation to Islam and Christianity, and each region was also spatially separated into ethnic neighbourhoods. Looking at the opinions of the participants on the solution of the problem, it was seen that there are those who think that the solution is possible, as well as those who think that the solution is definitely impossible. According to the participants, the solution can only be possible with the realization of conditions such as ensuring justice in the administration, avoiding nepotism, respecting differences, including lessons on living together in the education curriculum, implementing laicism, and taking the role of mediator and harmonizer of opinion leaders.

¹ Bu makale 2020 yılında Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji anabilim dalında Doç. Dr. Ferhat Tekin danışmanlığında hazırlanarak Khalit Adoum Abdaramane tarafından sunulan "N'Djamena'nın Kentleşme Sürecinde Kimlik, Farklılık ve Birlikte Yaşama Olgusu" adlı tezden üretilmiştir. Çalışmanın alan araştırması 2019 yılının Temmuz-Eylül aralığında gerçekleştirilmiştir.

GİRİŞ

Birlikte yaşamak, bugün modern dünyanın/toplumların karşılaştığı en önemli sorunlardan biridir. Zira birlikte yaşama sorunsalını sadece uluslaşma, sanayileşme ve kentleşme sürecini yaşamakta olan toplumlarda değil, bu süreçleri tamamlamış bir çok gelişmiş toplumda da - nedenleri farklı olsa da- görmek mümkündür. Bu nedenledir ki bu sorunlar tanınmış bazı (J. Habermas, A. Touraine, E. Balibar vb.) sosyologların gündemini hâlâ oluşturmaktadır. Batı'da bu sorun daha çok göçmenler, mülteciler ve genel olarak "yabancılar" ekseninde ortaya çıkarken, Batı dışında uluslaşma, kentleşme ve sanayileşme süreçlerinden geçmekte olan ülkelerde etnik ve dini farklılıklar çerçevesinde görülmektedir. Bu anlamda birlikte yaşama sorunsalı dinsel, mezhepsel, etnik ve kabilevi çatışmaların olduğu ülkelerde temel bir problem olarak baş göstermektedir.

Modernleşmenin bir sonucu olarak gelişen kentler farklı inançlara ve etnik kökenlere mensup grupları kapsayarak bir taraftan çokkültürlülüğe yol açarken diğer taraftan da bu gruplar arasındaki farklılıklar nedeniyle ayrışmalara da sahne olmaktadır. Modern kentlerde mekânsal ayrışma genellikle sınıflar ya da tabakalar temelinde görünmekle birlikte birçok durumda da etnik ve dini temellere de dayanmaktadır. Farklı dil, din, kimlik, ideoloji vb. unsurların kentte bir arada bulunması zorunlu olarak birlikte yaşama olgusu ve sorununu gündeme getirmektedir. Bu nedenle bir çok kent, insanların sosyal ilişkilerinde anlaşmazlıklara ve çatışmalara sahne olmaktadır. Birlikte yaşama olgusunun önem kazanmasına bağlı olarak yapılan pek çok çalışmada bu olguya sıkça işaret edilmektedir.

Kentler aynı zamanda farklılıkları bir potada eritebilen, kendinde yaşatabilen mekânlardır. Bazı araştırmacılar, kentlerin homojen bir toplum olarak ele alınması gerektiğini belirtirken, insanların birarada birbirlerine saygı duyarak barış halinde yaşamalarının mümkün olduğuna dikkat çekmektedirler. Örneğin Loua'ya göre, Batı Afrika ülkelerinde sosyal gruplar (din, etnik, kabile vb.) birbirleriyle anlaşarak yaşamlarını sürdürmektedir. İnsanların farklı kültürel ve dini görüşlere sahip olmalarına rağmen ortak bir paydada birleştiklerine dikkat çekmiştir. Bu farklılık, gruplar arası evlilikler için de söz konusudur. Farklı aşiretlere ve etnik gruplara mensup bireyler arasında yapılan evlilikler marjinal olarak görülmektedir (Loua, 2015). Bununla birlikte Afrika'daki birçok şehirde dini ve etnik farklılıkların gruplar arasında çatışmalara, düşmanlıklara ve eşitsizliklere yol açtığı, bu yönüyle de bir arada yaşamayı engelleyen sorunlar olduğu görülmektedir (Barouh ve Simon, 1990; Vaidjiké, 2017). Çad'ın başkenti olan N'Djamena da bu şehirler biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Saha araştırmasına dayanan bu çalışmanın temel araştırma sorusu, N'Djamena'da ciddi boyutlara varmış olan birlikte yaşama sorununun hangi faktörlere ve dinamiklere bağlı olduğudur. Çalışma genel olarak üç temaya dayalı olarak tasarlanmıştır. İlk olarak birlikte yaşama sorunun katılımcılara göre hangi faktörlere ve dinamiklere bağlı olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Ardından N'Djamena'da dini ve etnik temele dayanan kentsel mekânsal ayrışmanın hangi dinamiklere dayandığı ve bunun birlikte yaşama olgusunu nasıl etkilediği ve son olarak da katılımcıların birlikte yaşama sorunun çözümüne yönelik görüş ve algıları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Kavramsal Çerçeve

Birlikte yaşama sorunsalının özellikle çokkültürlülük veya çokkültürcülük kavramları çerçevesinde ele alındığı görülmektedir. Zira birlikte yaşama sorunsalı sonuçta sosyo-kültürel farklılıklarla bir başka deyişle heterojenliklerle ilgilidir. Dolayısıyla bu da söz konusu kavramların gündeme gelmesine neden olmaktadır. Çokkültürlülük/çokkültürcülük, 20. yüzyılda ortaya çıkan büyük göç dalgaları ve çöken sömürge imparatorluklarının ardında bıraktıkları büyük etnik çeşitlilik ile yakından ilgilidir. Dolayısıyla Avrupa'nın dünyanın geri kalanı üzerinde kurmuş olduğu kolonyalist egemenliğinin sonlanması ve bunun sonucunda sömürgelerin bağımsızlaşması, sömürge halklarının yerel ve azınlık kültürlerine söz hakkı tanıyan süreçlerin işlemlerini kolaylaştırmış oldu (Şan, 2006: 75). Söz konusu kavram ilk olarak sömürgecilik dönemiyle başlamış; bu dönemde kültürler arası etkileşimler sadece sömürgeci toplumun kültürü ile sömürge toplumunun kültürü arasında değil, dünya çapında kurulan ekonomik ilişkiler ağı

sayesinde, diğer kültürler arasında gerçekleşmiştir (Özensel, 2013: 5). Çokkültürcülük kavramı 1941 yılında İngilizcede önyargısız ve bağısız bireylerden oluşan kozmopolit bir toplumu nitelendirmek için; 1970'li yılların başlarında da Avustralya ve Kanada'da bu toplumların bir özelliği olan kültürel çeşitliliği teşvik eden devlet politikaları bağlamında kullanılmıştır (Doytcheva, 2009: 15).

Sanayileşmenin ve teknolojinin tarihin hiçbir döneminde görülmemiş bir hızla toplumları etkilemesiyle yaşanan değişim göçlere ve bunun sonucunda da farklı sosyo-kültürel yapıya mensup insanların ve grupların kentlerde karşılaşmasına neden olmuştur. Bunun sonucunda ise, çok-kültürlü, çok-etnili ve çok-dinli bir yapı günümüz toplumlarının karşılaştığı en önemli sorunlar arasında bulunmaktadır (Yanık, 2011). Çokkültürlülük kavramı, kültürel çeşitliliğe ya da kültürel çoğulculuğa gönderme bulunur. Buna bağlı olarak çokkültürlülük, farklı kültürel kimliklere sahip toplulukların aynı toplum içinde varlıklarının kabul edilmesi, birbirleriyle olan ilişkilerinin herhangi bir çatışmaya yol açmadan eşit ve barış içinde sürdürmesi ve mevcut tüm politik imkanlardan eşit düzeyde yararlanmayı esas alır (Özensel, 2013: 6). Ancak Habermas, çokkültürcülüğün, tek bir siyasal toplum içinde çeşitli kültürel grupların varlığını sürdürmesini açıkça onaylamanın yanı sıra, ortak bir kültürün varlığının da gerekli olduğuna dikkati çeker. Çünkü toplum, ortak bir kültür etrafında buluşmadığı takdirde birbirini karşılıklı kabul etmeyen çeşitli altkültürlere parçalanma tehdidi ile karşı karşıya kalır (Habermas, 2012: 54).

Birlikte yaşama ve çokkültürlülük çerçevesinde ele alınması gereken bir husus da dini ve etnik gruplardır. Barth, (2001: 17) etnik ve dini grupların analitik olarak iki farklı kategoride ele alınabileceğini söyler: 1) gizli olmayan işaret ve semboller –aktörlerin kimliklerini açık olarak sergilemek amacıyla kullandıkları kıyafet, dil, yerleşim tarzı ve yaşam tarzı gibi özellikler. 2) temel değerler, inançlar ve ahlaki standartlar. Barth'ın da belirttiği gibi çok dinli ve çok etnili sistemlerde sosyo-ekonomik ve politik kurumların farklı gruplar tarafından kontrol edilmesi durumunda bir tabakalaşmanın ortaya çıkması her zaman mümkündür. Bu grupları hiyerarşik bir tabakalaşmaya götüren şey, bu tabakalaşmayı onların gözünde meşru kılan ortak değer yargılarıdır (2001: 30).

Aslında birlikte yaşama olgusu kimlik meselesiyle yakından ilgilidir. Çünkü kimlik olgusu sosyo-kültürel farklılıklar üzerine kuruludur. Aydın'ın da belirttiği gibi kimlik ile ilgili sorunlar genellikle toplulukların kendi arzu ve iradeleriyle taşıdıkları kimlikle, kendilerine başkaları tarafından atfedilen kimlikler arasındaki çelişkiye kaynaklanır (Aydın, 2003:47). Bu akla Hegel'in efendi-köle diyalektiğini getirir. Zira her kimlik aynı zamanda bir "öteki" bağlamında varlığını inşa eder. Bu diyalektiğe bağlı olarak ayrımcılık sorunu baş gösterir. Neredeyse tüm toplumlarda baskın ve makbul kimlikler diğerlerini dışlayabilmektedir. "Dışlanma resmî gruplar ve ulus devletler tarafından gerçekleştirildiği oranda problem çoğalmaktadır. Çünkü sosyal farklılık izolasyonla giderilmeye çalışılmakta" (Aydın, 2003: 47) ve bu da sorunun daha kronik bir hal almasına neden olmaktadır.

Kimlik, insanlar için anlam ve deneyim kaynağıdır. Bir başka ifadeyle kimlikler anlamı örgütler Bunun yanı sıra kimlikler, tarih, kolektif hafıza, coğrafya, biyoloji, din, iktidar aygıtları ve kişisel fanteziler çerçevesinde inşa edilirler (Castells, 2013: 12-14). Kimliğin oluşumu, bireyin kendi hakkında anlattıklarıyla ve başkalarının onun hakkında anlattıklarıyla özdeşleştiği anlatsal bir işlem olarak anlaşılmalıdır (Bourse, 2009: 107). Dolayısıyla kimliklerimizin her ne kadar verili tarafları varsa da onu icat eden, kuran ve yeniden inşa eden deneylerimiz ve hikâyelerimizdir.

Alain Tourain'e göre "ancak kimliğimizi yitirdiğimizde birlikte yaşayabiliriz"; aksi takdirde topluluklara geri dönüş beraberinde homojenliğe, arılığa, birliğe başvuru ile sonuçlanıyor. Bu durumda öteki ile iletişime geçmenin yerini, farklı tanrılara kurban verenler, birbirine yabancı ya da karşıt geleneklere bağlananlar arasında bir savaş alıyor (2011: 13). Bilindiği üzere geleneksel ırkçılık, ırkların eşitsizliği tezine dayanıyordu ancak Bourse'nin (2009: 25) dediği "çağdaş yeni-ırkçı söylemde, uzlaşmaz ya da eşitsiz olarak ilan edilen şey artık ırklar değil; adetler, inançlar ve uygarlıklardır." Bununla birlikte söz konusu dışlamanın ve anlaşmazlıkların Batı'da görünme biçimleriyle özellikle Afrika kıtasındaki görünüşleri ve nedenleri arasında bazı önemli farkların

olduğunu da belirtmek gerekir. Bunlara aşağıda saha verileri çerçevesinde değinilmiştir.

Yöntem

Araştırmanın amacına ve problemine bağlı olarak nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Nitel araştırmada temel amaç, araştırılan konu hakkında betimsel ve gerçekçi bir görüntünün ortaya konulmasıdır. Bu anlamda toplanan veriler ayrıntılı ve derinlemesine olarak araştırmanın zenginliği açısından önemlidir. Nitel araştırmaya konu olan bireylerin görüş ve deneyimleri mümkün olduğunca doğrudan sunulmalıdır (Yıldırım ve Şimşek, 2011, s. 49). Bu nedenle saha çalışmasında yarı yapılandırılmış bir görüşme formu kullanılmış ve bu görüşme formunun çeşitli sosyo-kültürel gruplardan bireylere uygulanmasıyla veriler elde edilmiştir.

Amaçsal örneklem tekniği doğrultusunda N'Djamena'da yaşayan farklı sosyo-kültürel gruplara (etnik ve dini, Müslüman-Hıristiyan) mensup 36 katılımcıyla (cinsiyet, yaş, eğitim durumu vb. kategorilere göre belirlenerek) mülakat yapılmıştır. Bunlardan 18'si Müslüman 18'si Hıristiyan olmak üzere her birinin içerisinde de farklı etnik gruplardan, mesleklerden bireyler oluşacak şekilde belirlenmiştir. Ayrıca Müslümanlar arasında farklı etnik gruplardan 10 erkek ve 8 kadın; Hıristiyanlar arasından farklı etnik gruplara mensup 10 erkek ve 8 kadın ile mülakat yapılmıştır.

Araştırmadan elde edilen veriler, yorumlayıcı anlayışa dayalı olarak analiz edilmiştir. Yorumlayıcı sosyal bilim anlayışında araştırmacı incelediği kişilerin duygularını ve yorumlarını paylaşır ve olayları onların gözünden görmeye çalışır (Neuman, 2014, s.131). Bu bağlamda fenomenolojik yaklaşıma uygun olarak görüşme verileri metin içinde gösterilerek yorumlanmıştır.

1. Çad'ın Kısa Yakın Tarihi ve Siyasi Arka Planı

1900'lerin başlarından itibaren tedricen Çad'ı egemenliği altına alan Fransa 1920'e kadar neredeyse tümünü sömürgeleştirdi. Çad bu tarihten 1960'a kadar Fransa'nın egemenliğinde kaldı ve ancak 1960'ta bağımsızlığını ilan etti. Çad'ın ilk devlet başkanı, Sara etnik grubundan bir Protestan olan F. Tombalbaye oldu. Tombalbaye zamanında yönetimin tamamen Saralar'ın eline geçmesi ve Müslümanların tasfiye edilmesi, ülkenin kuzeyi ile güneyi arasındaki zıtlıkları ve çatışmaları daha da arttırdı ve ülke istikrarsızlık içerisine düştü. Bunun üzerine 1962 yılında tek parti yönetimi kuruldu ve Parti Progressive Tchadien dışındaki bütün partiler kapatıldı. Ülkenin güneyindeki halk bu siyasi değişikliği kabul ederken kuzeyde yaşayan müslümanlar değişikliği benimsemediler. Bazı müslüman liderlerin tutuklanması ve tutuklu yirmi müslümanın öldürülmesi başkent N'Djamena'da bir dizi suikasta ve siyasî karışıklığa sebep oldu. Kuzey ve güney arasındaki çatışma ve karışıklıkların artması üzerine Fransa Çad'a askerî birlikler göndererek Protestan Tombalbaye yönetimine destek sağladı. Ancak Tombalbaye döneminde siyasi krizler gittikçe arttı. 1975'te General Felix Malloum liderliğinde gerçekleştirilen bir darbeye Tombalbaye öldürüldü ve Kuzeyliler'in de Güneyliler'in de yer aldığı asker-sivil karması bir hükümet kuruldu. Malloum döneminde siyasî birlik yönünde bazı başarılar elde edildiyse de hürriyet cephesinin muhalefetine engel olunamadı. Teşkilât içerisinde başkanlığın Hissene Habre'den Goukouni Oueddei'ye geçmesiyle iki liderin taraftarları arasında başlayan mücadele Habre'nin Sudan'dan, Ueddei'nin de Libya'dan destek görmeleriyle yıllarca sürecek istikrarsızlığa neden oldu (Dursun,1993, s.155-156)

Hıristiyanlar iyi bir Fransız eğitimi alarak Müslüman gruplardan daha avantajlı bir duruma gelmişlerdi. Devlette önemli makamlar elde etmelerinde bu eğitimin çok faydası olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla 1978'e gelindiğinde tüm kamu kurumları ve önemli sektörlerde (sağlık, polis, ordu, idare, eğitim ve tarım) Hıristiyan gruplar hâkim olmuştur. Bu durum, Müslüman etnik grupları mevcut dengesizlik karşısında çeşitli protestolar ile devlet politikasında değişiklik talebi etrafında birleştirmiştir (Arditi, 2003, s. 54).

Malloum 29 Ağustos 1978 tarihinde H. Habre ile bir anlaşma yaparak onu yönetime ortak etti ve başbakanlığa getirdi. Bundan sonra yönetimde çoğunluk müslümanların eline geçti. Ancak

ülkede sorunlar gittikçe büyüdü ve tüm bunların sonucunda 1980'de iç savaş başladı. Habre ile Oueddei'nin kuvvetleri arasında başkentte kanlı çarpışmalar oldu. Malloum, Oueddei'yle anlaşınca Habre geri çekilmek zorunda kaldı. Daha sonra ise Habre'ye bağlı kuvvetler Ueddei'ye bağlı kuvvetleri yenerek başkenti ele geçirmeleri üzerine 21 Ekim 1982'de devlet başkanlığına gelen Habre yeni bir yasa ilan etti ve yeni bir hükümet kurdu. Habre yönetiminde de çatışmalar devam etti ve ülkedeki çatışmalar milletlerarası bir sorun haline geldi. 1989'da devlet başkanı Habre'ye karşı başarısız bir darbe teşebbüsünde bulunan ve başarıya ulaşamaması üzerine Sudan'a kaçan eski savunma bakanlarından İdris Deby, 1 Aralık 1990 tarihindeki teşebbüsünde başarı sağladı ve arkadaşlarıyla birlikte idareyi ele geçirdi (Dursun,1993, s.157).

1990'dan sonra çeşitli partilerin varlık göstermesi Çad'da demokrasinin yolunu açarak sosyo-politik sorunların biraz da olsa azaltılmasını sağlamıştır. Ancak 1996'daki ilk seçimde dini-politik temelli sorunlar yeniden tırmanarak Çad'da milli birliğin sağlanmasını engellemiştir. Örneğin Seçim sonuçlarına bakıldığında Müslüman grupların büyük çoğunluğunun İdriss Deby'i (MPS Partisi); buna karşın Hıristiyan grupların ise Kamougue Wadal'i (URD Partisi) desteklediği gözlemlenmiştir (Ramadji, 2015, s.86-87).

Bu gerçeklerden hareketle Çad'ın sosyo-politik gerçekliğine bakıldığında anlaşmazlık ve çatışmaların çok büyük bir yerinin olduğu anlaşılmaktadır. Böylece Müslüman-Hıristiyan çatışması birlikte yaşama sorununu daha da kronik bir hale sokarak çözülmesi çok zor gibi görünmektedir.

2. N'djamena'da Sosyo-Kültürel Topluluklar ve Genel Özellikleri

N'Djamena (Encemine), 1900 yılında Emile Gentil tarafından bir askerî kışla olarak kurulmuştur. N'Djamena, bir Fransız subayının isminden esinlenilerek Fort-Lamy olarak adlandırılmış ve 1900'den 1973'e kadar Fort-Lamy olarak kalmış, ancak 1973'te Çad'ın ilk Cumhurbaşkanı bu şehrin adını Arapça'da "feraha etmek, toplanmak" anlamlarına gelen "N'Djamena" olarak değiştirmiştir. Çad'ın bağımsızlığını kazanmasının ardından N'djamena'nın nüfusu her yıl 40.000 ile 50.000 arasında artmaya başlamıştır (Ndadoum, 2003). Eyalet raporlarına göre 2018 yılı itibarıyla, nüfusun yaklaşık %90'ının N'Djamena'da yaşadığı belirtilmektedir. Demografik raporlara göre 1993 yılında N'Djamena'da nüfus 687.000 iken, 2018'de 1.454.671'e ulaşmıştır (INSEED, 2018).

F. Barth, etnik grubu, aşağıda belirtilen dört özelliği barındıran bir biçimde tanımlar: biyolojik olarak kendi varlığını sürdürebilen; açık bir şekilde ortak bazı temel kültürel değerlere sahip olan; karşılıklı etkileşim ve iletişimin olduğu bir alan yaratan; kendisi ve diğer etnik gruplara ait bireyler tarafından bir etnik gruba aidiyetle tanımlanan insanlardan oluşan toplumsal kategorilere etnik grup adı verilir (Barth, 2001, s. 13). A. D. Smith ise ethnîe teriminin, tarihsel topluluk bağlamında kültürel farklılıklara yapılan vurguyu birleştirdiğini belirtir. Bu anlamda tarihsel bağlam ve kültürel özgüllüğün algılanması bir halkı diğerlerinden ayırır ve belli bir topluluğa hem kendilerinin hem de dışarıdakilerin gözünde tanımlanmış bir kimlik kazandırır. Dolayısıyla etninin genel özellikleri "nesnel" göstergelerden çok belli sayıda kadın ve erkeğin kuşaklar boyunca etkileşimlerinin ve paylaşılan deneyimlerinin belirli kültürel, mekânsal ya da geçici özelliklerine verdikleri anlamlardan kaynaklanır. (Smith, 2002, s. 46).

Bu bağlamda N'Djamena'da, onlarca etnik grup yaşamaktadır. N'Djamena'ya ilk yerleşen sosyal grup, "Kotokolar"dır (Farcha semtinde). Kotokolar geldiğinde Fransızlar henüz gelmemişlerdi. 1905 sömürge döneminde, Nijerya'ya çeşitli Arap etnik grupların yanı sıra Haousa etnik grupları da yerleşmeye başlamıştır (Kimitene, 2017). "Çoğu etnik grup 1979 ve 80'lerde savaş olduğundan dolayı N'Djamena'yı terk etmek zorunda kalmıştır. Savaş sebebiyle N'Djamena'dan ayrılan tüm etnik gruplar, 90'lı yıllardan itibaren tekrar geri gelmeye başlamıştır; özellikle Gourane ve Zagawa gibi. Günümüzde N'Djamena'da 25'ten fazla etnik grup bulunmaktadır (Sara, Arab, Ouaddai, Boulala, Gourane, Massa, Zagawa, Kanembou, Hadjarai, Massa, Falata, vd.). N'Djamena'daki en yaygın etnik gruplar ise şunlardır; Sara (% 19), Araplar (% 15), Ouaddai (% 10.8), Hadjarai (% 9.1), Gourane (% 6.9), Kanembou (% 5.8), Boulala (% 5,8), Marba (% 4,74), Kanouri (% 4,3), Bornou (% 3,3), Kouka (% 3,2), Moundang (% 2,3), Bagu.20 (%

2,1), Kotoko (% 2,0), Toupouri (% 2), Massa (% 2), Haoussa (% 1.3), Falata (% 1.1), Kim (% 1.05) (Kimitene, 2017: 94-95).

N'Djamena, Çad'ın en kozmopolit kentidir. Birçok etnik grup kentte yaşamaktadır. N'Djamena'da resmî dilleri Fransızca ve Arapça'dır. Bununla birlikte başta Çad Arapçası (% 68,3), N'Gambaye (% 8,9), Kanemoubou (% 2,3) Daza-Gourane (% 3,8) dilleri olmak üzere 200'den fazla yerel dilin konuşulduğu belirtilmektedir (Kimitene, 2017, s. 11).

N'Djamena, kuzeyde Müslüman, güneyde ise Hıristiyan mahalleleri olmak üzere mekânsal olarak iki kısımdan oluşmaktadır. Hıristiyan ve Müslüman etnik gruplar kendi mahallelerini oluşturmuşlardır. Eski N'Djamena'da böyle bir ayrışmanın olmadığı bazı görüşmeciler tarafından belirtilmektedir. Ancak günümüzde Afrika'nın birçok şehrinde olduğu gibi N'Djamena'da da kültürel, dini ve siyasi sorunlar nedeniyle ayrışma mevcuttur (Hadjara vd. 2008). Kimlik temelli uyumsuzluk ve çatışma, sosyal uyumun yerini almış ve yeni mahalleler ortaya çıkmıştır. N'Djamena'da 1979 yılı itibriyle kuzeyden güneye ve batıdan doğuya etnik kimliklerin oluşturduğu yeni mahalleler kurulmuştur (Adoum, 2012: 51). Çad'ın bağımsızlığını kazanmasının ardından, güneyde Hıristiyanlar devlet yönetimine sahip olmuştur. Böylece kuzeyden gelenler marjinalleştiklerini daha net olarak hissetmişlerdir. Bu farklılığın görünür olduğu günden beri N'Djamena'da iki kesim arasında kültürel, dini ve siyasi faktörler üzerinden kendini açığa vuran bir çok anlaşmazlık ortaya çıkmıştır. Nitekim N'Djamena'da 30 yıldır yalnızca Kuzey ve Güneyin (Müslüman ve Hıristiyan) birbirlerine karşı düşmanca tutumları değil, aynı zamanda kendi mahallelerini kurdukları için farklı etnik gruplar arasında da çeşitli anlaşmazlıklar bulunmaktadır.

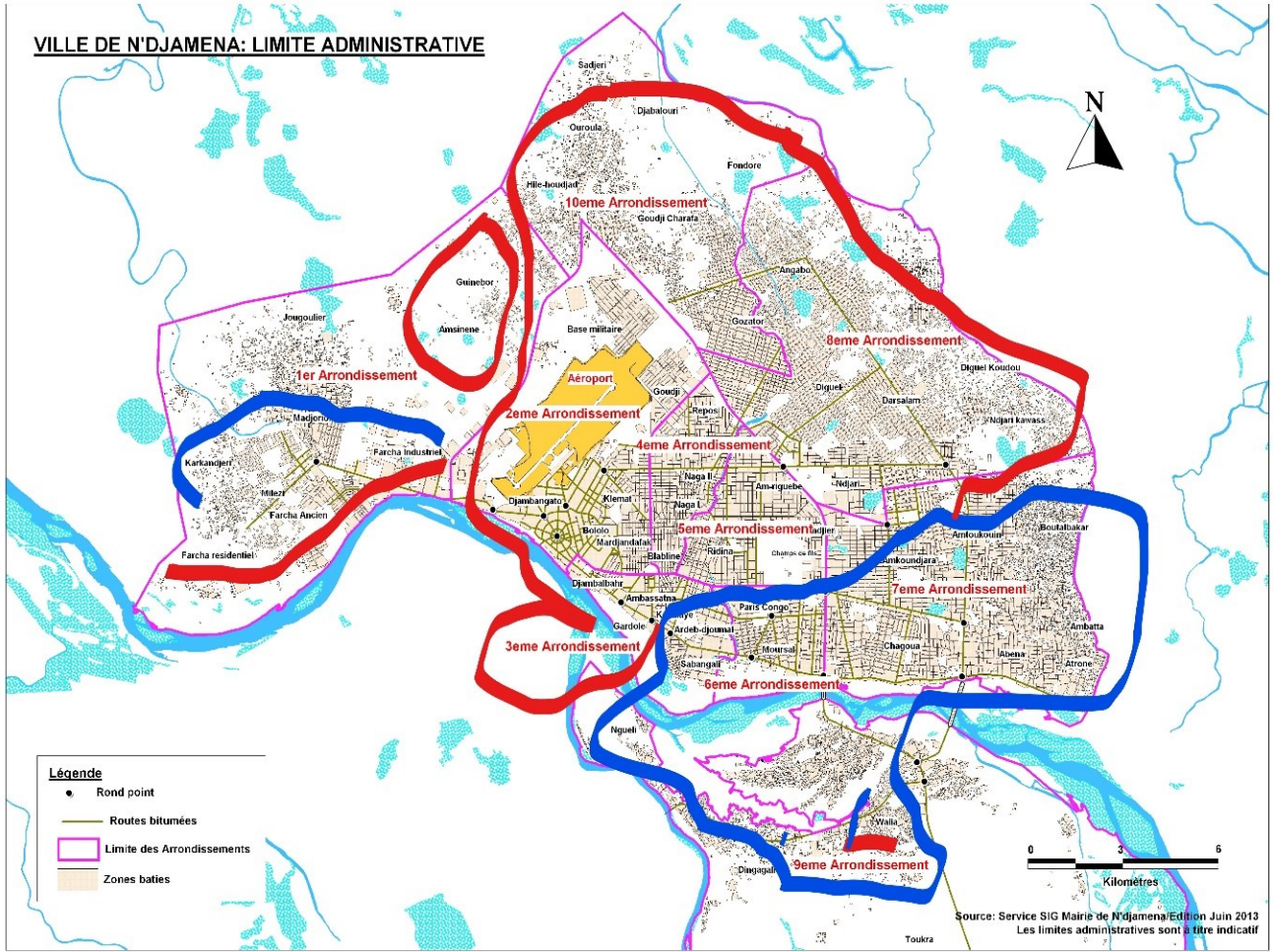
N'Djamena'da ticari, siyasi ve iktisadi alandaki rekabete bağlı olarak birçok sorunun olduğu gözlemlenebilmektedir. Daha açık bir ifadeyle, Çad'daki her rejime göre, özellikle N'Djamena'da, iktisadi alanda belirli bir etnik grup veya gruplar egemen olmaktadır. Örneğin bir dönem Kanembou ve Haoussa iktisadi alana hâkim iken, 1982'den beri Gourane, Zagawa ve Ouaddai gibi gruplar hâkim olmuşlardır. Bu süre zarfında Hıristiyanlar ve Müslümanlar ticari ve iktisadi açıdan farklı sektörlere yönelmişlerdir. Sömürge döneminden bu yana Müslümanlar ağırlıklı olarak ticaret, inşaat malzemeleri, hayvancılık, yem, giyim, eczane vb. sektörlerde varlık göstermişlerdir (Kimitene, 2017, s.12-13).

N'Djamena'da siyasi ve ekonomik potansiyellerine bakıldığında da birkaç önemli grup dikkat çekmektedir. Bu bağlamda, 1960'ten 1972'kadar Sara etnik grubu (Hıristiyan) siyaset ve iktisadi alanda hâkim olmuştur. 1979 yılından günümüze kadar da Müslüman etnik grupların (Gourane, Zagawa, Hadjarai, Kanembou ve Ouaddai) siyasi ve iktisadi fırsatlar kazanarak güç elde ettiklerini söylemek mümkündür. Günümüzde N'Djamena'da başlıca altı etnik (ve dini) grubun siyasi ve iktisadi alanda rol oynadığı söylenebilir: Kanembou (Müslüman, ekonomi ve siyaset), Araplar (Müslüman, siyaset ve ekonomi), Gourane (Müslüman, ekonomi ve siyaset), Zagawa (Müslüman, ekonomi ve siyaset), N'Gambaye (Hıristiyan, siyaset), Sara (Hıristiyan, siyaset) ve Ouaddai (Müslüman, ekonomi ve siyaset).

N'Djamena'da etnik ve dini gruplar kapalı topluluklar şeklinde örgütlenmişlerdir. Yapılan bazı araştırmalarda, toplulukçu/asabiyetçi anlayışın N'Djamena'daki sosyal gruplarda kimliği güçlendirdiği belirtilmektedir. Asabiyetçi anlayışın sadece farklılığı değil, siyasi ve ideolojik anlamda da ayrışmayı güçlendirdiği yönünde görüşler belirtmiştir (Kimitene, 2017, s. 14). Bu bağlamda Müslüman etnik grupların N'Djamena'nın kuzey, doğu ve batı mahallelerinde; Hıristiyan etnik grupların ise N'Djamena'nın güney ve batısındaki mahallelerde yoğunlaştığı gözlenmiştir. N'djamena'nın güneyindeki, 2., 6. 7. ve 9. bölgelerde çoğunlukla Hıristiyan etnik gruplar; kuzeydeki 3. 4. 5. 8. ve 10. bölgelerde de Müslüman etnik gruplar bulunmaktadır. Dolayısıyla N'djamena'da dini farklılığa bağlı olarak bir mekânsal ayrışmanın gerçekleştiği görülmektedir.

Aşağıdaki haritada kırmızı renkle işaretli alanlar, N'Djamena'nın kuzeyindeki Müslüman mahallelerini, mavi renkle işaretli yerler ise, güneyde Hıristiyan mahallelerini göstermektedir. Bununla birlikte küçük de olsa bazı yerlerde Müslüman ve Hıristiyanlar bir arada yaşamaktadırlar.

Şekil 1: N'Djamena'da Hıristiyan ve Müslüman etnik gruplarda mekânsal ayrışma.



Kaynak: N'Djamena Belediyesi

3. Birlikte Yaşama Sorununda Dini ve Siyasi Faktörlerin Rolü

Vidjannangni (2011), çoğu Afrika kentlerinde özellikle de Fildişi'nde siyasetçilerin sosyo-kültürel farklılıkları gündeme getirerek, anlaşmazlıklara ve düşmanlıklara yol açtıklarını ifade eder. Benzer bir durumun genelde Çad özelinde ise N'Djamena için de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Yapılan görüşmeler çerçevesinde bazı katılımcılar, N'Djamena'da birlikte yaşamın önündeki temel engellerin din ve siyaset kaynaklı olduğunu belirtmişlerdir. Afrika'daki bazı kentlerde olduğu gibi (Dembelé, 2006-2009; Connan, 2005), N'Djamena'da da siyasetçiler ve güç odakları kültürel farklılıkları (etnik ve din) nefret ekseninde işleyerek politikalarına alet etmektedirler.

N'Djamena'da birlikte yaşamaya engel teşkil eden temel faktörlerin hangileri olduğu katılımcılara sorulduğunda, inanç farklılığı ve buna bağlı olarak da siyasetin şekillendiğine dair bir vurgunun dikkati çektiği görülmektedir.

Bence, birlikte yaşama sorununun temel sebebi siyaset ve dindir. Malloum ve Habre çatışması bu iki bloğu ortaya çıkırmıştır. Hatta çoğu insan bu olayların tekrar yaşanmasından korkuyor. (X.S.² Kadın, 60, Müslüman, memur).

Bunun sebebi din, kültür ve siyasettir. Habré ve Malloum savaşı başladığında

² Katılımcıların açık isimleri güvenlik nedeniyle verilmemiş sadece ad ve soyadlarının baş harfleri gösterilmek suretiyle verilmiştir. Bunun yanı sıra cinsiyet, yaş ve meslek bilgileri verilmiştir. Ör: (X.S. Kadın, 60, Müslüman, memur).

toplum ikiye ayrıldı (güney-kuzey ve Müslüman-Hıristiyan) ve bu birlikte yaşama konusunda sorunlara yol açtı. 1980 öncesinde N'Djamena'nın mahallelerinde farklı din ve etnik gruplar aynı mahallelerde yaşıyordu. Hatta farklı sosyal gruplarla evlenme oluyordu. Hatta bir akrabam Hıristiyan bir kız ile evlendi. 1980'lerden sonra ise düşmanlık ve güvensizlik baş gösterdi. Bunun için bugün bir Müslüman Hıristiyan mahallesine yerleştiğinde kendini güvende hissetmiyor, aynı şekilde bir Hıristiyan buraya geldiğinde kendini güvende hissetmiyor" (X.D. Erkek, 70, Müslüman, emekli memur).

Bence N'Djamena'da birlikte yaşama sorununun sebebi siyaset ve dindir. Çünkü siyasetçiler dini alıp sadece hedeflerine ulaşmak için değil aynı zamanda insanlar arasında düşmanlık oluşturmak için de kullanmıştır." (B.O. Kadın, Müslüman, öğretmen).

Bence, birlikte yaşama engel olan en önemli faktörler din ve siyasettir. Habre ve Kamouge arasındaki çatışmadan sonra mahallelerin ayrılmasıyla birlikte N'Djamena'da birlikte yaşama sorunu ortaya çıktı. Eskiden N'Djamena'da özellikle savaş yapılmadan önce mahallelerde farklı etnik grup ve dinler bir aradaydı. Maalesef savaş olduktan sonra Hıristiyanlar, Müslüman mahallelerinden çıkıp güney mahallelerine yerleştiler. Aynı şeyi Müslümanlar da yaptı." (O.A. Erkek, 84, Müslüman, terzi).

"Birlikte yaşama sorununun temel sebebi 1979'dan beri siyasetçilerin yaptığı savaş ve bunun her alanda yarattığı düşmanlıktır. Hatta çocuklar sosyalleşme sürecinde bu olumsuz zihniyeti öğrenmektedir. Bence siyasetçiler hedeflerine ulaşmak için daima bu problematiği kullanıyorlar." (M.B. Erkek, 43, Hıristiyan, öğretmen).

"Birlikte yaşama sorununun sebebi dindir. Aynı düşünmüyoruz. Açık ve net olarak söylersem, Müslümanlar bizimle yaşamak istemezler. Yoksa biz onlarla yaşamayı isteriz." (B.G. Kadın, 38, Hıristiyan, ev hanımı).

Katılımcılar, birlikte yaşama sorununun ortaya çıkmaya başladığı dönemde -1970'lerin sonu ile 1980'lerin başı- siyasi liderler arasındaki çatışmalara işaret etmektedirler. Katılımcıların görüşlerine bakıldığında, birlikte yaşama sorununun temel sebebinin siyaset ve din kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır. Ancak biri Müslüman diğeri de Hıristiyan olan iki öğretmenin, dinsel farklılıkların çatışmaya neden olmasından ziyade, siyasi aktörlerin bu farklılıkları insanlar arasında düşmanlık oluşturmak için kullandıklarına dair ifadeleri dikkat çekicidir.

"Eskiden N'Djamena'da farklı din ve etnik gruplar aynı mahallede yaşıyorduk. Ama Habré ve Malloum savaşında her şey bozulmaya başladı. Eski arkadaşlar yeni düşmanlar oldu. Bence siyasetin problemleri, dini problemlere de yol açtı" (A.A. Kadın, 57, Müslüman, ev hanımı).

Bu katılımcı da eskiden N'Djamena'da farklı inançlara mensup grupların aynı mekânı paylaşarak birlikte yaşadıklarını ancak şimdiki kutuplaşmanın ise geçmişte yaşanan çatışmalardan kaynaklandığını ve aslında sorunların politika merkezli olduğunu vurgulamaktadır. Bir başka deyişle iktidar kavgasının dini farklılıkları sorunsallaştırdığına işaret etmektedir.

D. Connan, Kenya'da siyasetçilerin ve eski kolonyalistlerin sosyo-kültürel farklılıkları manipüle ederek etnik ve dini gruplar arasında anlaşmazlık ve çatışmalara neden olduklarını belirtir (Connan, 2005, s. 2). Bu bağlamda aşağıda alıntılanan ifadelerde dini ve etnik farklılıkların bu toplumda her zaman olduğu ve 1970'li yıllara kadar da bir çatışma nedeni olmadığı anlaşılmakta; fakat dini farklılıkların iktidar mücadelesi için işlevsel bir unsur olarak kullanıldığı görülmektedir.

"Eskiden N'Djamena'da toplum olarak rahatça hep birlikte yaşıyorduk. Aramızda ne din ne de etnik sorunlar vardı, kardeş olarak yaşıyorduk. Bence N'Djamena'da birlikte yaşama sorununun sebepleri iktidar ve siyasettir. Çünkü

N'Djamena'da bazı etnik gruplar ekonomik ve siyasi eşitsizliklere kurban olmaktadır (A. A. Erkek, 57, Müslüman, memur).

"N'Djamena'da birlikte yaşama sorunu siyaset ile ilgilidir. Çünkü 1979'da çıkan çatışma ile birlikte N'Djamena'da insanlar bölünmüş, iki blok olarak yaşamaya başlamıştır. N'Djamena'da kimlik sorununun siyasetçilerin bir projesi olduğunu düşünüyorum. Çünkü etnik grupların çatışmaları siyasetçilerin hedefidir. Bunun hepsi Fransa'nın siyasetidir. Zira Fransa daima Çadlıların bölünmesini ister" (X. H. Erkek 57, Müslüman, Emekli).

"N'Djamena'yı siyasetçiler etnik gruplara bölmüştür. Her grup kendi toplumunda yaşamayı tercih etmiştir. Bunun sebebi 1979'dan beri yaşanan sivil savaştır" (X.K. Erkek, 50, Hrisityan, memur).

"Bugün N'Djamena'nın mahallelerinde insanlar kimlik temelli yerleşiyor. Çünkü Devlet Fransa'nın istediği siyaseti yapıyor. Halkı bölmeye çalışıyorlar. Fransa, Çadlıların birliğini hiç sevmez" (M.S. Erkek, 81, Müslüman, İmam).

Amselle'ye göre misyonerler, etnograf sömürgeci yöneticiler ve araştırmacılar tarafından Afrika'nın çoğu yerinde gerçekleştirilen etnik kopuş, daha sonra yerel toplumsal aktörler tarafından da kendi çıkarları doğrultusunda kullanılmaya başlandı. Bugün Afrika'da görülen çok sayıda etnik çatışma çağlar ötesinden gelen çelişkilerin yeniden su yüzüne çıkması değil, sömürgeci bilginin dayatılmasının sonucudur. İngilizler tarafından olduğu kadar Fransızlar tarafından da uygulanan dolaylı yönetim ve "böl ve yönet" yöntemi toplumlar arasındaki yatay ilişkileri dağıttı ve bağımsızlık sonrası ortaya çıkan otoriter devletler çerçevesinde kabileciliğin ayrıcalıklı bir yönetim biçimi haline gelmesini sağladı (Amselle, 1998: 75-76).

Bu bağlamda Bayart da, Afrika'da etnisitenin hiçbir zaman siyaset sahnesinden eksik olmadığını belirterek iktidarlar için ne kadar işlevsel olduğuna dikkati çeker:

"Bugün Afrika'daki devletler bağlamında, etnisite hem zenginlik hem de siyasi iktidar açısından birikim elde etme aracıdır. Dolayısıyla kabilecilik kendi içinde bir siyasi güç olarak zenginlik, iktidar ve statüye sahip olmak için girilen rekabetin ifade edildiği bir kanal olarak görülür" (Bayart, 1989'dan akt. Castells, 2007:139).

Böylece başlangıçta hem etnik hem de dini kimlikler sömürgeci güçler tarafından yeniden tanımlandı (Castells, 2007: 138) ve bu güçler çekildikten sonra da kimliklerin bu kolonyalist ve modern tanımları uzun vadede bağımsız ulus-devletleri derinden etkileyecekti. Çünkü yerel siyasi aktörler de iktidara sahip olmak veya onu devam ettirmek için aynı yöntemlere başvuruyorlardı. Dolayısıyla N'Djamena'daki din ve etnik temelli kimlik çatışmasında bu hususun ne kadar etkili olduğu katılımcıların görüşlerine de yansımaktadır.

4. N'djamena'da Dinsel İnanca ve Etnisiteye Dayalı Mekânsal Ayrışma

Günümüzden yaklaşık yüz yıl önce Robert Park ve arkadaşları Chicago'da farklı ırk ve etnik toplulukların diğer topluluklara karşı bir fiziksel ve hissi mesafe olarak "tecrit bölgeleri"ni bir başka ifadeyle "ahlaki mesafe" inşa ettiklerine dikkat çekmiştir (Park, 2016, s. 84-85). Park, söz konusu bu kavramlarla birbirinden farklı toplulukların hem fiziki hem de ahlaki yönden bir mekânsal ayrışma içinde olduğunu ve böylece farklılığın ve ayrışmanın kentte yeniden üretildiğini belirtmiştir. Bunun yanı sıra mekânsal ayrışma endüstrileşmiş toplumlarda genellikle birbirinden farklı toplumsal tabakalara mensup kesimlerin kent içinde birbirinden farklı mekânlarda yaşıyor olmaları ya da kent mekânında özellikle konut alanlarında kendi içinde türdeş alanların ortaya çıkması şeklinde görülmektedir (Erder, 2006, s. 34-35). Endüstrileşmemiş veya endüstrileşmekte olan toplumlarda ise bu durum görülmekle birlikte dini ve etnik temele dayanan bir kentsel ayrışma daha fazla görülebilmektedir. Bu açıdan N'Djamena'ya bakıldığında mekânsal ayrışmanın sınıfsal değil, dini ve etnik temelli olduğu görülmektedir. Nitekim bu konuda katılımcıların hemen hepsi aynı görüşü paylaşmaktadırlar.

Aynı mahallede yaşama konusunda kültürel ve dini farklılıklarımıza önem

veriyorum. Çünkü Hıristiyanlarla oturmak istemiyorum. Hıristiyan mahallelerine yerleşmek istemem. Onlarla karşılaşmak istemiyorum. Çünkü sen onların karanlık olaylarını görmedin. (sorduğu sorular nedeniyle bize sitem ederek) Bunun için, böyle sorular soruyorsun bana. Etrafımda Müslümanlar olmazsa kendimi iyi hissetmiyorum ve onların mahallelerinde kendimi güvende hissetmeyeceğimi biliyorum (X.D. Erkek, 70, Müslüman, emekli memur).

Müslüman bir kanaat önderinin aşağıdaki ifadeleri ise Müslüman ve Hıristiyanlar arasındaki anlaşmazlığın tarihi arka planına işaret etmekte ve böylece birlikte yaşamanın imkansızlığının hem geçmişte yaşananlara bağlı hem de sosyo-kültürel farklılığın özünde olduğunu vurgulamaktadır.

Yerleştiğim mahalle konusunda farklılara ve kimliklere önem veriyorum. Çünkü çocuklarımın iyi sosyo-kültürel değerleri öğrenmesini isterim. Bunun için, onların (Hıristiyanların) yanında oturmak istemiyorum. Onların (Hıristiyanların) mahallesine yerleşmem çünkü değerlerimiz farklı. Geçmişte yaşanan Müslüman ve Hıristiyan çatışmasından dolayı birlikte yaşayamayız. Çünkü Çad bağımsızlığını kazandıktan sonra ilk cumhurbaşkanı Hıristiyan olmuştur ve Müslüman toplumlara adaletsiz davranmış, ayrımcılık yapmıştır. Bu yüzden Müslümanlar devrim yapıp devlete hâkim olmuştur. O günden beri kuzeyden gelen Müslüman gruplar N'Djamena'nın kuzeyine, güneyden gelen Hıristiyan gruplarsa N'Djamena'nın güneyine yerleşmiştir." (H.M. Erkek, 72, Müslüman, kanaat önderi).

Aynı mahallede yaşama konusunda kültürel ve dini farklılıklara önem veririm. Bunun için 7. İlçedeyim (Hıristiyan bölgesi). Çünkü herkesin yaptığı gibi yapıyorum, akrabalarımın yanında oturmayı istiyorum. Hasta olursam ve birine ihtiyaç duyarsam çözümü kolay olacak. Ama eğer Müslüman ya da Arap mahallelerinde otursaydım zorluklarla karşılaşırđım. Onların çocukları problemi çözmektense hemen bizimle kavga etmeye başlar. Böyle nasıl yaşayabiliriz ki? Müslümanların mahallelerinde oturmayı hiç düşünmüyorum. Ayrımcılık olarak değil kendimi güvende hissetmediğim için. Çünkü eğer N'Djamena'da herkes farklı etnik grup ve dine mensup olanlarla aynı yerlerde yaşarsa çatışmalar başlar" (M.C. Erkek, 50, Hıristiyan, memur).

Bu katılımcının vurguladığı bir husus, diğer katılımcılarınkinden farklı bir duruma işaret etmektedir. Bu da akrabalarının ona verdiği güven ve sağladığı "sosyal sermaye"dir (Bourdieu, 2015). Bu katılımcının işaret ettiği bir diğer husus da farklılıkların birbiriyle temasa geçmesinin çatışmayla sonuçlanacağına yönelik inançtır.

"Ben farklı etnik grupları kabul ederim ama dini farklılık varsa kabul etmem. Benimle aynı inançta olanlarla yaşamak istiyorum. Çünkü kendimi iyi ve güvende hissediyorum. Hıristiyanların mahallelerine yerleşmem. Bu konuda açık olarak konuşayım: toplumsal değerlerimiz aynı değil ve çocuklarımın güneylilerin toplumsal değerlerini öğrenmesinden korkuyorum. Oraya gitmek grubumuz için de tehlikeli." (A.A. Kadın, 57, Müslüman, ev hanımı).

"Aynı mahallede yaşama konusunda kimliklere önem veriyorum. Çünkü ailem bana böyle öğretti. Bunun için daima aynı din ve kültürden kişilerle yaşarım. Müslümanlarla aynı mahallede yaşamak istemem. Çünkü orada bildiğin gibi birlikte yaşama sorunu hala devam ediyor ve zihniyetimiz farklı olduğundan oraya gitmektense kendi toplumumda yaşamayı tercih ederim. Bu sorunun temel sebebi kültürel zihniyetimiz ve tarihimizin farklılığıdır" (A.S. Kadın, 30, Hıristiyan, aşçı).

Bu iki katılımcı için mekânsal anlamda birlikte yaşamak sahip olunan değerleri değiştirebileceği için sakıncalı görünmektedir. "Çocuklarımın güneylilerin toplumsal değerlerini öğrenmesinden korkuyorum" derken Müslüman olan çocuklarının Hıristiyanlarla etkileşime girmesi durumunda dini ve kültürel değerlerinin değişmesinden korkmaktadır. Dini değerlere benzer bir vurguyu Hıristiyan katılımcı da dile getirmektedir. Barth'ın (2001: 18) da işaret ettiği

üzere dini ve etnik gruplar sadece farklılıkların (sınırların) ön plana çıkarılması esasına dayanmaz. Çünkü bu grupların varlıklarını devam ettirebilmeleri, onların aidiyet ve dışlama mekânizmalarına da başvurmalarını gerektirir. Nitekim bu katılımcıların ifadelerine bakıldığında değersel farklılıklara yapılan vurgu aynı zamanda bir içirme ve dışlama mekânizmasına da işaret etmektedir.

Yukarıdaki görüşme verileriyle birlikte bazı katılımcılar da farklı dini ve etnik gruplardan olup farklı ilçede yaşamalarına rağmen, artık birlikte yaşamayı istediklerini ve aynı mahallelerde oturma konusunda farklılıklara önem vermediklerini ifade etmektedirler.

Aynı mahallede yaşama konusunda farklılıklara önem vermiyorum. Hıristiyanların mahallelerinde ev satın alıp otururum. Birlikte yaşama sorunu din ve kimlik yüzünden ortaya çıkmıştır. Bunun temel sebebi bence çoğu insanın dinin ve milliyetçiğin anlamını bilmemesidir. (M.H. Erkek, 71, Müslüman, kabile lideri).

"Aynı mahallede yaşama konusunda farklı kimliklere, dini mensubiyete, etnik gruba bağlı olmaya önem vermiyorum. Çünkü hem dinim hem de sosyalleşme açısından farklı insanlarla ilişki kurmak gerektiğini düşünüyorum" (A. A. Erkek, 57, Müslüman, memur).

Biri kabile lideri, diğeri de memur olan bu Müslüman katılımcıların, dini inancın ayrışma nedeni olarak değil tam tersine "öteki" ile iletişime geçme imkanı sağladığına ve etrafındaki insanların çoğunun bunu görmediğini veya görmek istemediğine işaret etmektedirler.

Aşağıdaki iki katılımcı ise (biri Hıristiyan diğeri Müslüman) birlikte yaşamının ve dolayısıyla aynı mekâna/mahalleye yerleşmenin koşulunun ne dini inanca ne de etnik farklılığa dayanmaması gerektiğini belirtiyorlar. İkisi de birlikte yaşamının temel koşulu olarak ahlaka vurguda bulunuyorlar.

"Aynı mahallede yaşama konusunda farklılıklara önem vermiyorum. Hıristiyanlarla aynı mekânı paylaşıyorum. Çünkü etraftaki insanlar iyi ahlak sahibi olunca her yerde yaşayabilirsin" (X.H. Erkek, 57, Müslüman, emekli).

"Benim için din ve etnik farklılıklar önemli değil ama ahlak önemlidir. Aynı mahallede yaşama konusunda kimlik farklılıklarına önem vermiyorum" (F.T. Kadın, 34, Hıristiyan, esnaf).

"Müslümanlarla aynı mahallede yaşama konusunda dini farklılıklara önem vermiyorum. Ama etnik grup olarak bazılarıyla yaşamam. Kimler? Zagawa. Çünkü onlar sorunlu kimselerdir." (D.D. Erkek, 26, Hıristiyan, öğrenci).

Bu genç katılımcı Müslümanlarla aynı mekânları paylaşma konusunda dini farklılıkları önemsemediğini ancak özellikle bir müslüman etnik grupla yaşayamayacağını belirtmektedir. Burada önemli olan husus bu katılımcının genellemeci bir tutumdan kaçınarak Müslüman gruplar arasındaki farklılıklara işaret etmiş olmasıdır.

"Mahallelerde etnik kimlik ayrımcılığı 1982'de başladı. Hissen Habre'nin döneminde yer almaya başlamıştır ve şimdi en tehlikeli olan etnik gruplar arasında düşmanlık ve anlaşmazlıklar vardır. Hatta Müslüman mahallelerinde etnik gruplar arasında sorunlar (bölgesel) görülmektedir. Aynı şekilde Hıristiyan mahallelerinde bulunmaktadır. Önceden böyle bir olgu yoktu" (X.D. Erkek 70, Müslüman, emekli memuru).

"Hıristiyan mahallelerinde etnik grup mahalleleri yer almaya başlamıştır. Mesela, Moundang mahalleleri, Sara mahalleleri vd." (D.S. Kadın, 27, Hıristiyan, öğrenci).

"Eskiden mahallelerde etnik kimlik bu kadar belirleyici değildi. Şimdi sadece ilçemizde Walia Massa, Walia Toupouri vd. bulunmaktadır. Aynı şekilde sizin ilçenizde (Müslümanların yerleştiği yerleri kast ediyor) Goudji Ouaddai, Farcha Zagawa ve

Amsisene Gourane var" (A.B. Erkek, 32, Hıristiyan, fotoğrafçı).

Yukarıdaki üç katılımcı mekânsal ayrışmanın sadece dinsel inanca değil, hem Müslüman hem de Hıristiyan kesim içinde de mevcut olan etnik farklılıklara bağlı olarak gerçekleştiğini ifade etmektedirler. Bu açıdan N'Djamena, dini temelde kuzey ve güney olarak birbirinden ayrılmış olmakla kalmamış bu iki bölge de etnik temelli mahallelere bölünmüştür.

"Aynı mahallede yaşama konusunda dini ve etnik farklılıklara önem vermiyorum. Çünkü eski N'Djamena'nın değerlerinde farklılıklara önem vermiyorduk... Bazılarının diğer kültür ve dinleri önemsemeyerek saygısızlık yaptığını görüyorum. Bu yüzden mahallelerimiz farklılaştı. Ayrıca çoğu Hıristiyan Müslümanlardan korkuyor, daha önce yaşananların tekrar yaşanacağını düşünüyorlar. Bugün çoğu insan nefret etmeyi unuttu ama yine de karşılaşmayı istemiyorlar" (H.D. Kadın, 82, Müslüman, ev hanımı).

"Müslüman mahallerinde oturmaktan ve özellikle bazı etnik gruplarla oturmaktan korkuyorum. Çünkü onlar tehlikeliler ve ayrımcılık yapıyorlar" (N.S. Kadın 25, Hıristiyan, öğrenci).

"Oturduğum mahallede dini farklılıklara önem veririm. Onlarla yaşamak istemiyorum ve Müslüman kardeşlerimle oturmak istiyorum. Kendimi güvende hissetmek ve çocuklarımın hem İslam değerlerini hem de kültürümüzü unutmaması için" (H.H. Kadın, 53, Müslüman, öğretmen).

Biri Hıristiyan diğeri de Müslüman olan bu iki katılımcının birbirinden tecrit edilmiş bölgelerde yaşamak istemelerinin nedeni aynıdır: Kendini güvende hissetmek. Öyle anlaşılıyor ki geçmişte yaşanan olumsuz olaylar hafızalarında hala canlılığını korumaktadır.

Yukarıdaki ifadelerden ve algılardan da anlaşıldığı üzere N'Djamena dinsel mensubiyet temelinde iki bölgeye ayrılmış ve aralarında âdeta görünmeyen bir duvar varmış gibi birbirinden izole olmuştur. Bu mekânsal ayrışma biçimini bir "kentsel apartheid" olarak ifade etmek mümkündür. Bunun yanı sıra her bölge de kendi içinde etnik temelde atomize olmuş durumdadır. Dolayısıyla bu durum kentte birlikte yaşamanın önünde -hem makro hem de mezo seviyede- ciddi bir engel oluşturmaktadır. Zira birlikte yaşama imkânı önemli ölçüde, farklı gruplar arasındaki iletişim ve etkileşim dinamiklerine bağlıdır. Ancak N'Djamena'da bu dinamiklere bir set çekildiği görülmektedir.

5. Sorunun Çözümüne Yönelik Görüş ve Algılar

Çoğu Afrika kentinde olduğu gibi N'Djamena'da da ön yargı, ayrımcılık, nefret ve düşmanlık sosyo-kültürel gruplar arasında birlikte yaşama sorununun çözümünü güç bir hale getirmekte hatta imkânsızlaştırmaktadır. Katılımcılar söz konusu sorununun çözümüne yönelik görüşleri açısından genel olarak ikiye ayrılmaktadırlar: çözümün mümkün olduğunu düşünenler olduğu gibi çözümün kesinlikle mümkün olmadığını düşünenler de mevcuttur.

5.1. Sorunun Çözümüne Yönelik Kötümser (Pesimist) Yaklaşımlar

N'Djamena'daki birlikte yaşama sorununa yönelik hem müslüman hem de Hıristiyan katılımcıların kötümser bir tavır içinde olduğu görülmektedir. Burada dikkati çeken esas nokta her iki kesimin de özellikle dini farklılıklara vurguda bulunarak birlikte yaşamanın mümkün olmadığını düşünmeleridir.

"Çözümün mümkün olduğunu düşünmüyorum. Artık güvensiz bir şekilde yaşıyoruz. Herkes ikiyüzlülük ile yaşıyor zaten. Hatta entelektüeller bile olumsuz zihniyetlere sahip, kendi dini ve etnik gruplarıyla yaşamayı tercih ediyorlar" (X.H. Erkek, 57, Müslüman, emekli).

Bu katılımcı N'djamena'da bir güvensizlik ortamının olduğunu söyleyerek kutuplaşmanın toplumdaki aydınları entelektüelleri bile etkisi altına aldığına işaret ediyor. Bu çok anlamlıdır zira içinden çıkılması zor sorunlarla karşılaşan toplumlarda entelektüeller/aydınlar çoğunlukla bir çıkış yolu gösteren ve umut bağlanan bireyler olarak görülürler. Ancak N'djamena'daki durumun

vehameti söz konusu katılımcı için içinden çıkılması pek de mümkün görünmeyen bir boyuta varmıştır.

"Herkes kendi toplumunu seçmiştir. Çözüm yoktur, artık böyle yaşarız" (H.M. Erkek, 72, Müslüman, kanaat önderi).

"Hiçbir çözüm yok. Biz ve onlar aynı olmayacağız. Bunu ayrımcılık olarak düşünme, gerçeği ortaya koyuyorum. Çünkü onların mahallesinde kilise, meyhaneler vs. var. Biz bunları sevmiyoruz. Aynı zamanda kıyafetlerimiz de farklıdır" (M.A. Kadın, 32, Müslüman, öğrenci).

"Bizimle onlar arasında farklılıklar var bu nedenle beraber yaşamak istemiyoruz. Onlar bizden uzaklaşmak istediler. Çözüm hiçbir zaman olmayacak ve artık böyle devam edecektir" (K.D. Kadın, 28, Müslüman, ev hanımı).

Müslüman katılımcıların yukarıdaki görüşlerine bakıldığında toplumda keskin bir ayrışmanın olduğu ve birliktelik ihtimalinin olamayacağı belirtilmektedir. "Biz ve onlar" ifadesi sadece sosyo-kültürel farklılığa değil âdeta bir araya gelemeyecek birbirine zıt iki duruma işaret etmektedir. Bu katılımcılar açısından tüm köprüler atılmış görünmektedir.

"Etnik grupların sorunları sadece devlet çözemez aynı zamanda sosyal grupları ilgilendirmektedir. Artık kimlik sorununu çözemeyeceğiz. Niçin? Çünkü hala mahallelerde nefret devam ediyor" (M.X. Erkek 31, Hıristiyan, bahçıvan).

"Artık birlikte yaşayamayız, insanlar kendilerinden farklı olanlarla yaşamayı tercih etmiyorlar. Aynı zamanda aramızda ırkçılık ve nefret var. Bunun için çözüm olabileceğini sanmıyorum. Hayata böyle devam edeceğimiz gibi görünüyor" (F.T. Kadın, 34, Hıristiyan, esnaf).

"Ben sorunun daha da genişlediğini ve çözülmeyeceğini düşünüyorum" (Y.P. Kadın 38, Hıristiyan, öğretmen).

Hıristiyan katılımcıların bu ifadeleri barışa ve birlikte yaşamaya dair kötümser bir anlayışı yansıtmaktadır. İki kesim arasındaki nefret ve düşmanlığın hat safhaya varmış olduğunu ve bu nedenle artık gelecekte bir çözümün mümkün olmadığını düşünmektedirler. Çözümün mümkün olmadığını ifade eden her iki kesimden katılımcıların yer yer kalıp yargılara (sterotip) başvurdukları dikkati çekmektedir. Kalıp yargılar hem dini hem de etnik farklılıkları pekiştirerek onlara meşruiyet kazandırır hem de kemikleşmelerini sağlar. Eriksen'in (2012: 414) de vurguladığı gibi kalıp yargılar birçok durumda "kendi kendini doğrulayan kehanet"ler gibi bir işlev görebilmektedirler.

5.2. Sorunun Çözümüne Yönelik İyimser (Optimist) Yaklaşımlar

Birlikte yaşama sorunun çözülebileceğini düşünen katılımcılar, sorunun nasıl çözülebileceğine dair birbirinden farklı yöntemler de önermektedirler. Örneğin devletin etnik ve dini gruplar arasında ayrımcılık yapmaması ve adaleti sağlaması; eğitim kurumlarının müfredatlarına birlikte yaşama kültürüne dair derslerin konulması; ortak bir vatan fikri etrafında birleşilmesi; kanaat önderlerinin halk arasında birleştirici bir rol oynaması; insanların farklılıklara karşı saygılı olmayı öğrenmeleri ve laikliğin uygulanması gibi.

"Eğer halka birbirlerine karşı hoşgörülü olmaları öğretilirse ve eğitim bakanlığı da müfredatlarına birlikte yaşama dersi koyarsa bu sorun çözülebilir. Ayrıca kanaat önderlerinin camilerde ve kiliselerde daha fazla duyarlılık sağlamaları gerekiyor." (B.O.22, Kadın, 52, Müslüman, öğretmen).

"Herkes ülkesini severse bu problem ortadan kalkacaktır. Aynı zamanda zihnimiz olumsuz şekilde dönüşmüştür. Çözüm için illaki dini liderler rol üstlenmelidir" (M.H. Erkek, 71, Müslüman, kabile lider).

"Çözüm olur, özellikle dini liderler tarafından geniş çaplı bir uyumlaştırma yapılmalı." (M.B. Erkek, 43, Hıristiyan, öğretmen).

“Çözüm ancak dini ve etnik grup liderleriyle toplantı yapılması ve halka doğru yolun gösterilmesi ile sağlanabilir” (M.D. Kadın, 33, Hıristiyan, ev hanımı).

Farklı dinlere ve statülere mensup olan bu dört katılımcı toplumun barış içinde yaşayabilmesinde kanaat önderlerine önemli roller düştüğünü ifade etmektedirler. Özellikle geleneksel topluluklarda kanaat önderlerinin toplumsal meselelerde oynadıkları arabulucu roller günümüzde birçok toplumda hâlâ önemli bir yer edinmektedir (Tekin, 2016). Ulutaş'ın da belirttiği gibi bu uyumlaştırıcı toplumsal tipler genellikle çözüm insanı ya da arabulucu olarak rol alırlar (2016. s. 60). Bu anlamda N'Djamena'daki söz konusu sorunun çözümünde kanaat önderlerinin bu rolü üstlenmeleri insanlar tarafından beklenmektedir.

“Çözüm olarak herkes vatanını sevmeli ve uyumlu olmalı. Dini liderler iyi bir uyumlaştırma yapmalıdır. En son gençler ve devlet bir komite kurarak bütün krizleri çözmelidir” (A.B. Erkek, 81, Müslüman, kanaat önderi).

“Evet, çözüm bulunabilir eğer vatan için düşünürsek” (X.D. Erkek 70, Müslüman, Emekli memur).

“Ayrılmak iyi bir şey değil. Çünkü bu ülke herkes için. Sadece dinler farklı olduğu için birbirimizi hiç sevmiyoruz. Bunun için, N'Djamena'da güney ve kuzey olarak toplum ikiye bölünmüştür. Bence eğer duyarlılık ve diyalog olursa çözüm olur” (D.O. Erkek, 32, Hıristiyan, esnaf).

“Her Çadlı birbirine kardeş olarak bakmalı, çözüm ancak bu şekilde olur.” (S.G. Kadın, 57, Hıristiyan, ev hanımı).

“Herkes bir vatandaş, bir millet gibi yaşamıyor, etnik, bölgesel olarak yaşamak istiyor” (A.B. E-32, Hıristiyan, fotoğrafçı).

Bu katılımcılar ise çözümü daha bütünleştirici ve ortak bir değer anlayışında görmektedirler. Modern ulus-devletin doğuşuyla birlikte aynı toprak parçası üzerinde yaşayan farklı toplulukları ortak bir değer olarak vatan düşüncesi etrafında birleştirme anlayışı ulus-devletleşme sürecinin en dikkat çeken yönlerinden biridir. Bu bağlamda katılımcılar birlikte yaşayabilmenin en temel yolu olarak ortak vatan ve Çadlı kimliğinin önplana çıkması gerektiğini vuruguluyorlar. Bir başka ifadeyle bu vurgu, klasik/geleneksel cemaat anlayışının farklılaştırıcılığı yerine “hayali cemaat” veya “ulusal cemaat” (Anderson, 2007) anlayışının birleştiriciliğinin önemine dair olarak yorumlanabilir. Bununla birlikte Kymlicka'nın dediği gibi çok-uluslu bir devleti bir arada tutacak olan bağ ortak bir ulusa ait olma değil, yurtseverlik duygusudur. Zira yurtseverlik “devlet kendi ulusal varlıklarını tanıdığı ve saygı gösterdiği için o devlete” duyulan bağlılıktır (Kymlicka, 2015: 45). Çad'daki durum çok uluslu olmaktan ziyade çok dinli ve çok etniklidir. Ancak katılımcıların görüşleri de dikkate alındığında ortak bir değer olarak yurtseverlik fikri etrafında buluşmanın bu kronikleşmiş halden bir çıkış olabileceğini göstermektedir.

“Eğer devlet sosyal adaleti sağlar ve halka iyi bir eğitim verirse çözüm mümkün olabilir” (X.K. Erkek, 50, Hıristiyan, memur).

“Sorumlu olan devlettir. Devlet her kesim için çalışmalı ve bunun için planlama yapmalıdır” (O. A. Erkek, 82, Müslüman, esnaf).

“Devlet yalnızca bazı etnik gruplara yardım etmeyi bırakıp tarafsız kalırsa ve sosyal adalet ortaya koyarsa sorunlar çözülebilir” (M.C. Erkek 50, Hıristiyan, memur).

Bu katılımcılar devlet yönetiminin farklı etnik ve dini gruplar arasında sosyal adaleti sağlamadığını; dolayısıyla bunun da nepotizm ile sonuçlandığını ve sorunların çözümünü daha da zorlaştırdığını ifade etmişlerdir. Aslında nepotizm bazı araştırmacıların gözlemlediği gibi (Connan, 2005; Dembele, 2006; Vidjannangni, 2011) sadece Çad'da değil Afrika'daki birçok ülkede sık karşılaşılan bir durumdur; ki bu da devlete güveni ciddi bir biçimde zedelemekte ve var olan sorunlara yenilerini eklemektedir.

"Toplumdaki herkese saygı gösterilmelidir. Çözüm için laikliğe büyük önem verilmelidir." (B.T. Erkek, 28, Hıristiyan, öğrenci).

"Çözüm eğer birbirimizin inaçlarına ve kültürlerine saygılı olursak mümkündür. Fakat insanlar hala bu konuda olumsuz düşüncelere sahiptir." (B.G. Kadın, 38, Hrisityan, ev hanımı).

Bu iki katılımcı ise sorunun çözümünün, insanların birbirlerinin inaçlarına ve kültürlerine saygı göstermeleriyle mümkün olacağını düşünmektedirler. Genç olan katılımcının laikliği çözümün bir diğer ayağı olarak görüyor olması da meselenin hoşgörü ve saygı kültürünün yanı sıra yasal boyutu olduğuna da dikkati çekiyor. Sorunun çözümüne yönelik iyimser olanlar, bir arada yaşamayı öğrenmenin önemine dikkat çekmektedirler. Nasıl ki farklı olanı ötekileştirmek ve düşmanlaştırmak öğretilmiş veya öğrenilmiş bir şey ise, farklılıklara saygı ve birlikte yaşamak da yeniden öğrenilebilir ya da öğretilir. Bourse'nin (2009) dediği gibi birlikte yaşamının temeli "ötekinin keşfi"ne bağlıdır. N'Djamena'da farklı dini ve etnik yapılara mensup gruplar her ne kadar çok önceden birbirlerini tanıyor olsalar da birlikte yaşama adına yeniden birbirlerini keşfetmeleri elzem görünmektedir.

SONUÇ

N'Djamena daha önce de ifade edildiği gibi çok dinli, çok etnili, çok dilli ve dolayısıyla heterojen bir toplumsal yapıya sahiptir. Bu yapısal özelliklerin hem sömürgeci güçler hem de yerel aktörler tarafından manipüle edilmesi birlikte yaşama sorununa yol açmıştır. N'Djamena 1970'li yıllara kadar farklılıkların birarada barış içinde yaşadığı bir şehir iken bu yıllardan itibaren Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasındaki iktidar kavgasına bağlı olarak şehre nefret, çatışma ve düşmanlık hâkim olmuştur. Araştırmada N'Djamena'da birlikte yaşama sorununun özellikle dini ve siyasi faktörlere bağlı olarak içinden çıkılmaz bir hale geldiği katılımcılar tarafından vurgulanmıştır. Dini ve etnik farklılıkların bu toplumda her zaman olduğu ve 1970'li yıllara kadar da bir çatışma nedeni olmadığı, ancak bu farklılıkların iktidar mücadelesi için işlevsel bir unsur olarak siyasi elitler tarafından kullanıldığı görülmektedir.

Bu araştırmadan çıkan bir diğer önemli sonuç ise dini ve etnik temele dayanan bir kentsel mekânsal ayrışmanın N'Djamena'da çok fazla görülüyor olmasıdır. N'Djamena'daki bu mekânsal ayrışmanın endüstrileşmiş kentlerdeki gibi sınıf ya da tabaka temelli değil, dini ve etnik temelli olduğu görülmektedir. Kent başta İslam'î ve Hıristiyan mensubiyete bağlı kuzey ve güney olarak ikiye bölünmüştür. Bunun yanı sıra her bir bölge de kendi içinde etnisite temelinde mahalleler biçiminde oluşarak kapalı topluluklar haline gelmiştir. Dolayısıyla N'Djamena'nın çoklu ve katmanlı bir mekânsal ayrışma durumunda olduğunu söylemek mümkündür. Bu da farklı gruplar/topluluklar arasında olabilecek etkileşimlerin önünü keserek birlikte yaşamaya engel oluşturmaktadır.

Son olarak birlikte yaşama sorunun çözümüne yönelik katılımcıların görüşlerine bakıldığında biri iyimser (optimist) diğeri ise kötümser (pesimist) olan iki görüşün olduğu görülmektedir. İyimserlere göre çözüm, yönetimde adaleti sağlamak, nepotizimden kaçınmak, farklılıklara saygı duymak, ortak bir millet ve vatan fikri etrafında birleşmek, eğitim müfredatlarına birlikte yaşama dair derslerin konulması, laikliğin uygulanması ve kanaat önderlerinin arabulucu ve uyumlaştırıcı rolleri üstlenmesi gibi şartların gerçekleşmesi ile mümkün olabilir. Sonuç olarak N'Djamena'da kötümser yaklaşımlara ve farklılıklara, geçmişte yaşanan acı olaylara ve keskin ayrışmalara rağmen birlikte yaşamaya dair iyimser bir düşüncenin ve umudun olduğu açığa çıkmaktadır. Sonuç olarak sosyo-kültürel bakımdan birbirinden farklı toplulukların yaşadığı genelde Çad'da özelde de N'Djamena'da bu topluluklar arasında iletişimi sağlayacak evrensel bir ilke olmadan beraber yaşamak mümkün görünmemektedir.

KAYNAKLAR

Adoum, S. (2012). Tchad: des guerres interminables aux conséquences incalculables. *Cair.Info*, 4, 45-55.

Amselle, J. L. (1998). Afrika'da Etnik Yapı ve Kimlik. (Ed. J. Leca), Uluslar ve Milliyetçilikler,

(iç). İstanbul: Metis Yayınları, 72-77.

Anderson, B. (2007). *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, (Çev: İ. Savaşır), İstanbul: Metis Yayınları.

Arditi, C. (2003). Les violences ordinaires ont une histoire: le cas du Tchad. *Politique africaine*, (3), 51-67.

Barouh, S. I., & Simon, P. J. (1990). *Les étrangers dans la ville le regard des sciences sociales*. Paris: L'Harmattan.

Barth, F. (2001). *Etnik Gruplar ve Sınırları*. (Çev. A. Kaya, S. Gürkan,), Ankara: Bağlam Yayınları.

Bernard, C. (1998). *Kampala, La ville et la violence*. Paris: Karthala.

Bourdieu, P. (1995). *Ayırım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*, (çev. D. F. Şannan-A. G. Berkurt), Ankara: Heretik Yayınları.

Bourse, M. (2009). Melezliğe Övgü. (çev. I. Ergüden), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Castells, M. (1970). Structures sociales et processus d'urbanisation: Analyse comparative intersociétale. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 25(4), 1155-1199. Retrieved November 14, 2020, from <http://www.jstor.org/stable/27577706>.

Castells, M. (2007). *Enformasyon Çağı : Ekonomi, Toplum ve Kültür, Binyılın Sonu (3. Cilt)*. (çev. E. Kılıç). İstanbul : İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Castells, M. (2013). *Kimliğin Gücü*, (çev. E. Kılıç), (3. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Connan, D. (2005). *identités ethniques , identité nationale et émergence d'une conscience d'appartenance au Kenya*. Nairobi: IFRA.

Dembelé, O. (2006). Etnicité et citoyenneté urbaine: la violence ethnique dans les villes. *Courrier d'Afrique de l'Ouest*, 35-63).

Doytcheva, M. (2009). *Çokkültürlülük*. (çev. T. A. Onmuş İstanbul: İletişim Yayınları.

Dursun, D. (1993). Çad, TDV İslam Ansiklopedisi, c. 8, <https://cdn2.islamansiklopedisi.org.tr/dosya/8/C08003014.pdf>.

Eriksen, T. H. (2012). *Sosyal ve Kültürel Antropoloji*. Ankara: Birleşik Yayınları.

Erder, S. (2006). *Refah Toplumunda Getto*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Grafmeyer, Y., & Authier, J.-Y. (2011). *Sociologie Urbaine*. Paris: Armand Colin.

Habermas, J. (2012). "Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak. (çev. İ. Aka), (6. Baskı), İstanbul: YKY.

INSEED. (2018). *Institut National De La Statistique, Des Études Économiques Et Démographiques (Inseed). N'Djamena: Ministère De L'économie Et Du Plan*.

Kititene, E. V. (2013). *Ethnicisation du commerce à N'Djamena* (Doctoral dissertation): <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01614002>.

Kymlicka, W. (2015). *Çokkültürlü Vatandaşlık*, (çev. A. Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Loua, Z. (2015). Les alliances interethniques en Afrique de l'Ouest: nouvelles stratégies de réconciliation. *Théologiques*, 23(2), 185-201.

Mbongo, N. (1985). *Problèmes théoriques de la question nationale en Afrique. Présence Africaine. No :136, 31-67*.

Ndadoum, N. (2003). *Croissance urbaine et problèmes périphériques de déplacement dans les quartiers périphériques de N'djamena: cas des quartiers Chagoua et Dembe*. *Memoireonline*, https://www.memoireonline.com/08/09/2657/m_croissance_urbaine-et-problemes-de-deplacements-dans-les-quartiers-peripheriques-de-NDjamena-c0.html

- Neuman, L. W. (2014). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar* (Cilt 1.). (çev. S. Özge) Ankara: YayınOdası.
- Özensel, E. (2013). "Doğu Toplumlarında ve Türkiye'de Birlikte Yaşama Arayışı: Çokkültürlülük Mü? Yoksa Yeni Bir Model Mi?" *Akademik İncelemeler Dergisi (Journal of Academic Inquiries)* Cilt/Volume: 8, Sayı/Number: 3, s. 1-17.
- Park, E. R. (2016). Şehir: Kent Ortamındaki İnsan Davranışlarının Araştırılması Üzerine Öneriler. E. R. Park ve W. E. Burgess (ed.) Şehir, içinde, (2. Baskı., s. 37-89). Ankara: Heretik Yayınları.
- Ramadji, A. (2015). *L'opposition partisane dans le système politique tchadien 1993-2011* (Doctoral dissertation, Université de Bordeaux).
- Vaidjiké, D. (2017). « Mieux vivre ensemble » et exploitation de l'idéologie. (K. Alio, Dü.) *Revue Scientifique du Tchad*, 65-72.
- Smith, A. D. (2002). *Ulusların Etnik Kökeni*, (Çev. S. Bayramoğlu, H. Kendir), Ankara: Dost Kitabevi.
- Şan, Mustafa Kemal (2005). "Farklılık ve Çokkültürlülük Siyasetleri Üstüne Bir Deneme", *Milel ve Nihal*, 3 (1-2), 67-114
- Tekin, F. (2016). "Söylem ve Gerçeklik Arasında Aşiret Reisi". M. A. Aydemir (ed.), *Toplumsal Tipler* içinde, İstanbul: Açılım Kitap, s. 339-355.
- Touraine, A. (2011). *Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, (çev. O. Kunal), 4. Baskı, İstanbul: YKY.
- Ulutaş, E. (2016). *Kanaat Önderi: Bir Liderlik Fenomenolojisi*, İstanbul: Açılım Kitap.
- Vidjannangni, A. (2011). *La complexité de la question identitaire en Côte d'Ivoire*. Montréal: Université de Québec.
- Yacouba, H. (2012). *La laïcité en péril?* Paris: Presses Universitaires de France, 127-138.
- Yanık, C. (2011). "Birlikte Yaşama Yolları: Liberalizm ve Çokkültürcülük". *Sosyal Bilimler Dergisi*, c.1, sayı: 2, s. 75-95.
- Yıldırım, A. & Şimşek, H. (2011). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin.
- Young, T. R., & Chassy, P. (1971). La Restauration D'une Identité: Les « Black Muslims». *Cahiers Internationaux De Sociologie*, 51, 277-289.

EXTENDED ABSTRACT

Living together is one of the most important problems that the modern world/societies face today. In the West, this problem mostly arises on the basis of immigrants, refugees, and "foreigners" in general, while it is seen based on ethnic and religious differences in countries that are going through the processes of nation-building, urbanization, and industrialization outside the West. The problem of living together is closely related to the great immigration waves that emerged in the 20th century and the great ethnic diversity left behind by the collapsing colonial empires. Therefore, the end of the colonial domination of Europe over the rest of the world and the resulting independence of the colonies facilitated the functioning of the processes that gave a voice to the local and minority cultures of the colonial peoples. One of the places where this problem is most common in the world on the basis of ethnic and religious differences is the African continent. Chad, a country located in Central Africa, has a multi-ethnic, multi-religious and multilingual social structure, and it faces the difficulty of living together seriously. This problem is most common in the capital city of N'Djamena. In this context, a field study was conducted with the interview technique applied to 36 participants based on the qualitative method.

The main question of the research investigates the factors and dynamics of the problem of coexistence, which has reached serious dimensions in N'Djamena. The study is based on three themes in general. First of all, it determines the factors and dynamics the problem of living together depended on according to the participants. Then, it states the dynamics of the urban spatial segregation based on religion and ethnicity in N'Djamena and how this affects the phenomenon of living together. Finally, it gives the opinions and perceptions of the participants on the solution to the problem of living together.

In the interviews, most of the participants stated that the main obstacles to living together in N'Djamena are religion and politics. As in some cities in Africa, politicians and some power groups in N'Djamena use socio-cultural differences (ethnic and religion) on the axis of hatred and use them in their policies. It is noteworthy that some participants stated that rather than ethnic and religious differences causing conflict, political actors manipulate these differences to create hostility among people. As a matter of fact, religious and ethnic differences have always existed in this society and it was not a cause of conflict until the 1970s; but it is seen that religious differences are used as a functional element for the power struggle.

Urban spatial segregation in industrialized societies is generally seen in the form of segments belonging to different social strata living in different places in the city or the emergence of homogeneous areas in the urban space, especially in residential areas. In non-industrialized or industrializing societies, this situation is observed, but urban segregation based on religion and ethnicity can be seen more. We observe that in N'Djamena, spatial segregation is based on religion and ethnicity, not on class. As a matter of fact, almost all of the participants share the same view on this issue.

As understood from the expressions and perceptions of both Muslim and Christian participants, N'Djamena was divided into two regions on the basis of religious affiliation and these regions are isolated from each other as if there is an invisible wall between them. It is possible to express this form of spatial segregation as an "urban apartheid". In addition, each region is atomized on an ethnic basis within itself. Therefore, this situation creates a serious obstacle for living together in the city -both at the macro and meso level. It is because the possibility of living together depends on the dynamics of communication and interaction between different groups. However, in N'Djamena, these dynamics seem to be set.

Prejudice, discrimination, hatred and hostility in N'Djamena, as in most African cities, make it difficult or even impossible to solve the problem of coexistence between socio-cultural groups. Participants are generally divided into two in terms of their views on the solution of the problem in question: There are those who think that the solution is possible, and there are those who think that the solution is definitely impossible. It is seen that both Muslim and Christian participants have a pessimistic attitude towards the problem of living together in N'Djamena. The main point that draws attention here is that both sides think that it is not possible to live together, especially by emphasizing religious differences, and they justify this by resorting to certain stereotypes.

On the other hand, there are also participants, who think that the problem of living together can be solved, suggesting different ways to solve the problem. Among these methods are, for example, the state does not discriminate between ethnic and religious groups, avoids nepotism, and ensures justice; including lessons on the culture of living together in the curricula of educational institutions; uniting around the idea of a common homeland; opinion leaders play a unifying role among the people; as people learn to respect differences and practice laicism.

As a result, it becomes clear that there is also an optimistic thought and hope about living together in N'Djamena, despite pessimistic approaches and differences, bitter events in the past and sharp separations. However, it does not seem possible to live together without a universal principle that ensures communication between these communities, which are different from each other socio-culturally -in Chad in general, and in N'Djamena in particular.

İnsansız Dünya: Transhümanizm*

Ayşe ŞAHİN 

Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Konya, Türkiye,
aysemeryemx@gmail.com

Makale Bilgileri / Article Info

Geliş (Received): 13.07.2021

Kabul (Accepted): 20.12.2021

Yayın (Published): 29.12.2021

Atıf/Citation: Şahin, A. (2021). İnsansız Dünya: Transhümanizm, *Necmettin Erbakan Üniversitesi Medeniyet ve Toplum Dergisi*, 5 (2), 105-108.

İnsansız Dünya: Transhümanizm isimli eser yazarın transhümanizm sürecini anlamaya ve anlatmaya yönelik Türkiye'deki ilk çalışması olan *Transhümanizm: İnsanın ve Dünya'nın Dönüşümü* adıyla yayımlanan çalışmasının devamı niteliğindedir. Peki, transhümanizm nedir? Transhümanizm, İnsanın fizyolojik, biyolojik, psikolojik, bilişsel yetilerini, teknolojik imkânları (sentetik biyoloji ve bilgisayar teknolojileri) kullanarak bu yetilerin daha ileri seviyede olacağını iddia eden içinde yapay zekâ uygulamaları, robotik çalışmaları barındıran sürecin adıdır. Ahmet Dağ, ilk kitabında yüksek teknoloji ile meydana getirilen teorik ve pratik tecrübe ile ilişkilendirilen transhümanizmden farklı olarak, ikinci kitabında transhümanizmin dünyanın, doğanın ve insanın üzerinde karşılığı olan süreçlere değinmiştir. Bu bağlamda biyolojik, askeri, kültürel (sinema-roman), eğitim ve dini vs. uygulama/tecrübi alanlarındaki izdüşümünden hareketle transhümanizmi ele almaktadır.

Transhümanizm kavramı yazara göre yeni evrimci yaklaşımlardan biridir. *Kavram, modern bir sentez olan evrimci teorinin İngiliz kurucusu evrimci teorisyen J. Huxley'in kullandığı yeni bir sözcüktür. Teknolojik araçlar vasıtasıyla insan doğasının mükemmelleşmesini ve insanın her türlü kapasitesinin artırılmasını amaç edinen transhümanizm; insanı, NBIC (nano-teknoloji, biyoteknoloji, enformasyon teknoloji ve bilişsel bilim) teknolojileriyle destekleyerek transhumana dönüştürmeye ve daha teknolojik konformist siber yaşam inşa etmeye çalışan evrimci bir süreçtir. J.Huxley'e göre bir inanç olarak transhümanizm, bir yandan insan kalma diğer taraftan yeni imkânların gerçekleştirilmesiyle insanın kendini aşma sürecidir*" (s. 125). İlk aydınlanma ile insan aklı araçsallaştırılırken ikinci Aydınlanma olan trans/posthümanist süreçte insan beyninin ve bedeninin dönüştürülmesi çalışmaları yapılmaktadır. Yazar, çalışmasında özne merkezli bir düşünce olan hümanizmin aşılması olan transhümanizmin; ne olduğunun anlaşılması ve siyasi, askeri, ahlaki, sosyal, kültürel ve dini alanlarda getireceği sorunları ortaya koymayı amaçlamaktadır.

* Ahmet Dağ (2020). *İnsansız Dünya Transhümanizm*. İstanbul: Ketebe Yayınları.



"This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) (CC BY-NC 4.0)"

Giriş ve dört ana bölümden oluşan çalışmada ilk bölüm, “Gnostik ve Bilimselleşmiş Radikal Hümanizm: Transhümanizm” başlığını taşımaktadır. Bu başlıkta önce hümanizmden sonrasında transhümanizmin dini, gnostik (sezgi ve tefekkür yoluyla edinebilen bilgi) ve bilimsel cihetinden söz edilmiştir. NBIC (nano-teknoloji, biyoteknoloji, enformasyon teknoloji ve bilişsel bilim) yoluyla gerçekleşen transhümanizmin bilimsel-dini yapısına bağlı olarak insanı aşan cyborg-Tanrı (hem makine hem canlı, bir çeşit sibernetik organizma) inşa etme teşebbüsüne değinilmiştir.

Bu bölümde yazar teknoloji vasıtasıyla hümanizmin radikalleşmesi ve transhümanizm sürecine girildiğinden yola çıkarak, “*Hümanizm, insanın; doğa ve Tanrı karşısındaki konumunu değiştirme, transhümanizm ise insan doğasını değiştirme ve onu doğadan ve Tanrı’dan koparma amacındadır*” (s.17) şeklinde ayrımı ile transhümanizmin insanı biyolojik olma sürecinden biyonikliğe (canlıların bazı özelliklerini taşıyan yapay sistemlere) dönüştürdüğü ifade etmiştir. İnsanı Tanrı yerine koyarak insanı sonsuzlaştırma, Tanrı’nın rolünü ve konumunu insana verme amacıyla olduğunu dile getirmiştir. Yazar, transhümanizmi daha iyi anlayabilmek için hümanizmin kökenlerini inceleyip transhümanizmin amacı dayanağı ve vasıtalarına değinmiştir. Dağ, transhümanizmi irdeleyen J. Huxley, J. Hughes, Haldane ve Bernal gibi düşünürlerin transhümanizmi nasıl gördüklerini açıklayarak, transhümanizm kavramını okur için daha belirli bir hale getirmiştir. NBIC (nano-teknoloji, biyoteknoloji, enformasyon teknoloji ve bilişsel bilim) olmadan Transhümanizm ortaya çıkamayacağını dolayısıyla ilk transhümanist örneği olan Nick Bostrom, NBIC’teki gelişmeler olan insanvari terminatör robotların, moleküler nano silahların, yeni genetik virüs türlerin ve düşünce kontrolünün insan ırkının muhtemel karşılaşabileceği en büyük varoluş riski olduğunu” (s. 42) vurgulamıştır. Yazara göre “birçok transhümanist görüş, teknolojik dönüşümleri, ölümsüzlüğü hedefler, mevcut insan bedeninin aşılabileceği, insanın savunmasız ölümlüler olmaktan ziyade güçlü ve savunulamayan cyborg veya ölümsüz zihinler olarak sonsuz sanal bir dünyada yaşar hale gelebileceği” düşünülür (s. 47). Transhümanizmin en önemli görünür yeri roman ve sinema olmuştur. “Slan-1946”, “The Matrix-1999”, “Avatar-2009”, “X-Men-2016” gibi örneklerde zekâ düzeyi artırılmış yapay zekâya ve biyonik bedene sahip insanımsı varlıklar/cyborg, metal ya da çelikle güçlendirilmiş insanlar, ölümsüz vampirler söz konusudur” (s. 49). Bunların yanında eğitim, ziraat, sanayi, hizmet sektöründe faydalandığı gibi hatta cinsellikte dahi faydalanılabilecek robotik devrimler olmaktadır. Yazara göre bu “robotik” veya android sevgi oyuncaklarının yaygınlaşması ile toplumsal normların değişip değişmeyeceği ve etik sorunları oluşturup oluşturmayacağı tartışılmıştır. Transhümanistler, insanı insan yapan duygulardan arındırarak bir yapay varlık (cyborg, android) inşa etmişlerdir. Bu durum, doğa-insan- Tanrı dengesini sarsmıştır. Bunun en büyük etkileyeni ise yapay zekâ çalışmaları olmuştur.

İkinci bölüm olan “Neo-Darwinist Bir Hareket Olarak Transhümanizm” başlığında ise fitrata bir müdahale olan ve Öjenik (soy geliştirme) unsurlar taşıyan transhümanizmin biyo-mekanik evriminin teknolojinin katkısıyla nasıl gerçekleştirildiğine değinilmiştir. Nietzsche ile transhümanizm arasında bağlantı kurulmuş, aralarındaki farklılıklara değinilmiştir. Örneğin; transhümanizm bir amaç olarak ölümsüzlüğü kabul ederken Nietzsche reddeder, Nietzsche yaratıcılığa karşıdır, transhümanizm lehinedir. Nietzsche’de ebedi dönüş kozmolojik bir içeriğe sahipken transhümanizmin ebedi dönüşü teknolojik bir içeriğe sahiptir. Nietzsche de üstinsana ulaşmada bilim ve teknik unsurlarına yer yokken, üstinsana geçiş süreci olan transhümanizmde bu unsurlar vasıtaadır. “Nietzsche’nin güç istenci ve üstinsan kavramını emsal alan Transhümanizm; aşırı özgürlükçü, insanın kendisinden ve onu kuşatan engel ve sınırlardan kurtaran bir perspektife

sahipti" (s. 69). Bu bölümde transhümanizm evrim bağlamında ele alınmış, yeni bir evrim süreci olarak değerlendirilmiştir. *"Teknolojik vasıtalarla evrimi hızlandırması nedeniyle trans-posthümanizm, yeni Darwincilik olarak isimlendirilir"* (s. 84). Transhümanizmin evrim sürecinden farkı ise, *"insan evrim teorisine göre evrim sürecinde hayatta kalmak için uyum gösterirken transhümanist süreçte tamamıyla doğaya hâkim olmak için ve sınırlarını aşmak için insan türü yeniden yapılandırılmaktadır"* (s. 94). Transhümanizm, insanın kapasitesini teknoloji ile yükseltme amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda ise sürecin ciddi sıkıntılara neden olabileceği yazar tarafından tartışılmaktadır. Yazarın buna ilişkin geliştirmiş olduğu strateji ise hem bireysel hem de kurumsal yapıların süreci iyi kavraması gerektiği üzerinedir. *"Transhümanist perspektif, insanların zihin ve bedenlerinin ayrı olduğunda ısrar eder ve birinin diğerine ihtiyaç duymadığını söyler"* (s. 102). *"Toplumsal bir hareket olarak vücut bulan LGBT, transhümanizmden önce insanı dönüştürmeyi sosyal ve kültürel olarak amaçlamaktadır. Eşcinsellik veya cinsiyetsizleştirme övünç meselesi, kişisel tercih veya çağdaş insanın aşaması olarak lanse edilmektedir"* (s. 109). Yazar, neredeyse tüm transhümanistlerin LGBT'yi desteklemekte olduğuna dikkat çekmekte ve transhümanist teknoloji ve bilimin, LGBT konusundaki toplumsal baskının kalkmasına yardım edeceğini ifade etmektedir.

Üçüncü bölüm *"Transhümanizmin Askerileşmesi: Savaş ve Barışın İmkânına Dair"* başlığında savunma şirketleri ve devletlerin savaş teknolojisi konusunda yaptıkları çalışmalar ve askerleşmiş transhümanizm sürecinin doğuracağı etik sorunlar üzerinde durulmuştur. *"Transhümanizmden askeri alanda da ilham alınmıştır. Ve bu tür askeri teknolojilerin insanlığın sonunu getireceği de ön görülmektedir"* (s. 124). Yazar, bu bölümde süper asker yaratarak savaşın geleceği ve asker profiline odaklanan DARPA (ABD Savunma Gelişmiş Araştırma Projeleri Ajansı)'nın transhümanist bir ilham olduğuna dikkat çekmektedir. *"Transhümanist süreç, kendisini insanın ilerlemesi ve huzuru bulması anlamında hümanist sürecin devamı olarak görse de ilerlemiş kitle yıkım silahları; çağdaş, medeni ve hümanist devletlerin ve toplumların altını oycak antihümanist bir karakter ve risk taşımaktadır"* (s. 142) şeklinde ifade ederek robotlar ve otonom sistemlerin savaştaki tehlikesi üzerinde durmaktadır. Yazar, transhümanizmin amacının yalnız mevcut insanın doğasının güçlendirilmesi değil aynı zamanda insanın yanında yeni robot türü varlıkların üretilmesi olduğunu da ifade etmektedir.

Yazar, son bölüm olan *"Sosyo-Kültürel Olarak Transhümanizmin Durumu"* başlıklı dördüncü bölümde Transhümanizmin sosyo-kültürel bağlamda etkilerine sinema, eğitim ve din üzerinden değinmiştir. Yazara göre, Covid-19, Transhümanist sürecin salt gerekçesi olmayıp bireylerin yakın ve uzak çevresinden koparıldığı, ara varlıkların (android, yapay zekâ robotik varlıklar, insansı varlıkların) dâhil olacağı bir süreci hızlandırmış ve bu sürecin mazereti olarak kendi varlığını göstermiştir.

Bu bölümde transhümanist temalara sahip roman ve film isimleri de analiz edilmiştir. *"Transcendence-2014" filmi insan bilincinin ilerletilmesini, fiziksel ölümden sonra insan beyninin bilgisayara aktarılıp varlığını devam ettirip gelişerek etrafında olanların kontrol edilebileceğini* konu alır (s. 177). Günümüzde de buna benzer uygulamalar (Deep Nostalgia) yapılmakta ve çalışmalar devam etmektedir. Yazar ülkemizdeki bu yeni sürece (transhümanizm) ilişkin okullarda bir bilinç oluşturulması gerekliliğinin önemini vurgulamaktadır.

“Medyalaşma, dijitalleşme ve Transhümanist süreçte toplumsalın değişimine bağlı olarak dinin ve dindarın da değişim yaşaması muhakkaktır” (s. 200). Yazar, insanlığın büyük bir data/veri dünyasıyla karşı karşıya olduğunu ve bu datanın yol gösterici bir konum edindiğini bu anlamda doğru ve yanlış belirleyen bir din olma yolunda ilerlediğini ifade etmektedir. İnsana Tanrı vazifesini veren transhümanizmin en çarpıcı özelliği, beden-zihin/ruh bütünlüğünü inkâr etmesidir. *“İslam, ruh kavramına sonsuzluk atfederken transhümanizm bağlamında nefis veya ruh insan varlığının büyük sırları salt algılara indirgenen harddiskte saklanmıştır. Transhümanizm, Müslüman için kabulü zor olan ölümsüzlüğü amaçlarken, Kuran’da ise her nefsin ölümlü olduğu ifade edilir”* (s. 202-203). Bu durumda yazar transhümanizmin Müslümanlar ile zemin kazanmasının pek mümkün olmadığını bildirmektedir.

Yazar, Corona virüsünün varlığını, roman ve filmlerle ilişkilendirerek önceden tasarlanmış bir planın parçası olarak gördüğü için 2011 yılında vizyona giren “Salgın” filminden yola çıkarak filmde yaşananlarla gerçekte toplumun yaşadıkları üzerinden benzer ve farklı yönlerine odaklanarak bir karşılaştırma yapar (s. 207). Dünya salgın sürecinde birçok alanda kriz yaşamaktadır. Covid krizi toplumsal, kültürel ve ekonomik anlamda birçok şeyi dönüştürmüştür. Bu derece dünyayı etkileyen salgının kaynağı yazara göre bir biyolojik silah olabilir. Bu bağlamda Dağ, yeni bir dünya düzeninin doğabileceği ve bu süreçte siyasal, toplumsal, ekonomi ve sağlık yapılarının güçlü tutulması gerekliliğine dikkat çeker, kurumlar ve farklı bilim dallarının bu (transhümanizm) sürecin insanlığın faydasına evrilmesi için katkı sunmaları gerekliliğine vurgu yapar.

Yazar, kitabında amacını açıkça belirtmiştir. Metinde merkezi kavram transhümanizmin, kökeni ve evrim ile irtibatı açıklanmış ve askeri, sosyo-kültürel alanlardaki görünümüne odaklanılmıştır. Kavramı tek bir bölümde irdelemek yerine farklı bölümlerde transhümanizm tanımı yapılmıştır. İçerikte kullanılan bazı terimsel ifadelerin anlamları için belli bir sözlük bilgisine ihtiyaç vardır. Türkiye’de ilk yapılan bir çalışmanın devamı niteliğinde olan, aynı zamanda interdisipliner bir konunun üzerinde yapılan bu çalışma, diğer bilim dalları için yeni sahalara açmaktadır. Özellikle askeri ve sosyo-kültürel alanlardaki örnekler konuya daha fazla açıklık getirmiştir. Eser, Covid 19 sürecinin gerekliliği/zorunluluğu ile tüm dünyanın daha fazla dijitalleştiği, askeri, sosyo-kültürel alanlarda robotik çalışmaların hızlandığı ve bunları elinde bulunduran ülkelerin daha güçlü olabileceği ortamda, kaygı ve umut arasında olan bu yeni alanın (transhümanizm) tüm disiplinler için önemini vurgulamış ve alana önemli katkı sağlamıştır.

Anadolu'nun Fetih ve İslamlaşma Tarihi*

Tunay KARAKÖK 

Dr. Öğr. Üyesi, Bartın Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, tkarakok@bartin.edu.tr

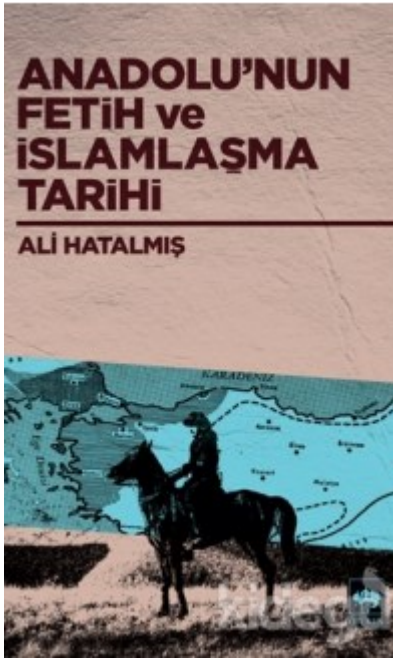
Makale Bilgileri / Article Info

Geliş (Received): 22.05.2021

Kabul (Accepted): 25.12.2021

Yayın (Published): 29.12.2021

Atıf/Citation: Karakök, T. (2021). Anadolu'nun Fetih ve İslamlaşma Tarihi, *Necmettin Erbakan Üniversitesi Medeniyet ve Toplum Dergisi*, 5 (2), 109-112.



Ali Hatalmış tarafından yazılan ve Hz. Peygamber döneminden başlayarak İslamlaşmanın Türkler üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğunu ve nasıl kabul edildiğini bununla birlikte Anadolu'ya hangi devletler sayesinde girdiğini ve yayılma olarak nasıl yollardan geçildiğini konu edinen kitap, 2020 yılında Ötüken Neşriyat tarafından basılmıştır. Kitapta, bugünkü mevcut sınırlarımız dahil olmak üzere, Selçuklu ve Osmanlı devletlerinin, insanlığın huzur, güven ve istikrarı için gerçekleştiği fetihlerin bütünü olarak Anadolu sayılmaktadır. Orta Asya'dan başlayıp, Kuzey Afrika ve Avrupa'nın içlerine kadar İslam sancağının dalgalandığı her nokta, Anadolu'da mayalanan ve zirveye çıkan fetih ruhu ile mümkün olduğunu ve bunu nasıl taşıdığı üzerinde durulmuştur.

Ali Hatalmış, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun olduktan sonra aynı üniversitede yüksek lisans ve doktora eğitimlerini tamamlamıştır. "Mes'ûdî ve Tarihçiliği Üzerine" (1998) başlıklı yüksek lisans tezi ve "Erken Dönem İslam Tarihinde Kölelik ve Cariyelik" (2012) başlıklı doktora tezlerinin yazarıdır. Hâlen Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları bölümünde akademik faaliyetlerini sürdürmektedir. Özellikle İslam tarihi, İslam kültür ve medeniyeti alanında araştırmalar yapmaktadır. Başlıca eserleri arasında; *Abbasi Halifelerinin Ümmüveled Eşleri*, *Anadolu'nun Fetih ve İslamlaşma Tarihi*, *Zirveden Dramatik Sona Müslüman Sultanlar*, *Râşid Halifeler Dönemi II (Hz. Ömer) ve İslam Toplumunda Kölelik ve Cariyelik* başlıklı kitap ve kitap bölümü çalışmaları bulunmaktadır.

Kitap üç bölümden oluşmaktadır. Kitabın birinci bölümünde, İslamlaşma sürecinin Hz. Peygamber döneminde başlamasıyla Emeviler¹ ve Abbasiler² dönemine gelindiğinde onların Anadolu'nun güney ve güneydoğusunda kurdukları Sugûr³ / Avâsım⁴ gibi şehirler vasıtasıyla ilerleyiş sürecinden bahsedilmiştir. Yine bunun yanında önemli terimlere (cizye, iskan politikaları) ve İslam fetihlerinde emeği geçen

* Ali Hatalmış (2020). *Anadolu'nun Fetih ve İslamlaşma Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

¹ Hulefâ-yi Râşidîn döneminden sonra (632-661) Suriye'nin merkezi Dimaşk'ta kurulan İslâm tarihinin bu ilk hânedan-devleti, adını kurucusu Muâviye b. Ebû Süfyân'ın mensup olduğu Benî Ümeyye (Ümeyyeoğulları, Emevîler) kabilesinden almıştır. Bkz. İsmail Yiğit, "Emevîler", DİA, XI, İstanbul: TDV Yay., 1995, s. 87-104.

²İsmi Hz. Muhammed'in amcası Abbas b. Abdülmuttalib b. Hâşim'den alan bu hânedana ilk atalarına nispetle "Hâşimîler" de denilmektedir. Bkz. Hakkı Dursun Yıldız, "Abbasiler", I, DİA, İstanbul: TDV Yay., 1988, s. 31-48.

³ Sözlükte "geçit, düşman saldırısına açık yer, sınır" gibi anlamlara gelen sâgr kelimesinin çoğulu olan sugûr, dârülislâm adı verilen İslâm ülkesiyle dârülharp denilen gayri Müslim ülkeleri birbirinden ayıran sınır bölgelerine ve geçiş noktalarına verilen addır. Bkz. Casim Avcı, "Sugûr", DİA, XXXVII, İstanbul: TDV Yay., 2009, s. 473-474.

⁴İslâm devletleriyle Bizans İmparatorluğu arasındaki müstahkem sınır bölgelerine verilen ad. Bkz. Hakkı Dursun Yıldız, "Avâsım", DİA, IV, İstanbul: TDV Yay., 1991, s. 111-112.

komutanlara değinilmiş, bu süreç zarfında Hz. Peygamber döneminden başlayarak Hristiyanlarla olan ilişkilerin yanı sıra, Bizans ile olan ilişkilerden Dört Halife dönemindeki Anadolu fetihlerinden, yine bu fetihlerin özelliklerinden, önemli diplomatik ilişkilerin yanı sıra önemli kuşatmalar ve zaferlerden de (Mute Savaşı⁵, İstanbul kuşatmaları vb.) bahsedilmektedir. Devamında ise bu bölümde; Hz. Peygamber (S.A.V.), Hz. Ömer, Hz. Osman, Varaka b. Nevfel, Bişr b. Muâviye, Piskopos Kürz, Amr. B. Ümeyye ed-Damrî, Habeş Kralı Necaşî, Dıhye b. Halife el-Kelbî, Bizans İmparatoru Herakleios, Hatîb b. Ebî Belte, Şücâ b. Vehb el-Esedî, Hâris b. Umeyr, Cebile b. Eyhem, Hâlid b. Velîd, Amr b. El-Âs, Ebû Ubeyde b. El-Cerrâh, Yezîd B. Ebû Süfyan, Muâviye b. Ebû Süfyan, Abdülmelik b. Mervân, I. Velîd, Battal Gazi, Ömer b. Abdülaziz, Hişâm b. Abdülmelik, Ebû'l- Abbâs es- Seffâh, Ebû Ca'fer el-Mânsur, V. Kontantinos, İmparator Nikephorus, Hârûn Reşîd ve Ömer b. Abdülaziz gibi isimlerden bahsedilmektedir. Bu bölümde özellikle İslam tarafında yer alan ve bahsi geçen bu kişilerin ilk olarak İslam'ı yayma çabasından bahsedildiği gibi her iki tarafta da Anadolu için verdikleri mücadelelere de yer verilmiştir. Fakat detaylı ve teferruatlı olarak bu kişilerin kişisel özelliklerine yer verilmemiştir. Son olarak ise bu bölümde Sugûr ve Avasım kentlerinden, Tarsus'tan, Misis, Sis, Antakya, Maraş, Malatya, Urfa, Diyar- Bekir, Meyyâfarikîn ve Cizre gibi Anadolu kent ve beldelerinden de bahsedilmektedir. Bahsi geçen bu kent ve beldelerde verilen İslamlaşma ve Türkleşme mücadelelerinin mekânsal olarak boyutunu ve yayılım alanını göreme adına bu yerleşim yerlerinin verilmesi eseri coğrafi araştırmalar içinde kaynak niteliğine büründürmektedir.

Kitabın ikinci bölümünde, Türklerin büyük devletler kurması dahilinde İslamiyet'e girdiği dönem hakkında bilgi verildikten sonra, bu dönemin yayılış sıralarında bölgelerde yaşanan Budizm, Zerdüştlük, Maniheizm, Göktaşrı gibi inançlardan bahsedilmiştir. Müslüman Araplar ve Türkler arasındaki yeni dönemin başlaması ile Buhara, Beykent ve Semerkant gibi yerlerin alınması Müslümanlarla Türkler arasındaki ilişkilerde yeni bir boyutun başlamasını sağlamıştır. Bununla birlikte diyebiliriz ki; fetihler, Türkleri İslam'la ve Müslümanlarla tanıştıran en önemli unsur olmuştur. Türklerin İslamiyet'i kabul etmelerindeki dönüm noktasının 751 Talas Zaferi olduğunu ve bu dönemde Müslüman-Türk ilişkilerinin yumuşatıldığı söylenmiştir. "*Mürchie Mezhebi*"nin⁶ bu konudaki etkisini söylemek yanlış olmayacaktır. İslam'ın Türkler arasında yayılmaya başlamasından sonra Türkler, Doğu ve Orta Avrupa topraklarında ilk Müslüman devletleri olan İdil Bulgar Hanlığını, Orta Asya topraklarında ise ilk Müslüman Türk devleti olarak Karahanlılar'ı kurmuşlardır. Onları takip eden süreçte aynı coğrafyada Gazneliler, Samanoğulları, Saçoğulları ve Büyük Selçuklu Devleti gibi devletlerinde kurulduğu bilgisini bu kitapta teferruatlı şekilde görmekteyiz. Yine bunun yanında Türklerin İslamiyet'i kabul etmelerindeki temel faktörlerden de bahsedilmiştir. Müslüman ve Türk tabirinin kullanılmasına değinilen bölümde Türkmenlerin de İslamiyet'in yayılışındaki etkenlerinden bahsedilmiştir. Bölümün içerisinde ele alınan en önemli konulardan biri de Malazgirt Savaşı ve sonrasında yaşanan gelişmelerin değerlendirilmiş olmasıdır. Zira bu gelişmeler Oğuz-Türkmen akınları safhası, düzenli orduların yaptıkları fetihler safhası ve Anadolu'da kurulan yerel devletlerin giriştikleri fetihler safhası olarak üç safhaya da ayrıştırılmıştır. Selçuklu dönemi fetih hareketlerine de yer verilen ikinci bölümde Selçukluların menfaatlerine uygun olarak Bizans ile yaptıkları ilişkiler doğrultusunda ilk olarak Tuğrul Bey'in⁷ yaptığı faaliyetlere değinilmiştir. Sultan Alp Arslan⁸ tarafından gerçekleştirilen Anadolu fetihlerinden bahsederken, Alparslan'ın Anadolu'nun gerçek fatihi sayıldığından da söz edilmiştir. Bu fetihler sırasında Bizans kuvvetlerinin de rahat durmayıp birçok harekate giriştiği bu kitapta bahsedilmiştir. Alp Arslan döneminde gerçekleşen Malazgirt Meydan Muhaberesi, Anadolu'nun fethinde ve Türk vatani haline gelmesinde kesin bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Zaten kitabında ele aldığı gibi Malazgirt Savaşı sonrasında Müslümanlar daha bir güven ve emniyetle Anadolu'ya göç etmeye başlamışlardır. Bununla birlikte Anadolu'nun demografik yapısındaki önemli

⁵ Müslümanların Suriyeli Hristiyan Araplar ve Bizans ordusuyla yaptığı ilk savaş (8/629). Bkz. Hüseyin Algül, "Mute Savaşı", DİA, XXXI, İstanbul: TDV Yay., 2006, s. 385-387.

⁶ İslam'ın ilk dönemlerinde ortaya çıkıp ılımlı ve uzlaşmacı fikirleriyle tanınan itikadî ve siyasî fırka. Bkz. Sönmez Kutlu, "Mürchie", DİA, İstanbul: TDV Yay., 2006, s. 41-45.

⁷ Büyük Selçuklu Devleti'nin ilk hükümdarı (1040-1063). Bkz. Faruk Sümer, "Tuğrul Bey", DİA, XXXI, İstanbul: TDV Yay., 2012, s. 344-346.

⁸ Büyük Selçuklu Devleti'nin ikinci hükümdarı (1064-1072). Bkz. İbrahim Kafesoğlu, "Alparslan", DİA, XXXII, İstanbul: TDV Yay., s. 526-530.

değişikliklerden de bahsedilmiştir. Bu değişimleri de şehirlerde Hristiyanların, kasaba ve köylerde Müslümanların yoğunluğunun değişimi yahut oranına bakarak görebilmekteyiz. Anadolu'nun çok hızlı bir şekilde İslami kimliği benimsemesi ise Anadolu'da kurulan ilk devletçik/ beylikler zamanında başlamıştır. Bu devlet/beyliklerin başında gelen Dânişmendliler⁹, Saltuklular¹⁰, Mengücekler¹¹, Artuklular¹², Anadolu Selçuklu Devleti¹³ gibi devletçikler buldukları yerde güçlenirken Bizans ve diğer komşu gayrimüslim devletlerle de mücadelelerine devam etmişlerdir. Bu bölümde sıkça bahsi geçen kişiler olarak karşımıza çıkan isimler; Karahanlı hükümdarı Satuk Buğra Han, Alp Tegin, Gazneli Mahmud, Selçuk Bey, Tuğrul Bey, İbrahim Yınal, Musa Yabgu, Çağrı Bey, Kutalmış, Afşin, Gümüştekin, Romanes Diogenes, Mikhail, Halife Mehdî-Billâh, Danişmend Gazi, I. Kılıçarslan, Aleksios Komnenos, Emir Gazi, Ebü'l Kasım İzzeddin Saltuk Bey, Rükneddin Süleyman Şah, Mengücek Gazi, Fahreddin Behram Şah, Artuk Bey, Sultan Melikşah, Munieddin Sökmen Bey, Emir Çökürmüş, Joscelin, Baudouin, Belek b. Behram, Necmeddin İlgazi, Sultan Süleyman Şah, I. Gıyâseddin Keyhüsrev, I. İzzeddin Keykavûs, III. Keykubat, II. Mesud şeklinde olup, bu isimlerin dönemin güçlü siyasal unsurları olan Büyük Selçuklu Devleti, Gazneliler Devleti, Karahanlılar Devleti, Danişmentliler, Bizans İmparatorluğu, Saltuklular ve Anadolu coğrafyasında kurulan Haçlı Kontluklarının tefurları olduklarını görmekteyiz. Eserde, her ne kadar kişilik özellikleri hakkında teferruatlı bilgiler bulunmasa da bu kişiler hakkında, bu kişilerin dönemlerinde hâkim oldukları topraklardan olan Anadolu'yu nasıl fethettikleri, Anadolu'ya nasıl girdikleri ve bu topraklarda İslam'ı yayma çabalarına yer verilmiştir. Çalışma mekân olarak Horasan, Azerbeycan ve Kafkasya dolaylarındaki Türk akınları, Belh, Buhara, Mâveraünnehir, Merv, Harezim, Semerkant, Şaş, Özkent, Talas, Sayram, Salcı, Cend, Yengikent, Tohâristan, Fergana, Uşrusana, Gürcistan, Urfa, Siverek, Nizip, Diphisar, Kayseri Erzurum, Sivas gibi beldelerden bahsedilse de çalışma Anadolu topraklarını, zaman olarak ise VII. yüzyıl başlarının ve XV. yüzyıl başlarının konu edinmiştir.

Kitabın üçüncü bölümüne bakıldığında ise öncelikle terimler üzerine çalışılmış ve kişilere pek fazla yer verilmediği göze çarpmaktadır. İslamlaşma sürecinde Türklerin göç istikametlerinin konu edildiği bu bölümde; Aral Gölü ile Hazar Denizi'nin kuzey hattından güneye doğru Türklerin göç hareketi gerçekleştirdikleri ifade edilmiştir. Yine bu bölümde Anadolu'nun İslamlaşmasını sağlayan unsurlar ve bu unsurlar ile ilgili bilgilendirmeler açık bir şekilde verilmiştir. Hatta bu unsurlardan da ilk olarak göçlerden (muhaceretlerden) bahsedilmiştir. Kitaptan yola çıkarak kalıcı olan asıl göçlerin Selçuklular döneminde olduğunu söylemekle birlikte göçlerin belli bir düzen içerisinde yürütülmesinde önemli rol alan kişileri de açıklayan eser, Selçuklu dönemi öncesindeki Anadolu'daki uç yönetimlerden (Âvasım) bahsederken bu bölgelerdeki iskân politikalarına da değinmiştir. Bu bölümde ele alınan bir diğer önemli konu ise Anadolu'da İslamlaşma konusunda katkı veren kurum ve zümrelerden bahsedilmiş olmasıdır. Camiler, medreseler, ribâtlar, tekkeler, tarikatlar, seyyidler, şerifler, abdallar, gaziler gibi hem dini hem de sosyal kurum ve kişiler şeklinde verilen bu kurum ve zümreler Anadolu'nun İslamlaşmasına, Türk İslam kültürünün bu coğrafyada yaygın ve kalıcı hale gelmesine vermiş oldukları katkılar boyutunda değerlendirildiklerinde, katkılarının ne kadar büyük olduğu kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

"Anadolu geçmişte ve günümüzde yer yüzü Müslümanlarına sığınak olmuştur. Anadolu'da Selçuklular sayesinde Türkiye adı hak edilmiştir. İslam'ın izzet ve şerefi, merhamet ve hoşgörüsü buradan tüm dünyaya yayılmıştır. Dönemin konjoktürel ortamıyla da örtüşen İslam'ın "cihat" ve "gaza" anlayışı çerçevesinde

⁹ 1071-1178 yılları arasında Sivas, Tokat, Amasya, Kayseri, Malatya ve civarlarında hüküm süren Türkmen hânedanı. Bkz. Abdülkerim Özeydin, "Dânişmendliler", DİA, VIII, İstanbul: TDV Yay., 1993, s. 469-474; M. Baha Tanman, "Dânişmendliler", DİA, VIII, İstanbul: TDV Yay., 1993, s. 474-477.

¹⁰Merkezi Erzurum olmak üzere Doğu Anadolu'da hüküm süren Türk-İslâm hânedanı (1071-1202). Bkz. Abdülkerim Özeydin, "Saltuklular", DİA, XXXVI, İstanbul: TDV Yay., 2009, s. 54-56; N. Çiçek Akçıl, "Saltuklular", DİA, XXXVI, İstanbul: TDV Yay., 2009, s. 56-57.

¹¹ Selçuklular devrinde XI-XIII. yüzyıllarda Erzincan, Kemah, Divriği ve Karahisar şehirlerinin bulunduğu bölgeyi yönetmiş olan bir Türk hânedanı. Bkz. Faruk Sümer, "Mengücekler", DİA, XXIX, İstanbul: TDV Yay., s. 138-142; N. Çiçek Akçıl, "Mengücekler", DİA, XXIX, İstanbul: TDV Yay., s. 142-143.

¹²Diyarbakir ve Mardin çevresinde 1102-1409 tarihleri arasında hüküm süren bir Türkmen hânedanı. Bkz. Çoşkun Alptekin, "Artuklular", DİA, III, İstanbul: TDV Yay., 1991, s. 415-418; Ara Altun, "Artuklular", DİA, III, İstanbul: TDV Yay., 1991, s. 418-419.

¹³ Türkler' in İslâmî devirde kurdukları en büyük hanedanlardan biri (1040-1308). Bkz. Faruk Sümer, "Selçuklular", DİA, XXXVI, İstanbul: TDV Yay., 2009, s. 365-371; O. Gazi Özgüdenli, "Selçuklular", DİA, XXXVI, İstanbul: TDV Yay., 2009, s. 371-375; Ahmet Ocak, "Selçuklular", DİA, XXXVI, İstanbul: TDV Yay., 2009, s. 375-377.

Türklerin motivasyonu sağlanmaktaydı. Türklerdeki "alplık" ruhu, İslam'ın "mücahitlik" anlayışına dönüşecek tasavvufun mütevazı yaşam tarzı ile bütünleşecektir. Diyâr-ı Rum; sevgi, saygı, merhamet ve hoşgörü ülkesine dönüşerek, çevre diyarların gelip yerleştiği ve yerleşmek istediği bir vatan haline gelmiştir. Müslümanlaşan yeni kimliği ile Anadolu, birlik ve beraberlik davasının adresi gösterilmiştir. Bedenen ve ruhen onu sahiplenmeyenlere iyi gözle bakılmamıştır. Bu bedeni ve ruhu yitirenler, kendisini hep küçümserken, kadrini bilenler ise uğrunda can feda etmiştir. Anadolu'nun İslamlaşması, Türklerin fetih, iskân ve uzun soluklu politikalarıyla tamamlanmıştır. Çağrı Bey'in Pasinler Zaferi (1048) Bizans Devleti'nin gücünü sınamakla kalmamış, onu sarsmıştır" gibi anlam ve tarihsel gerçeklik yönünden iddialı cümlelerin sarfedildiği bu eserde maalesef yeteri kadar harita kullanımı görülmemektedir. Zira konu dahilinde ele alınan bölgelerin anlaşılabilirliği açısından bu durum okuyucunun farklı kaynaklara başvurmasına sebebiyet vermektedir. Ancak ilk İslam fetihlerinden Osmanlı'ya İslamlaşmayı ve Selçuklu fetihlerinden Cumhuriyet'in ilanına kadarki süreci tarihsel bir perspektifle bizlere anlatmaya çalışan bu kitabın tamamını okuduğumuzda; tarihi anlatırken siyasi tarihe bağlı kalmayarak her konu üzerinde doyurucu ve tarihsel bilgilendirmenin yapıyor olması ilk göze çarpmaktadır. Tarihi süreci ele alırken konularının başlıklar esasında yazılmış olması, her bir ayrıntıyı ele alan yazarın bazı yerlerde de hatırlatıcı bilgiler veriyor olması, zaman zaman diğer sayfalara dönüş yaparak hafızamızı test eden bilgilendirmelere yer vermiş olması, eserde verilen açıklamaların okuduğumuzu kavrama açısından okuyucuya yer yer sorular sorulması ile birlikte sade, yalın ve anlaşılır bir üslup ile birlikte ele alması okuyucuyu ve araştırmacıları bu çalışmayı tekrar tekrar okumaya sevk edecek unsurlar olarak göze çarpmaktadır.