

Cilt/Volume: 3 • Sayı/Issue: 5 • 2013

www.insanvetoplum.org

ISSN: 2146-7099

insan & toplum

human & society



İNSAN & TOPLUM

HUMAN & SOCIETY

Cilt / Volume: 3 - Sayı / Issue: 5 - 2013

ISSN: 2146-7099

İnsan & Toplum uluslararası ve hakemli bir dergidir.
Altı ayda bir yayımlanmaktadır.
Human & Society is an international, peer reviewed and biannual journal.

İlmi Etüdler Derneği Adına İmtiyaz Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü
Owner and Chief Executive Officer
Yusuf Alpaydın

Editör / Editor in Chief
Lütfi Sunar / *Istanbul Üniversitesi*
Taha Eğri / *Istanbul Üniversitesi*

Editörler / Editors*

Berat Açıl / *Istanbul Şehir Üniversitesi*
Yusuf Alpaydın / *İlmi Etüdler Derneği*
Hediyeullah Aydeniz / *Marmara Üniversitesi*
Adem Başpınar / *Kırklareli Üniversitesi*
Yunus Çolak / *İlmi Etüdler Derneği*
Taha Eğri / *Istanbul Üniversitesi*
Ümit Güneş / *Yıldız Teknik Üniversitesi*
Ali Kaya / *Erciyes Üniversitesi*
Necmettin Kızılkaya / *Yalova Üniversitesi*
Haşım Koç / *Köstence Yunus Emre Türk Kültür Merkezi*
Lütfi Sunar / *Istanbul Üniversitesi*
Murat Şentürk / *Istanbul Üniversitesi*

Yayın Kurulu / Editorial Board*

Abdel-Rahman Yousri Ahmad / *Alexandria University*
Engin Deniz Akarlı / *Istanbul Şehir Üniversitesi*
Ferid Alatas / *National University of Singapore*
Necati Anaz / *Necmettin Erbakan Üniversitesi*
Bünyamin Bezi / *Sakarya Üniversitesi*
Aynur Can / *Marmara Üniversitesi*
Masudul Alam Choudhury / *Sultan Qaboos University*
Erkan Erdemir / *Istanbul Şehir Üniversitesi*
A. Teyfur Erdoğan / *Yıldız Teknik Üniversitesi*
Nihat Erdoğan / *Istanbul Şehir Üniversitesi*
Yunus Kaya / *University of North Carolina Wilmington*
Cüneyt Kaya / *Istanbul Üniversitesi*
Douglas Kellner / *University of California, Los Angeles*
Abdülhamit Kırmızı / *Istanbul Şehir Üniversitesi*
Fahim Khan / *Riphah International University*
Stjepan Gabriel Mestrovic / *Texas A&M University*
Fırat Oruç / *Northwestern University*
Ruggero Vimercati Sanseverino / *IREMAM*
Volkan Yıldırım Stodolsky / *Darul Qasim*
Mehmet Hakkı Suçın / *Gazi Üniversitesi*
Ferudun Yılmaz / *Uludağ Üniversitesi*

*Soyadına göre alfabetik sırada / In alphabetical order by surname

Yayın Sekreteri / Assistant Editor
Ümit Güneş / *Yıldız Teknik Üniversitesi*

Tashiş / Proof Reading
Dudu Ekinci Demir, Muhammet Akif Kuruçay (Türkçe); John Zacharias Crist, Kayhan Ali (English)

Tasarım / Graphic Design
Furkan Selçuk Ertargin

Yayın Türü
Yerel Süreli Yayın

Yayın Periyodu / Period
Altı ayda bir (Haziran ve Aralık aylarında) yayımlanır.
Published semi-annually (June and December)

Baskı Tarihi / Print Date
Mayıs / May 2013

Baskı & Cilt
Nakış Ofset: Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi A Blok 2A 13 Topkapı/Istanbul Tel: 0212 613 8737

İletişim / Correspondence
Halk Cad. Türbe Kapısı Sk. Hektaş İş Mrk. No: 13/4 Üsküdar, İstanbul/Türkiye
Tel / Faks: +90 216 3104318 • www.insanvetoplum.org • editor@insanvetoplum.org

Abonelik / Subscription
Dergimizi elektronik ortamdan ücretsiz temin ve takip etmek için sitemizi ziyaret edebilirsiniz.
All issues of the Journal may be read over the official site.

www.insanvetoplum.org



Hakem Kurulu / Referee Board*

- Baki Adam / *Ankara Üniversitesi*
Muhsin Akbaş / *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi*
Mahmut Hakkı Akın / *Selçuk Üniversitesi*
Necati Alkan / *Hebrew University*
Necmettin Alkan / *Karadeniz Teknik Üniversitesi*
Haluk Alkan / *Erciyes Üniversitesi*
Recep Alpyağılı / *İstanbul Üniversitesi*
Eşref Altaş / *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi*
Fahrettin Altun / *İstanbul Şehir Üniversitesi*
Köksal Alver / *Selçuk Üniversitesi*
Necati Anaz / *Necmettin Erbakan Üniversitesi*
Mehmet Anık / *Bartın Üniversitesi*
Berdal Aral / *Fatih Üniversitesi*
Nurullah Ardıç / *İstanbul Şehir Üniversitesi*
Ali Aslan
Mahmut Ay / *İstanbul Üniversitesi*
Mustafa Aydın / *Selçuk Üniversitesi*
Mehmet Bahçekapılı / *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi*
Hasan Yücel Başdemir / *Hittit Üniversitesi*
Cengiz Batuk / *Ondokuz Mayıs Üniversitesi*
Fatih Bayram / *Fatih Üniversitesi*
Murteza Bedir / *İstanbul Üniversitesi*
Edip Asaf Bekaroğlu / *İstanbul Üniversitesi*
Büyüamin Bezci / *Sakarya Üniversitesi*
Ayhan Bıçak / *İstanbul Üniversitesi*
Ramazan Biçer / *Sakarya Üniversitesi*
Mustafa Cihan Camcı / *Akdeniz Üniversitesi*
Cengiz Ceylan / *Kırklareli Üniversitesi*
Vildan Serdaroğlu Coşkun / *İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi*
Nur Betül Çelik / *Ankara Üniversitesi*
Murat Çemrek / *Selçuk Üniversitesi*
Tamer Çetin / *Yıldız Teknik Üniversitesi*
Yalçın Çetinkaya / *İstanbul Teknik Üniversitesi*
Kadir Çüçen / *Uludağ Üniversitesi*
Gökhan Yavuz Demir / *Uludağ Üniversitesi*
Osman Demir / *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi*
Cüneyd Dinç / *Süleyman Şah Üniversitesi*
Zeynep Direk / *Galatasaray Üniversitesi*
Burhanettin Duran / *İstanbul Şehir Üniversitesi*
Selman Dursun / *İstanbul Üniversitesi*
Halil Ekşi / *Marmara Üniversitesi*
Süleyman Elik / *Medeniyyet Üniversitesi*
Teyfur Erdoğan / *Yıldız Teknik Üniversitesi*
Alev Erkiilet / *Kırklareli Üniversitesi*
Sabri Erturhan / *Cumhuriyet Üniversitesi*
Mehmet Salih Geçit / *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi*
Erol Göka / *Necmettin Erbakan Üniversitesi*
Necmettin Gökür / *İstanbul Üniversitesi*
İrfan Haşlak / *Sakarya Üniversitesi*
Enes Kabakçı / *İstanbul Üniversitesi*
Yunus Kaya / *University of North Carolina Wilmington*
Ferhat Kentel / *İstanbul Şehir Üniversitesi*
Oktay Köse / *Süleyman Demirel Üniversitesi*
Hasan Kösebalaban / *İstanbul Şehir Üniversitesi*
Ahmet Okumuş / *İstanbul Şehir Üniversitesi*
Sevinç Alkan Özcan / *Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı*
Süleyman Özdemir / *İstanbul Üniversitesi*
Suvar Parin / *Yüzüncü Yıl Üniversitesi*
Ali Yaşar Sanbay / *Uludağ Üniversitesi*
İştar Gözaydın Savaşır / *Doğuş Üniversitesi*
Şükür Sim / *İstanbul Üniversitesi*
M. Emin Soydaş / *Çankırı Karatekin Üniversitesi*
Necdet Subaşı / *Gazi Üniversitesi*
Mehmet Hakkı Suçın / *Gazi Üniversitesi*
Rıdvan Şentürk / *İstanbul Ticaret Üniversitesi*
Ahmet Tabakoğlu / *Marmara Üniversitesi*
Ömer Faruk Teber / *Akdeniz Üniversitesi*
Mustafa Tekin / *İstanbul Üniversitesi*
Gülgün Erdoğan Tosun / *Ege Üniversitesi*
Halil Tunalı / *İstanbul Üniversitesi*
Ahmet Hakkı Turabi / *Marmara Üniversitesi*
Ömer Türker / *Marmara Üniversitesi*
Hasan Basri Yalçın / *İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi*
Medaim Yanık / *İstanbul Şehir Üniversitesi*
Şevket Yavuz / *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi*
Ferudun Yılmaz / *Uludağ Üniversitesi*
Tuncay Zorlu / *İstanbul Teknik Üniversitesi*

*Soyadına göre alfabetik sırada / In alphabetical order by surname

İçindekiler / Table of Contents

MAKALELER / ARTICLES

Refah Devleti Modelleri İçinde Türkiye'nin Pozisyonu: "Yaşlı Algısı" Üzerinden Değerlendirmeler
Turkey's Position within the Models of Welfare States: Evaluations through "The Perception of Old-Age"
FARUK TAŞÇI / 5

The Impossibility of Society: Beyond Center-Periphery Relations in Turkey
Toplumun İmkansızlığı: Türkiye'de Merkez-Çevre İlişkilerinin Ötesi
ALİ ASLAN / 37

Nusayrîliğin Teşekkülü ve İnanc Esasları
Nusayrism Composition and Basic Tenets
MUHAMMET RAŞİT BATUR / 55

Felsefeden Siyasete: Heidegger'in Nazizmle İlişkisi
From Philosophy to Politics: Heidegger's Relationship with Nazism
İSLAM CAN / 85

Muhafazakâr Sermayeye Sahip İşletmelerde Çalışan Uzman Meslek Sahibi Başörtülü Çalışanlar
Expert-Employees Wearing Headscarves Work in Businesses with Conservative Capital
MERYEM KARACA / 111

Fârâbî'ye Göre Bilginin Kesinliği Açısından Yargısal Bilgi Türleri
Alfârâbî's Understanding of Propositional Knowledge in Relation to Certitude
MEHMET ÖZTURAN / 135

Avrupa Birliği Enerji Politikaları ve Enerji Arz Güvenliği Arayışları
European Union Energy Policy and Seeking for Security of Energy Supply
FURKAN YILDIZ / 159

DEĞERLENDİRMELER / REVIEWS

Mecmûa: Osmanlı Edebiyatının Kırkbarın
BERAT AÇIL / 183

Chicago Okulu: Pragmatik Sosyal Teoride İletişimin Keşfi
METİN DEMİR / 187

Hukuk Felsefesi
ŞAHİN HANCANOV / 191

Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler
GÜRZAT KAMI / 193

Müslüman Kültüründe Sekülerleşme Süreci
NECMETTİN KIZILKAYA / 199

Muslim Nationalism and the New Turks
AHMET KÖROĞLU / 203

İlk İslam Fetihleri: Savaş-Bariş İlişkisi
ABDÜLKADİR MACİT / 208

Sosyal İktidar ve Türk Devleti
CEMİL ÖĞMEN / 212

Türk Evini Hayal Etmek-Eve Dair Kolektif Düşler
MUHAMMED ESAD TİRYAKİ / 218

Nereye Gitti Bu Entelektüeller?
TURGAY YERLİKAYA / 223

Refah Devleti Modelleri İçinde Türkiye'nin Pozisyonu: "Yaşlı Algısı" Üzerinden Değerlendirmeler

Faruk Taşçı*

Öz: Makale, Türkiye'nin Güney Avrupa modeli içindeki yerini daha iyi kavrama noktasında "yaşlılık" üzerine değerlendirme yapmaya çalışmaktadır. Bu değerlendirmenin iki önemli yönü söz konusudur. Birinci yön, Güney Avrupa modeli ve Türkiye'nin bir yaşlanma sorunu ile muhatap olduğudur. İkinci yönsebu yaşlanma sorunu nedeniyle "yaşlı merkezli" Güney Avrupa refah modeli ve bunun parçası konumundaki Türkiye'de yaşlılık üzerinde daha çok düşünülmesi gerektiğidir. Bu anlamda makale, "Türkiye 'gerçekten' de Model'in bir parçası mıdır?" şeklinde bir temel soruyu ön plana almaktadır. Dolayısıyla makale, en temelde yaşlılık üzerinden Türkiye'nin refah rejiminin yerini anlamaya gayret etmektedir. Ancak bu gayretin merkezinde yaşlılara yönelik refah uygulamaları bulunmamaktadır. Bunun yerine makalede, uygulamalar da dikkate alınmak suretiyle "yaşlı algısı" merkeze alınmakta, bu algının Türkiye'deki durumu irdelenmekte ve buna göre Türkiye'nin refah rejiminin "yaşlılık zemini" sorgulanmaktadır. Bu sorgulama, aile ve piyasa ile irtibatlı bir şekilde "ikilemler" üzerinden yapılmaktadır. Ailenin yaşlı algısında "sorumlu-sorunlu" ikilemi, piyasanın yaşlı algısında "üretim-tüketim" ikilemi, Türkiye'nin refah rejimini kavrama noktasında yardımcı olabilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Güney Avrupa Refah Modeli, Refah Devleti, Türkiye, Yaşlılık, Aile.

Abstract: The article attempts analyze the concept of "elderliness" and how it is perceived in Turkey in order to better comprehend Turkey's position within the Southern European Model. There are two significant aspects in this analysis. The first is that both the Southern European Model and Turkey are currently dealing with the issue of old-age, and the second is that since one major aspect of the Southern European Welfare (and Turkey) is that it is an "elderly-centric" model, it is therefore necessary to seriously reflect on elderliness and its role in Turkish society. This article presupposes that Turkey is a part of the Model, and this article is therefore an effort to understand the position of Turkey's welfare regime in terms of old age. However, the main focus is not on the distribution of welfare to the elderly; but on "how elderly are perceived by society at large." This perception will be analyzed by examining the "elderly base" of Turkey's welfare regime. This analysis will be explained by understand two dichotomies held by (1) the Turkish family and (2) the market. Thus, understanding the dichotomy of "being in a position of responsibility" versus "being one who has a problem" within the Turkish family psyche as well as how the elderly are understood within a "production-consumption" based mentality (the market's perception) will aid in comprehending the Turkish welfare regime.

Keywords: Southern Model of European Welfare, Welfare State, Turkey, Elderliness, Family.

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümü,
İletişim: ftasci@istanbul.edu.tr. İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümü, Ek Bina II, Kat: 4, Beyazıt, Fatih, İstanbul.

Atf©: Taşçı, F. (2013). Refah Devleti Modelleri İçinde Türkiye'nin Pozisyonu: "Yaşlı Algısı" Üzerinden Değerlendirmeler. *İnsan & Toplum*, 3 (5), 5-35.

DOI: <http://dx.doi.org/10.12658/human.society.3.5. M0059>

Giriş

Batılı ülkelerde “refah devleti” anlayışı 20. yüzyılın sonlarında görülmeye başlanmış, Birinci Dünya Savaşı sonrasında yavaş yavaş anlayıştan uygulamaya doğru geçilmiş ve nihayetinde İkinci Dünya Savaşı sonrasında 1970'lere kadar geçen süre içinde “altın çağ” diye ifadelendirilen zirve bir aşama görülmüştür. Bu aşama sonrasında refah devleti ile ilgili “Pratik anlamda refah devleti bitti mi bitmedi mi?” şeklinde tartışmalar cereyan etse de, esas dikkat çeken husus refah devleti/rejimi sınıflandırması üzerine olmuştur.

GostaEsping-Andersen(1990, 1999) üçlü tasnifinde refah devleti modellerini, piyasadan bağımsız olmayı (*dekomüdifikasyon*), sosyal tabakalaşmayı, piyasa ve aile algılamalarınınve pratiklerini temel almak suretiyle ortaya koymakta (O'Connor, 2004, s. 183); yani piyasa, devlet ve aile formlarının kurumsal bir matriksi şeklinde sınıflandırmaktadır (Gough, 2004, s. 241). Bu çerçevede Esping-Andersen, liberal refah modeli, muhafazakâr/Kıta Avrupa'sı refah modeli ve sosyal demokratik/İskandinav refah modeli şeklinde bir tasnif yapmaktadır.

Bu üçlü tasnif birçok yönden eleştirilmiş (Gough, 2004; Pascall, 1997; Siaroff, 1994; Walker ve Wong, 2004) ve nihayetinde Güney Avrupa refah modeli şeklinde Maurizio Ferrera (1996, 2006) tarafından ayrı bir sınıflandırma yapılmıştır. Ferrera'nın modele dâhil ettiği ülkeler içinde Türkiye olmamasına rağmen, modelde ortaya koyduğu özellikler, Türkiye'ye benzeyen yönler barındırmaktadır. Bu benzerliklere dikkat çeken Ian Gough (2006) Türkiye'yi modelin içine almış ve Buğra ve Keyder (2003) gibi bazı çalışmalar ile de Türkiye'nin Güney Avrupa refah modelinin bir parçası olduğuna vurgu yapılmıştır. Bu vurgu farklı yönler/olgular üzerinden derinleştirilmeye ve daha fazla anlamlı kılınmaya çalışılmaktadır (mesela bkz. Bozçağa, 2013).

İşte bu makale Türkiye'nin Güney Avrupa modeli içindeki yerini daha iyi kavrama noktasında “yaşlılık” merkezli bir değerlendirme yapmaya çalışmaktadır. Bu değerlendirme iki açıdan önemlidir. Birincisi, genel manada dünyada özelde Güney Avrupa ve Türkiye için bir yaşlanma sorunu gündemdedir ve olmaya devam edecektir (Başbakanlık, 2005, s. 35). İkincisi, böyle bir sorun “yaşlımerkezli” bir model olarak vasıflandırılan Güney Avrupa refah modeli (Lynch, 2001, s. 434) ve bunun parçası konumundaki Türkiye için daha fazla düşünmenin ve değerlendirmenin olmasını gerektirmektedir. Bu çerçevede makale, yaşlılık üzerinden Türkiye'nin refah rejiminin yerini anlamaya gayret etmektedir. Ancak bu gayretin merkezinde yaşlılara yönelik refah uygulamaları bulunmamaktadır; uygulamalar da dikkate alınmak suretiyle merkezde “yaşlı algısı” ve bunun Türkiye'deki ahvali irdelenmekte ve buna göre refah rejiminin “yaşlılık zemini” tartışılmaktadır. Böyle bir tartışma girişimi, yaşlının *aile* ve *piyasa* düzlemindeki algısı üzerinden yapılmaktadır. Güney Avrupa modelinde ailenin önemli bir aktör olarak varlığı dikkate alınarak “Acaba ailenin yaşlılık algısında geline nokta nedir?” şeklinde bir çerçeve ile “sorumlu-sorunlu” ikilemi devreye sokulmaktadır. Piyasanın

daha çok "işe yarar" girdileri dikkate aldığı göz önünde bulundurularak "Acaba piyasa için yaşlılık algısı nasıldır?" şeklinde bir çerçeve ile de "üretim-tüketim" ikilemine başvurulmaktadır. Bu yapılırken metod olarak daha çok tasvir, anlama ve anlamlandırma yoluna gidilmekte ve yer yer yönlendirmeye başvurulmaktadır.

Bu kapsamda, birincil kaynaklar yanında daha çok ikincil kaynakların kullanıldığı ve gereken yerlerde ihtiyaç kadar istatistiki bilgilerin ortaya konduğu makalede öncelikle refah devleti modellerinin genel özelliklerine yer verilmektedir. Sonrasında Güney Avrupa refah modelinin temel çerçevesi çizilmekte ve Türkiye'nin bu modeldeki yerine işaret edilmektedir. Son olaraksa yaşlılık algısı üzerinden "ikilemler" yolu ile Türkiye'nin refah rejiminin konumu değerlendirilmektedir.

Refah Devleti Modellerinin Genel Özellikleri

Hükümetlerin muhtelif risklere karşı vatandaşların lehinde, sosyal yardıma muhtaçlığı gidermek maksatlı, eğitim, barınma ve çocuk bakımı gibi çeşitli hizmetleri sunmayı da kapsayan sosyal koruma amacı ile gerçekleştirilen programları içeren (Pestieau, 2006, s. 4) ve kavram olarak ilk defa bir rivayete göre *wohlfahrtsstaat* şeklinde Almanya'da (Cousins, 2005, s.4), diğer bir rivayete göre 1928'de İsveç Sosyal Demokrat Partisinin seçim beyannamesinde GustovMöller tarafından (Vivekanandan ve Kurian, 2005, s. 1), başka bir rivayete göre de Başpiskopos Temple tarafından (Özdemir, 2007, s. 16-17) kullanılan refah devleti,¹ çeşitli sınıflandırmalara tabi tutulmaktadır. Bu sınıflandırmalar 1950'lerdekiWilenskyveLebaux (O'Connor, 2004, s. 182) ve Richard Titmuss'a kadar götürülebilmekteyse de esasen Gosta Esping-Andersen'in üçlü tipolojisi literatürde kabul görmektedir (Kautto, Heikkilä, Hvinden, Marklund, & Ploug, 1999, s. 10).

Esping-Andersen'e göre *liberal refah devleti* modelini piyasa mantığı şekillendirmektedir (Özdemir, 2007, s. 134). Devletin müdahalesi açık bir şekilde piyasaya bağımlıdır ve piyasadan sonra gelmektedir (O'Connor, 2004, s. 183). Devlet, ne tam istihdam amacına sahiptir ne de sosyal sorunlarla karşılaşıldığında tazmin etme/gidermeyi öngörmektedir; çünkü devletin rolü asgariye indirilmek suretiyle çok düşük seviyelerde tutulmaktadır (Katrougalos ve Lazaridis, 2003, s. 2). Bunların sonucu olarak liberal refah devletinde kamu sektöründeki istihdamının düşük, özel sektör istihdamının ise OECD ortalamasının üzerinde olduğu; kadınların işgücüne katılım oranlarının ise görece olarak yüksek bulunduğu bir işgücü ve istihdam yapısı bulunmaktadır (Özdemir, 2007, s. 135).

1 Literatürde refah devleti kavramı, "sosyal devlet" ve "sosyal refah devleti" kavramları ile içiçe kullanılabilir. Bunlar yer yer benzer anlamda birbirlerinin yerine kullanılsalar da bazı alanlarda birbirlerinden farklı manalarda ifade edilmektedirler. Bu anlamda örneğin her refah devletinin aynı zamanda bir sosyal devlet olduğu, ancak her sosyal devletin ise bir refah devleti olmadığı üzerinde durulmaktadır. bkz.Özdemir (2007, s. 11-12).

Ayrıca liberal modelde devlet, "son çare" olarak başvurulan bir merci konumundadır (Özdemir, 2007, s. 135) ve yalnızca en kötü durumlarda en fakir insanlar için devreye girmektedir (Hilson, 2008, s. 89). Bu asgari sosyal yardımlar da gelir araştırmalarının sonuçlarına göre düzenlenmekte (Cousins, 2005, s. 109-110) ve bu yönüyle de damgalayıcı bir vasıf taşımaktadır (Hilson, 2008, s. 89). Sadece asgari gelir garantisinin sağlandığı ve genel anlamda çok sınırlı müdahalede bulunduğu için bu modele, zaman zaman "gece bekçisi devleti" de denilmektedir (Marangoz, 2001, s. 104). Devletin asgari konumunun en tipik anlamı, sosyal harcamaların daha az olduğudur (Özdemir, 2007, s. 134). Bu anlamda sosyal transferlerin zayıf olduğu ve sosyal sigortaların da mütevazı durumda bulunduğu bir pozisyon ile karşı karşıya kalınmaktadır (Kennett, 2001, s. 81). Dolayısıyla liberal refah modelinde, "refah"ın yerine, "çalışma" tercih edilmekte; böylece sosyal politikanın ayırt edici yapısal özelliğinin "seçici" refah ilkesi olduğu görülmektedir (U.Kara, 2004, s. 174).

Esping-Andersen'in diğer tasnifi olan *muhafazakâr refah devleti* modeli, evrensel bir sistem yerine, kazanç ve sosyal statüye (sınıfa) dayalı sosyal sigorta sistemi üzerine kuruludur (Katrougalos ve Lazaridis, 2003, s. 2). Başka bir ifade ile tipik çıkar grubu işbirliği temeline dayalı bir yapı bulunmaktadır. Bundan dolayı model, "korporatist"tir (Şenkal, 2005, s. 277). Korporatist algı, statü üyeliğine göre gruplandırılır. Mesleki farklılaşma, profesyonel statünün çoğunlukla benzer risk profillerini kapsamaması ve de mesleklerin dışı kapalı bir sosyal grup oluşturması ve kolektif eylem olanaklarının temel kaynağı olması nedenleriyle korporatizmin en tipik ifadesidir (Esping-Andersen, 2006, s. 45).

Devlet, çeşitli sebeplerle gelir kaybına uğrayanlara yeni istihdam imkânları verme yerine, tazmin ve telafi edici politikalar uygulamakta; bu anlamda bireylerin iş piyasasına girişi ve orada kalmaya teşviki yerine, iş piyasasından çıkışı ve hatta piyasaya girmemeye teşvik dikkat çekmektedir (Özdemir, 2007, s. 138). Özel refah uygulamalarının (piyasa) ise marjinal bir rolünün söz konusu olduğu (Özdemir, 2007, s. 137-138), dolayısıyla piyasanın önceliğinin reddedildiği bu modelde, devlet yardımı üzerinde vurgu yapılmasının yanında, sosyal refahın merkezi olarak geleneksel ailenin (O'Connor, 2004, s. 183) ve (Katolik) kilisenin güçlü etkisi söz konusudur (Kennett, 2001, s. 79-80). Kilisenin etkisi, aileye ve cinsiyete karşı muhafazakâr tutumların oluşması yanında, sosyal politikaya olan bakış açılarının da belirleyicisi olmaktadır (Özdemir, 2007, s. 138). Bu çerçevede muhafazakâr görüş sahiplerinin refah devletine karşı pek de olumlu bakışlarının olmadığı görülmektedir. Çünkü onlara göre refah devleti, toplumu bir arada tutan ve değerleri kuşaktan kuşağa aktaran ailenin bozulmasına yol açmakla kalmamakta, aynı zamanda kilisenin de gerilemesine neden olmaktadır (Özdemir, 2007, s. 139).

Esping-Andersen'in diğer tasnifi *sosyal demokratik refah modelidir*. Modelin temel paradigmaları "evrensellik", "dayanışma" ve "refah gereksinimlerinin piyasadan bağımsız kılınması" (*dekomüdfikasyon*) üzerine kuruludur (Cox, 2004, s. 206). Bu üç temel nitelik yanında, modelde refah harcamalarının ve eşitliğin yüksek seviyede olması ve geniş kamu sektörünün varlığı önem arz etmektedir (Nygard, 2006, s. 357).

Modelin en önemli ayırt edici özelliği, "evrensellik"tir. Evrensellik, bir yandan toplumun gelişmesiyle bireylerin daha fazla yardıma ihtiyaç duyacağını ve muhtaç durumdaki bu kişilere yardım etmenin, kolektif bir sorumluluk olacağını söylemektedir, diğer yandan da insanoğlunun temel haklara sahip olmasından yola çıkmaktadır (Özdemir, 2004, s. 126, 130). Bu çerçevede evrensellik, sosyal refah programlarının tüm vatandaşları kapsamına denk gelmektedir (Cox, 2004, s. 208). Refahtan faydalanma hakkının olabilmesi, ülkenin "vatandaş" olmakla kazanılmaktadır. Marshall'ın kelimeleriyle "Vatandaşlık, bir toplumun ...üyelerine verilen bir statüdür. Bu statüye sahip herkes, statünün içerdiği tüm haklar ve görevler bakımından eşittir." (Marshall, 2006, s.26). Bu yaklaşımın sonucu olarak gelir, meslek, sınıf gibi farklılıklara bakılmaksızın sosyal hizmetler/politikalar, herkese yönelik eşit ve evrensel mahiyettedir (Özdemir, 2007, s. 102). Başka bir anlatımla, sosyal refah hizmetleri, herkese yoksulluk sınırının üstünde yaşayabileceği bir yaşam standardını temel almakta; sunulan hizmetlerden yararlanmak için, bir aciliyet veya normal olmayan bazı koşulların aranması söz konusu olmamaktadır. Dolayısıyla politikalar iyileştirmeye yönelik olmaktan öte, önlemeye yönelik olup kısmi olmaktan öte evrensel niteliklere sahip bulunmaktadır (Özdemir, 2007, s. 125). Evrenselliğin diğer bir çıktısı ise dayanışmanın yüksek olduğu ortamın var olabilmesidir (Kautto vd., 1999, s. 11). Dayanışma, sınıf ayrışmasının veya bölgesel eşitsizliklerin önüne geçen programların oluşmasını kuvvetlendirmekte ve teşvik etmektedir. Dayanışmanın bu özelliği, evrensellik üzerine kurulu olmasından ileri gelmektedir. Başka bir ifadeyle, tüm vatandaşların benzer haklara sahip olması ile dayanışmada maksimum alana ulaşılmış olunmaktadır (Cox, 2004, s. 209-210).

İkincisi, modelde vatandaşların refah gereksinimleri mümkün olduğunca piyasadan bağımsız kılınmaya (*dekomüdfikasyon*) çalışılmaktadır. Esping-Andersen'e ait bu tanımlamaya göre, sosyal ihtiyaçlar, devlet gibi piyasa dışı mekanizmalar tarafından sağlanmalıdır ya da ailelerin piyasadan bağımsız olarak belirli bir yaşam düzeyine ulaşmasını öngören bir göstergiyi ifade etmektedir (Özdemir, 2007, s. 113). Çünkü vatandaşların kişisel seçimleri, piyasa telakkileri tarafından yönetilmemektedir (Cox, 2004, s. 210). Öte yandan piyasa-devlet ilişkisinde, ikili bir yapı yoktur; işçi sınıfı ile orta sınıf arasında ikili bir yapı yerine, refah mantığı, yüksek standartta bir eşitliğin sağlanmasını amaçlamaktadır. Bunun sonucu olarak, sosyal hizmetler ve sosyal yardımların yüksek tutulması yanında, hakların kullanılmasında da geniş bir eşitlik sağlanmaktadır. Örneğin, mavi yakalı, beyaz yakalı veya devlet personeli arasında hakların kullanılmasında ve hizmetlerden yararlanması açısından bir farklılık yoktur (Koray, 2002, s. 181). Kısacası, statü veya mesleki bir tabakalaşma söz konusu edilememektedir.

Bu iki temel anlayış, doğal olarak sosyal harcamaların yüksek olmasını doğurmaktadır. Bu anlamda devletin sosyal harcamalarının yüksek olduğu ve yoğun bir şekilde sosyal haklar sağladığı, özel refah düzenlemelerinin ise marjinal bir seviyede kaldığı bir model söz konusudur (Özdemir, 2007, s. 140). Örneğin modelin büyüme ve yayılma göster-

diği dönemlerde sosyal harcamalara ayrılan paylar sürekli artmış; 1980 sonrasında ise durmasına rağmen, bu dönem sonrasında önemli bir gerileme de yaşanmamıştır. Fakat 1993 sonrası yavaş da olsa bir daralma göstermiş ve 1998’de sosyal harcamaların payı GSMH içinde % 27,7 olarak ortaya çıkmıştır (Koray, 2002, s. 189-190). Sosyal harcamalardaki bu yüksek meblağların karşılanması içinse vergilere başvurulmaktadır; dolayısıyla finansman, istihdamdan gelen primlerle değil de vergilerle karşılanmaktadır (Hilson, 2008, s.90-91). Diğer bir ifade ile, toplanan vergiler, kamu tarafından finanse edilen yüksek sosyal hizmet düzeylerine dönüştürmektedir (Özdemir, 2007, s. 170). İşsizlik, yaşlılık ve diğer refah önlemlerindeki cömert uygulamaların, dolayısıyla yüksek kamu sosyal harcamalarının (Kautto, Fritzel, Hvinden, Kvist, & Uusitalo, 2001, s. 4-5) kaynağı, bu vergilerden sağlanmaktadır (Özdemir, 2007, s. 141).

Modelin özelliği olan evrensellik, “eşitlik” de üretmektedir. Bu eşitlik, emek-piyasa katılımı ile gerçekleşmektedir (Lungberg ve Amark, 2001, s. 170). Bu çerçevede, kadınlara erkeklerle aynı şartlar içerecek şekilde eğitim sisteminin açılması, ücretlerin kadın ve erkekler için aynı işe aynı ücret şeklinde düzenlenmesi, artan kamu sektörü emek talebine kadınların iştirakinin sağlanması ve kadınların daha rahat çalışabilmeleri için kamu çocuk bakımı ve diğer bakım şekillerinin genişletilmesi gibi uygulamalar görülmektedir (Lungberg ve Amark, 2001, s. 170-171).

Son olarak, bu modelde toplam istihdam düzeyinin yüksekliği dikkat çekmektedir. İstihdam içinde kamu istihdamı, OECD ülkeleri ortalamasının iki katıdır (ancak, özel sektör istihdamı ise ortalamanın biraz altındadır) ve kadınların işgücüne katılım oranları yüksektir (Huber ve Stephens, 2001, s. 118). Bu sebeplerden dolayı, model “istihdam genişletici refah devleti modeli” ve “tam istihdam sağlayıcı refah devleti modeli” olarak da adlandırılmaktadır (Özdemir, 2007, s. 140-141).

Güney Avrupa Refah Devleti Modeli ve Türkiye

Esping-Andersen’in üçlü refah tiplemesine dördüncü bir tipleme ekleme girişiminin ilk kez Leibfried (1992) tarafından gerçekleştirildiği bilinmektedir. Leibfried, Avrupa Birliği’nin güney kısmında “Latin kuşağı ülkeleri” olarak ifade ettiği farklı bir refah devleti modelini ileri sürmüştür. Bu refah tiplemesi, “Katolik korporatist modeli”, “Latin kuşağı modeli” (*Latin rim*) ve Titmuss’tan esinlenerek “tam oluşmamış model” (*reducentary*) şeklinde adlandırılmıştır (Özdemir, 2007, s. 150-151).

Ancak daha somut ve etkin bir biçimde ortaya konan girişim ise Ferrera tarafından gerçekleştirilmiştir. Buna göre, *Güney Avrupa modelinde*, “ikili gelir desteği sistemi,” sağlık sistemlerinde “evrensellik”, refah hizmetlerinin planlanması ve sağlanmasında tikelcilik-klientalizm ve hatta yolsuzluk; kamu harcamalarındaki yüksek oran (Gough, 2006, s. 232) ve ailenin sosyal denge sağlamadaki rolü, en tipik refah özellikleri olarak

görülmektedir. Ferrera'nın modele dâhil ettiği ülkeler arasında Türkiye yoktur; İtalya, Portekiz, Yunanistan ve İspanya, modelin ülkeleridir. Gough (2006) ise bu ülkelerin yanına Fransa ve bazı çekincelerle birlikte Türkiye'yi de katmaktadır. Buğra ve Keyder (2003) de Türkiye'nin yerini sabitlemeye çalışmaktadır.

Modelde bir yandan emeklilik sistemi gibi hamlelerle formel sektördeki işgücünün cömertçe korunması (hiper koruma), diğer yandan ise kurumsal olmayan ve düzensiz olarak ifade edilebilecek olan mesleki sektördeki çok az desteğe sahip olmasına dayalı ikili hatta "kutuplaşmış" bir yapı söz konusudur (Ferrera, 2006, s. 198-199). Özellikle yüksek bir enformel sektör ile kendi hesabına çalışanların sayısı, böyle bir kutuplaşmanın göstergesi olarak kabul edilmektedir (Gough, 2006, s. 250). Yeraltı ekonomisi (yasadışı faaliyetler), yarı kayıtlı ekonomi (beyan dışı faaliyetler) ve kayıtlara hiç girmeyen ekonomi (enformel faaliyetler) şeklinde tasnif edilen kayıt dışı ekonominin Türkiye'deki boyutları, böyle bir özelliği barındıran cinstendir. Friedrich Schneider tarafından 31 Avrupa ülkesini kapsayan Eylül 2010 tarihli araştırmaya göre, Türkiye'nin ekonomisindeki kayıtdışılığının % 33,5'lik oranla dördüncü sırada olduğu tespit edilmiştir (Önder, 2012, s. 55).

Modelin ikinci temel özelliği ise sağlık sisteminin evrensel bir yapıya sahip olmasıdır. Sağlık hizmeti, tüm vatandaşlar için bir hak olarak belirtilmekle birlikte (amaç olarak zikredilse de), "vergi" ile finanse edilme prensibine dayalı olarak da işlememektedir. Aynı zamanda sağlık sistemi kamu ve özel hizmetlerin karışımından oluşmaktadır. Burada özel sektörün da kârlılığı dikkate alınarak, kamu ile ortaklık içinde bir sistemin işletilmesi esastır (Ferrera, 2006, s. 206-208). Türkiye'de sağlık alanındaki dönüşümlere bakıldığında, özellikle Sağlıkta Dönüşüm Programı (SDP) sonrasında bu durumu anımsatan hamlelerin yapıldığı gözükmektedir. SDP sonrasında, kamu-özel ortaklığının kampüs ve şehir hastanelerin kurulması ile başlaması ve tüm kamu hastaneleri ile SGK'yla sözleşme imzalamış olan özel hastanelerin tüm genel sağlık sigortalılara hizmet vermesinin sağlanması, birer somut örnektir (Yılmaz, 2012).

"Zayıf devletçilik" (Mingione, 2006, s. 268) yapısı ile nitelendirilen Güney Avrupa refah modelinde, diğer bir özellik, kamu kurumlarının partizan dayatmalara ve yönlendirmelere son derece açık olmasıdır (Ferrera, 2006, s. 209). Bunun bir sonucu olarak özellikle sosyal yardım alanında yeniliklerin ve reformların zayıflığı görülmektedir (Ferrera, 2005, s. 7). Zayıf devletçilik, aynı zamanda refah politikalarında klientalist, kayırmacı ve patronaja dayalı bir işleyişi doğurmaktadır (Katrougalos ve Lazaridis, 2003, s. 6-7). Bu çerçevede belirli kamu hizmetlerinin planlama ve dağıtım aşamalarında tikelcilik, klientalizm ve yolsuzluklar sıklıkla görülebilmekte; politik destek için çıkar alışverişinde bulunan partilerin ağırlığı olabilmektedir (Gough, 2006, s. 232). Türkiye açısından meseleye bakıldığında, politik destek amacıyla, sosyal refah uygulamalarının bir "araç" olarak kullanılması ya da kullanılmak istenmesi ile karşılaşılabilir. Zira Türkiye'de henüz tam olarak tanımlanmamış/tamamlanmamış muhtaçlık kriteri

sorunu bulunmaktadır (Çetinkaya, 2012, s. 200). Kriterin olmaması yanında bir de koordinasyon sorununun da tam olarak çözülememesi, klientalizmin zeminini güçlendirebilmektedir.²

Son olarak Güney Avrupa refah devleti modeli, Katolik kilisesinin (dinin) güçlü etkisi (Katrougalos ve Lazaridis, 2003, s. 6-7) ve “güneyli aile tipi” ile ön plana çıkmaktadır. Türkiye açısından bakıldığında, dinî hayır kurumları eliyle sunulmakta olan düzensiz ve yerel yardımların mevcudiyeti dikkat çekmektedir (Gough, 2006, s. 247). Zira İslam’ın “zekât emri” ile “sadaka teşvikleri” sosyal politikaların uygulanmasında Türkiye için bir zemin sunmaktadır. İslam inancının Türkiye’deki yeri ile ilgili çalışmalara bakıldığında (Çarkoğlu ve Kalaycıoğlu, 2008, s. 21), inancın pratiğe geçmesi noktasında % 75’lik bir kitlenin varlığı görülmektedir. Böyle bir çalışma, İslam inanç esaslarından olan zekât, sadaka, fitre vb. zorunlu ve gönüllü kurumların pratize edilmesinin doğal olması gerektiğini akla getirmektedir. Gerek bireysel anlamda zekât, sadaka ve diğer usullerle sosyal hizmet ve yardımların gerçekleştirilmesi, gerek sivil toplum kuruluşlarının sosyal yardım ve hizmet faaliyetlerinde “kaynak toplama” yöntemlerinin çoğunluğunun İslam inancına göre işlemesi, gerek belediyelerin ramazan ayı, kurban bayramı ve diğer İslam inancına ait anlayış ve uygulamaları dikkate alarak sosyal hizmet ve yardımlarda yeni modeller geliştirmeleri ve gerekse merkezî yönetimin ilk uygulaması İslam’dan gelen vakıf anlayışını devam ettiren uygulamalara sahip olması, İslam dininin Türkiye’deki sosyal refah alanındaki etkinliğini göstermesi bakımından anlamlıdır. Dolayısıyla dinin, sosyal refah rejiminde etkili olması noktasında Türkiye’nin Güney Avrupa modeli içinde sayılması makul olmaktadır.

Ayrıca modelde sosyal refahın sağlamış olduğu hemen hemen tüm riskler geleneksel aile ve akrabalık bağı üzerine kuruludur ve devletin varlığı ancak sistematik olmayan bir tarzda müdahale etmek şeklinde ortaya çıkmaktadır (Mingione, 2006, s. 274). Bu minvalde, aile dayanışmasının güçlü olması nedeniyle de aile daha fazla maddi ve sosyal yardım sağlamaktadır (Gough, 2006, s. 249). Türkiye’nin refah rejiminin önceliği de aile dayanışması üzerinedir (Buğra ve Keyder, 2003, s.45). Yeni kurulan Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığındaki “aile” vurgusu, bu önceliği ayrıca yansıtması açısından dikkate değerdir. Bakanlığın misyonunun başında “ailenin bütünlüğünü korumak” (Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı [ASPB], 2011a, s. 15) olması da bu önceliği somutlaştırmaktadır. Böylece Türkiye’de ailenin sosyal refah sağlamadaki önceliğinin, hem bir “aktör” olarak hem de kamu gibi diğer aktörleri “şekillendirme” noktasında kendisini gösterdiği söylenebilir.

2 Burada, Bütünleşik Sosyal Yardım ve Hizmet Sistemi’nin pilot uygulamalarının başladığı ve dolayısıyla koordinasyon ve muhtaçlık kriteri gibi sorunların giderilmesi için bir imkân doğduğu da belirtilmelidir.

Türkiye'nin Refahı: "Yaşlılık Algısı" Üzerinden Değerlendirmeler

İfade edildiği üzere Türkiye, Güney Avrupa refah modeli içerisinde konumlanmaktadır. Model ile ilgili ortaya konan görüşlerden biri de "yaşlımerkezliliğin" sosyal refah uygulamalarında etkin olduğudur (Lynch, 2001, s. 434). Böyle bir görüş hakkında, "uygulamalara" bakılarak ne derece makul olduğu söylenebilir. Yaşlılara yönelik refah uygulamaları, temel olarak emeklilik sistemi, bakım hizmeti ve sosyal yardımlar şeklinde üçlü bir yapı arz etmektedir. Burada üçlü yapı ayrı ayrı bir şekilde, önce İtalya örnekleri dikkate alınarak Güney Avrupa refah modelinin durumu ortaya konmakta, sonrasında Türkiye bağlantısına yer verilmektedir. Nihayetinde modelin yaşlılara yönelik refah uygulamalarında (varsa) reform çabalarına değinilmektedir.

Ancak yaşlılara yönelik refah uygulamalarına bakılarak, Güney Avrupa modelinde yaşlımerkezli bir yapının olduğunu söyleyebilmenin yanında, "yaşlılık algısı" üzerinden de "işaretler" bulunabilir. Özellikle Türkiye'deki yaşlılık algısının kavranması açısından Esping-Andersen'in refah rejimleri tasnifinde temel aldığı "aile" ve "piyasa" gibi iki kilit husus yardımcı olabilmektedir.

Güney Avrupa Refah Modelinde Yaşlılara Yönelik Refah Uygulamaları ve Türkiye

Yaşlı merkezli refah modelinin varlığı ya da yokluğu, en basit bir şekilde "uygulamalar" üzerinden görülebilir. Uygulamalarda yaşlılara yönelik emeklilik sistemi, bakım hizmeti ve sosyal yardımlar gibi üç temel alana bakılmalıdır.

Birinci uygulama alanı, *emeklilik* sistemleridir (yaşlılık sigortası). Örneğin, Güney Avrupa refah modelinin bir temsilcisi olan İtalya'da emekli/yaşlılık ödemeleri, üç şekildedir: sosyal yardımlar, sosyal emeklilik ve asgari emekli maaşı. Toplamda emekli ödeneklerinden yararlanan kişi sayısı, beş milyonun üzerindedir. Bunların büyük kısmının geliri ise Sosyal Dışlanma Çalışma Komisyonunun belirlediği yoksulluk sınırı altındadır. Söz konusu ödemelerden faydalanmak için getirilmiş olan şartlar oldukça sıkıdır (Benassi ve Mingione, 2007, s. 154). Güney Avrupa'daki emeklilik sistemi ile ilgili harcama miktarları, beklentinin aksine neredeyse Avrupa'daki sistemlere yakın cömert destekler sunmaktadır (Ferrera, 2006, s. 196). Bu temel özellik, İtalya için de geçerli durumdadır. İtalya'da yaşlılar için yapılan kamu sosyal harcamaları (özellikle de emeklilik maaşları) GSYİH içindeki oranı 2010 yılında AB ülkeleri arasında % 16,0 ile en yüksek seviyededir (Eurostat, t.y.). 2010 verilerine göre de toplam sosyal harcamalar içindeki yaşlılara dönük harcamalar % 51,4 ile Letonya'dan sonra AB ülkeleri arasında ikinci sıradadır (Eurostat, t.y.).

Güney Avrupa refah modelinin bir parçası olan Türkiye'de ise sosyal güvenlik sistemi denilince akla sosyal sigorta sistemi gelmekte; sosyal sigorta denilince de yaşlılık sigortası ön plana çıkmaktadır. Dolayısıyla Türkiye'de yaşlılık sigortasından bahsetmek,

aslında bir bakıma sosyal güvenlik sistemini anlamaktır. Bu sisteme göre, temelde belirli bir süre çalıştıktan sonra, emeklilik aylığına hak kazanma ve dolayısıyla bunların sosyal güvenliğinin sağlanması söz konusu olmaktadır. Bu durum ise “sosyal devlet” ilkesinin bir gereği ve Anayasa’nın 60.-62. maddelerinin bir şartı olarak ifade edilmektedir (Devlet Planlama Teşkilatı [DPT], 2007, s. 18). Ancak pratiğe bakıldığında Türkiye’de yaşlılık sigortası harcamalarının GSYİH içindeki oranının 1990 yılında % 3,2 iken 1995’te % 3,7’ye ve 2005 yılında da % 7,8’e çıkmak suretiyle % 146’lık bir artış göstermesine (Gümü, 2010, s. 16) rağmen, Güney Avrupa ülkelerinden uzakta olduğu görülmektedir. Zira 2005 yılı için Güney Avrupa modelinin içinde kabul edilen İtalya’da % 14,6’lık, Portekiz’de % 12,3’lük, Yunanistan’da % 12,1’lik ve İspanya’da % 9,0’lık bir oran bulunmaktadır (Eurostat, t.y.).

Öte yandan genel olarak refah devletlerinde özelde Güney Avrupa modelinde emeklilik sistemleri, 1990’lar ile bir reform sürecine tabi tutulmuştur. İtalya’daki reformlar, yaşlımerkezli sosyal politikardan yaş-nötür sosyal politikalara doğru bir denge arayışının göstergesi olarak ortaya konmuştur (Lynch, 2001, s. 434). 1995’te “Lomberto Dinî Hükümeti” tarafından radikal reformlar yapılmaya başlanmıştır; ödeneklerin ölçümlemesi, primli sistem içerisinde uygulanan güvenlik prensiplerinde gerçekleştirilmiştir. 1997’de “Romano Prodi Hükümeti” de entegreli ilave reform gerçekleştirmiştir. Böylece yeni “göreceli/kavramsal belirli katkı” sistemi, kapitalizasyonu taklit eden bir primli sistem olarak sahne almıştır (Baldini, Bosi, Guerra, Mazzaferro, & Onofri, 2004, s. 255-256). Ayrıca 1995 yılında yapılan bir reformla kamu sigortacılığında tedrici olarak getirisi belli planlardan “Varsayımsal Katkı Belirlenimli” (*Notional DC*) sisteme geçilmeye başlanmıştır. İsveç’e benzer şekilde gerçek bir fon sistemi yerine kişilerin ödediği primler (ki İspanya’daki gibi prim yükü % 23’e karşı % 9 olarak işverenlerin üstündedir) hayali/varsayımsal bir hesapta büyüme oranlarına bağlı bir faizle biriktirmektedir. Emeklilik yaşına gelenlerin bu birikmiş hesaptan emekliliklerini finanse etmesi beklenmektedir (Alper, t.y., s. 30). 1995 yılı ayrıca, emeklilik maaşları reformunun da gerçekleştirildiği yıldır. Bu reform, İtalya’daki emekli maaşı harcamalarında görülen yapısal eşitsizlikleri ortadan kaldırmak amacıyla devreye sokulmuştur. Bu kapsamda emeklilik yaşı yükseltilmiş, maaşların hesaplanmasında yeni bir yönetim uygulanmaya konmuş ve gönüllü emeklilik planlarına destek sağlanmıştır (Benassi ve Mingione, 2007, s. 126).

Aynı dönemler emeklilik sistemi bakımından Türkiye açısından da reform anlamına gelmektedir. Özellikle 1999 yılındaki reform, emeklilik yaşını yükseltmek suretiyle aktif sigortalı sayısının pasif sigortalı sayısına oranını yukarı çekmeyi ve prim miktarlarını yükselterek sistemin gelirlerini artırmayı hedeflemiştir, fakat beklenen etki söz konusu olamamıştır (Alper, t.y., s. 16). 2005 yılında da reformlar gündeme gelmiştir. Emeklilik reformunun gündeme gelmesinin temel nedeni, “2035 yılı itibarıyla Türkiye’nin demografik avantajını kaybedeceği ve bu tarihten sonra sistemin finansal açıdan

gittikçe kırılmalığa başlayacağı öngörüsü" ve son yıllarda emeklilik sisteminin gittikçe büyüyen, korkutucu açıklar vermesi şeklinde ortaya konmaktadır (Başbakanlık, 2005, s. 33-34). Böylece 2035 yılından sonra artan hayat beklentisi ile orantılı bir biçimde ve kademeli olarak emeklilik yaşının erkek ve kadınlarda 65'e çıkarılması hedeflenmektedir. Bu reformun en önemli yönü olarak, devletin sosyal devlet olmanın gereği içinde emeklilik sistemine belli bir katkı yapmayı kabul etmiş olması dikkat çekmektedir (Alper, t.y., s. 17-18).

İkinci uygulama alanı, *yaşlı bakımı*dır. Toplumdaki sosyal bakım organizasyonunun bir parçası konumunda ve muhtaç olanların fiziksel ve duygusal ihtiyaçlarının karşılanmasını sağlamak amacıyla geliştirilen faaliyetler ve ilişkiler bütünü olan (Jönsson, Daune-Richard, Odena ve Ring, 2011, s. 1-2) ve tıbbi bakım ve hastabakıcılık hizmetlerini kapsayan (Hamada ve Raut, 2007, s. 79) yaşlı bakımının Güney Avrupa modeli ülkelerinden olan İtalya'daki durumuna bakıldığında, özellikle sağlık hizmetleri alanında ileri seviye bir durum görülmektedir.

İtalya'daki yaşlı bakım ve destek hizmetlerinde en önemli çerçeve sağlık hizmetlerindedir. Sağlık hizmetleri, sadece çalışanları kapsamayan, tüm vatandaşlar için hak olan Ulusal Sağlık Sistemi uygulamasıyla evrensel bir yapıya sahiptir (Ferrera, 2006, s. 207). Bunun yanında bakım hizmetlerinde ailenin bulunduğu konum önemlidir. Özellikle genel olarak Güney Avrupa ülkelerinde sosyal refahtan sorumlu olarak görülen (bir arada yaşayan çekirdek birimlerin yanında akrabalık ilişkilerini de içeren) bir aile sistemi bulunmaktadır (Grundy, 2006, s. 122-123; Mingione, 2006, s. 272). İtalyan refah sisteminde bu yapıya uyumlu bir şekilde, yaşlılara yönelik sosyal refah uygulamalarında ailenin yardımının gereğinden bile fazla olduğu belirtilmektedir (Mingione, 2006, s. 274). Dolayısıyla İtalya'da temel olarak yaşlıyı sosyoekonomik risklere karşı koruma görevi, öncelikle aileye, ikincil anlamda akraba çevresine aittir. Devletin görevi ise aile reislerine parasal anlamda yardım yapmaktır. Bu nedenle yoksulluk riskine karşı koruma, aile ve akrabalık koruması yanında, ikinci plandadır (Benassi ve Mingione, 2007, s. 129).

Türkiye'de yaşlı bakımı hususu, "muhtaç yaşlı" kavramsallaştırması etrafında şekillenmektedir. Mülga 2828 sayılı Kanun'a göre "muhtaç yaşlı", sosyal veya ekonomik yönden yoksunluk içinde olup, korunmaya, bakıma ve yardıma muhtaç yaşlı statüsündeki kişi (m. 3/d) olarak ifade edilmektedir. Tanımdan yola çıkılarak, ekonomik sorunu olmamakla birlikte sosyal yoksunluk içinde bulunan yaşlıların da sosyal bakım/hizmet kapsamına girecekleri sonucu doğmaktadır. Böylece, ailesi ve yakınları olmayan ya da onlar tarafından terk edilmiş yaşlılar da sosyal bakımdan faydalanabilmektedirler. Bu görev ise Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumuna (SHÇEK) aittir. SHÇEK korunmaya, bakıma ve yardıma muhtaç durumdaki yaşlıları tespit ve incelemekle görevli (m. 21) bulunmaktadır. Bu kapsamda SHÇEK Genel Müdürlüğü bünyesinde merkezde Yaşlı Hizmetleri Daire Başkanlığı, taşrada ise Huzurevleri ve Sürekli Bakım ve Rehabilitasyon Merkezleri ile Yaşlı Danışma Merkezleri aracılığıyla yaşlılara bakım hizmeti verilmek-

teydi (Demirbilek, 2005, s. 241). Artık 2011 yılındaki en son düzenleme ile yaşlı bakım hizmetleri, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığına bağlı Özürlü ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü bünyesinde yürütülmektedir.

Yaşlılara yönelik sosyal refah uygulamalarının üçüncü alanı, *sosyal yardımlardır*. İtalya’da merkez ve kuzeyde sosyal anlamda dışlanmış grupların yaygınlığı (ki yaşlılar bunlardan- dır) dikkat çekmektedir (Benassi ve Mingione, 2007, s. 137). Bu tarz dışlanmalara karşı bakım hizmetleri kadar önemli olan uygulama, sosyal yardımlardır. Sosyal yardımlar, İtalya’da gelirtestine tabi tutulmak koşuluyla, belirli kitleleri hedef alacak şekilde işle- maktadır (Baldini vd., 2004, s. 55). Bu durum, toplumsal açıdan dezavantajlı durumda bulunabilen yaşlıların yeterli geliri elde etmelerini garanti eden bir niteliğe sahiptir. Yaşlıların kendi gelirlerini sağlayamamalarından dolayı sosyal yardımlar devreye gir- mektedir. 65 yaş ve üstü kişilere yönelik olan sosyal destekler, bu kapsamda değerlendiril- mektedir (Benassi ve Mingione, 2007, s. 143). Ancak belirtilmelidir ki İtalya’daki sosyal yardım sistemi, resmî bir güvence ağı olmaktan öte, yerel yönetimler, kilise, gönüllü kuruluşlar ve aileye dayalı bir şekilde yürütülmektedir (Gough, 2006, s. 237).

Türkiye’de ise 1976 yılında kabul edilen 2022 sayılı 65 yaşını doldurmuş Muhtaç, Güçsüz ve Kimsesiz Türk Vatandaşlarına Aylık Bağlanması Hakkındaki Kanun, yaşlılara sosyal yardım sağlama hususunda atılan ileri adım olarak görülmektedir (Arpacı, 2005, s.127). Bunların yanından belediyeler bünyesinde yaşlılara ve emeklilere yönelik olarak barınma, sağlık, beslenme, ulaşım gibi aynı sosyal yardımların da yürütülmekte olduğu bilinmektedir. Sivil toplum kuruluşlarının da yaşlılara sosyal yardım konusunda önemli roller aldıkları da anlaşılmaktadır (Arpacı, 2005, s. 129-130).

Yaşlılık Algısını “İkilemler” Üzerinden Değerlendirmek ve Türkiye

Yaşlımerkezli Güney Avrupa modelinin varlığını ya da yokluğunu anlayabilmenin yollarından biri de “yaşlı algısı” üzerinden olabilir. Uygulama üzerinden meseleye bakılması kadar, uygulamaların devam edip edemeyeceği ya da devam etse bile nasıl bir arkaplan dâhilinde devam edeceği gibi birçok husus, “yaşlı algısı” üzerinden daha bir anlam kazanabilir. Zira herhangi bir şekilde yaşlı algısının değişimi, yaşlılara yöne- lik sosyal refah uygulamalarının da değişebilme “ihtimali”ni gündeme getirebilir. Bu durumsaTürkiye ile ilgili refah modeli hakkındaki görüşlerin/iddiaların makuliyetini test edebilme imkânı sağlaması açısından önemlidir.

Aile Yapısındaki Dönüşüm Üzerinden Yaşlılık Değerlendirmesi: “Sorumlu” mu “Sorunlu” mu?

Türkiye’de yaşlılar ile ilgili sosyal refah algısının biçimlenmesinde yaşlının içinde bulunduğu aile yapısının önemli bir etkinliği olmaktadır. Aile yapısının geleneksel veya modern biçiminde olması, yaşlılara yönelik sosyal refahın algılanması ve uygulanması safhasında etkili birer değişken olabilmektedir.

Modern zamanlar, sadece ekonomik anlamda bir dönüşüme neden olmamış, aynı zamanda sosyal bir dönüşüme yol açmıştır. Bu sosyal dönüşümün en önemli merkezi "aile" kurumu olmuştur. Aile kurumundaki dönüşüm, aile içinde bir fert olan yaşlı birey için de kaçınılmaz olarak bir dönüm noktası olmuştur. Geleneksel aile kurumu içinde yaşlının konum ve statüsü güvence altındadır. Yaşlı kişi, ailenin en bilgili ve tecrübeli kişisi olarak saygı ile davranılan ve aynı zamanda ihtiyaçları giderilen kişisidir (Altan, 2006, s. 270). Geleneksel anlamda bakıldığında, kırsal kesimde birkaç kuşağın birlikte oturduğu geniş aile modelinde yaşlı erkek "karar organı", yaşlı kadın da ev işlerinde "otorite" konumundadır (Demirbilek, 2005, s. 217-218). Dolayısıyla geleneksel aile anlayışında yaşlı olmak (erkek veya kadın açısından), "sorumlu" olmakla aynı manaya gelmektedir.

Boşanma oranlarının yükselmesi, tek ebeveynli ailelerinin sayısının artması, çocukla ilgili toplumsal kabullerin değişmesi ve doğurganlık oranlarının gerilemesi, bireyciliğin ön plana çıkıp bağımsız yaşama isteğinin genel geçerlilik kazanması ve ailenin daha da küçülmesinin sonuçları olarak, geleneksel aile yapısının son 30-35 yıllık periyotta önemli bir değişim geçirdiği görülmektedir (Akgeyik, 2006, s. 59). Geleneksel aile yapısından çekirdek aile yapısına doğru meyleden bu dönüşüm neticesinde, (çekirdek) ailenin bir sosyal refah kurumu olma özelliğini önemli bir düzeyde kaybetmeye başladığı anlaşılmakta ve bu durum da geleneksel yapıda hayatlarını aileleri ile idame ettiren (Demirbilek, 2005, s. 213) ve "sorumlu" bir statüye sahip olan yaşlıların "sorunlu" bir bağlamda değerlendirilmesine kapı aralamaktadır. Bu durum, aynı zamanda yaşlıların sosyal dışlanmaya maruz kalmasının önünü açmak demektir. Türkiye'deki yaygın algı, bunu perçinler niteliktedir: "Yaşlılar, kendilerine yetersizdir; bağımlı, zayıf ...insanlardır." (Çayır, 2012, s. 167).

Yaşlıların "sorunlu" olarak addedilmeye başlaması, esasında yaşlılık dönemi ile doğal olarak ortaya çıkmakta olan güçten düşme, zihinsel etkinliklerde gerileme, ruhsal sıkıntılar vb. fiziksel ve psikolojik değişimlerin yoğun yaşanması (Arpacı, 2005, s. 106-107) ile irtibatlı gibi görünse de geleneksel aile yapısındaki çözümlerin daha önemli bir faktör olduğu söylenmelidir. Özellikle bu çözümler nedeniyle yeni aile yapısında "kuşak çatışması" gibi yeni problemlerle karşılaşan bir yaşlı kesim ortaya çıkmaktadır. Bu kuşak çatışmasının en büyük çıktısı, "yaşlının yeni nesiller tarafından sorunlu" görülmesidir. Yaşlıların yeni nesiller tarafından "sorunlu" olarak algılanması sonucunda, örneğin 65 yaş üstü Amerikalıların çeyrek milyonunun, kendilerinden genç aile üyeleri tarafından dövülme, yumruklanma, sigara ile yakılma tarzında saldırılara uğrama gibi fiili şiddete maruz kaldıkları görülmektedir (Demirbilek, 2005, s. 224-225).

Öte yandan yaşlılık dönemi ile ilgili "Yaşı yetmiş işi bitmiş.", "Kurtlar kocayınca köpeklerle maskara olur.", "Elin ermez, gücün yetmez." (Arpacı, 2005, s. 120-121) gibi atasözü ve deyimlere sahip olan Türkiye'de geniş aile yapısı çekirdek aileye doğru dönüşmeye devam etmesine rağmen, fonksiyonel olarak geniş aile ve akrabalık sistemi yerini

muhafaza etmektedir (Altan, 2006, s. 271).³ Bu anlamda kırdaki ve kentte ailelerin ayrı hanelerde oturmalarına rağmen akrabalar arasında karşılıklı yardımın ve desteğin beklendiği görülmektedir. Bu çerçevede maddi desteğin yanında, çocuk bakımında annebabadan yardım istenilmekte, yaşlı annebabanın bakım ve geçim sorumluluğu yetişkin çocuklarına düşmektedir. Böyle bir durum, Güney Avrupa refah devletlerindeki aile-hane yapısıyla benzerlik taşımaktadır (Gough, 2006, s. 249). Bu anlamda Türkiye’de yaşlı olmak, tam anlamıyla sorumlu olmaktan uzak olmak ve sorunlu addedilmek anlamlarına gelmemiş olmaktadır. Bunun manası, yaşlı algısı açısından Türkiye’nin yaşlımerkezlilik özelliği taşıyan Güney Avrupa modelinin özelliklerini az ya da çok taşımaya devam ettiğidir.

Türkiye’de yaşlıların “sorumlu” olarak algılanmasının devamı ve “yaşlılık sorunlu olmaktır” yaklaşımının tam olarak toplumda hâkim bir yaklaşım biçimi olarak yerleşmesinde, geleneksel (geniş) aile yapısının % 13 oranına karşın çekirdek aile yapısının % 80,7 gibi bir oranla baskın olmasına rağmen (Türkiye İstatistik Kurumu [TÜİK], 2006, s. 1), işlevsel olarak (geleneksel) aile yapısının önemli ölçüde devam etmesinin etkisi göz ardı edilememektedir. Zira Türkiye’de her 10 yaşlıdan 7’sinin, çocukları ile aynı evde ya da aynı binada, aynı sokakta veya aynı mahallede hayatlarını sürdürdükleri görülmektedir (DPT, 2007, s.11). Hane başına ortalama olarak 0,229 yaşlı düşerken, çekirdek ailelerde bu ortalama 0,144’e düşmekte; dağılmış ailelerde 0,344’e; geniş ailelerde ise 0,499’a yükselmektedir (Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü, 2010, s. 254). Özellikle ailede herhangi bir yaşlının bakıma muhtaçlığı söz konusu olduğunda, huzurevi seçeneklerine rağmen, bakım hizmetlerinin tamamına yakınının aile fertleri tarafından yapılıyor olması (Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı [ASPB], 2011b, s. 360) da yaşlı algısının tam olarak “sorunlu” olmadığına işaret sayılabilir.

Türkiye’de yaşlıların sorunlu algılanmamaları, yaşlılara yönelik sosyal refah uygulamalarının kurumsal bir hüviyet içinde değil de ailenin geleneksel yapısı içerisinde hallolan gönüllülük merkezli çözümler şeklinde ortaya çıkmasından kaynaklanmaktadır ki bu durum Türkiye’nin, ailenin önemli bir işleve sahip olduğu Güney Avrupa modelinin bir parçası olduğu hususundaki görüşleri tasdik eder niteliktedir.

“Üretmek” ile “Tüketmek” Arasında Yaşlı Algısı: Refah Hakkı mı Minnet Duygusu mu?

Yaşlılara yönelik algısının şekil almasındaki etkili diğer ikilem, yaşlıların “üretim” ve “tüketim” ile ilintileri üzerinden gerçekleşmektedir.

Modern dönemler, toplumsal yapının önemli bileşenlerinden olan aile kurumundaki dönüşümün yanında, toplumun dinamiklerini etkileyen diğer bir unsur olan üretim-

3 Ancak özellikle İstanbul gibi büyükşehirlerde yapılan araştırmalar geleneksel dayanışma ağlarının zayıfladığını haber vermektedir. Bkz. Devlet Planlama Teşkilatı [DPT], 2006, s. 53.

den tüketime doğru yoğunlaşmayı da ortaya çıkarmıştır. Böylece üretim toplumundan sanayileşme sürecinin uzantısı olan Fordist üretim sistemi ile günyüzüne çıkan tüketim toplumuna kayma ve "önce al sonra öde" imkânı sunan taksitli alışverişlerin ortaya çıkması söz konusu olmuştur (Altıntuğ, 2010, s. 114). Bu kapsamda kapitalist sistem için (ihtiyaca göre değil de) maliyetleri en düşük seviyeye indirme ve kazançları en yüksek düzeye çıkarma güdüsüyle "pazar için üretim yapma"nın (Tutan, 2010, s. 777-778) sistemin işleyişi ve devamı açısından önemli olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu işleyişe katkı sağlamamak veya işleyişin dışında kalmak "sorunlu olmak" ile eşdeğer konuma gelebilmektedir.

Yaşlılık, bu anlamda "sorunlu olma"nın merkezinde görülmektedir. Zira yaşlı olmak, üretmekten ziyade "tüketmek" dönemi içinde olmak anlamına gelmektedir. Sadece tüketmekve üretmemek, "sistemi" de tüketmek olduğu için "sorunlu"dur. Bu durum "bağımlılık oranları" ve "sosyal harcamalar" üzerinden daha net anlaşılabilir.

Bağımlılık oranı, "üretim katılan her yüz kişiden kendisiyle birlikte kaç kişiye yetecek kadar üretimde bulunması gerektiğini" bildirmektedir. Buna göre, bir ülkenin tamamı tüketicidir, fakat çalışma çağındaki nüfus hem tüketici hem de üretici durumundadır. Üretim-tüketim dengesini sağlamak için üretime katılanların kendileriyle birlikte üretime katılamayanlara da yetecek kadar üretimde bulunması gerekmektedir (Murat, 2003, s. 78). Yapılan tahminlere göre 2050 yılında Avrupa'nın bağımlılık oranı % 50'ye düşecektir (Alper, t.y., s. 3). Yaşlı bağımlılık oranları projeksiyonuna göre, 2005 yılı itibarıyla Türkiye'nin % 52,6 ile AB ortalaması (AB15, AB25 ve AB27) üzerinde olduğu;⁴ ancak örneğin 2050 projeksiyonunda durumun tamamen ters bir hâl alacağı; Türkiye için oranın % 31 ve AB için ise % 52-53 civarında olacağı tahmin edilmektedir. Tahminler, AB için bu oranların sürekli bir artış eğiliminde seyredeceği yönündedir (Eurostat, t.y.). Bu anlayışa göre durum, aktif nüfusun içinde yer alamayan yaşlı nüfusun sayısal ve oransal olarak artması sonucunda, makroekonomik açıdan yaşlıların sadece tüketici grubu içerisinde yer alacağı anlamına gelmektedir. Bu nedenle, yaşlı nüfusun bağımlılık oranlarının yüksek olduğu ülkelerde, millî gelire katkılarının olmamasından dolayı yaşlıların, çalışma çağındaki nüfus için bir "yük olacağı" belirtilmektedir. Bu ise ekonomik açıdan "rasyonel" olmayan bir hâl olarak nitelenmektedir (Altan, 2006, s. 271). Rasyonel değildir, çünkü önemli olan artık tecrübe değil (Baumann'ın bahsetmiş olduğu), çok hızlı değişen (akışkan) bir çağda bulunulmasıdır. Böylesine hızlılığın ön planda olduğu bir çağda, sürekli yenilenme vurgulanmakta (Çayır, 2012, s. 171) ve dolayısıyla tecrübe, yani yaşlılık katkıda bulunmaktan ziyade, "yükten başka" bir anlam ifade etmemektedir.

Yaşlıların "sürekli tüketiyor" olması ve bundan dolayı sistem açısından sorunlu olarak algılanmasında ortaya konmakta olan diğer bir değişken yaşlılara yönelik sosyal har-

4 Türkiye'de Mayıs 2009 itibarıyla 33.3 milyon kişi bağımlı statüsünde sistemden faydalanmaktadır. bkz. Gökbayrak (2010, s. 152).

camalar ile ilgilidir. Buna göre, nüfus hızlı bir şekilde yaşlanmaktadır. Yaşlanan nüfus, sosyal güvenlik sisteminin bir yandan gelirlerinin azalması ve bir yandan da giderlerinin artması demektir. Bu, yaşlılara yönelik sosyal refah uygulamalarının olumsuz bir şekilde etkilenmesi sonucunu doğurmaktadır. Zira yaşlı nüfusun toplam nüfus içindeki oranını artması, yaşlılık döneminde ortaya çıkan bakım ve sağlık harcamalarının da artmasına karşılık gelmektedir (Demirbilek, 2005, s. 214). Hayatta kalma beklentisinin de arttığı düşünüldüğünde⁵ sağlık harcamalarının daha da artması ile karşılaşmaktadır (Murat, 2003, s. 70). Bu durum, genel anlamda emeklilik sistemleri için de kullanılan bir argüman konumundadır. Buna göre, “emeklilik için yapılan kamu harcamalarının sürdürülemez boyutlara tırmanmış olması” önemli bir sıkıntı oluşturmaktadır (Alper, t.y., s. 3). Örneğin OECD ülkelerinde yaşlılara yönelik harcama, ortalama GSMH’nin % 19’udur. Bu ortalamanın üstünde olan İsveç ve Danimarka gibi bazı ülkelerde harcamalar GSMH’nin % 30 ve ortalamanın altında olan Polonya, Macaristan, Avusturya ve ABD gibi ülkelerde de GSMH’nin % 12’sinden az olarak ortaya çıkmaktadır (Lee, 2007, s. 23). AB’de de kamu harcamaları içinde yaşa bağlı harcamaların oranı % 40’tan fazladır (Akin, 2009, s. 30-31). Türkiye’de ise 1990-2005 yılları arasındaki 15 yıl içinde emeklilik sistemindeki harcamaların % 146 arttığı görülmektedir (Gümüş, 2010, s. 15).

Sonuç olarak, yaşlı nüfusun artması, bu artan nüfusun üretim içindeki oranının düşmesi neticesinde giderlerin artması (Arpacı, 2005, s. 122) ve sadece tüketici pozisyonunda olmaları ile bunlara yönelik sosyal harcamaların yükselmesi, “yaşlıların sistemi tüketmesi” tehlikesini gündeme getirmektedir.

Böyle bir algının varlığı karşısında, yaşlılara yönelik sosyal refahın yerine getirilmesinin yaşlılar açısından “bir hak mı yoksa bir minnet etme duygusu mu” olduğu sorunsalı daha bir dikkate değer olmaktadır. Bu ikilemi daha iyi anlamlandırma bakımından sosyal devlet yaklaşımının katkısı önemlidir.

Sosyal devlet, genel manada vatandaşların sosyal durumlarını iyileştirmeyi, belirli bir yaşam standardını sağlamayı ve nihayetinde sosyal güvenliğe kavuşturmayı kendisine görev edinmiş bir devlet anlayışını ifade etmektedir. Devlete görev olarak yüklenen bu yapı, toplumun üyeleri açısından bir “hak” olarak sağlanması gerektiği fikrine dayanmaktadır (Topuz, 2009, s. 117). Dolayısıyla sosyal devlet anlayışında devletin, koruyucu ve taraf olma görevi ve sorumluluğu söz konusu olmakla birlikte, “hak” bilinci ile donatılmış bir devlet formu bulunmaktadır (B.Kara, 2009, s. 371). Başka bir ifade ile sosyal devlet ilkesi sonucunda, yaşlıların bakım, gözetim ve korunma gibi ihtiyaçlarının yerine getirilmesi, yaşlılar için bir “hak”, vatandaşı oldukları devlet için de bir “görev” hâlini almaktadır (Altan, 2006, s. 273). Türkiye’de de devletin sosyal devlet olmasının

5 2050'ye kadar doğu'da ortalama hayatta kalma beklentisinde 2 yıllık artış varsayımı esas alındığında, OECD'ye göre, yaşlılık aylığına ilişkin gerçek kamu harcamalarında 1985-2010 periyodunda % 35'lik bir artış olduğu ve 1985-2030 yılları boyunca da bunun % 87 olacağı sonucuna ulaşılmıştır. bkz. Demirbilek (2005, s. 216).

bir gereği olarak herkese sosyal güvenlik sağlama görevi 1982 Anayasası'nın 60., 61. ve 62. maddelerinde belirtilmiştir. Bu anlamda devletin yaşlılıktan kaynaklanan risklerin oluşmasını engelleyici görevi bulunmaktadır (DPT, 2007, s. 18).

Yaşlılık döneminde mesleki ve sosyal statü kaybı, sosyal soyutlanma, sağlıkta gerileme ve başkalarına bağımlılığın artması ve emekli aylık düzeylerinin yetersiz olabilmesi sonucunda yoksullukla karşılaşma söz konusu olabilmektedir (Demirbilek, 2005, s. 216-217). Bunun yanında yaşlılar, sosyal dışlanmışlığa ve ayrımcılığa maruz kalabilmektedir. Sırf yaşlı olmaktan dolayı, örneğin ABD'de sağlık bakım hizmetlerinin sunulduğu tüm alanlarda yaşlılara yönelik bir ayrımcılığın yapıldığı ve önyargının bulunduğu kanıtlanmış durumdadır (Akdemir, Çınar ve Görgülü, 2007, s. 219). Yaş ayrımcılığı, özellikle çalışma hayatında daha açık görülmektedir. Çalışma hayatında yaş ayrımcılığı işe almada, çalışma esnasında veya işten çıkarmada söz konusu olabilmekle birlikte, istihdamın bütün alanlarında meydana gelebilmektedir (Baybora, 2010, s. 39).

Yaşlıların gerek yoksulluğa maruz kalabilmeleri gerekse yaş ayrımcılığı ve sosyal dışlanmışlık sonrasında psikolojik yoksunluk denilebilecek bir hâl içine düşebilmeleri, yaşlılara yönelik algının ve bunun sonucunda şekillenen sosyal refah uygulamalarının bir "hak"tan doğan sosyal politikalar olmak yerine bir "minnet duygusu"na göre biçimlenen sosyal politikalar olma şüphesini ön plana almaktadır. Ancak böyle bir şüphe, yaşlı olmaktan kaynaklanan sorunlara çözüm üretilmesinin sosyal politika aktörleri açısından bir görev; bu çözümleri bir an evvel olumlu yansımaları görmek isteyen yaşlılar için bir "minnet etme" değil de bir "hak" olduğu gerçeğini göz ardı edememektedir. Bu çerçevede, Türkiye'nin 2022 sayılı Kanun'u, yaşlılara yönelik refah uygulamasında minnet yerine "hak" anlayışını gündeme getirmesi bakımından önemlidir.

Sonuç

Türkiye birçok yönden Güney Avrupa modeline benzemektedir. Bu benzerliğin yaşlımerkezli olma açısından da geçerli olup olmadığı düşünülmeye değerdir. Zira yaşlanan dünyaya paralel bir şekilde hem Güney Avrupa ülkeleri ve -biraz yavaş da olsa- hem de Türkiye yaşlanmaktadır. Yaşlımerkezlilik, elbette yaşlılara yönelik refah uygulamalarına göredir. Ancak bu uygulamalara "zemin" hazırlaması bakımından yaşlılık "algısı" dikkate alınmak durumundadır. Çünkü algıdaki bir dönüşüm, uygulamalarında dönüşebilmesi anlamına gelecektir. Bu algıya göre de Türkiye'nin refah rejiminin konumunu kavramak mümkün olabilir.

Türkiye'deki yaşlılık algısının kavranması bakımından Esping-Andersen'in refah rejimleri tasnifinde temel aldığı olgulardan aile ve piyasa gibi iki kilit alan yardımcı olabilmektedir. Ailenin aktör olarak Türkiye'deki önemi, ailenin yaşlılık algısını da önemli kılmaktadır. Burada bir ikilem ile karşı karşıya kalınmaktadır: Ailede yaşlı "sorumlu" mudur yoksa "sorunlu" mudur? Bu ikilem, gelenekselden moderne, genişten çekirdeğe doğru

bir dönüşüm yaşayan aile yapısı içerisinde görülmektedir. Buna göre, aile yapısının geleneksel veya modern, geniş veya çekirdek olması, yaşlılara yönelik sosyal refahın algılanması ve uygulanması sürecinde önemli birer değişken olarak ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda geleneksel/geniş ailenin yaşlılara saygı ve otorite atfeden, dolayısıyla yaşlıları "sorumlu" kılan duruşu yerine, modern/çekirdek ailenin yaşlıları "sorunlu" gören bir çerçevesi söz konusudur. Ancak bu durumun Türkiye ölçeğinde tam manasıyla geçerli olduğunu söylemek makul değildir, çünkü Türkiye'de hâlâ en başta aile olmak üzere geleneksel yapının dayanışmacı özelliği devam etmektedir. Hâl böyle olunca, ailenin aktör olarak önemli bir yere sahip olduğu Güney Avrupa modelinin içinde yaşlılık algısı açısından Türkiye'nin yerinin büyük bir problematik olduğu söylenememektedir.

Yaşlılık algısının anlamlı olduğu diğer bir alan "piyasa"dır. Burada yaşlıların piyasa için ne manaya geldiği üzerinden bir ikilem doğmaktadır. Bu ikilem, aynı zamanda yaşlıların "sistem" açısından ne anlama geldiğini kavramada önemli bir değişken konumundadır. Buna göre yaşlılık "sorunlu olma"nın merkezindedir, çünkü yaşlı olmak üretmekten ziyade "tüketmek"tir. Üretmemek ve sadece tüketmek ise "sistemi/piyasayı" de/da tüketmek demektir. Sistemi tüketmekse en büyük "sorun"dur. Bundan dolayı sadece tüketme fiili işleyebilen yaşlılar, sistem açısından "sorunlu"durlar. Bu çerçevede artan yaşlı nüfusunun üretim içindeki oranının düşmesi neticesinde giderlerin artması ve sadece tüketici pozisyonunda olmaları ile bunlara yönelik sosyal harcamaların yükselmesi, "yaşlıların sistemi tüketmesi" tehlikesini gündeme getirmektedir.

Böyle bir yaşlı algısı, beraberinde yaşlılara yönelik refah uygulamalarının bir hak mı yoksa bir minnet duygusu mu olması gerektiğini gündeme getirir. Yaşlıların gerek yoksulluğa maruz kalabilmeleri gerekse yaş ayrımcılığı ve sosyal dışlanmışlık sonrasında psikolojik yoksunluk denilebilecek bir hâl içine düşebilmeleri sonrasındaki sosyal politika çözüm talepleri, bir minnet duygusu içinde değil de yaşlının bizzat bir hakkı olarak algılanmak durumundadır. Zira yaşlı olmaktan kaynaklanan sorunlara çözüm üretilmesi sosyal politika aktörleri için bir görev, bu çözümlerin uygulanmasını görmek isteyen yaşlılar için de bir "hak"tır. 2022 sayılı Kanun, Türkiye'de bunun bir "hak" olması gerektiğini hatırlatan bir adım olması bakımından önemlidir; ancak bu adım yaşlımerkezli olmayı sağlayacak kadar da kuvvetli değildir. Bu ise yaşlı merkezli Güney Avrupa modelinin bir parçası olma noktasında sorunlu bir zemin demektir.

Sonuç olarak, Türkiye Güney Avrupa modelinin bir parçasıdır. Bu parçanın modelle sıkı irtibatının temel zeminlerinden biri olarak "yaşlılık algısı"nın az da olsa problematik barındırdığı söylenmelidir. Böyle bir problematik zamanla, algı düzeyinden çıkıp uygulama düzeyine geçebileceği için, ailedeki yaşlının konumun kuvvetlendirilmesi ve piyasada da yaşlının dışlanma alanlarının tıkanması gerekmektedir.

Öte yandan elbette bu problematiğin nicel ve nitel bir şekilde derinlemesine irdelenmesi gerekmektedir ki bu makale, bu gereği yerine getirme amacı taşımaktan uzaktır.

Turkey's Position within the Models of Welfare States: Evaluations through "The Perception of Old-Age"

Faruk Taşçı*

Gosta Esping-Andersen (1990, 1999) presents three distinct welfare state¹ models based on (1) decommodification, (2) social stratification, and (3) the perceptions and practices of the market and of families (O'Connor, 2004, p. 183). In other words, the welfare state is an institutional matrix of the market, state, and family forms (Gough, 2004, p. 241). As such, Esping-Andersen's classification consists of three different models: the liberal welfare model, the conservative/continental Europe welfare model, and the social democratic/Scandinavian welfare model.

This tri-classification has been criticized from many different angles (Gough, 2004; Pascall, 1997; Siaroff, 1994; Walker, & Wong, 2004) and as such, a separate classification by Ferrera (1996, 2006) was made, called the Southern European welfare model. Despite Ferrera not having included Turkey in his model, there are many aspects found in the model which resemble Turkey's present reality. Afterwards, a number of works, such as those by Buğra&Keyder (2003), began to emphasize Turkey's necessary inclusion into the Southern European welfare model. Therefore, Gough (2006) brought these similarities to light and included Turkey into the model. Since Turkey's inclusion, different aspects and manifestations of Turkey's specific situation have been analyzed and brought to a higher level of importance (see Bozçağa, 2013).

This article shall attempt to better evaluate Turkey's place within the Southern European model in terms of an "elderly"-centric system. This evaluation is important in two aspects; the first being that the issue of aging has become more and more visible

* Assist. Prof., Istanbul University, Department of Labor Economics and Industrial Relations.
Correspondence: ftasci@istanbul.edu.tr, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümü, Ek Bina II, Kat: 4, Beyazıt, Fatih, İstanbul, Turkey.

1 The concept of welfare state includes the governments' programs in favour of the citizens against various risks, aiming at eliminating the need for social assistance and comprising different kinds of public service (Pestieau, 2006, p. 4), which intends to establish social protection, such as education, accommodation and childcare. Rumour has it that the term was used for the first time as wohlfahrtsstaat in Germany (Cousins, 2005, p.4), the other rumour is that it was uttered by Gustav Möller in Swedish Social Democrat Party's election declaration (Vivekanandan and Kurian, 2005, p. 1) and the another one is that it was Temple the Archbishop who firstly used the term (Özdemir, 2007, p. 16-17).

in the news around the world in recent years, and is even more specific to Southern Europe and Turkey (Başbakanlık, 2005, p. 35). The second importance is related to fact that the Southern Europe welfare model is described as an “elderly-centric” model (Lynch, 2001, p. 434) and since Turkey is considered a part of this model, it is necessary to perform a deeper evaluation of the situation in Turkey. As such, this article is an attempt to understand Turkey’s welfare regime within the context of elderliness. However, it is important to state here that analyzing the actual programs available to elderly individuals is not within the scope of this article. Instead, this article’s focus is, while taking such programs into consideration, to examine how people “*perceive* the elderly” and under what conditions the elderly live in Turkey. Then after having thoroughly examined the reality in Turkey, to petition for a reevaluation of the welfare regime’s “*oldageground*” based on the conclusions. In performing such a reevaluation, the perception of elderly individuals by *families* and *the market* have been given precedence. Since the family is considered to be an important agent in the Southern European model, the question of “How do families perceive the elderly?” within the dualistic relationship of “the one responsible” and “the one with a problem” has entered the equation. The market, however, gives more importance to the idea of “providing benefits,” thus regarding the issue more in terms of “How does the market perceive the elderly?” within a “producer-consumer” relationship.

According to Esping-Andersen, the *liberal welfare state* model represents a manifestation of the market’s mentality (Özdemir, 2007, p. 134). State interference and intervention is dependent on and is secondary to the market and its desires (O’Connor, 2004, p. 183). Because the state’s role is reduced to a bare minimum in the liberal welfare model, it neither has the goal to achieve full employment nor to provide compensation or resolution in the face of social problems. Furthermore, in the liberal model, the state has a minimal role which is appealed as a last resort (Özdemir, 2007, p. 135) and it is expected to take actions only for the poorest in the worst situations (Hilson, 2008, p. 89). Besides, those kind of minimum social assistances are arranged regarding the outcome of revenue researches (Cousins, 2005, p. 109-110) and from this aspect, the approach is indeed of the attribute of divulging (Hilson, 2008, s. 89). Since it merely provides with the minimum income guarantee and generally the interference is rather restricted, the model is occasionally called “night watchman state” as well (Marangoz, 2001, p. 104). The minimal role of the state typically means the social disbursements are held at a very low level (Özdemir, 2007, p. 134). In this sense, what is faced is a position that the social transfers are quite weak and the social insurances are remarkably modest (Kennett, 2001, p. 81). Consequently, in the liberal welfare model “working” is preferred but “welfare”, therefore it is witnessed that the distinguishing structural feature of the social policy is “selective” welfare principle (U.Kara, 2004, p. 174).

The *conservative welfare state* model, according to Esping-Andersen, is based on a social insurance system based on earnings and social status (class) instead of a universal system (Katrougalos, & Lazaridis, 2003, p. 2). In other words, it is a system whose foundation is based on collaboration among various self-interest groups, and has, as such, been described as "corporatist." (Şenkal, 2005, p. 277). Corporatist understanding is categorized according to status membership. As the professional status mostly contains similar risk profiles and the professions create an enclosed social group and also since it is the basic source of collective activity facilities, professional differentiation is a typical denotation of corporatism (Esping-Andersen, 2006, p. 45).

Yet another of Esping-Andersen's classifications is the *social democratic welfare model*. The essential paradigms of this system are based on "universalism," "solidarity," and "welfare needs being rendered independent from the market (*decommodification*)" (Cox, 2004, p. 206). Alongside these three basic qualifications, high levels of welfare expenditures, a commitment to the principle of equality, and the existence of a wide public sector are observed in this system (Nygard, 2006, p. 357). The most important feature separating this system from the rest is the concept of "universalism." Universalism holds that, as any given society develops; individual members of that society will require a greater level of assistance and that providing this assistance is a collective responsibility. Furthermore, universalism begins with the belief that all members of humanity are born with basic human rights (Özdemir, 2007, p. 126, 130). In this regard, universalism stands for the social welfare programs' inclusion of all the citizens (Cox, 2004, p. 208). The right for utilizing the welfare is obtained by being the "citizen" of the country at issue. Marshall claims that "Citizenship is a status given to the members of a society... And each individual having this status is equal on account of all the duties and rights that this status covers." (Marshall, 2006, p. 26). Another throughput of universalism is that it enables an environment for a high-level solidarity. (Kautto, Heikkilä, Hvinden, Marklund, & Ploug, 1999, p. 11). The sources for generous executions on behalf of unemployment, the old age and other welfare precautions, consequently of high public social disbursements are granted through the taxes. (Özdemir, 2007, p. 141). Additionally, in that model, there is an effort to set the welfare demand of the citizens independent from market (*decommodification*) to the utmost. According to this definition made by Esping-Andersen, social needs must be provided by the mechanisms that are out of market such as the states or/and these needs indicate a path that projecting the families to reach a particular life standard being totally free of the market. (Özdemir, 2007, p. 113). It is because the personal choices of the citizens are not determined according to the market viewpoints. (Cox, 2004, p. 210). Moreover there is no dual structure in market and state connection; instead of the dual structure of working class and middle class, the welfare conception aims at providing an equality of high standards. As a result, apart from holding

social service and social assistances at a high level, a far going equality is provided in utilizing the rights. For instance, there is no difference for people in benefiting from the social works and utilizing the rights, no matter they are blue or white-collared or social workers. (Koray, 2002, p. 181). In a word, there is no question of a status or a professional alignment. The universalistic feature of the model generates “equality”. And this equality is actualized with the participation of labour and market. In this sense, there are some practices such as to found a new education system enabling women to have similar facilities as men do, to regulate the salaries at the same amount for both women and men, regardless of their gender, to provide women with better and easier working conditions for having them participated in public service having an increasing demand by widening lines of public childcare and other kinds of caring. (Lungberg and Amark, 2001, p. 170-171). Lastly the extent of total employment level is quite striking. In overall employment level, the public employment degree duplicates the overalls of the OECD countries (yet overall of the private sector employment is a bit lower than the average) and the ratio of women’s participation in labour is higher. (Huber and Stephens, 2001, p. 118).

Ferrera adds a fourth type of welfare system to Esping-Andersen’s tri-classification, the *Southern European model*. In this model, one generally observes a “dualistic system of income maintenance “universalism” in the health system, clientelism – and sometimes even corruption – in both the planning and administration of welfare, a high rate of public expenditures (Gough, 2006, p. 232), and importance given to the family’s role in maintaining social balance. Ferrera included Italy, Portugal, Greece, and Spain in this model. Gough (2006) added France and, with some reservations, Turkey to this list. Buğra & Keyder (2003) worked to strengthen the case for Turkey’s placement in this list.

The Southern European model is distinguished by generous protections, such as retirement systems, to the workforce in the formal sector (hyper-protection) and a dualistic, if not “polarized,” structure based on very low support for a non-institutional – often described as disorganized – commercial sector. The expense amounts related to the retirement system in South Europe, by contrast with the expectations, have generous supports which are almost of the same amounts within Europe. (Ferrera, 2006, p. 196). This basic attitude is valid for Italy as well. The public social disbursements for the old age in Italy (especially the pensions) are at the highest level in the EU nations in 2010 with the proportion of 16,0% in GSYİH (Eurostat, t.y.). Also, according to 2010 data the expenses for the old effectuate 51,4% of the total social disbursements and that means Italy is the second country in all the EU nations after Latvia in this sense (Eurostat, t.y.). This description is observed in Turkey in which the informal economy can be defined as such. For example, according to Friedrich Schneider’s research which included 31 European countries conducted in September 2010, Turkey’s ratio

of informal workers in the economy was found to be in fourth place at 33.5% (Önder, 2012, p. 55) of those employed.

The Southern European model has another important feature; its health system's structure is based on the idea of universalism. Coupled with the fact that health services are specifically stated as a right of every citizen (even if only as a future goal), it is not within the public mindset that they should be sustained through "taxes." On observing the situation in Italy, which is the Southern European model of the old care, it is possible to say especially on the healthcare field the country is fairly at an advanced level; regarding that all possible activities and relations are established so as to support the physical and emotional needs of the destitute (Jönsson, Daune-Richard, Odena and Ring, 2011, p. 1-2) as a part of social care organization and the medical care and also nursery service is highly broad (Hamada and Raut, 2007, p. 79). At the same time, the health system is composed of a mix of both public and private services. When taking a look at the transformations which have been taking place in Turkey's health sector, especially after the implementation of the "Transformation in Health Program" (TR: Sağlıkta Dönüşüm Programı; SDP), steps being made toward this situation are observed. Following the implementation of the SDP, public-private partnership campus and city hospitals began to be established. Furthermore, all public hospitals, as well as those private hospitals with an agreement with the Turkish Social Security Institution (TR: Sosyal Güvenlik Kurumu), have begun to provide health services to all patients who are part of the government's general health insurance scheme. These are a couple of concrete example of how Turkey fits in the Southern European welfare model (Yılmaz, 2012).

Another particularity of the Southern European welfare model is that public institutions exhibit an extremely high level of partisan leanings and direction (Ferrera, 2006, p. 209). Weak statism, clientelism within welfare politics, favoritism, and patronage give birth to this situation (Katrougalos, & Lazaridis, 2003, pp.6-7). As a result of that especially for social assistance field the deficiency in innovations and reformations is quite visible. (Ferrera, 2005, p. 7). Just as in the planning of certain public services and distribution, particularism, clientelism, and corruption are observed, so is opportunism common in order to gain political support. When looking at the issue in terms of Turkey, one observes that the distribution of social welfare is either used or that individuals desire to use it as a "means" to gain political support. The reason for this may be because the criteria for defining neediness have yet to be fully defined in Turkey (Çetinkaya, 2012, p. 200).

Finally, one observes in the Southern European welfare model a powerful influence on the part of the Roman Catholic Church [religion] (Katrougalos, & Lazaridis, 2003, pp. 6-7) as well as the "southern family type" predominance. When looking at Turkey, one witnesses the existence of religious charitable organizations which play a large

role in providing local and non-government regulated humanitarian aid (Gough, 2006, p. 247). The implementation of the two Islamic concepts of “zekat”² and “sadaqa” (charity) in Turkish society presents a similar situation. When looking at those works which analyze the place of the Islamic faith in Turkey (Çarkoğlu, & Kalaycioğlu, 2008, p. 21), the percentage of individuals who put their religious beliefs into practice has been measured to be 75%. As such, seeing institutions putting the principles of *zekat*, *sadaqa*, *fitra*, and similar obligatory and voluntary essentials of the Islamic faith into practice should be considered natural.

Moreover, almost all risks in providing social welfare in this model are undertaken by the tradition family and can be understood as an institution based on familial bonds where state intervention only appears in a non-systematic way (Mingione, 2006, p. 274). Especially in Southern European countries, there is a family system (that includes not only the core members who live together but also kinship relations) which is held responsible for the social welfare. (Grundy, 2006, p. 122-123; Mingione, 2006, p. 272). In this manner, in Italy, basically, firstly the family and then the relatives are responsible for the duty to protect the old against socio-economic risks. What the state is responsible for is to support the head of the family financially. Consequently, protection against the poverty is a secondary duty in contrast to domestic and kinship protection. (Benassi and Mingione, 2007, p. 129). As such, due to the high level of family solidarity, the family provides a higher level of material and social assistance (Gough, 2006, p. 249). In the same vein, it would be valuable to consider the emphasis and priority placed on the “family” in the newly established Ministry of Family and Social Policies (TR: AileveSosyalPolitikalarBakanlığı) and how it is reflected onto society. This priority is enshrined at the top of the ministry’s mission of “preserving the integrity of the family” (Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı [ASPB], 2011a, p. 15). In Turkey therefore, the family may be considered as both an “actor” in and of itself and also as the base point which “shapes” the other actors within the distribution of social welfare.

Furthermore, since one of the opinions related to the Southern European model is that the distribution of social welfare is “elderly-centric” (Lynch, 2001, p. 434); it would be necessary to understand whether an elderly-centric welfare model exists or not in Turkey. This may be most easily understood by analyzing the ways welfare is “distributed” in the system. As such, in order to understand if the system is elderly-centric, one needs to analyze three basic areas: (1) how the retirement system considers and treats elderly citizens, (2) care services, and (3) social assistance. Furthermore, “signs”

2 Zekat literally means purification in Arabic. It is a required duty for all wealthy Muslims to give a piece of their wealth to poor members of society and this money is considered the right of the poor. It is not “charity” in the western sense, nor is it a “tax.” Instead, one giving zekat must believe that he is not the true owner of the money in his possession, but that it is God’s. In short, one isn’t giving his own money to the poor, one is distributing God’s wealth to God’s creation [editor].

pertaining to the existence or non-existence of an overall "recognition of the elderly" in the society's collective psyche may be found if any change in society's perception of the elderly, or even the "possibility" of change in the distribution of social welfare vis-à-vis the elderly is brought to the forefront of the news of the "communal water cooler." It is therefore important to provide avenues for a researcher to analyze the opinions held and claims made in relation to Turkey's welfare model.

Accordingly, family structure has an important effect in conformation of social welfare recognition for the elderly in Turkey. Yet, whether the family structure is traditional or modern plays an important role in both the perception and distribution of social welfare to elderly individuals. The traditional family structure is usually found in rural parts of society where families generally live in multi-generational households in which the elder male is the "decision maker" and the elder woman is the "authority figure" (Demirbilek, 2005, pp. 217-218). Therefore, in the traditional family understanding, to be old (regardless of gender) also carries an idea of "responsibility." With the consequences of increasing divorce rate, arising number of mono-parental families, the change in social perception about having child and decrease in birth rate, taking-over of individuality notion and agreement on living independently the families are much smaller and proving us that the traditional structure of the family concept has experienced a significant alteration in recent three decades. (Akgeyik, 2006, p. 59). However, a tendency for families to switch from a traditional structure to a nuclear family structure is currently being witnessed in Turkey³; and as such, the understanding of the (nuclear) family as an institution of social welfare has begun to weaken. Moreover, it is this very situation that has opened the door for the elderly members of those families which continue to live a traditional life style (Demirbilek, 2005, p. 213) who currently hold "a role of responsibility" to turn into "those with problems."

However, to be elderly in Turkey does not necessarily entail being considered as "the one with a problem" just as it neither entails that one is incapable of being "the one responsible." When keeping the perception of society toward elderly members of society in mind, one observes that elderly-centricity in Turkey is, more or less, a continuing phenomenon. The perception that the elderly are not responsible or that "the elderly are a problem (that need to be dealt with)" has not become a predominant mentality in Turkey; and although the traditional family structure is observed in approximately 13.0% of households, and the nuclear family model in 80.7% (Türkiye İstatistik Kurumu [TÜİK], 2006, p. 1), in the actual decision making process of families, the (traditional) family is observed to exert continuing influence in society. This is because seven out of ten elderly individuals in Turkey live in the same house, building, street, or neighborhood as their children (DPT, 2007, p. 11). Normally the rate of the old is 0,229 per

3 However recent researches state that especially in the metropolis such as Istanbul, the traditional solidarity nets are quite weak. See. Devlet Planlama Teşkilatı [DPT], 2006, p. 53.

house; in the nuclear families this rate is decreased as low as 0,144, in the split-up families the rate 0,344 and in the broad families we have rate increased up to 0,499'a (Hacettepe University Demographic Etudes Institute, 2010, p. 254). Furthermore, the fact that whenever an elderly member of a given family is unable to care for him/herself, although retirement homes exist, care services are provided completely by close family members (Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı [ASPB], 2011b, p. 360) is an indication that the public perception of the elderly is not completely one of "people who are or have a problem." As such, reasons which confirm Turkey's inclusion into the Southern Europe model are (1) that the elderly (and caring for them) are not considered to be a problem in society, (2) that the distribution of social welfare to them does not take on an institutional identity, appearing instead in the form of voluntary care by the family, and (3) that elderly family members play an important role in the function and administration of the family.

The other aspect which affects how society regards the elderly can be observed in the elderly's relationship with "producers" and "consumers." Modern times, apart from forcing the traditional family, which is one of the basic components of social structure, to change, have revealed another element -which stands for the tendency and altering density from production to consumption- that affects the dynamics of the society as well. In that way, firstly a dislocation from a production community to a consumption community revealed with Fordist manufacturing system, which is an extension of industrialization period and after that with the facility of "first buy, then pay" instalment method in shopping has been experienced. (Altıntuğ, 2010, p. 114). In this aspect, it is apparently regarded important for the function and continuity of capitalist system to "produce for the market" (Tutan, 2010, p. 777-778), along with the motivation of decreasing the expenses at the possible lowest level and increasing the profits to the highest (ignoring to supply actual needs). Consequently, not to provide with anything in the system or to contemplate to be of a role out of it sometimes can be equivalent "to be problematic". This is because to be "old" entails a period during which one consumes more than he/she produces. Since consuming without producing means to "consume the system," they are considered to be "a problem." This situation may be more clearly and easily understand by looking at it through the perspectives of "dependency ratio" and "social expenditures." Dependency ratio is understood to be "what an individual must produce for himself and *how many others* he must also produce for." As such, everyone in a country is always a consumer, yet only during working age is one both a producer and consumer. In order to balance production and consumption, those who produce must do so at a level where they not only provide for themselves, but also for those who are unable to produce for themselves (Murat, 2003, p. 78). According to the predictions, in 2050, the rate of dependence in Europe will decrease up to 50% (Alper, t.y., s. 3). According to the old

age dependence rates projection, by 2005 with the rate 52,6% Turkey is above the EU average (EU15, EU25 ve EU27)⁴³; however, for instance in 2050 projection, the situation will reverse and it is predicted that Turkey's rate will decrease to 31% yet the EU's rate will be approximately 52-53%. The predictions also depicts that the rates will be of an increasing tendency for the EU. (Eurostat, t.y.). Keeping this understanding in mind, this means that when the elderly population of a society increases both in numbers and proportion, they will, from a macroeconomics perspective, be included strictly in the consumer group. For this reason, in countries whose elderly population's dependency ratio is high, the elderly are described as being a "burden" on those individuals of working age due to a lack of contributions to the national income. This is, from an economic perspective, described as an "irrational" state of being (Altan, 2006, p. 271). That is not rational because what is more important for our age is not the experience (Baumann mentions it) but to be in midst of an era which changed rapidly and flowing freely. In such kind of an era which praises the speed and fastness what is expressed is a continual renovation (Çayır, 2012, p. 171) and as a result, the experience, namely the old age, is regarded nothing more than "a burden" rather than contribution.

Another reason behind the change in welfare expenditures for the elderly stems from the idea that elderly individuals "continuously consume" and therefore are perceived "to have a problem." As such, the population is aging very quickly. The aging population both reduces the income entering the social security system and increases its expenses. This then engenders negative effects to the distribution of social welfare toward the elderly because an increase in the elderly population within the total population entails with it an increase in the amount of expenditures to cover their care (Demirbilek, 2005, p. 214).

Consequently, an increase in the elderly population results in a fall in overall production and therefore in increased expenditures (Arpacı, 2005, p. 122). As such, from a strictly consumerist position and in view of these increased social expenditures toward the elderly, the elderly constitute a danger to the system in that "they will consume the entire system."

In the face of such a perception, the question of "is it an inherent right of the elderly or is it due to a feeling of gratitude that social welfare is directed toward them" brings another important issue to light. Demands for social policy solutions are not considered to stem from a feeling of gratitude, but are viewed as an actual right of an elderly individual out of the fear that they may fall victim to abuse whether it constitute real abuse or whether, due to age discrimination and after being excluded from society, they fall into a psychological state that may be described as abuse. It has been proved

4 By May 2009, 33.3 million people utilize the system in the status of dependent in Turkey. See. Gök-bayrak (2010, p. 152).

that just because they are old, for instance in USA people are discriminated and approached with prejudice in all areas healthcare service is provided. (Akdemir, Çınar and Görgülü, 2007, p. 219). Age discrimination is especially observed clearly in professional life. In professional life, age discrimination can be at issue on employing, during work and dismissing processes, apart from in all fields of employment. (Baybora, 2010, p. 39). This is because finding solutions to these problems is a duty for social policy actors, and that it is understood as a "right" for elderly individuals wanting to see solutions implemented. In consequence of that, along with having the duty and responsibility for being protective and side-taker, in social state understanding or perception, the state also has a form that decked out with the consciousness of "right". (Topuz, 2009, p. 117; B.Kara, 2009, p. 371). In other words, by the social state principle, protection, supervision of the old turns into be the "right" of those people and be the "duty" of that state of which they are citizens. (Altan, 2006, p. 273). As a requisition of being a social state, in Turkey, it is manifested in the 60th, 61st and 62nd articles of the Constitution that it is the duty of the states to provide everyone with social insurance and security. That means the state is obliged to prevent occurrence of risks caused by the old age. (DPT, 2007, p. 18). The fact that Law number 2022 describes this as a "right" in Turkey is important to state here. However, this step is not strong enough to provide for an elderly-centric system; and it is this very fact that makes it difficult to fully place Turkey into the Southern European model.

In conclusion, Turkey is a part of the Southern Europe model. "The perception of elderliness" within the model itself is one of the main problems that need to be addressed. In order for such a problem to pass from the theoretical to the practical level, the relation of elderly members within the family should be strengthened and elderly members of society should not be excluded from the market.

Kaynakça / References

Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı. (2011a). *2011 Yılı Faaliyet Raporu*. Ankara: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı.

Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı. (2011b). *Türkiye'de Aile Yapısı Araştırması-2011*. Ankara: Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı.

Akdemir, N., Çınar, F.İ. ve Görgülü, Ü. (2007). Yaşlılığın algılanması ve yaşlı ayrımcılığı. *Türk Geriatri Dergisi*, 10(4), 215-222.

Akgeyik, T. (2006). Sosyal güvenlikte reform eğilimleri: Geleneksel sistemlerden bireysel emeklilik programlarına dönüşüm. *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, 51, 47-99.

Akın, B.G.Y. (2009). Avrupa Birliği'nin yaşlanma sorununa çözüm olarak Türkiye'nin üyeliği. *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi*, 8(1), 27-37.

Alper, E. (t.y). Emeklilik reformları: Dünya Bankası, Avrupa Birliği ve Türkiye. *Boğaziçi Üniversitesi Sosyal*

Politika Forumu Araştırma Raporu (s. 1-46). <http://www.spf.boun.edu.tr/docs/discussionpaper3.pdf> adresinden 20 Şubat 2011 tarihinde edinilmiştir.

Altan, Ö.Z. (2006). *Sosyal politika*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.

Altıntuğ, N. (2010). Geleneksel tüketim olgusunun kırılma noktası: Yeni bir tüketim paradigması ve tüketici kimliğine doğru. *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi*, 2(2), 111-118.

Arpacı, F. (2005). *Farklı boyutlarıyla yaşlılık*. Ankara: Türkiye İşçi Emeklileri Derneği.

Baldini, M., Bosi, P., Guerra, M.C., Mazzaferro, C., & Onofri, P. (2004). Pension reforms, tax incentives and saving in Italy. In P. Onofri (Ed.) *The Economics of an Ageing Population: Macroeconomic Issues* (pp. 251-345), London: Edward Elgar.

Başbakanlık. (2005). *Kamu yönetiminde yeniden yapılanma 9- Sosyal Güvenlik Reformu: Sorunlar ve çözüm önerileri*. Ankara: Başbakanlık Basımevi.

Baybora, D. (2010). Çalışma yaşamında yaş ayrımcılığı ve Amerika Birleşik Devletleri'nde yaş ayrımcılığı düzenlemesi üzerine. *Çalışma ve Toplum Dergisi*, 24, 33-58.

Benassi, D. ve Mingione, E. (2007). İtalyan refah sisteminde sosyal içerme amaçlı asgari gelir desteğini denemek (çev. İ. Çekem). A. Buğra ve Ç. Keyder (Ed.), *Temel bir hak olarak vatandaşlık gelirinе doğru* içinde (s. 125-187). İstanbul: İletişim Yayınları.

Buğra, A. ve Keyder, Ç. (2003). *Yeni yoksulluk ve Türkiye'nin değişen refah rejimi*. Ankara: UNDP.

Bozçağa, T. (2013). Women and the welfare state regime of Turkey. *Turkish Policy Quarterly*, 11(4), 177-188.

Cousins, M. (2005). *European welfare states (comparative perspectives)*. London: Sage Publications.

Cox, R. (2004). The path-dependency of an idea: Why Scandinavian welfare states remain distinct. *Social Policy and Administration*, 38(2), 204-219.

Çarukoğlu, A. ve Kalaycıoğlu, E. (2008). *Türkiye'de dindarlık: Uluslararası bir karşılaştırma*. İstanbul: Sabancı Üniversitesi.

Çayır, K. (2012). Yaşlılık/yaşa dayalı ayrımcılık. K. Çayır ve M.A. Ceyhan (Ed.), *Ayrımcılık: Çok boyutlu yaklaşımlarında* (s. 163-174). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Çetinkaya, Ş. (2012). *Türkiye'de sosyal yardımlaşma müessesesi: Durum analizi, sorunlar ve çözüm önerileri*. Yayımlanmamış doktora tezi, Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.

Demirbilek, S. (2005). *Sosyal güvenlik sosyolojisi*. İzmir: Legal Yayıncılık.

Devlet Planlama Teşkilatı. (2006). *Dokuzuncu Kalkınma Planı: Sosyal Güvenlik Özel İhtisas Komisyonu Raporu*. Ankara: Devlet Planlama Teşkilatı.

Devlet Planlama Teşkilatı. (2007). *Türkiye'de yaşlıların durumu ve Yaşlanma Ulusal Eylem Planı*. Ankara: Devlet Planlama Teşkilatı.

Esping-Andersen, G. (1990). *The three worlds of welfare capitalism*. Oxford: Polity Press.

Esping-Andersen, G. (1999). *Social foundations of postindustrial economies*. New York: Oxford University Press.

Esping-Andersen, G. (2006). Toplumsal riskler ve refah devletleri (çev. B. Yakut-Çakar ve U.B. Balaban). A. Buğra ve Ç. Keyder (Ed.), *Sosyal politika yazıları* içinde (s. 33-54). İstanbul: İletişim Yayınları.

Eurostat. (n.d.). *Social benefits by function - % of total benefits: Old age*. Retrieved April 17, 2013, from <http://epp.eurostat.ec.europa.eu/tgm/refreshTableAction.do?tab=table&plugin=1&pcode=tps00106&language=en>.

- Eurostat. (n.d.). *Expenditure on pensions*. Retrieved November 22, 2011, from <http://epp.eurostat.ec.europa.eu/tgm/download.do?tab=table&plugin=0&language=en&pcode=tps00103>.
- Ferrera, M. (1996). The 'Southern' model of welfare in social Europe. *Journal of European Social Policy*, 6(1), 17-37.
- Ferrera, M. (2005). Welfare states and social safety nets in Southern Europe: An introduction. In M. Ferrera (Ed.), *Welfare state reform in Southern Europe* (pp. 1-23). New York: Routledge.
- Ferrera, M. (2006). Sosyal Avrupa'da 'GüneyAvrupamodeli' (çev. B.Yakut-Çakar ve U.B. Balaban). A. Buğra ve Ç. Keyder (Ed.) *Sosyal politika yazıları* içinde (s. 195-229). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gough, I.(2004). Social policy regimes in the developing world. In P. Kennett (Ed.), *A handbook of comparative socialpolicy* (p. 239-257). London: Edward Elgar.
- Gough, I. (2006). Güney Avrupa'da sosyal yardım (çev. B.Yakut-Çakar ve U.B. Balaban).A. Buğra ve Ç. Keyder (Ed.), *Sosyal politika yazıları* içinde (s. 231-260). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gökbayrak, Ş. (2010). Türkiye'de sosyal güvenliğin dönüşümü. *Çalışma ve Toplum Dergisi*, 25, 141-162.
- Grundy, E. (2006). Ageing and vulnerable elderly people: European perspectives. *Ageing & Society*, 26, 105-134.
- Gümüş, E. (2010). *Türkiye'de sosyal güvenlilik sistemi: Mevcut durum, sorunlar ve öneriler*. Ankara: SETA.
- Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü. (2010). *Türkiye'de doğurganlık, üreme sağlığı ve yaşlılık*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü, Sağlık Bakanlığı Ana Çocuk Sağlığı ve Aile Planlaması Genel Müdürlüğü, Başbakanlık Devlet Planlama Teşkilatı Müsteşarlığı & TÜBİTAK.
- Hamada, K., & Raut,L.K. (2007). Ageing and elderly care in an opene conomy. In K. Hamada & H. Kato (Eds.), *Ageing and the labor market in Japan* (pp. 76-90). London: Edward Elgar.
- Hilson, M. (2008). *The Nordic model (Scandinavia since 1945)*. London: Reaktion Books.
- Huber, E. & Stephens,J.D. (2001).Welfare state and production regimes in the Era of retrenchment. In P. Pierson (Ed.), *The new politics of the welfare state* (pp. 107-145). Oxford: Oxford University Press.
- Jönsson, I.,Daune-Richard, A.M.,Odena,S., & Ring,M. (2011).The implementation of elder-care in France and Sweden: A macro and micro perspective. *Ageing&Society*, 31(4), 1-20.
- Kara, B. (2009). Sosyal devletten küresel devlete: Türkiye'de kamu çalışanları ve sosyal haklar. *Süleyman Demirel Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi*, 14(1), 369-386.
- Kara, U. (2004). *Sosyal devletin yükselişi ve çöküşü*. Ankara: Maki Basın Yayın.
- Katrougalos, G., & Lazaridis, G. (2003). *Southern European welfare states (problems, challenges and prospects)*. New York: PalgraveMacmillan.
- Kautto, M., Heikkilä, M., Hvinden, B., Marklund, S., & Ploug, N. (1999). The Nordic welfare states in the 1990s. In Kautto, M. Heikkilä, M., Hvinden, B., Marklund, S., & Ploug, N. (Eds.), *Nordic social policy (changing welfare states)* (pp. 1-13). New York: Routledge.
- Kautto, M., Fritzel, J., Hvinden, B., Kvist, J., & Uusitalo, H. (2001). Introduction: How distinct are the Nordic welfare states? In Kautto, M., Fritzel, J., Hvinden, B., Kvist, J., & Uusitalo (Eds.), *Nordic Welfare States in European Context* (pp. 1-13). New York: Routledge.
- Kennett, P. (2001). *Comparative social policy (theory and research)*. Philadelphia: Open University Press.
- Koray, M. (2002). *Avrupa toplum modeli? Nereden nereye*. İstanbul: TÜSES Yayınları.
- Lee, R.D. (2007). Demographic change, welfare, and intergenerational transfers: A global overview. In J.

- Véron, S. Pennec, & J. Légaré (Ed.), *Ages, generations and the social contract: the demographic challenges facing the welfare state* (pp. 17-44). Netherlands: Springer.
- Lungberg, U., & Amark, K. (2001). Social rights and social security: The Swedish welfare state (1900-2000). *Scandinavian Journal of History*, 26(3), 157-176.
- Lynch, J. (2001). The age-orientation of social policy regimes in OECD countries. *International Journal of Social Policy*, 30(3), 411-436.
- Marangoz, S. (2001). *Refah devleti: Gelişimi, oluşumu, modelleri ve güncel değişimleri*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Marshall, T.H. (2006). Yurttaşlık ve sosyal sınıf (çev. B.Yakut-Çakar ve U.B. Balaban). A. Buğra ve Ç. Keyder (Ed.), *Sosyal politika yazıları* içinde (s. 19-54). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mingione, E. (2006). Güney Avrupa refah modeli ve yoksulluk ve sosyal dışlanmaya karşı mücadele (çev. B.Yakut-Çakar ve U.B. Balaban). A. Buğra ve Ç. Keyder (Ed.), *Sosyal politika yazıları* içinde (s. 261-286). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Murat, S. (2003). Avrupa Birliği ülkeleri ve Türkiye'nin karşılaştırmalı sosyal yapısı. M. Aykaç & Z. Parlak (Ed.), *Tüm yönleriyle Türkiye-AB ilişkileri* içinde (s. 45-91). İstanbul: Elif Kitabevi.
- Nygard, M. (2006). Welfare-ideological change in Scandinavia: A comparative analysis of partisan welfare state positions in four Nordic countries, 1970-2003. *Scandinavian Political Studies*, 29(4), 356-385.
- O'Connor, J.S. (2004). Gender, citizenship and welfare state regimes. In P. Kennett (Ed.), *A handbook of comparative social policy* (pp. 180-200). London: Edward Elgar.
- Önder, M. (2012). *Türkiye'de kayıt dışı ekonomi ve uluslararası uygulamalar ışığında çözüm önerileri*. Yayımlanmamış uzmanlık tezi, Maliye Bakanlığı, Ankara.
- Özdemir, S. (2007). *Küreselleşme sürecinde refah devleti* (2. baskı). İstanbul: İTO Yayınları.
- Pascall, G. (1997). *Social policy: A new feminist analysis*. London: Routledge.
- Pestieau, P. (2006). *The welfare state in the European Union*. New York: Oxford University Press.
- Siaroff, A. (1994). Work, welfare and gender equality: A new typology. In D. Sainsbury (Ed.), *Gendering welfare states* (pp. 82-100). London: Sage.
- Şenkal, A. (2005). *Küreselleşme sürecinde sosyal politika*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Topuz, S.K. (2009). Türkiye'de sosyal devlet harcamalarının genel eğilimi: 2001-2009 yılları arasında yapılan eğitim, sağlık ve sosyal koruma harcamaları, *Alternatif Politika*, 1(1), 115-136.
- Tutan, M. U. (2010). Kapitalist üretim sisteminde üretim ile tüketim dengesizliğine tarihsel ve teorik yaklaşımları. *Ege Akademik Bakış*, 10(3), 773-790.
- Türkiye İstatistik Kurumu. (2006). *Aile Yapısı Araştırması*. Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu.
- Vivekanandan, B., & Kurian, N. (2005). Introduction: Welfare states and the future. In B. Vivekanandan, & N. Kurian (Ed.), *Welfare states and the future* (pp. 1-13). New York: Palgrave Macmillan.
- Walker, A. & Wong, C. (2004). The Ethnocentric Construction of the Welfare State. In P. Kennett (Ed.), *A Handbook of Comparative Social Policy* (pp. 116-130). London: Edward Elgar.
- Yılmaz, V. (2012). *Türkiye'de sağlık sisteminin dönüşümü: Fırsatlar ve tehditler*. 7 Nisan 2013 tarihinde spmk.ku.edu.tr/sunumlar/yilmaz.ppt adresinden temin edilmiştir.

The Impossibility of Society: Beyond Center-Periphery Relations in Turkey

Ali Aslan*

Abstract: Built on a critique of Serif Mardin's center-periphery approach, this study offers a discursive approach to the study of Turkish politics. Resting on the belief that the society is transparent to itself, Mardin asserts that society can exhaust the social and is always composed of a center and a periphery. By deploying Ernesto Laclau's discursive account of society, this study claims that society is not self-transparent; there is always a surplus of meaning in the social. Therefore, society consists solely of a center and its fate is tied on its success to monopolize the control of the center in the social. The advent of the political as a result of the emergence of alternative society-claim may threaten the existing social reality by revealing its contingency in representing the metaphorical totality of society. So from discourse theory perspective, political analysis should focus not on what society is but what prevents it from being. With this account of society, this study seeks to examine the rise and expansion of the Kemalist "society" as well as its dislocations owing to the emergence of other society-claims till the 1980s.

Keywords: Center-Periphery Relations, Discourse Theory, Ernesto Laclau, Kemalism, Hegemony.

Öz: Şerif Mardin'in çevre-merkez ilişkileri yaklaşımının eleştirisinden hareketle bu çalışma, Türkiye siyasetinin söylemsel bir analizini sunmaktadır. Toplumun tam anlamıyla kendini temsil ettiği fikrine yaslanan Mardin, toplum ile toplumsal olanı eşitlemekte ve toplumun bir merkez ve bir çevreden oluştuğunu iddia etmektedir. Ernesto Laclau'nun söylemsel toplum teorisini kullanan bu çalışma, toplumun kendini tam anlamıyla temsil ettiği fikrini reddetmekte ve mevcut toplumun toplumsal alandaki tüm anlamları kapsayamayacağını iddia etmektedir. Bu sebeple, toplum sadece merkeze sahip olabilir ve toplumun kaderi de toplumsal alandaki bu merkez üzerinde kontrol tekeli kurmasına bağlıdır. Başka bir toplum-iddiasının ortaya çıkışıyla sahne alan siyasal olan, mevcut toplumsal gerçekliğin, toplumun metaforik bütünlüğünü temsil etmede olumsuzluğunu ortaya sererek onu tehdit edebilir. Hâlde söylem teorisi perspektifine göre, siyasi analiz, toplumun ne olduğuna değil, toplumu toplum olmaktan neyin alıkoyduğuna odaklanmalıdır. Bu toplum anlayışından hareketle, bu çalışma, Kemalist "toplum"un ortaya çıkışı ve genişlemesini ve aynı zamanda farklı toplum iddialarıyla birlikte 1980'lerde kadar ki dönemde yaşadığı krizleri analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Merkez-Çevre İlişkileri, Söylem Teorisi, Ernesto Laclau, Kemalizm, Hegemonya.

* PhD., University of Delaware, Department of Political Science and International Relations, USA.

Correspondence: aliaslan@udel.edu.

Atf©: Aslan, A. (2013). The Impossibility of Society: Beyond Center-Periphery Relations in Turkey. *İnsan & Toplum*, 3 (5), 37-54.

DOI: <http://dx.doi.org/10.12658/human.society.3.5.M0057>

Introduction

Based on a critique of Şerif Mardin's center-periphery approach, this study offers a discursive approach to the study of Turkish politics (Mardin, 1973). Mardin presupposes that society is transparent to itself which means it can exhaust the social and is always composed of a center and a periphery. Resting on Ernesto Laclau's discursive account of society, this study asserts that society is not self-transparent for there is always a surplus of meaning in *the social*. Hence, it presupposes that society consists *merely* of a center and it must monopolize the control of the center in the social in order to reproduce itself. The advent of *the political* which is triggered by the emergence of alternative society-claim may threaten the existing society or social reality for it reveals its contingency and limitedness in representing the metaphorical totality of society. All in all, from discourse theory perspective, political analysis should focus not on what society is but what prevents it from being.

My case is limited with the Kemalist "society," from its rise in the 1920s to its gradual decline in the 1980s onward. The rise of Kemalist society is made possible by its gradual hegemonization of the Turkish discursive field by offering a new "order" in the aftermath of the *War of Independence*. However, as alternative society-claims in the Turkish *social* appeared, the Kemalist society faced serious dislocations. In the following, I outline at what point my study diverges from the center-periphery approach. Then, I illustrate Laclau's postfoundationalist view of society. Then, based on this view of society, I analyze the rise and fluctuations of the Kemalist society in the years between 1920s-1980s.

Center-Periphery Relations and Beyond

Mardin's center-periphery approach¹ offers a general theory of politics that locates the interaction, including both cooperation and confrontation, between the forces of center and periphery at the core of political life. This social ontology claimed to be applicable to both pre-modern "traditional" societies such as pre-modern Europe and Ottoman and Safavid Empires and "modern" societies for every society has to build up a center in order to exist (Mardin, 1973, pp. 169-170). Be that as it may, Mardin's study (1973) is concerned primarily with the effects of political modernization or the construction of a modern state, which is characterized with political, economic and institutional centralization, on center-periphery relations in Turkey: "The confrontation between center and periphery was the most important social cleavage underlying

1 Mardin derives his approach from Edward Shils' theory of society, (see footnote 1 in Mardin, 1973, p. 187), Shils, 1961.

Turkish politics and one that seemed to have survived more than a century of modernization" (Mardin, 1973, p. 170).

In essence, Mardin's approach seems to embed the state into society. Namely, society consists of both the ruling group or the state (center) and the social forces and elements outside the ruling group (periphery). For instance, during the period of modernization, the center stands for the "modernizing" state whereas the periphery represents the "traditional" society including "primordial groups" and "counter-official culture" (Mardin, 1973, p. 187). He, therefore, suggests viewing modern Turkish politics through the prism of interaction, including both conflict and cooperation, between these two segments of society.

For my study, the most striking aspect of the center-periphery approach is that it views society as transparent to itself. In other words, this social ontology equates the existing social *reality* with the idea of society, or the social *real*. This facilitates Mardin to assert the center and periphery are two pre-existing elements of society. Hence, the demarcation of society into a center and a periphery is admitted to be timeless and indissoluble. This is the point that foundationalism permeates Mardin's approach. Indeed, there are historical epochs in which this situation proves to be solid (such as periods of social dislocation); yet at other times, it may not be the case (such as periods of hegemony). Yet Mardin seems to treat this empirical fact as an ontological truth by arguing "every society has *a* center" (emphasis added) (Mardin, 1973, p. 169) and also a periphery.

I argue, in contrast, every society is itself *the* center: society comes to being as this center is erected and raised to the status of universality. It thus can include solely a center, not a periphery. As noted above, Mardin takes society as self-transparent which denotes that society or the social reality exhausts *the social*. On the contrary, the social cannot be exhausted by society or the social reality; the social transcends the boundaries of any society or social reality. Namely, society is by no means self-transparent and only comes into existence as societal differences in the social are fixated through discursive acts around one single center. Society exists as such insofar as a center is erected and alternative centers within the social are made politically neutralized and absent. Society, therefore, cannot be viewed as a binary opposition of center and periphery, or rather having two politico-societal locations (one is hegemonic, the other is subordinate) competing for representing the metaphorical totality of society. Yet this process cannot generate a full-fledged and completed society; no social reality or society can exhaust the social. Accordingly, political analysis should emphasize not what society is, but instead what prevents society from being (Laclau, 1990, p. 44).

However, since society cannot fully exhaust the social and there is always a surplus of meaning, the "periphery" (just speaking of Mardin's language) exists outside the

society but within the social. More specifically, as it remains in a scattered and disorganized form, its presence does not have any political importance. In such a situation, the “periphery” does not politically exist and thus theoretically not important. Be that as it may, once developed into an alternative social formation, it begins to have a political existence in the social. Then, the “periphery” starts to threaten the universality of social reality or society by revealing its contingency, limitedness and impossibilities. This indeed marks the surfacing of *the political*, which purports the absence of a societal homogeneity and the intensification of societal differences to the point of *political* importance; that is, the enemy-friend distinction (Schmitt, 2007). This illustrates the eclipse of society. In this situation, the social is occupied by two opposing centers or society-claims (even if they may not be equal as to power), not a society. Apparently, society is reinstated as the political disappears off the scene.

All in all, looking from this perspective, Mardin’s approach, which underscores that “the confrontation between center and periphery... seemed to have survived more than a century of modernization” (Mardin, 1973, p. 170), seems to claim that Turkish society has been constantly dislocated for the last 150 years. What this means is that during this time span there was no “society” at all. As we look at this history, there were periods in which a “society” or a social reality was successfully erected in the Turkish social but has never come to completion. To recapitulate, society is necessary but contingent and impossible.

Discourse Theory and Society

My study rests on Ernesto Laclau’s critique of foundationalism in social sciences. Foundationalism suggests that society is grounded on principles that are undeniable and immune to revision, and located outside society and politics (Herzog, 1985, p. 20). In contrast, Laclau’s discourse theory argues the foundations of society are contingent and undecided as well as they are in a discursive form, made up of relational differences. These two dimensions of the social put forward a specific type of politics which involves hegemonic struggles among political actors over fixing the meaning of the social, bringing about a society. The analysis of construction and dislocation of political hegemonies, then, constitutes the crux of discourse theory’s political analysis.

First of all, the idea that foundations – meaning and identity that is – are relational is borrowed from linguistic structuralism. A leading figure in structural linguistics, Ferdinand de Saussure, argues language is a formal system of differences. This view rejects the referential theory of language, which asserts objects are given to us as coherent entities. It rather puts forward a relational understanding of language, which indicates the relationship between a concept and a sound-pattern – a signified and a signifier - is arbitrary. What this reveals is a signifier for a signified can be replaced

with another signifier (Saussure, 1966, p. 10). Moreover, the principle of arbitrariness underlies language constructs the reality. Every language organizes objects by categorizing and dividing up in order to make them as a structured and coherent totality. Here, arbitrariness of language stems from the fact that extra-discursive plays no role in this process (Saussure, 1966, p. 113). For instance, there is no necessary relationship between the concept of “a grown male human being” and the sound pattern of “man.” In different languages, the same concept has distinct sound patterns. Language therefore not only constructs linkages between the signifier and the signified but it also constructs the signified in a process in which extra-discursive plays no role (Barthes, 1990). More specifically, the signified does not get its meaning from what it contains. Its meaning rather comes from what it leaves outside – from its *constitutive outside* (Derrida, 1981). The constitution of meaning is rendered through negativity. The concept of “man” for instance gets its meaning from what “man” is not, which is “woman.” The meaning of “man” is constituted through its relative differences with ‘woman.’ In a language thus there are merely relational differences.

Discourse theory asserts that society is structured like language (Lacan, 1993). Hence, the social is coextensive with the discursive, and extra-discursive does not have a constitutive effect on the social world. The society does not have an objective being; it needs to be articulated in order to exist (Laclau and Mouffe, 1985, pp. 105-114). This process of structuration by all means involves power relations. This implies differential relations between concepts are rather hierarchical and lead to exclusion of some in the socio-political domain (Derrida, 1976). For instance, Michel Foucault contends who is “normal” or “sane” is constructed on the basis of particular and dominant understanding of “abnormality” or “madness” of the time (Foucault, 1979). As the “normal” changes, so does the “abnormal,” or vice versa.

Secondly, however, discourse theory diverges from structuralism by highlighting the issue of all symbolic systems such as language and society, are characterized with the impossibility of closure and nonfixity. All attempts to fix the meaning and identity are to remain partial, contingent. Jacques Lacan, for instance, reformulates Saussure’s understanding of relations between the levels of signifier and signified, which gives account of the openness or impossibility of the objective – the “outside” world. He rejects the isomorphism between signifier and signified, which together constitute meaning. Saussure contends the domains of signifier and signified are equal and independent. Yet, the signifier and the signified establish a unity and in that case meaning springs from the signified to the signifier. This schema favors the signified and implies the existence of an independent and objective reality (Stavrakakis, 1999). Lacan disagrees with this schema and puts forward the domains of signifier and signified are separate and in that case meaning springs from the signifier to the signified (Lacan, 1977). This formula clearly opposes the idea of the existence of an independent and

objective reality “out there,” there is no transcendental signified. Accordingly, the signified disappears and what remains is its *locus*, which is characterized by its constitutive lack: “Our starting point, the point we keep coming back to, since we shall always be at the starting point, is that every real signifier is, as such, a signifier that signifies nothing” (Lacan, 1993, p. 185). The process of signification then attempts at filling this lack but since the signified is beyond the symbolic or lost, meaning produced here will be contingent. This absence of ultimate meaning and the impossibility of closure mark exactly the contingency of every meaning and identity.

Laclau (and Chantal Mouffe) concurs with Lacan: “There are not *two* planes, one of essences and the other of appearances, since there is no possibility of fixing *ultimate* literal sense for which the symbolic would be a second and derived plane of signification” (Laclau and Mouffe, 1985, p. 98). He (and Mouffe) draws attention to the ultimate contingency of meaning and social identity in their conceptualization of the objective field: “[W]e must, therefore, consider the openness of the social as the constitutive ground or ‘negative essence’ of the existing, and the diverse ‘social orders’ as precarious and ultimately failed attempts to domesticate the field of differences” (Laclau and Mouffe, 1985, pp. 95-96). However, this contingency never leads to “anything goes” type of relativism. Instead, the fixation of meaning is both possible and necessary: “Society and social agents lack any essence, and their regularities merely consist of the relative and precarious forms of fixation which accompany the establishment of a certain order” (Laclau and Mouffe, 1985, p. 98). This quasi-transcendental stance implies then the process of grounding, which refers to *presencing/absencing* of societal foundations, is central to politics. As such, the focus of analysis is to be put on various attempts or “moments” of grounding – the ongoing emergence and dislocations of grounds (Marchart, 2007). Equally, it should focus on what prevents society from being.

In sum, according to discourse theory, society is not a pre-existing element; it exists in a form of relational differences. And it is arranged around only a “center” – not around a center *and* a periphery – which organizes and makes differences coherent by limiting the play of differences (Doty, 1997, p. 378). This center represents the metaphorical totality of the society; however, it is contingent, open to dislocation since any articulation of society – or fixation of differences in a social realm – cannot exhaust the social.

The Emergence of the Kemalist Myth in the 1920s

The myth is a limited space within a social field and a metaphor of fullness aiming at generating an effect of order, unity and thus society (Laclau, 1990, pp. 60-62). It usually comes into scene as society is significantly dislocated. Hence, it aims at suturing the dislocated social space through the constitution of a new space of representation and functions as a surface for various social demands and dislocations. It engages in reart-

iculating dislocated elements into new objectivity or a social reality: “[A]ny objectivity, then, is merely a crystallized myth” (Laclau, 1990, p. 61).

Kemalism emerged as a mythical space in the dislocated political space of the Ottoman Empire. This mythical space engaged in filling the structural void by fixation of meaning around empty signifier “order” in its attempt to construct not only a new society, but also a new polity. In this sense, it had striking similarities to Hobbes’ theory of state:

[I]n a situation of radical disorder “order” is present as that which is absent; it becomes an empty signifier, as the signifier of this absence. In this sense, various political forces can compete in their efforts to present their particular objectives as those which carry out the filling of that lack. To hegemonize something is exactly to carry out this filling function (Laclau, 1996, p. 44).

The concept of empty signifier is developed on the background of an idea that the social realm is impossible to be symbolized completely and resists attempts of closure. Meanwhile, the partial fixation is possible and necessary. In this sense, political actors always attempt to fill the lack in the social through discursive practices. More, society is structured around this ideal of achieving fullness; universality becomes the name of the lack in the social (Butler, Laclau and Žižek, 2000). However, this lack needs to be shown by particular political forces, which aim at presenting their particularistic political projects as the incarnation of the universality in their attempt to hegemonize the society.

This is particularly the case in times of structural dislocation since the lack in the social is most obvious and political conditions are most favorable. Thus, so as to show the lack in the social and fill it with a particular content, political actors constantly attempt to produce empty signifiers, which are defined as the signifiers without the signifieds (Laclau, 1996, p. 36). The category of empty signifier thus operates as the locus of the articulation of political projects. As a constitutive gap, it plays the role of a center in the fixation of meaning that is characterized with emptiness, which is essential or very condition of hegemony (Laclau, 1996, p. 43). Different political projects attempt to hegemonize the empty signifiers of the absent society.

The Kemalist empty signifier of “order” made possible constructing a new social reality, “secular-nationalist” society or political community (Çelik, 2009, p. 227). There was a considerable consensus among societal groups over the lack of “order” but there are significant differences over its content, there were alternative articulations of this new social reality (Zürcher, 2004). This led to a radical societal polarization and a series of hegemonic struggles or rather civil wars between various societal groups. Hence, there was by no means a society or social reality in this period, 1920-1931. Be that as it may, the Kemalist actors won these struggles and achieved to cleanse the remnants of imperial order and in the following sideline their (Islamist and Kurdish) coalition partners.

The first hegemonic struggle was between the representatives of the old regime and its challengers, which was led by the Kemalists. In the absence of a society, the social was shaped by an antagonism between the supporters of dynastic and national (popular) sovereignty. The Kemalists engaged in cleansing the remnants of the old regime by emphasizing their collaboration with foreign occupiers and highlighting therefore the inability and particularity of the Istanbul government (representative of the imperial rule) in representing the society or nation during the *War of Independence* (1919-1922) (Criss, 1999). In addition, in opposition to the dynastic sovereignty, they constantly emphasized the principle of national sovereignty in the post-WWI international discursive environment (Berkes, 1974, p. 292). After erecting a center of (state) authority, the popular sovereignty was officially introduced with the short but very important Constitution of 1921 (Özbudun and Gençkaya, 2009). Accordingly, they decided to delegitimize and eliminate the imperial rule such as the Ottoman dynasty, which increasingly became an impediment as an alternative sovereign center in enacting a new order, kept the Caliphate for maintaining the counter-hegemonic coalition till 1924 (Lewis, 1961, p. 257). As the coalition won the struggle, the empire legally ended and the members of the Ottoman dynasty were forced to leave the country in order to secure the new polity: the *Republic* of Turkey. In 1924, the Grand National Assembly adopted a new Constitution that maintained the concept of national sovereignty and reconfirmed, in Article 4, that the Assembly was the sole representative of the Turkish "nation" (Kili, 1992). This process was later narrated by Mustafa Kemal Atatürk in his famous speeches (*Nutuk*)²:

Sovereignty and kinship [Sultanate] are never decided upon through discussion or academic debate. Sovereignty and kinship are taken by strength, by power and force. It was by force that the Ottomans seized the sovereignty and kinship of the Turkish nation and kept them for six centuries. Now the Turkish nation has rebelled, has put a stop to these usurpers, and has effectively taken sovereignty and kinship into its own hands. This is an accomplished fact. The question under discussion is not whether or not we should leave kinship and sovereignty to the nation. [...]—the question is merely how to give expression to it. This will happen in any case. If those gathered here, the Assembly, and everyone else could look at this question in a natural way, I think they would agree. Even if they do not, the truth will still find expression, but some heads may roll in the process (Mateescu, 2006, p. 231).

After the extermination of the old regime, a society in the Turkish social field not readily came into existence. This time, the societal groups making up the coalition fell into an implacable disagreement over the content of the empty signifier "order." The coali-

2 *Nutuk* (Speech) was a speech delivered by Mustafa Kemal Atatürk to the Grand Assembly of Turkish Parliament from 15 to 20 October, 1927, which laid clearly the Kemalist account of the war of independence and the vision of new order. See, Korkmaz, 1984.

tion had established rather over shared principles, which had been referring to a set of common Islamic values and respecting ethnic differences within the coalition (Toprak, 1981, pp. 61-63). However, after deflecting the foreign invaders and the dynasty, the Kemalist elite decided to abandon those constitutive principles of the Republic, which were materialized in the first two constitutions (the constitutions of 1921 and 1924) and construct a homogenous secular and national political community. So the second hegemonic struggle involved Kemalist policy of sweeping aside the coalition partners – Islamists and Kurds – during the *War of Independence*, due to their firm reluctance in embracing the so-called Kemalist ideals of secular, modern, Western, and homogenous society.

In their attempt to sideline the non-Kemalist elements of the coalition, the Kemalist forces established a “new” equivalence, which sets the limits of the social,³ between those subject positions – differential positions that actors are identified with within a discursive system. Specifically, the dichotomy of “reactionary,” including Islamists and Kurdish nationalists, and the “progressive” modernizers, that is, Kemalists. Hence, the coalition, which had been established in opposition to the foreign occupiers around the antagonism between “occupiers” and their collaborators in Istanbul and “nationals” – during the War of Independence, had to be crushed in order to realize those Kemalist social demands and ideals (Özoğlu, 2011). For this reason, the Kemalist actors, which gradually obtained the control of the state, engaged in drawing new limits of the social around a new antagonism.

Accordingly, having a superior position vis-à-vis their rivals, they embarked on securitizing the Islamist, liberal, and Kurdish social demands (besides other ethnic and religious minorities) and to pass the so-called *Takrir-i Sukun Kanunu* (The Delivery of Calm Law), which was giving extraordinary powers to the government headed by the second powerful figure of the Kemalist elite, İsmet İnönü (McCally, 1956). Nevertheless, the government failed to pass the law, which proclaimed to aim repressing religious obscurantism in Anatolia. In a way, this law sought to make the religious opposition as the *symptom* (Zizek, 1993, p. 116), which prohibits Kemalists in their desire to integrate Turkey into the modern Western civilization. Less than a year after, the *Sheikh Said Rebellion* (1925) in the Eastern provinces erupted because it was now obvious, especially after the promulgation of the Caliphate in 1924, that the Kemalist elite was determined to eliminate their ex-coalition partners (Zürcher, 2004, p. 169). The rebellion provided an excuse to the government in passing *Takrir-i Sukun Kanunu* in the Grand Assembly in mid-1925. The law gave widespread powers to the government to

3 The “logic of equivalence” engages in creating equivalential identities, which show a pure negation or unfixity of a discursive system. In this situation all positivity of identity is dissolved and it is defined in reference to something opposite. Identity has come to be purely negative. See, Laclau and Mouffe, 1985, p. 125.

mobilize the army in order to repress the rebellion and try the rebels at the notorious *İstiklal Mahkemeleri* (Independence Tribunals), which were established particularly to get rid of the rebels and the political opposition (Zürcher, 2004, p. 171).

After a year, the so-called *Menemen Hadisesi* (The Menemen Incident), in which it was claimed that political opposition plotted a suicide to Mustafa Kemal Atatürk, gave pace to the elimination of the opposition (Cruikshank, 2004, p. 174). During and after these two incidents, most of the members of the political opposition were tried and sentenced to death or had to flee the country. Besides, starting with the abrogation of the Caliphate in 1924, the Kemalist elite sought to de-legitimize and limit the role of religion and customs that used to constitute the fabric of the Ottoman society with an excuse that Islam or tradition was the obstacle for “progress” (Yalman, 1973). Those policies included closing the traditional religious seminaries in favor of a unified educational system in 1924; banning the Sufi orders in 1924; prohibiting the fez and the veil in 1925; adopting European criminal, civil, and commercial codes in 1926; replacing Arabic script with Latin in 1928; and removing Islam as the state religion in 1928 (Yavuz, 2003, pp. 48-49). However, despite the new regime’s understanding of laicism envisioned the separation of the state and religious affairs, the Kemalist regime established *Diyanet İşleri Başkanlığı* (The Presidency of Religious Affairs) in 1924, primarily in order to control religion through the state.⁴

The Expansion of the Kemalist Myth in the 1930s

After preparing the ground for establishing a new social reality and a polity by emptying the locus of power from the Ottoman dynasty and Islam through crushing their last representatives, the second step was that of filling that “absent locus” with a “particular” Kemalist society-building project, which could now claim “universality” within the new political space. Harvested legitimacy from their role and leadership in the *War of Independence*, the Kemalist elite reiterated that salvation of the people and maintenance of national existence lay in the establishment of a modern, secular, Western and rational “order” (Tachau, 1963). They set up a goal or a social fantasy of “progress” or catching up with and integrating into the modern Western civilization – which was now claimed by the Kemalist elite to be the only “civilization,” the “center” of the globe, the supreme and the only legitimate form of organizing social life – that sustains the consistency of our socially constructed reality by instituting an order and harmony at the face of the irrepressible lack in the objective field (Zizek, 1997, p. 118).

They kicked off the construction of a new social reality within that emptied location under a single-party regime around the so-called “six arrows” of the republic.⁵

4 For different forms of relations between the state and religion, see, Kuru, 2009.

5 Notwithstanding the shared discursive ground, as the Kemalist myth marched towards the imagi-

They underscored the Kemalist ideology and hegemonic political project. These principles were first enumerated in the party programme of *Cumhuriyet Halk Fırkası* (the Republican People's Party, CHP) in 1931 and incorporated into the constitution in 1937, are republicanism, nationalism, populism, revolutionism, statism, and laicism (Zürcher, 2004, p. 182). In short, *republicanism* was thought to be the form of the new regime, which emphasized the sovereignty of the people, in contrast with the late monarchic regime. *Nationalism* suggested a new form of identification around Turkishness, which was bereft of religion and tradition that used to be the primary sources of social and political unity and legitimacy in the Ottoman Empire. *Populism*, in parallel with republicanism, stressed the fact that the people was the holder of sovereignty and underlain the modern mythical idea of imagining people as a homogenous, united, and harmonious entity. *Revolutionism* envisioned the replacement of religious and traditional institutions and concepts with the modern institutions and concepts. It was also a strategy of a social change, which rested on rapid and fundamental transformation of the society. *Statism* stressed the role of the state in transforming and shaping the society along the lines of a secular modern rational form from above. Finally, *laicism* envisioned the separation of the state and religion on the one hand, and saw the formation of social life around science, technology and rationality as in the modern societies on the other (Parla, 1992). In a nutshell, Kemalist social fantasy sought to break up radically with the past and generate a modern, secular, and rational society. These ideals constituted the Kemalist myth and helped generate a secular-nationalist objectivity or identity.

In the years between 1930 and 1945, Kemalism appeared as a mythical space representing a new order. This new order rested on a social fantasy "progress," which was shaped around the goal of creating a secular-national objectivity, or society (Çağaptay, 2002). Since the insurmountable gap within the objective field, the Kemalist political project projected the Ottoman and Islamic past as a symptom that preventing Turkish society to become a modern society. Starting from the late 1920s, these years witnessed a cultural crusade against social institutions and cultural practices of the past. The single-party regime passed a series of reforms that annulled those institutions and practices and replaced them with modern Western ones in its attempt to establish equivalence with Turkish society and the modern West (Zürcher, 2004, pp. 179-181). For instance, in 1931, *Türk Tarih Kurumu* (Turkish History Foundation), TTK, which engaged in rewriting Turkish history based on a secular past), *Türk Dil Kurumu* (Turkish Language Association), TDK, which strived to purify Turkish language from Arabic and Persian and to create a value-free Turkish language), and *Halkevleri* (the

nary status in Turkish domestic political space, a serious friction between the *Ülkü*, the *Kadrocu*, and 'conservative-modernist' articulations of Kemalism became apparent within Kemalist discourse, see, Aydın, 2004; Ciddi, 2009.

People's Houses, which aimed to educate the adults in rural areas according to the Kemalist ideology) (Çolak, 2003, p. 7). This buttressed the expansion and consolidation of the Kemalist mythical space within the Turkish social space. As a result, the Kemalist myth came to be representing the Turkish society or nation as a homogenous and harmonious totality. In other words, the Kemalist mythical space became a metaphor of fullness for Turkish society. Accordingly, while this mythical space legitimized the one-party regime on the one hand, it constituted a surface on which social dislocations could appear on the other.

The Challenge of Democracy in the 1950s

As a result of rising internal criticism within the CHP, the popular dissent outside the Kemalist "society," and Turkey's desire to advance its identification with the "democratic" West, which came out triumphant against the "authoritarian" West, with the end of WWII, the transition to multi-party regime was carried out in 1945 by President İsmet İnönü, who was the leading figure of the Kemalist elite after Atatürk (Vanderlippe, 2005). *Demokrat Parti* (The Democratic Party, DP), established by two important and discontented figures of the Kemalist elite, Adnan Menderes and Celal Bayar, challenged the CHP by using a right-wing populist discourse: "Enough! Now the people have their say" was the motto of this new moment (Zürcher, 2004, p. 217). The DP mainly articulated the demands of the excluded social groups under the single-party regime and carried rural values to the center of the political system by resting on the democratic discourse that was on the rise in the international realm after WWII. This precipitated the release of Islam from the grip of Kemalism, which used the Islamic past as a symptom for the establishment of a secular-national society. In a nutshell, it lifted and formed an alternative "society." As a result, this deciphered the heterogeneity of the (Kemalist) "society" and made visible the distance between the Kemalist myth and the social order. This meant the Kemalist myth was unable to represent the totality of the society; it was now disclosed that it was incomplete in its representation of the society.

The DP can be best portrayed as a political movement that sought to channel popular grievances against the single-party rule and Kemalism's top-down modernization project to its own desire for a more democratic society. It attempted to roll back the Kemalist hegemony through antagonism between "democratic" and "authoritarian" forces. In its struggle against the CHP, owing to the absence or weakness of liberal-democratic social demands in Turkey at that time, it had to resort to Islamic and rural values in order to expand the burgeoning democratic myth in order to establish a modern democratic society (Lewis, 1973, p. 184). However, despite DP's willingness to lift the pressure on the religious and cultural values and demands, it did not envision

an establishment of an Islamic society (Sunar and Toprak, 1983). The distance between Islamism and the secular counter-Kemalist parties led to emergence of distinct Islamist parties in 1960s onward (Yıldız, 2003). The DP was as much secular as the CHP in its political and ideological orientation. It attempted to rearticulate dislocated elements, which the Kemalist myth was unable to articulate to its chain of equivalence, around the nodal point “democracy.” In other words, it tended to articulate the empty signifier “modernity” around liberal democratic discourse. In a nutshell, it proposed an alternative, or a more liberal way to modernize the society. The years under the DP rule, 1950-1960, then witnessed the emergence of an alternative myth, the “democratic myth,” which aimed at suturing the social.

This paved the way for the split of the political space between two antagonistic forces: Kemalists and the democrats. Indeed, this brought the Kemalist political project into a deep identity crisis. Notwithstanding, this did not result in the establishment of a democratic society. The Kemalist elite reacted against this development with ferocity through expanding the Kemalist mythical space by articulating and hegemonizing the signifier “democracy” into their discursive chain of equivalence. In this process, firstly, the army intervened in 1960 to the political life, ended the DP rule as the military manifesto proclaimed to protect democracy, the state and the Kemalist reforms (Heper and Keyman, 1998). The Kemalist discourse was not denying democracy primarily because democracy was a key term in maintaining identification with the West in the post-WWII period; this was rather a move to find a way to integrate democracy into the Kemalist discourse. This also made it clear that Kemalism was the foundation of the state, and the state and particularly the army was there to consolidate democracy (Karpas, 1988, p. 141). It was now clear that the Kemalist modernization project and democracy were linked and identified with each other.

In this respect, the Constitution of 1961, which was tailored under the guidance of the army, aimed at preventing the centralization of power in political parties by introducing the system of checks and balances. In a way, it introduced a series of institutions – “protection belt” – by empowering the civil and military bureaucracy at the expense of the elected governments after seeing the troubles generated by DP rule. Accordingly, the 1961 Constitution introduced *Milli Güvenlik Kurulu* (National Security Council, MGK), *Hakim ve Savcılar Yüksek Kurulu* (High Council of Judges and Prosecutors, HSYK), *Anayasa Mahkemesi* (the Constitutional Court of Turkey), *Danıştay* (The Turkish Council of State), and *Devlet Planlama Teşkilatı* (The State Planning Organization, DPT) (Tanör, 1994). More, the Constitution attempted to regulate every aspects of social life through expanding individual rights, civil liberties, and associative freedoms in order to canalize the rising demands of the periphery to the center and alleviating the reactions of the democratic West. However, Article 153 of the Constitution was proclaiming that these new laws and provisions could not be interpreted as negating the so-

called “laws of revolution,” which were those specific laws that passed in the Atatürk’s era (Heper, 1988, p. 7). This marked a significant continuity between the Constitution and the “laws of revolution,” and showed that Kemalism was still the unquestionable foundation of the Turkish polity.

These two aspects of the Constitution clearly indicated that the Kemalist myth of modernized, westernized, secularized and rationalized society transformed into an imaginary (Çelik, 2000, p. 197). Indeed, if a myth succeeds to an extent that it becomes the horizon of inscription of every social demand and possible dislocation, at this instance it evolves into the *imaginary*. The imaginary is thus a horizon: “it is not one among other objects but an absolute limit which structures a field of intelligibility and is thus the condition of possibility for the emergence of any object” (Laclau, 1990, p. 64). The imaginary then represents the very form of fullness; it is beyond the precariousness and dislocations. The Kemalist myth outlasted the democratic antagonistic forces by absorbing the signifier “democracy” into its discursive chain of equivalence. It came to represent a higher degree of fullness than the previous era of the single-party rule. The “democratic” Kemalism was now the unquestionable metaphor for the totality of the Turkish society; yet it remained as an “illiberal” democratic regime vis-à-vis the liberal democratic West (Mousseau, 2006).

The Kemalist Imaginary and Its Crisis

Hegemonization of the discursive field by the Kemalist discourse led to the emergence of various differential positions over the Kemalist ground, center. The primary dividing line among those subject positions was the right-left antagonism in parallel with the Cold War conditions of the international realm. However, those subject positions were all attached to the Kemalist identity, which determined the discursive structures of the time. This common denominator, Kemalist identity, facilitated to tame and repress the dislocatory forces within the domestic realm. However, starting in the late 1960s, the Kemalist hegemonic center started to lose its unity and specificity with the proliferation of articulations around so-called Kemalist identity. As a result, Kemalist identity became rather an empty signifier, losing its original content and became ambiguous and indeterminate (Çelik, 2000, p. 198). As a result, the hegemonic center lost its determinative authority in controlling the field of discursive and incorporating fully the political and social spheres. Kemalism lost its universalizing role and the dislocatory forces, therefore, appeared once again in the domestic political realm. This failure was evident in the emergence of political parties associated with radical movements such as Islamic fundamentalism, ultra nationalism, and radical Marxism in the late 1960s. Between the years of the late 1960s to 1980, the liberal environment of Turkish politics witnessed an eruption of violence and “civil war” among these groups in line with the

international hegemonic struggle between capitalist and communist blocs (Landau, 1974). This “civil war” furthered the erosion of the self-certainty of the hegemonic center, abolished its totalizing effects, and disclosed its radical contingency.

In 1980, the military intervention took place once again in order to restore the decaying Kemalist order and redesign the Kemalist center. The years in 1960-1980 showed that relative liberation of the society resulted in the eruption of the political and therefore dissolution of the Kemalist center. On the backdrop of this experience, the 1982 constitution showed the reincarnation of the totalitarian tendencies of the single-party regime of the 1930s which was severely restricting political participation despite the military’s claim that it intervened to politics in 1980 in order to save democracy (Cizre-Sakallıoğlu, 1997). The new military regime sought to arrest and to repress the political, and strongly emphasized national unity, harmony, and the significance of the state at the expense of democracy (Heper, 1988, p. 5). Beside, the Kemalist establishment continued to strengthen the “protection belt” through the 1982 constitution by introducing *Yüksek Öğretim Kurulu* (the Board of Higher Education, YÖK) and increasing the powers of the MGK, especially with regards to domestic security and foreign policy matters, and the President by promoting it to be the head of the state with certain powers to dissolve the parliament, preside over cabinet meetings, and appoint higher state officials (Karabelias, 1999).

This envisioned a harmonious society, devoid of ideological differences – a solid unity of the center and the absence of the periphery – around Kemalist principles. However, the Kemalist elite took an important step after the coup: they attempted to redefine and fix the social objectivity without digressing from the secular-nationalist identity. Due to the rising tide of Islamist discourse inside and the region after the Iran Islamic Revolution in 1979, and primarily influenced by the so-called “Yeşil Kuşak” (the Green Belt)⁶ strategy of the US, which envisioned forming a barrier alongside the southern flank of the Soviets through mobilizing Islamists after the eclipse of the *détente* in the 1980s, Islam, produced as an empty signifier, was articulated and integrated into the Kemalist discourse (Saylan, 1987). This integration was carried out around the so-called “Turk-Islam synthesis” project. In this project, Islam was articulated in a way that it conformed to the Kemalist principles (Ocak, 1999, pp. 161-163). It rather became a “rationalized” Islam within the Kemalist discourse’s chain of equivalence. Nevertheless, this maneuver led to unintended consequences and furthered the process of empowering Islamic discourse which would be more visible in the 1990s (Shankland, 1996).

In short, democracy was divorced from the Kemalist discourse. The new constitution strictly limited political participation and increased the role of the army in the

6 The policy which envisioned forming a barrier alongside the southern flank of the Soviets through mobilizing Islamists after the eclipse of the *détente* in the 1980s.

executive branch of the state. Although Islam was articulated and integrated into the Kemalist discourse's chain of equivalence, the new constitution emphasized the secular and rational nature of the Turkish state and society. All these produced the military regime, which was based on a depoliticized and harmonious society.

Concluding remarks

The Kemalist "society" was made possible insofar as its internal coherence was sustained and the emergence of an alternative "society" was barred. In other words, due to the impossibility of society, it never became a finished, completed totality. Indeed, it started off as a myth in the 1920s and after the 1930s it gradually expanded to the level of the *imaginary* – it represented the metaphorical totality of the Turkish social space. It survived the dislocatory challenges of the discourse of democracy in the 1950s which threatened the Kemalist society by bringing an alternative society in the social. It also successfully alleviated the centrifugal social developments of the 1960s and 1970s that hurt the coherence of the Kemalist society. The Kemalist society was restored in 1980. Yet, a new tide of challenges was about to knock the door in the 1990s – the rise of Islamist and Kurdish nationalist discourses which appeared as alternative myths and Kemalism's loss of monopoly over the articulation of a significant empty signifier "modernity" with the rise of the discourse of neo-liberalism in Turkish discursive field.

References

- Aydın, E. (2004). Peculiarities of Turkish Revolutionary Ideology in the 1930s: The *Ulku* Version of Kemalism, 1933-1936. *Middle Eastern Studies*, 40 (5), 55-82.
- Barthes, R. (1990). *S/Z*, Oxford: Blackwell Pub.
- Berkes, N. (1974). Two Facets of the Kemalist Revolution. *The Muslim World*, 64 (4), 292-306.
- Butler, J., Laclau, E. and Zizek, S. (2000). *Contingency, Hegemony, Universality*. London and New York: Verso.
- Çağaptay, S. (2002). Reconfiguring the Turkish Nation in 1930s. *Nationalism and Ethnic Politics*, 8 (2), 67-82.
- Çelik, N. B. (2000). The Constitution and Dissolution of the Kemalist Imaginary. D. Howarth, A. J. Norval and Y. Stavrakakis (eds.). In *Discourse Theory and Political Analysis*. (pp. 193-204). Manchester: Manchester University Press.
- Çelik, N. B. (2009). Analysing Kemalism through Discourse Theory. In N. Carpentier et al. (eds.), *Communicative Approaches to Politics and Ethics in Europe* (pp. 219-232). Tartu: Tartu University Press.
- Ciddi, S. (2009). *Kemalism in Turkish Politics: The Republican People's Party, Secularism and Nationalism*. New York: Routledge.
- Cizre-Sakallıoğlu, Ü. (1997). The Anatomy of the Turkish Military's Autonomy. *Comparative Politics*, 29 (2), 151-166.

- Çolak, Y. (2003). Nationalism and the State in Turkey: Drawing the Boundaries of the "Turkish Culture" in 1930s. *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 3 (1), 2-20.
- Criss, N. B. (1999). *Istanbul Under Allied Occupation, 1918-1923*. Leiden, Boston, and Koln: E. J. Brill.
- Cruikshank, A. A. (1968). The Young Turk Challenge in Postwar Turkey. *Middle East Journal*, 22 (1), 17-28.
- Derrida, J. (1976). *Of Grammatology*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press.
- Derrida, J. (1981). *Positions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Doty, R. L. (1997). Aporia: A Critical Explanation of the Agent/Structure Problem. *European Journal of International Relations*, 3 (3), 365-392.
- Foucault, M. (1979). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Random House.
- Heper, M. (1988). State and Society in Turkish Experience. M. Heper and A. Evin (eds.). In *State, Democracy and the Military: Turkey in 1980s*. (pp. 231-141). Berlin and New York: Walter de Gruyter.
- Heper, M. and Keyman, E. F. (1998). Double-Faced State: Political Patronage and the Consolidation of Democracy in Turkey. *Middle Eastern Studies*, 34 (4), 259-277.
- Herzog, D. (1985). *Without Foundations: Justification in Political Theory*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Karabelias, G. (1999). The Evolution of Civil-Military Relations in Post-War Turkey, 1980-95. *Middle Eastern Studies*, 35 (4), 130-151.
- Karpat, K. (1988). Military Interventions: Army-Civil Relations in Turkey Before and After 1980. M. Heper and A. Evin (eds.). In *State, Democracy and the Military: Turkey in 1980s*. (pp. 137-158). Berlin and New York: Walter de Gruyter.
- Kili, S. (1992). Turkish Constitutional Developments: An Appraisal. *Capital University Law Review*, 21 (4), 1059-1078.
- Korkmaz, Z. (ed.) (1984). *Nutuk*. Ankara: Başbakanlık Yay.
- Kuru, A. T. (2009). *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lacan, J. (1977). *Écrits: A Selection*. (trans. Alan Sheridan). London and New York: Tavistock/Routledge.
- Lacan, J. (1993). *The Seminar, Book III, The Psychoses, 1955-6*. Jacques-Alain Miller (ed.). (trans. Russell Grigg). London: Routledge.
- Laclau, E. (1990). New Reflections on the Revolution of Our Time. E. Laclau (ed.) In *New Reflections on the Revolution of Our Time* (pp. 3-85). London: Verso.
- Laclau, E. (1996). Why Do Empty Signifiers Matter to Politics? In E. Laclau (ed.). *Emancipation(s)* (pp. 36-46). London: Verso.
- Laclau, E. and Mouffe, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso.
- Landau, J. M. (1974). *Radical Politics in Modern Turkey*. Leiden: E. J. Brill.
- Lewis, B. (1952). Islamic Revival in Turkey. *International Affairs*, 28 (1), 38-48.
- Lewis, B. (1961). *The Emergence of Modern Turkey*. London: Oxford University Press.
- Marchart, O. (2007). *Post-Foundational Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mardin, Ş. (1973). Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics. *Daedalus*, 102, 1973, 169-190.
- Mateescu, D. C. (2006). Kemalism in the Era of Totalitarianism: A Conceptual Analysis. *Turkish Studies*, 7 (2), 225-241.
- McCally, S. P. (1956). Party Government in Turkey. *The Journal of Politics*, 18 (2), 297-323.
- Mousseau, D. Y. (2006). Democracy, Human Rights and Market Development in Turkey: Are They Related? *Government and Opposition*, 41 (2), 298-326.

- Ocak, A. Y. (1999). *Türkler, Türkiye ve İslam*. İstanbul: İletişim.
- Özbudun, E. and Gençkaya, Ö. F. (2009). *Democratization and the Politics of Constitution-Making in Turkey*. Budapest: Central European University Press.
- Özoğlu, H. (2011). *From Caliphate to Secular State: Power Struggle in the Early Turkish Republic*. Santa Barbara, CA: Praeger.
- Parla, T. (1992). *Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları: Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP’nin Altıku*. İstanbul: İletişim.
- Saussure, F. (1966). *Course in General Linguistics*. (trans. W. Baskin). New York: McGraw-Hill.
- Saylan, G. (1987). *İslamiyet ve Siyaset: Türkiye Örneği*. Ankara: Vadi.
- Schmitt, C. (2007). *The Concept of the Political*. (trans. George Schwab). Chicago and London: University of Chicago Press.
- Shankland, D. (1996). The Demise of Republican Turkey’s Social Contract. *Government and Opposition*, 31 (3), 304-321.
- Shils, E. (1961). Centre and Periphery. In *The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi on His Seventieth Birthday, 11 March 1961* (pp. 117-130). Glencoe: Free Press.
- Stavrakakis, Y. (1999). *Lacan and the Political*. London and New York: Routledge.
- Sunar, İ. and Toprak, B. (1983). Islam in Politics: The Case of Turkey. *Government and Opposition*, 18 (4), 421-441.
- Tachau, F. (1963). The Search for National Identity among the Turks. *Die Welt des Islam*, 8 (3), 1963, 165-176.
- Tanör, B. (1994). *İki Anayasa (1961-1982)*. İstanbul: Beta Pub.
- Toprak, B. (1981). *Islam and Political Development in Turkey*. Leiden: E. J. Brill.
- Vanderlippe, J. M. (2005). *The Politics of Turkish Democracy: İsmet İnönü and the Formation of Multi-Party System, 1938-1950*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Yalman, N. (1973). Some Observations on Secularism in Turkey: The Cultural Revolution in Turkey. *Daedalus*, 102 (1), 139-168.
- Yavuz, M. H. (2003). *Islamic Political Identity in Turkey*. Oxford: Oxford University Press.
- Yıldız, A. (2003). Politico-Religious Discourse of Political Islam in Turkey: The Parties of National Outlook. *The Muslim World*, 93 (2), 187-209.
- Zizek, S. (1993). *Tarrying With the Negative*. Durham, N. C.: Duke University Press.
- Zizek, S. (1997). *The Plague of Fantasies*. London and New York: Verso.
- Zürcher, E. J. (2004). *Turkey: A Modern History*. London and New York: I. B. Tauris.

Nusayrîliğin Teşekkülü ve İnanç Esasları

Muhammet Raşit Batur*

Öz: Nusayrîlik III/IX. yy.'da Irakta Muhammed b. Nusayr tarafından kuruldu. İbn Nusayr'dan sonra fırkanın başına sırasıyla Muhammed b. Cündeb, Abdullah b. Muhammed el-Cünbülâni Hüseyin b. Hamdan el-Hasibî geçer. Hasibî faaliyetleriyle fırkanın ikinci kurucusu sayılır. Hasibî'den sonra fırkanın başına Muhammed b. Ali el-Cilli, ondan sonra da Surur b. Kasım et-Taberâni geçer. Nusayrîlik, İslâm dininin ana prensipleri çerçevesinde geliştirilen bir fırka olduğu için temel inançlarında en büyük etki İslâm'a aittir. Bununla beraber, tarihi süreç içerisinde değişik din ve inanç yapılarıyla ilişkisi bulunduğundan dolayı, onların inançlarından da bir çoğunu almış ve kendi yapısına uygun bir hale sokmuştur. Ayrıca bu inancı benimseyen kavim ve aşiretlerin İslâm'dan önceki dini ve kültürel mirasının da büyük bir tesiri olmuştur. Nusayrî inanç sistemi, Ali'nin ilahlaştırılmasına dayanır. Nusayrîler, tenâsühü (ruh göçü) kabul ederler ve inançlarını gizlerler. *Takiyye* yaparak hakim dine uygun hareket ederler. Nusayrîler, bâtinî tevil görüşüne sahiptirler ve bu inançlarının gereği olarak bütün İslâmî esasları zâhirî anlamından çıkarıp İslâm'a zıt bâtinî anlamlara hamlederler. Nusayrîler, Hıristiyanlıktaki gibi şarabı kutsal ve ayinlerinde kullanırlar. Nusayrîler, üç semavi dinin bayramlarını kutlasalar da bunların içinde Hıristiyanlığa ait bayramların daha fazla olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Nusayrî, Tenâsüh, Takiyye, Tevil, Batinî

Abstract: The sect Nosairi was formed in Irak in the mid-3rd/9th century. The founder of the sect was Muhammed b. Nusayr. İbn Nusayr's successors, in succession Muhammed b. Cündeb, Ebu Muhammed Abdullah el-Cünbülâni, Huseyin b. Hamdan el-Hasibî who the second founder of the sect. Hasibî's successor was Muhammed b. Ali el-Cilli and than Surur b. Kasım et-Tabarâni. The sect was developed in the main principles of Islam. Therefore the greatest impact on his nascency belongs to Islam. However, it received principles of faith from different religions. Likewise act old beliefs of his follower on his nascency. The religious system of the Nosairies, based on the divinization of Ali. Transmigration/ reincarnation, hidding biliefs and interpreting sacred text. This last belief caused incorrectly interprets Islam beliefs. Nosairies bless wine as in Christianity. They use wine in their rituals. Christian feasts in their belief system more than feasts of other religions.

Keywords: Nosairi, Transmigration, Dissimulation, İnterpret, Esoteric.

* Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, İslam Mezhepler Tarihi Bilim Dalı.

İletişim: rbatır04@hotmail.com. Müftülük Sitesi Hafiziye Mah. Başkale, Van, Türkiye.

Atf©: Batur, M. R. (2013). Nusayrîliğin Teşekkülü ve İnanç Esasları. *İnsan & Toplum*, 3 (5), 55-84.

DOI: <http://dx.doi.org/10.12658/human.society.3.5.M0010>

Giriş

Nusayrîliği incelemek, dinsel oluşumların anlaşılması açısından önemlidir. Bununla beraber, araştırmamızın pratik bir gereklilik nedeni daha vardır. Bugün içinde yaşadığımız Türkiye toplumu, birçok mezhep, meşrep, tarikat, düşünce akımı ve dine mensup bir toplumdur. Bu farklı oluşumların bir arada ve sorunsuz biçimde yaşayabilmeleri için bugün her zamankinden daha çok toplumumuzda birbirini tanıma ve ortak değerler etrafında uzlaşma ihtiyacı vardır. Bu çabanın ilk aşaması, öncelikle toplumların kendilerini oluşturan meşrep, mezhep, ve tarikatlara bağlı akımlar arasında diyalogu sağlamalarıdır. Bunun yolu da toplumu oluşturan ve farklı dini anlayışlara sahip grupların birbirlerini tanımalarıdır.

Ülkemizde Hatay, Adana, ve Tarsus yörelerinde önemli sayıda Nusayrî yaşamasına rağmen, onların inanç, düşünce ve sosyo kültürel yaşamları hakkında fazla bir şey bilinmemektedir. Bu ihtiyaç ve gereklilik nedeniyle Nusayrîliğin doğuşu, şekillenmesi ve tarihsel süreci ile onların sahip olduğu inanç sistemlerini ve kökeni üzerinde bir çalışma yapmak istedik.

Hz. Peygamber (s.a.s) döneminde Müslümanların dinî ve dünyevî problemleri vahye ve vahyi alan peygambere müracaatla çözüldüğünden o dönem, toplumu firkalaşmaya götürecek ihtilaflar bulunmamaktaydı. Ashâbın çoğunluğunun hayatta olduğu devirde de Müslümanlar arasında bu şekildeki ihtilaflar yoktu. Çünkü akideler saf, niyetler halisti, peygamberliğin birleştirici özelliğinin tesiri hâlâ etkisini sürdürüyordu. Bu nedenle furû-i fıkihtaki bazı içtihat farklılıklarından başka Müslümanları farklı mezhep ve firkalara itecek itikadî-kelâmî ihtilaflar yoktu (Topaloğlu, 1993, s. 20).

Ancak Peygamber (s.a.s)'in ve Müslümanların ittifak halinde yaşamasını sağlayan ashabın büyüklerinin vefatından, buna ilave olarak İslâm coğrafyasının genişleyip, değişik din, mezhep, etnik köken ve inançlara sahip milletlerin, İslâm toplumuna dahil olmasından sonra Müslümanlar arasında bir takım dinî ve kültürel ihtilaflar baş gösterdi. Müslim'de geçen bir rivayet, daha Abdullah b. Ömer (v. 73/692) hayattayken Kaderiyye fırkasının temellerinin atılmaya başlandığını gösterir. Kendisine Mabed el-Cühenî (v. 80/699)'nin kaderi inkâr ettiği haberi verildiğinde, bu düşünceye sahip insanlardan uzak olduğunu belirtmiştir (Müslim, İman 1). Takip eden asırda da kader meselesi gibi, Allah'ın sıfatları konusunda bazı tartışmalar ortaya çıkmış, Ca'd b. Dirhem (v. 118/736) ve Cehm b. Safvan (v. 128/745) tarafından ilahi sıfatlar inkâr edilmiştir (Topaloğlu, 1993, s. 20).

Müslümanlar arasındaki fikrî ihtilafların giderek yaygınlaşması ile birlikte, farklı düşünceler etrafında toplanan insanların oluşturduğu mezhep ve firkaların sayısı da artmaya başladı. İşte bu akımlardan biri de hilafet ve velâyet konusundaki ihtilafların etkisiyle ortaya çıkan Şiîliğin aşırı gruplarından birisi olarak nitelenen Nusayrîliktir. Özellikle Hz. Osman'ın şehadetinden sonra ortaya çıkan ve Hz. Ali ve muhalifleri arasında vuku

bulan savaşların sebep olduğu tartışmalar, İslâm toplumundaki fikrî ve siyasî birliğin bozulmasına neden olmuştur. İslâm toplumu, zamanla Sünnilik ve Şiilik adında iki büyük fırkanın oluşumuna doğru gitmeye başladı. Konuların çokluğu, mensuplarının sayısının giderek artması ve zamanın uzunluğu bakımından Ehl-i sünnet fırkası ile Şiî akımlar arasındaki ihtilaflar, diğer mezhep ve fırkalara nispetle daha büyüktür (el-Fil, 1990, s. 7-12).

Şiî akımlar, inanç bakımından farklı uçlar arasında gidip gelen mozaik bir yapı arz etmektedir. Bunlar içinde Kur'an'ın tahrif edildiğini savunanlar olduğu gibi, mevcut mushaftan farklı nüshaların bulunduğunu iddia edenler, bazı surelerin Sünnilerce mushaftan çıkarıldığını belirtenler ve kitap inancında Sünnilerle ittifak edenler de bulunur. Kendisini Şiaya mensup olarak gören önemli akımlardan biri de Nusayrılıktır. Bu mezhep, Şiiliği doğuran şart ve sebeplerin tesiriyle oluşmuş bir akım olması sebebiyle şiî nitelikli bir fırka olarak görüldüğü gibi, gizliliği esas alan yapısıyla "din içi din" olarak da görülmektedir. Bunun yanında Nusayrılık, değişik dinlere ait görüşleri de ihtiva eden eklektik bir yapı arz etmektedir. Hatta bu görüntüsü sebebiyle "yeni bir din" olduğunu iddia edenler de bulunmaktadır.

Nusayrılık konusundaki çeşitli değerlendirmeler, bu akımı incelemenin şu açılardan önemli olduğunu göstermektedir:

- a. Değişik din ve kültürlerin etkisinde oluşması.
- b. Kendilerini Şiaya mensup görmelerine rağmen Şiiliğin temel prensiplerine aykırı bazı inançlara sahip olması.

Burada bütün mezheplerin oluşumuna olduğu gibi Nusayrılık mezhebinin oluşumuna da tesir eden belli başlı sebeplere değinmek istiyoruz:

a. Hz. Muhammed'in vefatından sonra başlayan hilafet tartışmaları, Müslümanlar arasında bir takım ihtilaflara neden olmuştur (Fıjlı, 2008, s. 69-71; Kutlu, 2008, s. 47-50; Topaloğlu, 1993, s. 20). Bu ihtilaflar sonucu Hz. Ali'nin tarafını tutan Şiî eğilim ortaya çıktı ve İslâm Toplumunun ikinci büyük akımı haline geldi. İşte hilafet ve velâyet meselesini İslâm'ın rükünleri arasına yerleştirip iman konusu haline getiren Şiî eğilimin ileri safhalarında yer alan eğilimlerden biri de Nusayrılıktır.

b. Hz. Osman'ın şehadetinden sonra şiddetlenen ve daha ciddî bir boyut kazanan hilafet ve velâyet tartışmalarının neden olduğu Cemel, Siffin gibi Müslümanlar arası savaşlar, bir çok tartışma konusuna neden olduğu gibi, aynı zamanda Müslüman toplumdaki ayrışmayı daha belirgin hale getirmişti (Fıjlı, 2008, s. 76-86; Onat, 1993, s. 26-41). Bu ayrışma, karşılıklı suçlama, itham ve tekfere kadar gitmişti. Fırkalar bir taraftan birbirlerini tekfere başvururken, öte taraftan da kendilerine has bir takım fikirler icat etmeye çalıştılar. İşte Nusayrılık de bu karşılıklı ayrışma mücadelesi ile kendine özgü fikirler icat etme çabasının ürünlerinden bir olmuştur.

c. Diğer mezhep ve fırkalarda olduğu gibi, Nusayriliğin de oluşma aşamasında büyük rolü olan önemli bir nokta da şudur: İslâmiyet, Hz. Peygamber'in saadet asrında Arabistan yarımadasının dışına çıkmamıştı. Hâlbuki hicrî birinci asrın sonlarında Suriye, İran, Irak ve Mısır gibi büyük ülkeler, İslâm dünyasının sınırları içine girmiş bulunuyordu. Arabistan yarımadası sakinlerinin, sade bir hayata ve karmaşık olmayan bir din anlayışına sahip olmalarına rağmen, müslümanların fethettikleri yeni ülkeler, din, kültür ve medeniyetlerin, birçok inanış ve düşünüşlerin beşiği halinde idi (Kutlu, 2008, s. 50-52; Topaloğlu, 1993, s. 21). İşte bu inanış ve kültür yapılarının İslâm düşüncesiyle bağdaştırılması, özdeşleştirilmesi, uzlaştırılması, mezc edilmesi ve hatta eski inançların İslâm'a taşınması sonucu ortaya çıkan fırkalardan biri de Nusayrîlik fırkası olmuştur.

d. İslâm dünyasında bulunan fikir hürriyeti, Kur'an'ın sık sık düşünme, araştırma faaliyetlerine teşvik ettiği, İslâm'ın ilme ve ilmî çalışmalara müsait olan bünyesi ve müslümanların bilimsel çalışmalara verdiği değer, farklı fikirlerin ve düşünce akımlarının oluşmasının zeminini oluşturmuştur (Fırlalı, 2008, s. 59-60). Bu fikir akımlarının bazıları zamanla ana yoldan uzaklaşınca Nusayrîlik gibi akımların teşekkülü de şartların bir gereği olmuştur. Zira ana yola bağlı akımlar ile ana yoldan sapmış akımların meydana gelişi, her dinin ve düşünce akımının kaderidir.

e. İslâm dininin cihad ve tebliğe önem vermesinden dolayı, Arabistan'daki yayılışın ardından ilk müslüman grubu olan Araplar, dünyanın değişik yerlerine fetih seferleri düzenlediler ve bir çok yeri fethettiler. İşte bu durum, oralardaki ahaliye zor gelmiş ve onları derinden derine yaralamıştır. Bu nedenle fethi gerçekleştiren sahabeler ile o dönemdeki halifelere karşı kin ve nefretle dolmuş, ancak güçleri olmadığı için açıktan açığa değil de illegal değişik yollar deneyerek intikamlarını almak istemişlerdir. Genellikle İslâm'a uymayan ve şirk, küfür, putperestlik kokan fırkaların oluşumunda bu kin ve nefretin doğurduğu intikam duygusu ve bunun değişik yansımaları olmuştur. İşte Nusayrîlik de bu aşırı gruptan sayılmaktadır. İlk bağlılarının daha çok Farslılardan oluştuğu ve ilk liderleri ile kurucularının Farslı olduğu bu grup, eski din ve kültürlerini muhafaza etmek, bununla beraber İslâmî bir kılıf altında İslâm'ı yıpratmak arzusunda olanların da barındığı bir mezhep olmuştur. Nitekim Nusayrîlikte İran'ı fethedip Fars otoritesini yıkan ashab-ı kiram ve onların o dönemdeki halifesi Hz. Ömer, büyük bir hınca uğramış ve değişik vasıflarla anılmıştır. Örneğin Nusayrîlere göre Hz. Ömer, İblislerin İblisi, şerrin kaynağı, karanlığın menbaı, şeytan, laîn, her ümmetin bozucusu, her milletin sapığı gibi isimlerle anılmaktadır (Hatib, 1984, s. 364-365). Diğer bir ilginç durum da şudur: Hz. Hüseyin'in öldürten ve Arap kökenli Yezid'e lanet okudukları halde, Hz. Ali'yi öldüren ve Fars kökenli olan İbn Mülcem'e rahmet okumakta, onu lanetle ananları kınamaktadırlar (Hatib, 1984, s. 365). Bu da onların değişik metot ve taktikler kullanarak dini yıpratma ve yıkma mücadelesi verdiklerini, bu bağlamda dinin asıllarından uzak ve temeline tam zıt bir takım gruplar doğurarak Müslümanları parçalamak istediklerini göstermektedir. Nitekim Nusayrîlerin tarih boyunca Müslümanlara

saldıran ve İslâm ile Müslümanları tarih sahnesinden silmek için savaşan Tatarlara, Haçlılara, Fransızlara, hatta Golan Tepelerini Suriye'den alan Siyonist güçlere yardım etmeleri, onlar hesabına gönüllü casusluk yapmaları, Müslüman orduları arkadan vurmaları da kuruluş amaçları hakkında ipuçları vermektedir (Hatib, 1984, s. 345-348). İşte Nusayrîlik ve diğer aşırı grupların oluşumunda böyle bir etkinin de bulunduğunu göz ardı etmemek gerekir.

Nusayriliğin Teşekkülü ve Tarihî Gelişimi

Hız. Peygamber (s.a.s.)'in getirdiği din ile Kutsal Kitabın muhtevasında bulunan hükümler, açık ve net bir mahiyet arz eder. Bununla beraber, ayet ve hadislerin zâhir ve bâtin denilen anlamlarının bulunduğu da bir gerçektir. Ancak bu iki mana arasında herhangi bir ihtilaf yoktur. Zira Kur'an ve Sünnet'te bulunun bütün nassların zâhir ile bâtin anlamları birbirini desteklemekte (Galib, t.y., s. 36), aynı hakikatin değişik boyutlarını ortaya koymaktadır.

Yukarıda diğer mezhep ve fırkalarda olduğu gibi, Nusayriliğin doğuşunda da etkisi bulunan ihtilaflar sonucu mezhepler arası belirginleşme çabalarının ortaya çıktığını belirtmiştik. İşte bu çabaların bir sonucu olarak, bazı fırkalar diğer fırkalardan daha üstün bir yapıda olduklarını göstermek için, diğer fırkaların zâhire, kendi fırkalarının da bâtına, bâtinî hakikatlere dayandığını iddia etmeye başladılar. Nusayrîlik de bunlardan biridir. Herkesin anlayamayacağı hakikat bilgilerinin kendilerinde olduğunu belirten bu tür fırkalar aynı zamanda muhalif fırkaların itham ve suçlamalarından uzak durmak için de kendi bâtinî görüşlerini saklamaya çalışırlar. Demek ki Nusayrîlik de temellerini zâhir-bâtin ilişkisine dayandırmak suretiyle ortaya çıkmış olup bu bakımdan diğer Şii gruplarla benzer özellik arz etmektedir.

Peygamberden sonraki hilafet ve velâyet tartışmaları ile Hız. Osman'ın şehadetinden sonraki savaşlar etrafındaki bölünme ve parçalanmaların eski din, kültür ve inançları üzerinde buldukları halde Müslüman görünen kesimler için bulunmaz bir fırsatı da doğurmuştu. Özellikle ard niyetli olup İslâm'ı ortadan kaldırmak isteyen birçok şahıs ve fırka, Ehl-i beyt etrafında toplanıp onların manevî otoritesini istismar etmeye çalıştılar. Bazı kişi ve kesimler de zâhirde Ehl-i beyt savunucuları olarak görünüp işin gerçeğinde kendi eski inançlarını İslâmî kılıflar ile sunmak veya İslâmî gerçekleri kendi eski inançları doğrultusunda te'vil etmek suretiyle İslâm dininin aslına muhalif bir takım düşünce ve inançların ortaya çıkmasına neden oldular.

Buraya kadar genel hatlarını çizmeye çalıştığımız bu şartlar ve tarihî ortam içerisinde Nusayrîlik mezhebi, III/IX. yy.'da Irak'ta oluşmaya başlamıştır (el-Fil, 1990, s. 20; Halm, 1960, s. 146; Hatib, 1984, s. 321). Mezhep adını kurucusu olan Muhammed bin Nusayr en-Nemirî'den almıştır. Mustafa eş-Şek'a'ya göre ise mezhep, bu adı kurucusundan

değil de bağılıların yaşamış oldukları mekândan almıştır (eş-Şek'a, 1987, s. 281). Mezhebe adı verilen şahsın Hz. Ali'nin hizmetçisi (gulamı) Nusayr olduğu şeklindeki rivayetlere (Kürd Ali, 1928/1347, s. 260) bakılırsa Nusayriliğin, Ehl-i beyt'e çok yakın olan şahsiyetlere yaklaşmaya çalışan kişi ve gruplar tarafından oluşturulduğu ortaya çıkmaktadır. Bunu destekleyen bir diğer tarihi gerçek de birçok art niyetli grup ve kişinin Ehl-i beyt'in mağduriyeti arkasına saklanarak kendi din ve inançlarını Ehl-i beyt sevgisi kılıfı altında sistemleştirip sahneye getirmeye çalışmaları, böylece de İslâmî fetihlere karşı tepkilerini böyle icra edip İslâm'ı ortadan kaldırma mücadelesini verdikleridir (el-Fil, 1990, s. 9). Tamamıyla bu tür komplo teorileri etkisinde oluştuğunu söylemesek de Nusayrilik, ne yazık ki, bu tür faaliyetlerin etkisinden uzak da değildir. Nusayriliğin bir İslâmî fırka mı, başka bir din mi, bir bid'at fırkası mı yoksa küfre sapan bir grup mu olduğu hususundaki tartışmalar da zaten bu iddialardan doğmaktadır.

Anlaşıyor ki, bir mezhep olarak Nusayrilik, özellikle iki eğilim sonucunda ortaya çıkmıştır. Birincisi, Ehl-i beyt etrafında toplanan ve başlangıçta iyi niyetli olup sonradan aşırı sevgi ve hürmet nedeniyle İslâm'a ve Ehl-i beyt literatürüne uymayan görüşlere sapan kişi ve grupların oluşturduğu eğilim; ikincisi ise Müslümanlar arası ihtilaf ve savaşları fırsat bilerek durumu İslâm'ı yok etmek için ganimet bilen ve bu uğurda çalışan farklı din ve inanışlara mensup kişilerin oluşturduğu eğilim. Bu iddiamızı destekleyen hususlardan biri de söz konusu fırkanın temel inanç esaslarının İslâm'a tamamıyla zıt birçok unsuru barındırmasıdır. Bunun sonucunda, Nusayrilik içinde birçok din ve kültüre ait inançlar harmanlanmıştır. Bu nedenle sadece Müslümanlar değil, aynı zamanda diğer din mensupları da Nusayrilik hakkında kuşkucu değerlendirmelere varmaktadırlar. Ehl-i sünnet mensupları gibi, gulât dışındaki Şiiler de onlar hakkında menfi değerlendirmeler yapmaktadırlar (el-Kummî, 1963, s. 100-101; en-Nevbahti, 1931, s. 78-79). Bu nedenle Nusayrilik, Sünniler olduğu kadar Şiilerin de 'sapma noktası'nda gösterdikleri bir akımdır ve bunda teşekkülüne etki eden nedenlerin ve şahısların oynadığı rolden bahsedilebilir.

Bir mezhep olarak oluşmasında bu tür menfi unsurların bulunduğu Nusayriliğin teşekkülünde diğer bazı unsurlar daha vardır. Öncelikle Nusayriliğin kökeni, Hz. Ali etrafında toplanan iyi niyetli Ehl-i beyt dostlarının faaliyetlerine dayanmaktadır. Hz. Peygamber (s.a.s.)'in amcasının oğlu ve damadı olan Hz. Ali'yi sevenler, Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra, onun etrafında toplanmaya başlayınca bu insanlara "Şi'atu Ali" yani "Ali taraftarları" adı verilmişti. Bu şekilde ortaya çıkmaya başlayan Şi'a'nın bu günkü anlamda bir mezhep olarak ortaya çıkışı ise Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da 61/680 tarihinde şehit edilmesinden sonra vuku bulan dinî-kelâmî ve siyasî faaliyete kadar gider (Fiğlalı, 2008, s. 265-268; Onat, 1993, s. 115-137). İlk Şi'a, bugünkü Ehl-i sünnet benzeri inanç ve görüşlere sahipken, Emevîler ve Abbasilerin hakkaniyet ve adalet ölçülerine dayanmayan yönetim ve davranışları, Şi'a'nın çeşitli renklere bürünmesine neden olmuştur (Sinanoğlu, 1997, s. 14). Şi'a arasında Hz. Ali ile onun neslinden bazılarının ilahlığı düşüncesini benimseyen ve "Gulât-ı Şi'a" denilen aşırı gruplar ortaya çıktı. Bu tür

sapkın düşüncelerin ortaya atılmasında en fazla rol oynayanlar, yukarıda da belirttiğimiz gibi art niyetli kişi ve gruplar idi (Abdulhamid, 1994, s. 25-26; Watt, 1998, s. 67-68).

Nusayrîlik de bu tür faaliyetler sonucunda mezhepleşen bir gruptur. Nitekim Dr. Sa'dûn Mahmûd es-Samûk da Muhammed b. Nusayr'a nispet edilen Nusayrîliğin aslında İbn Sebe'den itibaren İslâm toplumunda kök salmış aşırılığa kaçan Şii eğilimlerin devamı olarak görmektedir. Ona göre Raşit halifeler devrinden beri süregelen bu eğilimlerden bir grubun başına İbn Nusayr geçince ve bazı uygulamalarda bulununca kendisinden söz konusu oluşum onun adıyla anılır oldu (el-Fil, 1990, s. 20-21).

Bir taraftan eski kültür ve inançlarının tesirinden hala kurtulamayan, öbür taraftan da aşırı Şii gruplara mensup olan kişilerce teşekkül edilen Nusayrîlik, görüşleri İslâm'dan kaynaklanmakla beraber, tamamen bâtinî tevellere dayanan ve değişik din ve mezheplerin görüşlerinden etkilenecek oluşan bir mezhep olarak tarif edilmektedir (Fığlalı, 2008, s. 379; Sinanoğlu, 1997, s. 15-20).

Hız. Ali'nin ilahlaştırılması, livatanın meşru ve tevazu alameti olarak nitelendirilmesi, şarabın mubah görülmesi, hulûl ve tenâsüh gibi dine uymayan bazı iddiaları (Halm, 1960, s. 146; el-Kummî, 1963, s. 100-101; Kürd Ali, 1928/1347, s. 260) nedeniyle sapkın, yıkıcı ve tahrif edici bir fırka olarak nitelenen Nusayrîlik (Abdulhamid, 1995, s. 329), bu tür görüşlerin kınanmasından dolayı ve maksatlarının bilinmemesi amacıyla fikirlerini açıklama ve mezhebî, siyasî faaliyetlerde bulunma konusunda gizliliği bir ilke edindiler ve mezheplerini, mezhep görüşlerini tarih boyunca saklamaya çalıştılar. Bu da onlar aleyhinde menfi kuşku oluşmasına neden oldu. Bu yüzden de tarih boyunca Nusayrîler üzerinde genellikle siyasî ve dinî-mezhebî baskılar yoğunlaşmıştır (Sinanoğlu, 1997, s. 22). Aynı zamanda kendileri de tarihte sürekli olarak İslâm'a ve Müslümanlara düşmanlık yapan yabancılara ve onların saldırılarına destek vermişlerdir. Bazı kereler Moğollara, bazen haçlı ordularına, çağımızda da Fransız mandası hükümrânlığına boyun eğmişler ve böylece Karmatiler, Bâtinîler ve Babekiler gibi yıkıcı grupların yolunu tutmuşlardır (Abdulhamid, 1995, s. 331).

Nusayrîlerin tarihte bu şekildeki yıkıcı faaliyetlerde bulunmaları, onların mezhebî teşekkülünde de etkili olmuş, mezheplerinin İslâm'a karşı faaliyet gösteren din ve fırkaların düşüncelerini almasına ve değişik düşünceleri bir araya toplamasına neden olmuştur. Bu nedenle de birçok bâtil düşüncenin karışımı haline gelen Nusayrîliği, eğilimli buldukları Şii'ler de ağır bir şekilde eleştirmektedirler. Örneğin Nevbahtî Nusayrîliğin de içinde bulunduğu bu tür fırkalar hakkında şunları belirtmektedir: "Bunlar, Şii'liğe intisap edenlerden, aşırılığa sapanlardan tutun da Hürremdinilik, Mazdekilik ve Zındıklığa bağlananlardır ve bu aşırı grupların hepsinin neticesi dehrîliğe (materyalizm) varır." (Abdulhamid, 1995, s. 332).

Nusayrîliğin aşırı fikirlere sapan bir mezhep olarak teşekkülü, buraya kadar açıkladığımız durum çerçevesinde gelişmiştir. Bununla beraber, firkanın kurucularının ileri

sürdükleri görüşler de onların aşırılığa zaten baştan beri meyilli olduğunu ortaya koymaktadır (Öz, 1999, s. 183).

İşte bu çerçevede mezhepleşen Nusayrîlik, kendi görüş ve ibadet şekillerini de zamanla oluşturup diğer mezhep, fırka ve dinî gruplardan biri haline geldi. Mezhebin kuruluşu bu şekilde ortaya koyduktan sonra, tarihsel gelişiminden de bahsetmek gerekir. Tarihsel gelişimini, kuruluşundan itibaren şahısların katkılarını zikrederek ele almaya çalışacağız.

Mezhep, İbn Nusayr'ın faaliyetleri çerçevesinde oluşmuştur. Şîa kaynaklarında mevcut bilgilere göre İbn Nusayr, İsnâaşeriye imamlarından olan Ali en-Nakî (214-254/829-868), Hasan el-Askerî (230-260/845-874) ve Muhammed Mehdi (255-869/...) zamanlarında yaşamış ve 270/883-884 yılında ölmüştür. (Hatib, 1984: 323) Ali en-Nakî'nin devrinde onun ilahlılığını, kendisinin de onun tarafından gönderilen bir peygamber olduğunu ileri sürdüğü, guluv ve tenâsühe yöneldiği, haramları helâl saydığı nakledilmektedir (el-Kummî, 1963, s. 100-101; en-Nebahti, 1931, s. 93-94; Öz, 1999, s. 181). Massignon'a göre İbn Nusayr, on birinci İmam Hasan el-Askerî'ye iltihak etmiş ve oğlu Muhammed bin Hasan'ı mehdi olarak kabul etmiştir (Massignon, 1998, s. 368). O, daha çok Hasan el-Askerî'ye "ansar" ve "ashab" olmuş, daha sonra onun öğretilerinden saparak aşırı fikirlere sahip bir cemaat kurmaya başlamıştır. Bunu yaparken de İmam el-Askerî'nin bâbı, kendisinden sonraki hücceti, onun ilminin varisi, el-Askerî'den sonraki mercii olduğunu ve M. Mehdi'den sonra bâblık makamının artık kendisinde kaldığını iddia etmiştir (el-Fil, 1990, s. 23; Öz, 1999, s. 182; eş-Şek'a, 1987, s. 281). Önceleri Nusayrî iken sonraları Müsevi ve Hristiyan olan Süleyman Efendi, *Kitâbu'l-Mecmû'a* dayanarak İbn Nusayr'ın Hasan el-Askerinin bâbı (el-Adenî, 1862, s. 15); Galib et-Tavîl ise bâbların sonuncusu olarak zikretmişlerdir (et-Tavîl, 2000, s. 153).

Kaynaklarda O'nun, Hûzistan bölgesi Farslılarından olduğu belirtilmekte, (el-Fil, 1990, s. 22) haramları helâl saydığından, livatayı tevazu göstergesi güzel bir iş olarak gördüğünden, tenâsühu (ruh göçü) ve hulûl görüşünü savunduğundan ve imamları ilâh kabul ettiğinden bahsedilmektedir; Hatib, 1984, s. 324; el-Kummî, 1963, s. 100-101; en-Nebahti, 1931, s. 78; Şehristânî, t.y., s. 188).

Nusayrîliğin aşırı fikirlere sapması ve hem Ehl-i sünnet, hem de mutedil Şîa tarafından ağır tenkitlere maruz kalmasına en büyük etkisi olan şahıs, İbn Nusayr'dır. Bu şahıs, kurduğu mezhebin temellerini, Müslümanların sapkınlık olarak niteledikleri görüşler ile atmış ve bu nedenle Nusayrîliğin aşırılığa (guluv) sapan bir grup olmasının en önemli sorumlusu olmuştur.

Çağımız Nusayrî yazarlarından Tavîl, Nusayrî isminin yerine Alevî ismini kullanır. O, Nusayrîleri Şîa'nın bir parçası olarak gördüğünden dolayı Alevîlerin ortaya çıkışını Şîa'nın da iddia ettiği gibi peygamberimizin hayatta olduğu döneme kadar geri götürür. O'na göre Alevîlerin bir mezhep olarak teşekkülü on ikinci imamın vefatından

sonra olmuştur. Çünkü Aleviler, imamlardan sonra bâb'ı merci edinmişler, ancak bu konuda anlayamadıkları için üç ana gruba ayrılmışlardır. Tavil gurupları şöyle sıralar:

1- Seyyid Ebu Şuayb Muhammed b. Nusayr'ı 'bâb' olarak kabul edenler.

2- 'Ahmer' lakablı Ebu Yakub İshak en-Neha'i'yi 'bâb' olarak kabul edenler. Bu gurup İshakiyye adıyla anılmaktadır.

3- Ne İbn Nusayr'a ne de İshak el-Ahmer'e bağlanmayanlar. Bunlar hiç bir 'bâb'a bağlanmadan Cafer es-Sadık'ın kitaplarıyla yetindiler. Bu grup 'Caferiyye' adını aldı (et-Tavil, 2000, s. 156).

Tavil, Suriye Alevilerinin ortaya çıkışını ise şöyle aktarmaktadır: " Ebu Ubeyde, Baalbek ve Humus'u fethedince yardım istedi. Irak'tan Halid b. Velid, Mısırdan Amr b. As, Medineden de Gadir Humm biatına katılmış Ensar'dan dört yüz elli mücahidi aşkın bir alevî topluluğu yardıma yetiştirdi. Bu son yardım gelince ordu kısmen başarılı olabildi. Bu küçük kuvvete 'nusayra'(küçük yardım) denildi. Cihadın kurallarından biri de fethedilen toprakların fetheden orduya verilmesiydi. Nusayra gurubunun aldığı topraklara önce Nusayra Dağı denildi, sonra da bu ad Lübnan' dan Antakya'ya dek Nusayrilerin yaşadığı dağların özel adı oldu. Bu olay, hicretin 14. yılında Cebele b. Eyhem'in Cebele kentini kurup terk ettiği yıl gerçekleşmiştir. Alevilerin ortaya çıkışı işte böyle oldu." (et-Tavil, 2000, s. 81-82).

Tavil'e göre "Nusayrî" kelimesi ise daha sonra ortaya çıkmıştır: Sünnilerin özellikle Sultan Selim'in baskıları karşısında Aleviler, Nusayra dağlarında uzletli bir hayata çekilmek zorunda kaldılar. Bu sebeple çöküşün ve cehaletin en alt derecesine indiler. Sonunda eskiden burada yaşayan Alevilere benzer bir tarafları kalmadı. Gerçek Aleviler de ortadan kaldırıldığı için sonradan gelen insanlar bunlar hakkında bilgi sahibi olmadılar. Bu kimselere Nusayra Dağında yaşadıkları için 'Nusayrî' adı verildi. Bunların Putperest ve Sâbiilere benzer birtakım davranışlar sergilemelerinden dolayı onların bir uzantısı olarak düşündüler. Nusayrî isminin İbn Nusayr'a nisbetle kullanıldığını ileri sürenler oldu. Hâlbuki bu ad daha sonra türetilmiştir (et-Tavil, 2000, s. 282).

Bu ifadelerden de anlaşılıyor ki, İbn Nusayr, mezhebini kurmaya başlarken veya düşüncelerini ileri sürmeye çalışırken, zamanındaki Ehl-i beyt büyüklerinin şöhret ve nüfuzundan faydalanmaya çalışmıştır. Böyle yapmakla da hem aşırılığa kaçmayan Şiiilerin, hem de bu düşüncelere kapılarını kapatan İslâmî fırkaların tenkidine maruz kaldılar. İbn Nusayr'ın, aşırı görüşlere sahip olması, onun etrafında birçok şüphenin oluşmasına ve Nusayrîlerin tarihi süreç içerisinde değişik tepki ve baskılara maruz kalmalarına neden olmuştur. Bu baskılar da onların faaliyetlerini gizlilik prensibine göre sürdürmelerine neden olmuştur.

İbn Nusayr'ın ölümünden sonra Nusayrîyye'nin başına Muhammed b. Cündeb (v. III/IX. asır), geçti. Mustafa Şek'a ise İbn Nusayr'dan sonra fırkanın başına Abdullah

b. Muhammed b. Cennan el-Cünbülânî'nin geçtiğini belirtir (eş-Şek'a, 1987, s. 281) Kaynaklarda bu zatın Fars beldelerinden birine mensup olduğundan başka bir bilgi yer almamaktadır (el-Fil, 1990, s. 24). Ondan sonra da mezhebin başına Ebû Muhammed el-Cünbülânî (v. 287/900) geçti. Cünbülânî, Nusayrîye arasında sûfi bir tarikat olan "Cünbülânîye" tarikatını kurdu (Öz, 1999, s. 182; eş-Şek'a, 1987, s. 281; et-Tavil, 2000, s. 153). O zamana dek siyasî ve itikadî görüşler ileri süren Nusayrîler, Cünbülânî ile beraber, görüşlerine tasavvufî bir boyut kazandırarak taraftarlarını arttırmaya gayret göstermişlerdir. Nitekim bu yolla yaptıkları telkinler sonucu, Mısır seyahati esnasında Cünbülânî, Hüseyin b. Hamdan el-Hasibî (v. 358/969)'yi tarikatına celbetmeye muvafak oldu. Cünbülânî'nin ölümünden sonra İsmâîlîlerle Nusayrîler birleştirilmeye çalışılsa da bu konuda başarılı olunamadı. Aksine ayrılık daha da büyüdü (et-Tavil, 2000, s. 153; Üzüm, 2007, s. 271).

Halm, Cünbülânî hakkında şu bilgileri vermektedir: "Cünbülânî, Fars bölgesinden Cünbülâ (Kûfe ile Vasit arasında yer alır) şehriden göç etmiştir. Büyük bir ihtimalle nevrûz ve mihrican gibi bir takım İran geleneklerinin Nusayrîliğe geçişinde Cünbülânî'nin rol oynadığı kabul edilmektedir (Halm, 1960, s. 146). Cünbülânî'den önce İbn Nusayr ve İbn Cündeb'in ve kendisinden sonra el-Hasibî'nin de Farslı olması, bu fırkanın Fars âdetlerine açık bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

Onun ölümünden sonra da Hasibî (ö: 346 veya 358/957 veya 969), fırkanın dinî lideri oldu (el-Fil, 1990, s. 25-26; Galib, t.y., s. 272; Massignon, 1998, s. 368; eş-Şek'a, 1987, s. 282). Asıl adı, Zeynüddin Ebu Abdillâh el-Hüseyin b. Ali b. el-Hüseyin b. Hamdan el-Hasibî'dir (el-Adenî, 1862, s. 16-17; Hatib, 1984, s. 326; el-Fil, 1990, s. 25; Galib, t.y., s. 272; et-Tavil, 2000, s. 153; Öz, 1999, s. 182). Mehmet Turan, onun aslen İran'lı olduğunu ileri sürüyor (Turan, 1996, s. 6). Hasibî, başta Abbâsî veziri İbnü'l-Furat olmak üzere Büveyh ve Hamdan oğulları gibi devletlerden destek alarak faaliyetlerini yürütmüş, bundan dolayı da onun zamanında fırka büyük bir gelişme göstermiştir (Hatib, 1984, s. 326; Öz, 1999, s. 182-183; et-Tavil, 2000, s. 155-195, 197; eş-Şek'a, 1987, s. 283).

Tenâsüh gibi bazı bâtil inanışları savunan Hasibî, uzun süren hayatı, zekâsı ve mezhebi geliştirme çabalarıyla Nusayrîliğe damgasını vuran en önemli kişidir. Bu sebeple mezhep mensupları onu, "Şeyhu'd-Dîn" lakabıyla tanırlar. Halep'te ölen Hasibî'nin kabri halen oradadır ve "Şeyh Yabrâk Türbesi" olarak bilinmektedir. (el-Fil, 1990: 26; eş-Şek'a, 1987: 282; Hatib, 1984: 327-328; Öz, 1999: 182-183)

Hasibî'nin Nusayrî mezhebi içinde oldukça önemli bir konumu vardır. O, mezhebin esaslarını açıklayan (şârih), mezhebin temelini oturtan (mürsih), Nusayrî akidesine son şeklini veren, Nusayrîlerin namaz, dua gibi ibadetlerini ve dinî törenlerini nihai şekle kavuşturan zattir (el-Fil, 1990, s. 26-27). Mezhebi, hiyerarşik bir yapıya sokmuş ve baskılardan dolayı mezhep üyelerinin birbirlerini tanıması için AMS (Ali-Muhammed-Selman) sembolünü geliştirmiştir (Sinanoğlu, 1997, s. 37).

Bu dönemde Abbasilerin zayıflaması ve Nusayrileri destekleyen Hamdanilerin hâkim olmasıyla Nusayrîlik Irak, Fars ve Ehaz'da yayılma fırsatı bulmuştur (Osman, 1985, s. 160; Öz, 1999, s. 183). Nusayriliğin yayılmasına ve hakim unsurlar nezdinde desteklenmesinde önemli etki ve katkıları bulunan Hasibî, bu yüzden mezhebe damgasını vuran en önemli kişi olarak gösterilmektedir (et-Tavîl, 2000, s. 154; Türkel, 2001, s. 2).

Hasibî'nin fırka için bu derece önemli bir şahsiyet olduğunu gösteren bir delil de şudur: Fırkanın bütün sülûk isnadları Hasibî'den başlayıp aradaki halkaları teşkil eden Muhammed bin Cündeb ve Cünbûlanî vasıtasıyla İbn Nusayr'a varmaktadır (Massignon, 1998, s. 368).

Nusayrîlik, el-Hasibî zamanında Fırat'ın ötesine, Suriye ve diğer komşu bölgelere yayıldığı gibi, mezhebin fikirleri özellikle el-Hasibî'nin talebeleri ile devam ettirilmiş, kitapları mezhebin temel kitapları haline gelmiştir. Mesela onaltı süreden oluşan *Kitâbu'l-Mecmû'u*, Nusayrîyye'nin kutsal kitabı kabul edilir (Fıglalı, 2008, s. 144; Sinanoğlu, 1997, s. 22-23).

Hasibî'den sonra talebesi Muhammed b. Ali el-Cillî (v. 384/994), mezhebin başına geçti. Cillî, Antakya yakınındaki Cilliya'dandır (el-Fil, 1990, s. 27; Hatib, 1984, s. 328; Massignon, 1998, s. 368; eş-Şek'a, 1987, s. 283).

Cillî'den sonra da Şeyh Muhammed et-Taberânî (v. 426/1034-5) diye meşhur olan Ebu Saîd el-Meymûn Sürûr b. Kasım et-Taberânî fırkanın liderliğini üstlendi (el-Fil, 1990, s. 27; et-Tavîl, 2000, s. 156). Taberânî, muhaliflerinin baskısıyla 423/1032 yılında Haleb'i terk edip Lazkiye'ye yerleşti ve orada Hilaloğullarının yardımıyla kendilerine karşı mücadele veren İshakiyye fırkasını bozguna uğratarak fırkanın güvende olmasını sağladı (Massignon, 1998, s. 368; et-Tavîl, 2000, s. 157). Bu çevrede bulunan birçok kabile de onlara intisap etti. O'nun çalışmaları yazılı Nusayrî geleneğinin önemli bir kısmını oluşturur (el-Bedevisi, 1973, s. 431-432). Taberânî, mezhebin en üretken yazarlarından olmasının yanı sıra bu fırkanın son şeyhiydi. Ondan sonra fırka ayrılıklara düştü ve her şeyh kendi yöresinde bağımsız olarak şeyhliğini sürdürdü. Mezarı sınırdan uzak olmayan eş-Şa'rânî mescidinin içindedir (el-Fil, 1990, s. 27-28; Halm, 1960, s. 146; Hatib, 1984, s. 328; et-Tavîl, 2000, s. 158).

Zamanındaki olaylara bakılırsa Taberânî hakkında şu değerlendirmeyi yapmak mümkündür: Onun önemli derecede birçok eser yazması ve hasımlarıyla sürekli olarak münazaralarda bulunması, Nusayrî inancının gelişmesine ve sistemleşmesine katkı sağlamıştır. Ayrıca fikhî eserler kaleme alması ve Nusayrîlerin şehadet kelimesi içerisinde "Meymunî fikhındanım" (el-Mecmû, en-Nisbe, Bakura) şeklindeki ifadelere, onun fırkanın fakihî olarak kabul edildiğini göstermektedir. Buradaki Meymunî, Taberânî'nin ismidir.

Bu bahsettiğimiz şahsiyetlerin dışında hakkında fazla malumat olmayan “Risaletu Kibriyye” müellifi Hâtim Tavbanî (v. 700/1300), Hasan Acrûd (v. 836/1432), Antakya civarında Kameriyye'nin lideri ve şair Muhammed b. Yunus Kilâzî (v. 1011/1602), Ali Mahusî, Nâsır Nasyafî ve Yûsuf Ubaydî gibi şahıslar da mezhebin oluşumunda büyük roller üstlenmişlerdir (Massignon, 1998, s. 368-369; Osman, 1985, s. 147-149, 154-155).

XII. Asırdan itibaren Nusayrîlerin siyâsî tarihî genellikle dış baskı (Haçlı seferleri ve Sultan Baybars'ın Nusayrî memleketlerini camilerle doldurması) ve gerek aşiretlerin kendi aralarında gerekse İsmaililere karşı cereyan eden dahili mücadeleden ibarettir. Haçlı seferleri sırasında Sultan Baybars (v. 676/1277) Nusayrîlerin yaşadıkları memleketleri camilerle doldurmuştu (Massignon, 1998, s. 366). Haçlılar, miladî XII. Asırda Nusayrîlerin yaşadığı bölgelerin bir kısmını ele geçirdiler. Normonlar, Lazkiye'yi ve Cebel-i Ensariyye'nin kuzey taraflarını hâkimiyetleri altına aldılar. 1132 ve 1133 yıllarında da Nizârî İsmailîleri, Nusayrîlere ait birçok bölgeyi ele geçirdiler. Bundan sonra uzun yıllar süren Nusayrî-İsmailî mücadelesi ortaya çıktı (Türkel, 2001, s. 3).

Selahattin Eyyûbî'nin, Lazkiye ve civarını Haçlılardan alması üzerine bu sefer Nusayrîler, Eyyubîler'in hâkimiyeti altına girdiler. Selahattin, burada hâkim olduğu süre içerisinde, Nusayrîlerin ihtida bulması için fırkaya yönelik birtakım ıslah hareketlerine başladı ve onların yaşadıkları yerlerde camiler inşa ettirdi.

Yavuz Sultan Selim zamanında da Nusayrîlerin ıslah edilmesi için bir takım çalışmalar yapıldı ve bu amaçla birçok mescit inşa edildi. Daha sonra Osmanlı idaresinde yaşayan mezhep mensupları, bir ara Osmanlı'ya karşı ayaklandılar, fakat bu ayaklanma bastırıldı (Fığlalı, 2008, s. 365-367).

Sultan Abdulhamid devrinde de onların yaşadıkları yerlerde mescitler inşa edildi ve buralara imamlar tayin edildi. Onların Müslüman oldukları resmen kabul edildi. Daha sonra Nusayrîlerin yaşadıkları bölge Fransızların egemenliğine girdi ve bundan sonra “Alevîlik” adıyla anılmaya başlandılar. 1920'de Fransızlar tarafından burada Alevî otonom bölgesi kuruldu. Burası 1924 yılında bir Fransız başkanlığında devlet haline geldi. 1930 Lazkiye Devleti adını alan bölge, 1936'da Suriye Devleti'nin bir parçası haline geldi (el-Bedevisi, 1973, s. 498-499; Hatib, 1984, s. 337).

Tarihî serüvenlerinden anlaşıldığı gibi, Nusayrîler sürekli olarak farklı grupların hâkimiyetinde bulunmuşlardır. Genellikle Ehl-i sünnet'e yakın veya bizzat Sünnî olan yönetimlerle araları iyi olmamasına rağmen, diğer gruplarla zaman zaman iyi ilişkiler içerisinde bulunmuşlardır. Bu durum onların Ehl-i sünnet'ten uzak bir yapılanma içinde şekillenmelerine, Müslümanlarla iyi ilişkiler kuramamalarına, çeşitli fikirlerin etkisinde kalmalarına ve birbirine zıt bir takım görüş ve inançları aynı potada eritip kendilerine mal etmelerine neden olmuştur.

Nusayrilik'te İnanç Esasları

Nusayriliğe ait bazı inançları açıklamadan önce onların iman esaslarına genel yaklaşımına kısaca değinmek istiyoruz. Nusayriler, inanç sistemini bâtinî tevil esasına göre şekillendirmişlerdir. Bu sebepten dolayı İslâm dininin ortaya koyduğundan farklı bir inanç sistemine sahiptirler.

Nusayrilik, Allah inancını İslâm'dan almakla beraber, İslâm'ın net ve açık olan tevhid inancını hulûl ve Hz. Ali'nin ulûhiyeti bağlamında yorumlayarak değiştirmiştir. Bu nedenle Nusayrilikteki Allah inancı, Hz. Ali'nin tanrı oluşu akidesine ve AMS (Ali-Muhammed-Selman) sembolüne dayanmaktadır. Hatta Sehîr Muhammed Ali el-Fil ve Osman Haşim, Nusayrî inancının ayırıcı alametinin Hz. Ali'nin ulûhiyeti düşüncesi olduğunu belirtmişlerdir (el-Bede'î, 1973, s. 488; el-Fil, 1990, s. 46; Hatib, 1984, s. 341; Osman, 1985, s. 44; Öz, 1999, s. 187).

Kısaca belirtirsek, Nusayriler, ulûhiyet inancını şöyle şekillendirmişlerdir: Allah, mâhiyeti ve keyfiyeti bilinmeyen bir varlıktır. Soyut bir varlığın görünmesi, tanınması ve bilinmesi mümkün olmadığından Allah, ilk yaratılıştan Ali b. Ebî Tâlib'e kadar yedi devre içerisinde çeşitli peygamberlere hulûl ederek insanlara kendisini tanıtmak ve emirlerini bildirmek istemiştir. En son olarak da Hz. Ali'ye hulûl etmiştir. Manâ olan Ali, ilâh olup kendisine Hz. Muhammed'i hicap, Selmân'ı da bâb kılmıştır. Ali, hicapta gizlenmiş, bâb vasıtasıyla kendisini tanıtmıştır (el-Bede'î, 1973, s. 475-476, 488; Galib, t.y., s. 19-20; Sinanoğlu, 1997, s. 51). Müntecebu'l-Âni, bu inancı şu şekilde şîre dökmüştür:

*Şehadet ederim ki gizli ve saçları dökülmüş olan Ali'den başka ilâh yoktur
Emin ve sadık olan Muhammed onun hicâbıdır
Sağlam kuvvet sahibi olan Selman O'na giden yoldur.* (el-Bede'î, 1973, s. 446-447)

Bâtinî teville en müsait konulardan biri olan melek inancı da Nusayriler tarafından bir takım yorumlarla zâhirî anlamından uzak bir formda şekillendirilmiştir. Onlar, reenkar-nasyona inandıklarından dolayı melek inançlarını bu çerçevede değerlendirmişlerdir. Onlara göre Nusayrî inançlarını benimseyenler sonunda melekleşir ve yıldızlara yükselirler. Bu inancı benimsemeyenler ise derecesine göre hayvan veya cansız şeyler suretinde yeniden dünyaya gelirler (el-Adenî, 1876, s. 5, 6, 21, 108; Osman, 1985, s. 46; Sinanoğlu, 1997, s. 46-47).

Nusayriler, kutsal kitapları kabul etmekle birlikte bu konuda da zorlama tevellere gitmiş (Massignon, 1998, s. 366; Sinanoğlu, 1997, s. 5), Kur'an'ı gerçek manada bâtin ilmine sahip olanların bilebileceğini savunmuşlardır. Kur'an'ın Hz. Osman döneminde 'ali' kelimesinin 'ala' harfi cerrine çevrilerek tahrif edilmesinden dolayı güvenilirliğini yitirdiğini bunun yerine Nusayrilerin inanç esaslarını içeren Hamdan el-Hasîbî'ye ait *Kitabu'l-Mecmû'*un bağlayıcı olduğunu ileri sürmüşlerdir (el-Adenî, 1876, s. 20, 29, 111, 112 vd.). Sinanoğlu, 16 sureden oluşan bu kitabın sadece beş suresinin Hasîbî tarafından kaleme alındığını diğer surelerin daha sonra eklendiğini ileri sürüyor (Sinanoğlu, 1997, s. 19).

Nübüvvet konusunu da şu şekilde formüle etmişlerdir: Nusayrîliğe göre Allah, mahiyeti ve keyfiyeti bilinmeyen bir varlık olduğundan, kendisini tanıtmaması için bazı varlıklara hulûl etmektedir. Allah, hulûl ettiği bu varlıklardan bazılarını kendisi için isim yapmış ve bunları mana'nın anlaşılmasının vesilesi haline getirmiştir. İlahî azametinin manasını telaffuz eden ve bu şekilde manayı bize tanıtan ise peygamberlerdir (Massignon, 1998, s. 336). Nusayrîlere göre Allah, bazı peygamberlere hulûl etmiş, bazılarında tecellî etmiş, bazılarını da kendisi için isim kılmıştır. Allah, Adem, Nûh, Ya'kûb ve Mûsa gibi bazı peygamberlere hulûl ederken, Şit, Yûsuf ve Yuşa' gibi bazı- larını da kendisine isim edinmiştir (el-Bedevî, 1973, s. 475; Massignon, 1998, s. 336; Sinanoğlu, 1997, s. 52-53).

Nusayrîler birbiri ile zıtlık oluşturmalarına rağmen ahiret inancı ile tenâsüh (ruh göçü/ reenkarnasyon) görüşlerini uzlaştırma yoluna gitmişlerdir. Onlara göre ceza ve mükâfat, bu dünyadan başka bir yerde değil, bizzat bu dünyada verilecektir. Bu da ruhların tenâsühü suretiyle mümkündür (el-Adenî, 1876, s. 60; el-Bedevî, 1973, s. 489). Yedili devir sistemine inanan Nusayrîlere göre insan, yedi defa dünyaya gelmektedir. Nusayrî inancını benimseyenler hakikî manada mümindir ve yedi kez iyi insan suretinde (Nusayrî) dünyaya gelir, daha sonra da melekşerek Ali'nin cenneti olan yıldızlara yükselir. Nusayrî inancını benimsemeyenler, kendi mertebesinin aşağısındaki bir değerde bulunan bir insan, hayvan veya bitki şeklinde dünyaya gelerek ve en sonunda da cansız varlıklar haline dönerek cezasını çekecektir. (el-Adenî, 1876, s. 11, 84; el-Bedevî, 1973, s. 489)

Nusayrîlerde her şeyin ezelde takdir edilerek, ezeldeki yazgının dünyada kaza olarak insanların başına geleceği gibi bir kaza-kader inancı bulunmamaktadır. Nusayrîlerdeki kader anlayışı, ezeli ilimden çok, sorumluluk ve iyi ile kötüyü işleme konusundaki özgürlük kavramları etrafında işlenmiştir. Bir taraftan Ali tarafından bazı haramlar konusunda sorumlu kılındıklarına inanan Nusayrîler, diğer bir taraftan dünyada istediklerini seçmede hür olduklarını ileri sürmektedirler (el-Adenî, 1876, s. 60-61; Sinanoğlu, 1997, s. 53-54).

Ali Telakkisi ve AMS Sembolü

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Nusayrîlerde ulûhiyet inancı Hz. Ali'nin ilâh kabul edilmesine dayanmaktadır. Nusayrîler, Ali'nin tanrılığını aklı bir formda sunabilmek için şöyle bir açıklama yapma ihtiyacını hissetmişlerdir: Allah, sadece somut bir varlık olmayıp, onun hem görünen (zâhiri), hem de görünmeyen (bâtini) iki yönü vardır. Allah, bâtinî yönden kullar tarafından bilinmez. Kulların kendisini bilip tanıyabilmesi için, kendisini zâhiri yönüyle göstermesi gerekir. Bu nedenle kendisini tanıtmak ve insanlara yardımcı olmak için Hz. Ali'nin şahsında zuhur edip Ali şeklinde varlığını ortaya koymuştur (el-Bedevî, 1973, s. 425, 445; el-Fil, 1990, s. 46-47; Hatib, 1984, s. 342-343; Meşkûr, 1995, s. 503; Osman, 1985, s. 44-45; Şehristânî, t.y., s. 192).

Nusayrilerin kutsallık atfettikleri kitaplarından birinde Ali'nin ilâh oluşu veya Allah'ın, Ali şeklinde tezahürü şöyle anlatılmaktadır:

“- Bizi yaratan kimdir?

- Ali b. Ebi Talib.

- Ali'nin ilâh olduğunu nerden biliriz?

- O, beyan hutbesinde şöyle hitap etmiştir: Ben sırların sırrıyım,...ben rüzgarları harekete geçireyim, taşları yaranım...ben sebeplerin sebebiyim, evvel, âhir, zâhir, ve bâtınım.....

- Rabbimizin marifetine kim çağırıyor?

- Bir hutbesinin sonunda Muhammed şu sözlerle çağırıyor: O (Ali), benim ve sizin rabbinizdir.

- Rab (Ali), nasıl insan şekline girer?

- O, birbirine benzeyenlere benzemez, O, Muhammed'de gizlenir.” (el-Bedevî, 1973, s. 475; Meşkûr, 1995, s. 504-505. Ayrıca bkz. Hatib, 1984, s. 344-345)

Nusayriler, Ali'nin ulûhiyeti hakkında Kur'an'dan birçok delil getirmektedirler. “Gökleri ve yeri yaratan kendilerinin benzerini yaratmaya kâdir olmaz mı? Elbette olur. Çünkü O, yaratan ve bilendir.” (Yasin, 36/18) ayetindeki 'ala' harfi cerrini 'Ali' şeklinde okur ve ayeti şu manada anlarlar: “Şüphesiz ki Ali, gökleri ve yeri yarattığı gibi sizi de yaratmaya gücü yetendir.” Nusayriler, Hz. Osman'ın Kur'an'ın toplanması esnasında tahrife gittiğini, 'Ali' olan kelimeleri 'ala' harfi cerrine çevirdiğini iddia etmektedirler (eş-Şek'a, 1987, s. 292).

Ali'nin ulûhiyeti konusunda Nusayrilerin öne sürdüğü bazı deliller vardır. Bunları şöyle izah etmektedirler: Hz. Ali'nin tevîl ilmini bilmesi, münafıklarla savaşması, cinlerle konuşması, Hayber kalesinin kapısını tek başına söküp çıkarması onda ilâhî bir vasfın ve ilahî bir kuvvetin bulunduğunu gösterir. Zira bütün bunlar, cismanî kuvvetle mümkün değildir. Öyleyse Allah, Ali cisminde zuhur etmiş, onun diliyle emretmiş, eliyle yaratmıştır.” (el-Bedevî, 1973, s. 426; Osman, 1985, s. 45).

AMS sembolü fırkanın ikinci kurucusu olan Hüseyin b. Hamdan tarafından ortaya konmuştur. Sürekli takibat ve cezalara maruz kaldıklarından dolayı bu formülü, kendi taraftarlarının birbirlerini tanımaları için geliştirmiştir (Sinanoğlu, 1997, s. 37). Bu sembolün açılışını *Bâkuratu's-Süleymâniyye*'nin el-Mecmû' kısmında görmek mümkündür: “Ali'nin 'ayn'ın sırrıyla, Muhammed'in 'mim'in sırrıyla, Salsal'in (Selman) 'sin'inin sırrıyla, AMS sırrıyla...” (el-Adenî, 1876)

Bu sembolün birinci unsuru A. remziyle ifade edilen Ali'dir. Yukarıda da görüldüğü üzere Nusayrilerce Ali ilâh olarak kabul edilmektedir. AMS'nin ikinci unsuru M. remziyle ifade edilen Muhammed'dir. Ali, Muhammed'i kendi nurundan yaratmıştır.

Muhammed, Ali'nin kendisinde gizlendiği 'hicâb'ıdır. AMS'nin üçüncü unsuru S. remziyle ifade edilen ve 'bâb'olan Selman'dır. Selman, yerin ve göğün yaratıcısı, nâtik olan bâb'dır. Allah'a ancak onunla ulaşılır ve Allah'ın huzuruna ancak ondan girilir (Hatib, 1984, s. 362).

AMS, mezhebin bir sırrıdır ve bu sır Hıristiyanlıktaki "Baba-Oğul-Ruhu'l-Kuds" sistemiyle açıklanır (Fiğlalı, 2008, s. 371). Bu üç zatı son derece takdis ediyorlar. Onlar beşer suretinde görünmekle beraber gerçekte, bâtında ilahtırlar, mukaddes birer rab'dırlar. Aynı zamanda birer yaratıcıdırlar. Bu zatların kâinattaki karşılıkları ise şöyledir: Muhammed güneştir, bunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Fakat Ali ve Selman hakkında mezhepler arası ihtilaf vardır. Bu ihtilafı göre Ali, güneş, ay, sema, şafak veya havadır. Selman da ay veya semadır (el-Fil, 1990, s. 54).

AMS inancının temelinde Hıristiyan ulûhiyet inancı olduğu gibi Nusayrîlerin imamı tanrı olarak göstermesinin temelinde de sultan ve hükümdarı tanrının yeryüzündeki gölgesi sayan inanç ve âdetler bulunmuş olsa gerektir.

Nusayrîler bu inançlarını da âdeta şehadet kelimesinin alternatifi olarak şöyle ifade etmişlerdir (el-Mecmû', en-Nisbe): "Şakakları seyrek ve saçı olmayan Ma'bûd Ali b. Ebî Tâlib'den başka ilâh olmadığına, Seyyid Muhammed el-Mahmûd'dan başka perde olmadığına ve Maksûd Seyyid Selmân el-Fârisî'den başka bâb olmadığına şehâdet ederim." (el-Adenî, 1876)

Tenâsüh (Ruh Göçü) Telakkîsi

Nusayrîliği diğer İslâmî fırkalardan ayıran temel inanç esaslardan biri de tenâsüh inancıdır. Zira fırka, ruhların tenâsühüne inanmaktadır. Nusayrîler, diriliş, kıyamet, hesap ve ceza ile ilgili yaygın anlayışa alternatif olarak tenâsühe yönelmiştir (el-Fil, 1990, s. 76; Hatib, 1984, s. 355, 357). Nusayrîlikteki tenâsüh inancı İslâm'dan önceki Fars, Hind, Yunan, ve Budizm gibi din ve kültürlerden kalma bir düşünce olarak değerlendirilir (Hatib, 1984, s. 359).

Tenâsüh hakkındaki Nusayrî anlayışı özetle şu şekilde ifade edilmektedir:

Ruh, ölümlerle beraber cesetten ayrıldıktan sonra başka bir elbise giyer. Buna göre Nusayrî olan bir mümin, yıldızlar arasındaki yerini almadan önce, yedi kere değişim geçirir. Bu dünyadaki cesetten sıyrılmak için mertebe ve dereceleri geçtikten sonra bir yıldız olarak yıldızlar arasındaki yerini alır. Eğer insan, daha önceki yaşadığı hayatta şerîr ve kötü ise, günahlarından kurtuluncaya kadar Hıristiyan veya Müslüman olarak dünyaya gelir. Yine şerli insanların ruhları, eti yenmeyen hayvanlara da hulûl eder. İnsan, hem iyilik, hem de kötülük sahibi ise, Nusayrî olmayan bir grupta insan suretinde dünyaya gelir (el-Adenî, 1876, s. 81; el-Bedevî, 1973, s. 489; el-Fil, 1990, s. 76-77; Galib, t.y., s. 278; Hatib, 1984, s. 355-356; Öz, 1999, s. 190. Ayrıca bkz. Massignon, 1998, s. 366).

Kendileri Ali'nin ulûhiyetine inanmak ve onun yüceliğinin nimetine ermek şerefine ulaştıklarından dolayı ruhları, hareket yoluyla yıldızlar haline dönüşerek nurlar âlemine yükselir. Nusayrî olmayanların ruhları ise, hayvan cesetlerine girer (el-Bedevî, 1973, s. 485-489; Hatib, 1984, s. 355-359; el-Fil, 1990, s. 78-79).

Çağımızdaki Nusayrî yazarlardan Osman Haşim, tenâsüh görüşünü reddetmek bir tarafta, birçok Ehl-i sünnet ulemasının tenâsühü kabul ettiğini ileri sürmüş ve böylece bu inançlarına destek bulma çabası içine girmiştir (Osman, 1985, s. 72-74).

Hulûl ve İttihat Görüşü

Ulûhiyetin zat ile sıfatlar arasında cüzlere ayrılmasına ve ayrılmış olan "lahûti" cüz'ün ilâhî zattan başka olan "nasûti" bedene girip onun şahsında zuhur etmesi şeklinde tarif edilen (İ. Abdulhamid, 1994, s. 350) hulûl inancı, Nusayriliğin ulûhiyet anlayışının bir parçasıdır. Hatta bu inanç, mezhebin dayandığı ve diğer inançlarının etrafında dolaştığı en önemli esaslarından biridir (el-Fil, 1990, s. 67).

Diğer aşırı Şîî gruplar (gulât) gibi, Nusayrilikte de hulûl ve tenâsüh yoluyla bazen imamlar için ilahlık iddiasında bulunulmuştur (Abdulhamid, 1994, s. 350). Bu düşünceler, onların Müslüman olmadan önceki din ve kültürlerden şuur altında kalan ve sonra İslâmî forma aktarılan halinden ibarettir ve bu hususta genellikle Yahudilik, Hıristiyanlık, Budizm ve Zerdüştlük gibi dinlerden etkilenilmiştir (el-Fil, 1990, s. 66).

Nusayrilikte de hulûl ve ittihat, önemli bir niteliğe sahiptir. Buna göre Allah, Hz. Âdem'den itibaren bazı büyük peygamberlere hulûl etmiş, son olarak da Ali'de cisimleşmiştir (el-Fil, 1990, s. 67; Sinanoğlu, 1997, s. 42). Bu hulûlün yedi mertebesi vardır: Ulûhiyet sırasıyla Şit'te, Sam'da, İsmail'de, Harun'da, Şem'un'da, son olarak da Ali'de kendini göstermiştir. Bu nedenle Hz. Ali, zâhirde imam olarak görünse de bâtin ilahtır.

Takiyye Telakkîsi

Nusayrîlerin özel inançlarından birisi de belki de en güçlüsü takiyyedir (Üzüm, 2000, s. 185-186). Bir tehlike karşısında kişinin gerçekte benimsediği görüş ve kanaatin aksini izhar etmesi anlamına gelen takiyye ile Nusayrîler, hem kendi inançlarının başkaları tarafından bilinmemesini sağlamışlar, hem de değişik baskılar altında kalan mensupları ile özellikle de mezhep büyüklerini korumuşlardır (Hatib, 1984, s. 385, 387; Öz, 1999, s. 191). Dr. Kais Firro, bu hususu şöyle özetlemektedir: "Memlûklü'lerden beri bütün hâkim devlet otoritelerince marjinalleştirilen ve hatta takibata uğrayan Nusayrîler, merkezlerden uzak bölgelerde yaşamışlar ve dıştan hâkim resmi dine bağlılıklarını göstermelerine rağmen, kendi dinî inançlarını koruyarak geliştirmek suretiyle Şîî takiyye prensibine uymuşlardır." (Firro, 1999, s. 209).

Şu ana kadar inançlarını özetlemeye çalıştığımız Nusayrîler, aslında inançlarını son derece gizli tutarlar. Öğretiler, uzun bir üyeliğe kabul süreci içinde öğretilir. Bu süreç, ancak uygun görülen 19 yaşına basmış erkekler için başlar. Nusayrîler, mezhep sırlarını,

başkalarına açacakları korkusuyla kadınlara öğretmedikleri gibi, kadınları ayinlere de kabul etmezler.

Nusayrîler, inanç esaslarını gizleme şartından dolayı diğer gruplar arasından onlardan biriymiş gibi görünürler. Müslümanların arasına girdiklerinde oruç tuttuklarına, namaz kıldıklarına yemin ederler. Müslümanlarla mescide gittikleri zaman namazda bir şey okumadan eğilip kalkarlar. Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'a küfrederekler. Bu davranışlarının gerekçesi, kendilerini beden, diğer insanları da elbise şeklinde düşünmelerinden kaynaklanmaktadır. İnsan her hangi bir elbiseyi giydiğinde ona zarar vermez. Kim böyle davranmazsa delidir. Çünkü sokakta çıplak gezmek akıllının yapacağı iş değildir (el-Adenî, 1876, s. 82).

Nusayrîlerin bu gizlilik anlayışı yüzünden Nusayrî inancını ihtiva eden eserler asırlarca gizli kalmış, inanç esaslarını açıklama cesaretini gösteren bazı kimseler, müessir cezalara çarptırılmışlardır. Adanalı Süleyman Efendî'nin *el-Bâkûretü's-Süleymaniyye* adlı eserini yazıp neşrettikten sonra 1863 yılında Tarsus'ta öldürülmesi, buna bir misal teşkil etmektedir (Öz, 1999, s. 190). Nitekim Süleyman Efendi, Nusayrî sırlarını kendisine öğreten nakibin şöyle dediğini belirtmiştir: "Kafanın, ellerinin ve ayaklarının parçalanmasını istemiyorsan, bu büyük sırrı açma!" Bu lafızlar, aynı zamanda mezhebin sırlarını öğrettikleri herkese dinî bir törende söylenmektedir. Yani onlar, sırrı açıkladıkları kimseleri, önce etini paramparça edip kanını içeceklerini belirtmek suretiyle çok acı bir ölümle tehdit etmekte, ondan sonra sırlarını bildirmektedirler (el-Adenî, 1876, s. 4-7).

Nusayrîliğin takiyye anlayışı o kadar sıkı bir şekilde sürdürülmüştür ki, İslâm tarihinde onlar hakkında aşırı şüpheler oluşmuş ve onların dini ortadan kaldırmak isteyen mühlidler oldukları ileri sürülmüştür. Nitekim İbn Teymiyye onlar hakkındaki meşhur fetvasında onların müşrik, mühlid, kâfir hatta bunlardan da tehlikeli olduklarını, bunların kestiklerinin yenilemeyeceğini, kadınlarının nikâh edilemeyeceğini, mürted olduklarından dolayı cizye ödeyerek hayat hakkına sahip olamayacaklarını bildirirken (Bu fetvanın metni için bkz. el-Bedevi, 1973, s. 445-456; Osman, 1985, s. 49-59) İzmirli İsmail Hakkı da şunları söylemiştir: "Nusayrîlerin zâhirleri Şiilik, Ehl-i beyt'e bağlılık, Alevîliktir. Fakat bâtınları Allah'a, nebi'ye, emir ve yasaklara, sevap ve ikâba, cennet ve cehenneme itikad etmemektir." (İzmirli, 1981, s. 112).

Bâtînî Tevil

Nusayrîliğin itikadının dayandığı temel öğelerden biri de bâtînî te'vil konusudur. Onlara göre nassların ve şeriatın iki ayrı boyutu vardır. Birincisi zâhir, diğeri de bâtın yönüdür. Sırların ve işlerin bâtınını, şeriatın asıl olan bâtînî tevilini kendilerinden başka kimse bilmemektedir (el-Fil, 1990, s. 85; eş-Şek'a, 1987, s. 318-319).

Nusayrîlere göre Ehl-i beyt, kendilerine her şeyin hakikatini açık bir şekilde gösteren aydınlığın kendilerine verildiği kimselerdir. Diğer insanlara gelince, onlar ancak şeriatın

zâhirine bakarlar ki, asıl olan zâhir değil, bâtındır (el-Fil, 1990, s. 85; eş-Şek'a, 1987, s. 318-319). Bunu delil olarak da Hz. Peygamber'den (s.a.s.), şu hadisi nakletmektedirler: "Ben zâhirle hükmederim. Sırları bilen ise Allah'dır." Bu hadisi şöyle tevîl ederler: "Sırların hakikatini bilen ise Ali'dir. Zira o, gizli durumlar ile bâtin ilmini bilen ilahtır." (el-Fil, 1990, s. 85-86; Şehristanî, t.y., s. 189).

Onlara göre İslâm'ın kemâle erdirildiği ilan edilse (Maide, 5/3) de bazı bilgiler, saklı bırakılmıştır. Özel oluşları dolayısıyla bu güne değin gizli kalmışlardır. Hüküm ve bilgilerin bir kısmı açık, bir kısmı da gizlidir. Bu nedenle bazı sırların gizli olması, İslâm'ın kâmil bir din olmasının hususiyetlerinden biridir. Buna göre gizli olan bu sırları açıklamak, İslâm'a zarar vermekte ve onun mükemmelliğini zedelemektedir. Çünkü Muhammed, müminleri Ali'nin velâyetiyle müjdeleyip İslâm'ı kemale erdirdiyse de diğer şeylerin gizli tutulmasına özen gösterdi (Osman, 1985, s. 149; et-Tavîl, 2000, s. 61).

Bu inançlarının gereği olarak Nusayrîlikte bütün İslâmî şîar ve farızaların önemi yoktur ve hepsi değişik tevillerle zâhirî anlamından çıkarılıp İslâm'a zıt bâtinî anlamlara hamledilmektedir. Buna göre *şehadet*, "Ali'den başka ilâh olmadığına şehadet ederim" ve "Nusayrî dininden, Cüdebi görüşünden, Cünbülânî tarikatından, Hasibî akidesinden, Cillî inancından, Meymunî fikhından olduğuma şehadet ederim" şeklindedir. Namaz, sesle yapılan bir ibadet olup, sadece duadır. Namazın başında «Ali, Muhammed ve Selman»ı yüceltiriz» demek, namazı eda etmek olarak anlaşılır. Oruç, Resulullah'ın babası Abdullah b. Abdulmuttalib'in sessizliğini temsil eder ve aynı zamanda Nusayrî sırlarının gizlenmesi, Ramazan boyunca yemek, içmekten değil de sadece kadınlardan uzak kalmak şeklinde anlaşılır. Zekât, dini öğrenmek ve aktarmak ve her ailenin malî şartlarına göre, şeyhe para vermek zorunda olmasıdır. Hac, şîar ve menasik olarak gördükleri bazı yerlerin ve önemli şahısların türbelerini ziyaret etmektir. Nusayrîlerde ziyaret yerleri çok önemlidir (el-Fil, 1990, s. 87-92; Hatib, 1984, s. 391-392; Massignon, 1998, s. 368; Sinanoğlu, 1997, s. 77-78).

Nusayriliğin İnanç Esaslarının Kökeni

Nusayrîlik İslâmî fırkalar içerisinde en çok şîî eğilime sahip olanlardan etkilenmiştir. Zaten bu fırka da son tahlilde "Gulât-ı Şîâ"dan olan bir fırka olarak değerlendirilmektedir. Nusayrîliğe mensup olan kişilerin Şîîlerle hem mezhebî ve dini inançların benzerliği, hem de etnik köken itibarıyla yakınlığı vardır. Nitekim Massignon, Nusayrîliğin ilk kurucuları hakkında şu malumata dikkat çekmektedir: Nusayrî fırkasının ilk kurucuları Farslı olduğu gibi, onların esas unsurunu Yemenlilerin Hamdan ve Kinda ile Gassan, Bahra ve Tanuh kolları teşkil etmiş olup Tabariye ve Camal-i A'mil'den Halep'e kadar olan yerlerde oturanlar çok eskiden Şîa mezhebini kabul edenlerdir (Massignon, 1998, s. 366). Nusayrîler, aşağıda zikredeceğimiz bayramların dışında Ehl-i beyt, oniki imam ve bâb esaslarını da Şîa'dan almışlardır.

Hız. Ali ile ilgili aşırı görüşler Nusayrîlikten önce de İslâm âleminde ortaya çıkmıştı. Şahsiyeti üzerinde tartışmalar olmakla birlikte başta Abdullah b. Sebe (v. ?), Beyan b. Sem'an (v. 119/737) ve Ebu'l-Hattab el-Esedî (v. 143/760) vb. Hız. Ali'nin uluhiyyeti ve hulûl gibi düşünceleri savunan kişiler mevcuttu. Dolayısıyla İbn Nusayr'ın bunlardan etkilendiği ve bu görüşleri benimseyen bir grubun başına geçtiğini söylemek mümkündür.

AMS (Ali-Muhammed-Selman) inancı ve içkiyi tazim etmeleri Hıristiyanlığın Nusayrîlik üzerindeki etkisini göstermektedir. Onlar, AMS sırrını Hıristiyanlıktaki baba-oğul-kutsal ruh formülü ile açıklıyor ve içkiye büyük bir tazimde bulunuyorlar. Onlara göre şarap ulûhiyetin simgesidir (Fığlalı, 2008, s. 371-373). Hıristiyanlığın Nusayrîlik üzerindeki etkisini gösteren başka bir konu da yukarıda da değindiğimiz gibi onların Hıristiyanlığa ait hemen her bayramı kutlamalarıdır.

Nusayrîlerle Hıristiyanlar arasında bu benzerlik birçok doğulu ve bâtılı bilim adamını, Arapça iştikak kurallarına aykırı olmasına rağmen "Nusayrî" kelimesinin "Nasrânî" kelimesinin bozulmuş ismi taşıdığı (küçültülmüş) olduğu iddiasına sürüklemiştir (Abdulhamid, 1994, s. 345).

Nusayrîlerin güneşe, aya ve yıldızlara değer atfetmeleri ve kutsallaştırmaları Sâbiilikten de etkilendiklerini gösterir. Zira Sâbiiler güneşe, aya ve yıldızlara tapmaktaydılar. Onların bu inançlarının Nusayrîliğe yansması ise AMS inancını açıklarken görmekteyiz. Onlara göre bu zatların kâinattaki karşılıkları şöyledir: Muhammed güneştir, bunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Fakat Ali ve Selman hakkında mezhepler arası ihtilaf vardır. Bu ihtilafı göre Ali, güneş, ay, sema, şafak veya havadır. Selman da ay veya semadır (el-Fil, 1990, s. 54).

İnanışları ve davranışları göz önünde alındığında, Nusayrîliğin bölgedeki eski din ve inanışlardan, totemcilikten Sâbiiliğe, Musevilik, Hıristiyanlık ve iptidâî inanışlardan Müslümanlığa kadar bir dizi inançtan etkilendiği, buralardan aldıkları inançları bağdaştırdıkları ve bunları bâtınlık perdesi ile örttüğü apaçık ortadadır (Fığlalı, 2008, s. 379; Üzüm, 2007, s. 272).

Nusayrîlikte Dini-Örfi Bayramlar

Nusayrîliğin eklektik/bağdaştırmacı bir inanç yapısına sahip olduğunu gösteren bir yanı da mezhepteki bayramlardır. Nusayrîler, kendilerine has örfi bayramlara sahip olmanın yanı sıra her üç semâvî dinden birçok bayramı da kutlarlar. Bu sebeple kısa da olsa onların kutladıkları bayramlara değinmek istiyoruz. Konu inanç esasları kapsamına girmediğinden dolayı ayrı bir başlıkta ele alma gereğini duyduk.

Nusayrîlerin bir yıl içinde kutladıkları bayramlar oldukça fazladır. Bunları dört başlık altında toplamak mümkündür:

1- İslâmî bayramlar,

2- Şîa kaynaklı bayramlar,

3- Diğer dinlerden aldıkları bayramlar,

4- Geleneksel bayramlar (Türk, 2008, s. 120-126. Türk, kitabında Hatay ilimizdeki Nusayrilerce yıl içerisinde kutlanan bayramların oldukça detaylı bir listesini vermiştir.).

Nusayriler, Müslümanlarla beraber Ramazan ve Kurban bayramlarını aynen kutlarlar. Bunun dışında Şîilerle birlikte Gadir (18 Zilhicce: Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi imam tayin ettiğine inanılan gün), Mübâhele (21 Zilhicce: Necranlı Hıristiyanlarla Hz. Peygamber arasındaki lanetleşme olayı, Âl-i İmran suresi 61. ayette geçer), Fıraş (Hz. Peygamber'in hicret esnasında Hz. Ali'yi kendi yatağında yatırması anısına), Nevruz ve Mihricân bayramları ile birçok imamın doğum ve ölüm günlerini bayram olarak kutlarlar (Fığlalı, 2008, s. 379; Sinanoğlu, 1997, s. 59; Türk, 2008, s. 120-132).

Nusayriler, üç semavi dinin bayramlarını kutlasalar da bunların içinde Hıristiyanlığa ait bayramlar daha fazladır. Hıristiyanlığın hemen tüm önemli bayramlarını kutlamaktadırlar (Türk, 2008, s. 135). Yılbaşı (6 Ocak: Hz. İsa'nın doğumu), Kaddas (19 Ocak: Hz. İsa'nın vaftiz edilmesi), Sabataj, Yumurta ya da Paskalya bayramı (30 Mart), Haç bayramı (27 Eylül: Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi), Hz. Meryam'ın doğumu (18 Ekim), Yuhanna bayramı (10 Aralık: Hz. İsa'nın havarilerinden biri), Barbara bayramı (17 Aralık: Hz. Meryem'in hizmetçisi ve aynı zamanda sadık dostu Azize Barbara günü) vb. daha birçok Hıristiyan bayramlarını kutlamaktadırlar. Bunlardan ayrı 'Çıkış Bayramı' adıyla bir bayramları vardır ki, bu bayram Hz. Musa'nın İbranîleri Firavunun zulmünden kurtardığı ve Mısır'dan çıkardığı günün kutlamasıdır (Türk, 2008, s. 121-135).

Sonuç

Mezhep kurucusu İbn Nusayr, Ehl-i beyt imamlarına yaklaşan ve bu nedenle "ashab" ve "ensar" olarak onlara yardım ettiği rivayet edilen bir şahıstır (Abdulhamid, 1994, s. 349). Ancak daha sonra bu imamların hiçbir şekilde kabul etmeyeceği iddialarda bulunmuştur. Öyleyse şu sonuca varıyoruz: İbn Nusayr, belli bir paye elde etmek için imamlara yaklaşmış ve onların ölümünden sonra onların manevî nüfuzunu kullanmış, bu metotla hareket ederek aşırı fikirleri ileri sürmüş birisidir.

Nusayriliğin guluvva sapmasının ve aşırı fikirleri inanç esasları haline getirmesinin birinci sorumlusu İbn Nusayr olduğu gibi, bu mezhebin aşırılığa meyilli bir yapı üzerinde teşekkül etmesinin temellerini atan da bu şahıstır.

Ehl-i beytin nüfuzundan yararlanıp sapkın fikirler ileri sürme âdeti, Hz. Ali'den itibaren görülen bir şeydir. Örneğin, Hz. Ali, ilâh olduğunu iddia eden bir grupla karşılaşmış, onların bu iddiaları karşısında son derece kızmış ve onların yakılmasını emretmiştir

(Galib, 1980, s. 12). Yine İmam Ca'fer b. Muhammed'in ilâh olup kendisinin de onun nebisi olduğunu ve bir çok dinî yükümlülükleri kaldırdığını, bazı farzları sâkıt ettiğini, bazı haramları meşru kıldığını ve imamı tanıyan kişiye artık her şeyin helâl olduğunu iddia eden bir kişinin bu iddiaları İmam Ca'fer'e ulaştığında ona lanet etti, ondan beri olduğunu belirtti, ashabını toplayıp bu durumu onlara anlattı ve bir çok beldeye bu sapık kişiden uzak olduğuna ve lanet getirdiğine dair mektuplar gönderdi (Galib, 1980, s. 13). Bu iki örnek, İbn Nusayr'ın da aslında İmamların nüfuzunu kullanıp sapkın fikirler ileri süren bir şahıs olduğunu göstermektedir. Zira oniki imamdan hiçbiri bu tür iddiaları kabullenecek yapıda değildir. Aksine ümmet, asırlar boyu hepsine saygı ve değer verme konusunda icma etmiştir.

Nusayrî mezhebinin imam ve mensupları, tarih boyunca Müslümanlara ve özellikle de Sünnilere karşı gayr-ı müslim unsurlara yardım etmiş, onların desteğiyle Müslümanlara karşı gizli ve açık faaliyetlerde bulunmuşlardır. Bundan dolayı da bu topluluk, kendisini ümmetin düşünce ve siyasî yapısının dışında ve uzlette buldu. İçine kapanık bir azınlığın, zulüm veya haksızlığa uğramış olsun veya kendileri zulmetmiş olsun, aşağılık duygusunun acısını hisseden, kendini garip kalmış sayan bir topluluğun hareketi idi onların bu davranışları.

Tarih boyunca İslâm'ın ve Müslümanların varlığına düşman olan yabancılara ve onların saldırılarına daima yardım etmişlerdir. Bunun gerekçesini Tavîl, yapılan baskılara bağlamaktadır: İnsanın doğasında vardır. Yenilenler yenenlerden kurtulmak için en güçlüye sığınırlar. Nasıl ki Abbasiler Şii'lerin baskılarından dolayı Selçuklulara sığındılar. Öyle de Nusayrîler, aşırı Sünni baskıdan kurtulmak amacıyla daha güçlüye sığınmışlardır (et-Tavîl, 2000, s. 227-275).

Bazen Moğollara, Haçlı sürülerine ve Fransız mandasına, bazen de Karmatiler ve Babekiler gibi İslâm toplumundan çıkan aşırı fikirli fırkalarla yakınlaşmış, onlarla fikir alış veriş yapmışlardır (Abdulhamid, 1995, s. 331; Hatib, 1984, s. 331-332). Diğer din ve sapkın mezheplerle yakın ilişki içerisinde buldukları için de onlarla haşır neşir olmuş ve onların birçok düşünce ve inanç esaslarını almış, mezheplerinin esaslarıyla uzlaştıran birleştirmişlerdir. Bu nedenle Nusayrîliğin teşekkülünde birçok din ve mezhebin inanç esaslarının rolü vardır.

Mezhebin ilk dört kurucusu ile mensuplarının birçoğunun Fars olması, Nusayrîliğin ilk kurucuları hakkında Arapların Fars ülkesini fethetmesini hazmetmedikleri için Hz. Ömer'e olan kinlerini Hz. Ali'nin sevgisi perdesiyle harekete geçirip dini tahrif ederek intikam alma duyguları içerisinde oldukları kuşkusuna da neden olmaktadır.

"Ali'nin sevgisi için değil, Ömer'in buğzu için" hareket eden diğer aşırı Şii gruplar gibi, onların da eski Zerdüşti, Mecusî vb. inançları İslâm kılıfı altında halka benimsetme çabasında oldukları bir gerçek olarak kabul edilebilir. Nitekim Nevruz, Mihrican gibi Fars adetlerini dinî bayram ve tören haline getirmişlerdir. Bu nedenle Nusayrîliğin teşekkülünde eski İran din ve inançları ile İran'ın fethi karşısındaki Fars kininin ve inti-

kam duygusunun da etkili olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim Nusayrilikte Hz. Ömer iblislerin İblisidir. Ebu Bekir ve Osman da ondan biraz aşağı derecede iblistirler (el-Fil, 1990, s. 8; Osman, 1985, s. 49). Onların, Hz. Ömer'i en büyük İblis diye nitelendirmeleri, bu kinin apaçık göstergesidir. Bu nedenle Hz. Ömer'i öldüren Ebu Lu'lu' ile Hz. Ali'yi öldüren İbn Mülcem'in Farslılardan olması (el-Fil, 1990, s. 8), Hz. Hüseyin'i öldüren Yezid'e lanet okudukları halde, Farslı olan İbn Mülcem'i sevmeleri ve ona lanet okuyanların hataya düştüklerini belirtmeleri garip karşılanmamalıdır.

İnanç esasları ve kutladıkları bayramlar göz önünde bulundurulduğunda Nusayriliğin birçok din ve inançtan etkilendiği ve buralardan birçok esas alarak bağdaştırdığı böylece eklektik bir yapıya kavuştuğu görülmektedir. Ortaya sonradan ortaya çıkan bu görüntü hem İslam dinine hem de diğer dinlere zıtlık teşkil edecek bir boyutta olunca takiyyeyi bir inanç esası olarak kabul emiş ve bu yolla inançlarını gizleme gereksinimini duymuşlardır.

The Formation of Nusayriism and its Basic Tenets

Muhammet Raşit Batur*

During the time of the Prophet Muhammed (PBUH), Muslims resolved their religious and worldly problems through revelation or direct consultation with the Prophet, who was the receiver of revelation. For this reason, there were no conflicts within society causing fractionalization. There was no difference among the Muslims during the time when the majority of his companions were alive because their creed was pure, their intentions sincere, and the effect of the influence of prophethood was still the unifying feature among them. Therefore, apart from different understandings of Islamic Jurisprudence, there was no theological disagreement in acting to divide the Muslims into sects (Topaloğlu, 1993, p. 20).

However, due to the death of the Prophet (PBUH) and his elder Companions, who were the glue holding the Muslims together, in tandem with the expansion of the Islamic world, different religions, sects, ethnicities, and beliefs of other nations were included into the Muslim community (Kutlu, 2008, pp. 50-52; Topaloğlu, 1993, p. 21). As such religious as well as cultural conflicts emerged among Muslims. With the increasing prevalence of intellectual disputes among Muslims, the number of thoughts began to give rise to different denominations and sects of people. Nusayriism is one of these sects, being an extreme trend arising from Shi'ism clashing with both the Caliphate and its authority. Ataturk University Institute of Social Sciences, Department of History of Islamic Sects

The main cause for the wars which took place between ‹Ali and his dissenters was the martyring of ‹Uthman ibn ‹Affan. This event also led the Islamic community into a state of intellectual and political deterioration (Fiğlalı, 2008, s. 76-86; Onat, 1993, s. 26-41). Over time the formation of two major military divisions, Sunniism and Shi'ism, appeared in Islamic society. In terms of the multitude of subjects, the number of members, and the length of time, the clashes between the Ahl al-Sunnah (Sunni) faction and Shi'ite movements have been greater in comparison to those between other denominations and factions (el-Fil, 1990: I, pp. 7-12).

* Ph.D. Candidate, Ataturk University, Department of History of Islamic Sects.

Correspondence: ratur04@hotmail.com, Miifttllk Sitesi, Başkale, Van, Turkey.

Disputes regarding the Caliphate and who would lead the Muslims after the Prophet's death subsequent to 'Uthman being martyred brought wars causing division and fragmentation. Such events became a unique opportunity for those who outwardly appeared to be Muslims, but who still internally held on to their old religion, culture, and beliefs. There were many individuals and divisions in particular who wanted to eliminate the Islamic faith completely, and many of them gathered around the Ahl al-Bayt (family of the Prophet, represented by 'Ali) and tried to exploit their spiritual authority. (Abdulhamid, 1994, pp. 25-26; Watt, 1998, pp. 67-68). Although some of the individuals and sects involved appeared to be Ahl al-Bayt and as defenders of the Islamic faith, their aim was, in reality, either to reform the Islamic faith in accordance with their past beliefs or to present Islam with adoptions of their old beliefs. By doing so, they gave rise to oppositions which led to dissident thoughts and beliefs within the Islamic religion.

There are several sects connected to Shi'ism. One of the most important movements connected to Shi'ism is Nusayrīism. Although the reasons and conditions of its formation are the same as Shi'ism, it also contains ideas from various other religions in an eclectic form.

As a result, it is possible to state that Nusayrīism emerged as a result of two particular trends. First, although at the beginning many individuals may have gathered around the Ahl al-Bayt with good intentions, due to their extreme love and reverence toward the Ahl al-Bayt while at the same time holding views not in-line with Islam or the literature concerning the Ahl al-Bayt, these individuals and groups formed a deviant trend. Secondly, it is a trend created by individuals belonging to different religions of various beliefs whose intention was to take advantage of the conflicts and wars between Muslims since they understood these conflicts to be an opportunity to collect booty and to work toward spoiling, and ultimately destroying, Islam. One of the issues supporting this claim is the fact that this division contains completely opposing principles to the basic beliefs of Islam. As such, Nusayrīism is the result of the blending together of various religions' and cultures' beliefs. For this reason, both Muslims and members of other religions are skeptical about the assessments reached by Nusayrīism. Just like the Ahl al-Sunnah, members of Shi'ism – other than the Gulati Shi'ites – also hold negative evaluations toward them (el-Kummī, 1963, pp. 100-101; en-Nevbahti, 1931, pp. 78-79). Therefore, Shi'ites hold, just as do Sunnis, Nusayrīism to be a deviation.

Nusayrīism was formed through the activities of ibn Nusayr who lived during the times of the imams 'Ali en-Naki (214-254/829-868), Hasan al-Askari (230-260/845-874), and Muhammad Mahdi (255-869/ ...). He died in 270/883-884 (Hatib, 1984, p. 323; Massignon, 1998, p. 368).

In different sources, it is mentioned that ibn Nusayr is of Persian descent from the area of Khuzestan and that he considers the unlawful lawful and understands sodomy to be an indicator of modesty. He also held beliefs of reincarnation (transmigration) and accepts the imams as gods (el-Fil, 1990, p. 22; Hatib, 1984, p. 324; el-Kummî, 1963, pp. 100-101; en-Nevbahti, 1931, pp. 78, 93-94; Öz, 1999, p. 181; Şehristânî, n.d., p. 188).

After the death of ibn Nusayr, leadership of Nusayrîism passed on to Muhammad b. Jundab (III / IX. Century), Abu Muhammad al-Junbulani (287/900), Zaynudeen Abdillahi Abu al-Husayn b. Ali b. al-Husayn b. Hamdan al-Hasibi (346 or 358/957 or 969), (el-Fil, 1990, pp. 24-26; Galib, n.d., p. 272; Massignon, 1998, p. 368; eş-Şek'a, 1987, p. 282). While Junbulani introduced a dimension of mysticism into Nusayrîism (Öz, 1999, p. 182; eş-Şek'a, 1987, p. 281; et-Tavîl, 2000, p. 153), Hasibi formulated these ideas into a systematic structure and due to the widespread following of his opinions, he is considered to be the second founder of Nusayrîism (Hatib, 1984, p. 326; eş-Şek'a, 1987, p. 283; Massignon, 1998, pp. 368, 26-27, Öz, 1999, pp. 182-183; Sinanoğlu, 1997, p. 37; et-Tavîl, 2000, p. 154; Türkel, 2001, p. 2).

Nusayrîism, in the time of al-Hasib, extended beyond the Euphrates River in Syria and had begun to spread to other neighboring regions. Students among al-Hasib's followers maintained books which would become the main source of creed for Nusayrîism. For example, the *Kitab al-Mecmu'*, consisting of sixteen chapters, is considered to be the holy book of Nusayrîism (Fiğlalı, 2008, p. 144; Sinanoğlu, 1997, pp. 22-23).

The fact that the first four founders of the sect, ibn Nusayr, Junbulani, ibn Jundeb, and Hasibi were Persian indicates that this military division's structure derives from Persian traditions (Halm, 1960, p. 146; Turan, 1996, p. 6).

After Hasibi, leadership was assumed by his student Muhammed b. 'Ali al-Jilli (384/994), and then by Abu Sa'id al-Maimun drive Kasim et-Tabarani, who became known by the name of Sheikh Muhammed et-Tabarani (v.426/1034-5) (el-Fil, 1990, p. 27; Hatib, 1984, p. 328; Massignon, 1998, p. 368; eş-Şek'a, 1987, p. 283; et-Tavîl, 2000, p. 156).

As well as being the most prolific writer of this sect, Al-Tabarani was the last shaykh of this doctrine. After him, Nusayrîism began to fracture into different divisions, and each division's leader continued leading his own division independently in his particular region (el-Fil, 1990, pp. 27-28; Halm, 1960, p. 146; Hatib, 1984, p. 328; et-Tavîl, 2000, p. 158).

The fundamental belief in Nusayrîism is centered on the claim of the divinity of 'Ali. According to Nusayrîs, God has appeared seven times on earth since its creation. Each time, He appears in the form of a person in a human body to help people and to make Himself known. It was 'Ali who was the last and most perfect form in which He revealed Himself (el-Bedevisi, 1973, pp. 425, 445; el-Fil, 1990, pp. 46-47; Hatib, 1984, pp. 342-343; Meşkûr, 1995, p. 503; Osman, 1985, pp. 44-45; Şehristânî, n.d., p. 192).

In order to conceal their faith from outsiders and make themselves known to each other the Nusayrīs developed the symbol 'Ayn (ع) – Mim (م) – Sin (س). The letter 'Ayn for 'Ali, the letter Mim for Muhammed, and the letter Sin refers to Selman. According to Nusayrism, 'Ali created Muhammad, who then created Selman. Selman was the creator of five angels, and it was these five angels who created the entire world (Hatib, 1984, p. 362; Sinanoğlu, 1997, p. 37). 'Aym – Mim - Sin, is a secret among this sect, and this secret is described in Christianity as "the Father-Son-Holy Spirit" system (Fırlalı, 2008, p. 371).

One of the main differences, in terms of belief, between itself and other Islamic sects is the belief of transmigration of the soul in Nusayrism (el-Adenî, 1876, p. 81; el-Bedevis, 1973, p. 489; el-Fil, 1990, pp. 76-77; Galib, n.d., p. 278; Hatib, 1984, pp. 355-357; Abdulhamid, 1994, s. 350; Öz, 1999, p. 190. See also Massignon, 1998, p. 366).

One particular belief found in Nusayrism, and which is perhaps the most immanent, is hypocrisy (*taqiyyah*) (Üzüm, 2000, pp. 185-186). In the face of danger, a member of Nusayrism will actually feign to believe the majority opinion around him, which means that members of Nusayrism can be religiously moral hypocrites. This belief and use of *taqiyyah* makes it so their beliefs remain unknown to others, thereby helping them when they are under external pressure. This tactic is made use of in order to protect members of their elders in particular (Hatib, 1984, pp. 385, 387; Firro, 1999, s. 209; Öz, 1999, p. 191).

Because of this understanding of privacy, Nusayrī books detailing their beliefs had remained hidden for centuries, and those individuals who did have the courage to disclose the principles of their faith were sentenced to severe penalties. Adana Süleyman Efendi wrote a piece called *al-Bâkûretü's-Süleymaniyye*. After he published it, he was murdered in Tarsus in 1863 (Öz, 1999, p. 190). Indeed, Suleiman Effendi, who was taught the secrets of Nusayrism by Nakib explains that he was told: "If you do not want to keep your head, hands, and feet do not reveal this big secret." These words are uttered as if they were part of a religious ceremony before the secrets of the sect are taught which thereby acts to threaten any potential member with a very painful death if the secrets are ever exposed (el-Adenî, 1876, pp. 4-7).

Taqiyyah in Nusayrism has been so strictly practiced that extreme skepticism has emerged throughout Islamic history to the point that suggestions were made that Nusayrīs were even atheists who wanted to eliminate all religion. There is a famous fatwa by ibn Taymiyya stating that they are "pagans, atheists, unbelievers – in fact even more dangerous than all of these – the animals that they slaughter cannot be eaten, their women cannot be married, declaring they cannot have the right to life of an apostate because they are paying jizyah" (For the text, see this fatwa. el-Bedevis, 1973, pp. 445-456, Osman, 1985, pp. 49-59). In Izmir, Ismail Haqqi said: "Nusayrīs out-

ward appearance is Shi'ism, and their connection to Ahl al-Bayt is Alawitism. In their hearts however, they have belief neither in God, the Prophet, orders and prohibitions, reward and sin, nor of heaven and hell" (İzmir, 1981, p. 112).

One of the basic elements of Nusayriism is based on esoteric creed. According to Nusayriism, there are two separate dimensions of legal injunctions and Shari'a. The first is falsehood, and the other aspect is disambiguation. Nusayris hold that their secrets and doings are the real esoteric understanding of Shari'a, which no one other than themselves may know (el-Fil, 1990, p. 85; eş-şek'a, 1987, pp. 318-319). Due to this belief, they have belied all the signs and religious requirements of Islam and have assigned esoteric meanings to them which are the complete opposite of Islam.

On one hand, Nusayriism' has been influenced by ancient cultures and beliefs, and on the other hand, it has been formed by people belonging to extreme Shi'ite groups that use Islamic sources based on their esoteric interpretation and which are influenced by the views of different religions and sects (Fiğlali, 2008, p. 379; Sinanoğlu, 1997, pp. 15-20).

The nature of this military division's celebration of festivals reveals this aspect of Nusayriism because they celebrate holidays and special days adopted from Sunni, Shi'a, and other religions' holidays. For this reason, they have many festivals and traditional feasts (Türk, 2008, pp. 120-126). Although Nusayris celebrate holidays and special days of Judaism, Christianity, and Islam, Christian holidays are most prevalent. In fact, almost all the major festivals of Christianity are celebrated (Türk, 2008, pp. 121-135).

The beliefs of 'Ali's divinity, the legitimization of sodomy while considering it as a sign of humility, the permissibility of wine, and the concept of transmigration of the soul are a few of their beliefs that do not comply with Islam (Halm, 1960, p. 146; Kürd Ali, 1928/1347, p. 260; al-Kummî, 1963, pp. 100-101), Nusayriism has been labeled as a perverse, destructive, and distorting sect (Abdulhamid, 1995, p. 329). So that their aims remain unknown and the above views uncondemned, they have tried throughout history to hide their views, as well as their sectarian and political activities, by maintaining a principle of secrecy and silence. This has given rise to negative suspicions toward them. Therefore, there has been a focus of political and religious-sectarian oppression toward them (Sinanoğlu, 1997, p. 22). **Throughout history, they have extended support to various groups hostile toward Muslims. Specifically, they have sided with the Mongols and sometimes with the crusader armies. More recently, they submitted to the authority of the French Mandate and therefore followed the path of destructive groups such as the Qarmatis, Batinis, and Babekis (Abdulhamid, 1995, p. 331).**

Taking the above into consideration, it is evident that the beliefs and behaviors of Nusayriism are a mixture of, and have been influenced by, totemism, Judaism, Christianity, and Islam as well as the previous religion and beliefs of the region(s) in which they are found (Fiğlali, 2008, p. 379; Üzüm, 2007, p. 272).

Kaynakça / References

- Abdulhamid, İ. (1994). *İslam'da itikadi mezhepler ve akaid esasları*. İstanbul: Marifet.
- Abdulhamid, İ. (1995). "Nusayriyye" (çev. A. İlhan). *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX, 329-361.
- el-Adenî, S. (1876). *el-Bâkuratu's-Süleymaniyye fi keşfi esrârî diyanetu'n-Nusayriyye* [Nusayrîlik sırlarının keşfinde Süleyman'ın katkısı]. Beyrut.
- el-Bedevisi, A. (1973). *Mezahibu'l-İslamiyyin (II)* [İslam mezhepleri]. Beyrut: Daru'l-İlim.
- Fiğlalı, E. R. (2008). *Günümüz İslam mezhepleri*. İzmir: İzmir İlahiyat Vakfı.
- el-Fil, S. M. A. (1990). *en-Nusayriyye (I)* [Nusayrîlik]. Kahire: Dâru'l-Menar
- Hatib, M. A. (1984). *Harekatu'l-batıniyye fi'l-alemi'l-İslam* [İslam âleminde Bâtınlık]. Amman: Mektebetü'l-Aksa.
- Halm, H. (1960). Nusayriyya. In *The encyclopaedia of Islam* (new ed., Vol. VIII, pp. 145-148). Leiden/Holland: Brill.
- İzmirli, İ. H. (1981). *Yeni ilmi kelam* (hızl. S. Hizmetli). Ankara: Umran.
- Firro, K. (1999). "Nusayrîliğin milliyetçilik ve millî devlete adaptasyonu", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler ve Nusayriler*. İstanbul: Ensar.
- el-Kummî, Ebu'l-Halef el-Eş'ari. (1963). *Kitabu'l-makalat ve'l-fırak* [Mezhepler ve fırakalar]. Tahran: Matbuat-ı Atai.
- Kutlu, S. (2008). *Mezhepler tarihine giriş*. İstanbul: DEM.
- Massignon, L. (1998). Nusayrîlik. *İslam ansiklopedisi* içinde (C. IX, s. 365-370). İstanbul: MEB.
- Meşkur, M. C. (1995). *Mevsuatu'l-fıraki'l-İslâmiyye* [İslam mezhepleri ansiklopedisi]. Beyrut: Mecmaü'l-Buhusi'l-İslâmiyye.
- Kürd Ali, M. (1928/1347). *Hutatu's-Şam (VI)* [Şam yolları]. Dimeşk: Matbaatü'l-Müfid.
- en-Nevbahti, Ebu Muhammed Hasan b. Musa. (1931). *Fıraku's-Şia [Şii fırakalar]*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle.
- Galib, M. (t.y.). *Harekâtu'l-bâtıniyye fi'l-İslâm* [İslam'da Bâtınlık]. Beyrut: Dâru'l-Endelüs.
- Galib, M. (1980). *Mukaddime (el-Heftü's-şerif min fezailli mevlana Ca'fer es-Sadık / Mufaddal b. Ömer Cu'fi; thk. M. Galib) [Önsöz]*. Beyrut: Dârü'l-Endelüs.
- Onat, H. (1993). *Emevi Devri Şii hareketi ve günümüz Şiiliği*. Ankara: TDV.
- Osman, H. (1985). *el-Aleviyyun beyne'l-ustura ve'l-hakika* [Gerçek ile efsane arasında Aleviler]. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemi li'l-Matbuat.
- Öz, M. (1999). "Nusayriyye", *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Aleviler, Bektaşiler ve Nusayriler*, (s. 181-193). İstanbul: Ensar.
- Sinanoğlu, A. (1997). *Nusayrilerin inanç dünyası ve kutsal kitabı*. Konya: Esra Yayınları
- eş-Şek'a, M. (1987). *İslam bila mezâhib* [Mezhepsiz İslam]. Kahire: ed-Dârü'l-Misriyyeti'l-Lübniyye.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. (t.y.). *el-Milel ve'n-nihal (I)* [Dinler, mezhepler ve felsefi sistemler tarihi] (nşr. M. F. Abdülbaki). Beyrut.
- et-Tavil, M. G. (2000). *Nusayriler, Arap Alevilerin tarihi* (çev. İ. Özdemir) İstanbul: Çiviyazıları.
- Topaloğlu, B. (1993). *Kelam ilmi*. İstanbul: Damla.

Turan, A. (1996). Kitâbu'l-Mecmu'un Türkçesi. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII, 5-18.

Türk, H. (2008). *Nusayrîlik/Anadolu'nun gizli inancı & inanç sistemleri ve kültürel özellikleri*. İstanbul: Kaknüs.

Türkel, R. (2001). *İnanç esasları açısından Nusayrîlik Alevilik mukayesesi*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Üzüm, İ. (2000). Türkiye'de Alevi/Nusayrî önderlerin eserlerinde inanç konularına yaklaşım. *İslam Araştırmalar Dergisi*, 4, 173-187.

Üzüm, İ. (2007). "Nusayrîlik" *Diyanet İslam ansiklopedisi* içinde (C. XXXIII, s. 270-274). Ankara: TDV.

Watt, W. M. (1998). *İslam düşüncesinin teşekkül devri* (çev. E. R. Fırlalı). İstanbul: Birleşik.

Felsefeden Siyasete: Heidegger'in Nazizmle İlişkisi

İslam Can*

Öz: Martin Heidegger, 20. yüzyılın şüphesiz en önemli ve etkili filozoflarından biridir. 1927 tarihli *Varlık ve Zaman* adlı başyapıtıyla felsefede yeni bir çığır açmış, böylelikle varlığa yönelik ontolojik ve epistemolojik tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Heidegger'in felsefesinin yanı sıra politika anlayışı da elli yılı aşkın süredir tartışılmakta ve tartışılmaya da devam etmektedir. 1933 yılında Freiburg Üniversitesi'ne rektör seçilmesi, bu tartışmaların başlangıç noktası sayılır. Rektörlüğü ve Führer'e yapılan bilgi hizmeti onun, antisemitist, Nazi yanlısı ve Nasyonal Sosyalizm'in ideologu olarak görülmesine neden olmuştur. Ayrıca onun eserlerinden hareketle –özellikle *Varlık ve Zaman* ve bazen de *Metafizik Giriş*- Heidegger'i Nasyonal Sosyalizm'in epistemolojik inşasını gerçekleştirmek için çaba gösteren ve bu politik duruşun ontolojik kodlarını kurgulamakla itham edenler de vardır. Heidegger, bu saldırıların bir kısmını hayatının son zamanlarında *Der Spiegel* dergisine verdiği röportajda karşılamaya çalışmışsa da o, hâlâ birçok meslektaşı ve öğrencileri tarafından Hitler yanlısı bir filozof olarak görülmektedir. Bu çalışmada, Heidegger'in Nazizm'le olan ilişkisi eleştirel boyutta tartışılacak ve Nazi sonrası Almanya'sında Heidegger'in Nasyonal Sosyalizm'e ilişkin söylemlerine yön bulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Heidegger, Onto-Politik, Nasyonal Sosyalizm, Nazizm, Dasein

Abstract: Martin Heidegger, undoubtedly is one of the most important and influential philosophers of the 20th century. He wrote *Being and Time* which is his masterpiece written in 1927 opened a new era in philosophy, thus this masterpiece has come up with the ontological and epistemological debates. Heidegger's conception of philosophy has been debated for over fifty years as well as his policy and it is continued to be discussed. His being chosen as the rector of Freiburg University in 1933 is considered as the starting point for these discussions. His rectorship and serving information Führer, has been seen as anti-Semitic, supporter of Nazi and the ideologue of National Socialism. In addition, he is accused for his works, especially the *Being and Time* and sometimes *Introduction to Metaphysics*, which due to Heidegger's effort for achieve epistemological construction of National Socialism and creating codes of ontologies political's stance. Although Heidegger tried to answer to a portion of these attacks in an interview with *Der Spiegel* in last days of his life, he is still seen as a supporter of Hitler by a lot of his colleagues and his students. In this study, it will be discussed Heidegger's relationship with Nazism in a critical way and it will be tried to study for finding the direction that Heidegger's discourses on National Socialism in the post-Nazi of Germany.

Keywords: Heidegger, Onto-Political, National Socialism, Nazism, Dasein

* Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

İletişim: islamcan@hotmail.com, Selçuk Üniversitesi Alaaddin Keykubat Kampüsü, Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Selçuklu, Konya, Türkiye

Atf©: Can, İ. (2013). Felsefeden Siyasete: Heidegger'in Nazizmle İlişkisi. *İnsan & Toplum*, 3 (5), 85-110.

DOI: <http://dx.doi.org/10.12658/human.society.3.5.M0013>

Giriş

Martin Heidegger (1889-1976), varoluşçuluk, post-yapısalcılık, postmodernizm, Frankfurt Okulu ve yapıbozumculuk üzerinde kalıcı etkiler bırakmış olan yirminci yüzyılın en etkili filozoflarından biridir (Cevizci, 2002, s. 483-484; Dreyfus ve Wrathall, 2005, s. 1; Rockmore, 2009, s. 25). Martin Heidegger adı, göz ardı edilmeyecek şekilde, son elli yıldır düşünsel tartışmalarda konu olan her şeyle ilgilidir. Max Planck veya Franz Kafka, Martin Buber veya Rainer Maria Rilke, Max Weber adları gibi Martin Heidegger ismi de çok farklı duygu ve düşünceleri uyandıran ve insanları bir tavır almaya teşvik eden bir simge hâline gelmiştir (Pöggeler, 1994, s. 9).

Felsefenin varlık alanına dair yeni bir ontoloji kurgulamayı deneyen Heidegger; felsefi, kişiliği, dünya görüşü ve siyasal bağlantısı gibi pek çok şekilde okumaya tabi tutulmuştur.¹ Örneğin Adorno'ya göre o, sadece bir jargon üreticisidir. Bazı muhafazakâr siyasal kuramcılara göre önemli bir yenilemeçi ve hatta ilericidir. Dolayısıyla Heidegger, hem çok okunan ve okundukça önemi daha çok anlaşılan hem de bazı amaçlara hizmet edecek şekilde yorumlanarak tahrif edilmeye çalışılmaktadır. Ancak, bu durum bazı zamanlarda eleştiri boyutundan çok daha öteye geçerek âdeta bir *saldırıya* dönüşmektedir. Ancak, Heidegger, zamanla yeni patikaların keşfiyle birlikte etkisi ve tartışılma süreci hâlâ devam eden bir filozoftur. Heidegger'in doğum-yaşam-ölümle özetlenen olgusallığı, bir tarih içerisine sığdırılsa da keşfi hâlâ tamamlanamamıştır. Örneğin şu ana kadar yayımlanan *Toplu Eserleri*, her yeni citle birlikte Heidegger düşüncesini genişletse de mevcut eserlerin şu ana kadar tamamının kazandırılmadığını belirtmek yerinde olacaktır (Ökten, 2004, s. XIII-2; Steiner, 1996, s. 15). Onun eserleri, psikoloji, siyaset bilimi, dinî ve kültürel çalışmalar, edebiyat, tarih ve sosyoloji gibi modern bilimlerle ilişkilendirilerek modern bilimlerde yeni alan açacak yorumlar getirilmiştir. Bu kadar çeşitli ve birbirinden farklı okuma nasıl mümkün olabilir sorusu, elbette birkaç nedenle açıklanabilir. Bu nedenlerin başında, Heidegger'in kullandığı kavramların bu tür yorumlara açık olması gösterilebilir. Örneğin onun kullandığı *sorge* kavramı (Heidegger, 2004, s. 264-286), psikoloji literatüründe anksiyete/endişe kavramlarıyla karşılanmaktadır, bunun yanı sıra yine Heidegger'in *Sanat Eserinin Kökeni*, sanat

1 En önemli Heidegger yorumcularından olan Otto Pöggeler (1994, s. 9-10) Heidegger'in biyografisini şu şekilde özetler: Heidegger, 1889'da Bodensee'nin kuzeyindeki Messkirch kasabasında doğdu. Freiburg'ta önce Katolik teoloji, sonra felsefe ve doğa bilimleri öğrenimi gördü. Orada, Heinrich Rickert'in yanında felsefe doktorası yaptı, daha sonra Husserl'in yanında çalıştı. 1923'de Marburg'a gitti ve Marburg Üniversitesi'nde Protestan teolog Rudolf Bultmann'la çalıştı. 1927'de yayımlanan *Varlık ve Zaman* adlı kitabıyla zamanın etkin filozofları arasında sansasyonel bir biçimde ön plana çıktı. Freiburg Üniversitesi'nden emekli olan hocası Husserl'den boşalan kürsüye hocasının halefi olarak görev alması için Freiburg'a çağırıldı. 1933'de Nasyonal Sosyalistlerin iktidarı ele geçirmelerinden sonra, sürpriz etki yaratacak şekilde Freiburg Üniversitesi rektörü oldu ve kısa bir süre Hitler'i destekledi. Sonra aniden Nasyonal Sosyalistlere karşı muhalefete geçti ve inzivaya çekildi. II. Dünya Savaşı'ndan sonra yeniliği açıkça fark edilen bir felsefi tarzla bir kez daha ön plana çıktı. Yeniden geniş, yaygın bir etki bıraktı ve 1976 yılında 87 yaşında hayatını kaybetti.

kuramcıları açısından bir devrim niteliği taşımakta ve yine İnşa *Etmek, İskân Etmek, Düşünmek* başlıklı sunuşu, mimarlık kuramı açısından çok değerli kabul edilmektedir (Ökten, 2004, s. XII; Dreyfus ve Wrathall, 2005, s. 1-3). Diğer bir neden ise Heidegger etiketinin tartışmalarda kullanılan *otorite başvuru kaynağı* şeklinde oluşan önemli bir algıdır. Yazdığı eserlerin çığır açıcılığı ve deruni özünden dolayı, Heidegger'e göre ya da Heidegger'in dediği gibi... ile başlayan argümanların daima ses getirici ve kolaylıkla aşılamayacak ya da üstesinden gelinemeyecek bir hamlenin temelini oluşturduğu söylenebilir. Bu minvalde; felsefeciler, sosyologlar, mimarlar, psikologlar, siyaset bilimciler ve diğer uzmanlar Heidegger'e başvurmayı, bilimsel bir meşruiyet kazanma şansı olarak görmektedirler (Ökten, 2004, s. XII-XIII). Dolayısıyla onun eserleri, bir ölçüde ısrarla mevcut felsefi geleneğin yeniden yorumlanmasına ve bu yorumlamanın yeni bilimlerin gelişmelerine katkı sağlamasına hizmet etmiştir.²

Bu çalışmada filozofların çok sık alışagelmış olmayan bir konumuna, filozof-siyaset ilişkisi bağlamında Heidegger'in Nasyonal Sosyalizm'le olan etkileşimleri değerlendirilecektir. Filozofların siyasi olanla ilgili temellendirdiği felsefeleri ışığında, yeni epistemolojik söylemler ve kurgular oluşturduklarını idrak edebilmek için felsefe tarihine bir göz atmak dahi muhakkak yeterli olacaktır. Platon'dan Aristoteles'e, Farabi'den Gazali'ye, Aquinalı Thomas'tan Thomas Moore'a ve Hegel'den Marx'a kadar birçok filozof, ideal dünya yaşamını kendi felsefeleri üzerine inşa ettikleri bir toplumsal muhayyile yoluyla yeni bir dünya tasavvuruna inanarak savunagelmışlerdir. Ancak, Heidegger için durum farklıdır. Çünkü Heidegger, bazı yorumculara göre, felsefesinden bağımsız olması düşü-nülemeyen siyasi yaklaşımını, pratiğe geçmiş ve iktidarı elinde tutan ve bunu yaparken de insanın doğasına olabildiğince hümanist olmayan öncüllerle müdahale eden bir siyasala varlığını armağan etmiş filozof portresi sunmaktadır. Bu iddialar temel alındığında ve filozof siyaset ilişkisi düşünüldüğünde, sanırım sorunun temel paradoksu da burada karşımıza çıkmaktadır: İnsan için yeni ufuklar, algılar, ontolojik ve epistemolojik devrimler yapması beklenen felsefelerin, yine insanın varoluşuna suikastlar tertiple-

2 Heidegger, dindar bir Katolik ailede yetişmiş olmasına ve çalışmalarına Cizvit papazı olmak için başlamasına rağmen daha sonra felsefe çalışmaya karar vermiştir. Akademik kariyerine de Katolik bir teolog olarak başlamıştır; ardından Shleiermacher, Luther, Pascal ve Kierkegaard'ın çalışmaları aracılığıyla Protestan düşünceinin etkisi altına girmiş ve nihayetinde Husserl'in fenomenolojisi, Franz Overbeck'in Hristiyan skeptizmi ve Nietzsche'nin Hristiyan karşıtı ateizminin etkisi altında, Hristiyanlığa olan inancını terk etmiştir. Heidegger, Katolik inancını terk ettiğini Katolik rahip Engelbert Krebs'e yazdığı meşhur mektupta şöyle ifade eder: "Tarihi bilgi teorisini aşan epistemolojik görüşler, - (elbette ki yeni anlamıyla) Hristiyanlığı ve metafiziği olmasa da- Katolisizm sistemini benim için problematik ve kabul edilemez bir hâle getirmiştir" (Ingraffia, 2002, s. 76-77). Genç Heidegger'in etkisi, 1927 tarihli başyapıtı *Varlık ve Zamanın* yayımlanmasından çok önce başlamaktadır. 1914'de *Psikolojizmin Yargı Öğretisi, Mantığa Eleştirel Olumlu Bir Katkı* adlı çalışmasıyla yirmi beş yaşında felsefe doktoru olan Heidegger, bu çalışmayla kendisinden fazlasıyla söz ettirmeyi başarmıştır. Ancak, Heidegger'in asıl şöhreti, üniversite öğrencilerinin 1918'de I. Dünya Savaşı bitip cephelerden döndüklerinde ve yenik düşmüş bir devletin topraklarına ve asla tamamlanamayacak Weimar Cumhuriyeti Devrimi'ne geri döndüklerinde başlayacaktır (Hühnerfeld, 2002, s. 25).

mesi nasıl mümkün olmaktadır? Heidegger ve Nasyonal Sosyalizm ilişkisinin bu denli önemsenmesini gerekli kılan şey, zihinleri ontolojik devrimlerle sarsan büyük filozofun, zamanının popüler yanılığası olarak görülen etno-merkezcilikle kurduğu bağın mahiyetine ilişkin radikal sorgulamalardır. Bu sorgulamada daha da önemli görülmesi gereken şey ise uzun zamandan beri varolan bu tartışmalara, olaylar ve Heidegger'in felsefesi üzerinden ciddi okumalar yaparak tarafsız bir gözle bakabilmektir.

Heidegger'in Felsefesi'nden Siyasete Giden Yol

Heidegger, Husserlci görüngübilimden, Nietzscheci *yeniden düşünüşten*, Antik Yunan terminolojisine dayalı siyasal düşünüşten ve özellikle onun felsefesinin siyasal köklerini oluşturan Fichte'den etkilenmiştir. Çünkü Fichte (1762-1814), Prusya'nın Napolyon'a karşı yürüttüğü savaşlar sırasında kaleme aldığı *Alman Ulusuna Söylevler*'de³ ulusçu bir zihniyete dayanan bir yaklaşım sergilerken Heidegger'in siyasal yönelimini de belirlemiştir. Heidegger'in *kriz, ulus, önderlik ve düzen* dörtlemesini doğrudan Fichte'den aldığı iddia edilebilir. Bununla birlikte, aşağıda geniş bir şekilde tartışılacağı üzere, Heidegger'in Nietzsche'nin düşüncelerinden etkilenmesi, Fichte'den esinlendiğinden çok daha fazla olduğu söylenebilir. Çünkü erken dönemde Nietzsche, *yeni üst insan* modelini oluşturmuş ve Wagner'in hem müziğini hem de yansıttığı siyasal havayı kurgulamıştır. Sağlam temelleri olmayan bazı popüler iddialara göre bu durum, Heidegger'in Nasyonal Sosyalistlerce çok okunup sevilen bir düşünür hâline gelmesine yol açmıştır. 1943'te Heraklitus üzerine verdiği derste Heidegger, Nietzsche'nin güç istenci öğretisinin, Nietzsche'nin ya da Almanların ürettiği bir şey olmadığını, ancak çağın ayırt edici işaretinin ismi olduğunu ileri sürmektedir. Sadece Almanların Batı'yı kurtarabileceği düşüncesine neden olan şey, alevler içerisinde olan yeryüzünün ve çıkırından çıkan insanlığın özünün, ancak Alman (*das Deutsche*) olan şey'i bulmaları ve muhafaza etmeleri inancıdır. Böylece Heidegger, bir gün Almanlar "*ölüm için hazırlıkta ve bu hazırlık vasıtasıyla, modern dünyanın dar görüşlülüğünden yurda ait inayitle, asli olanı kurtarmak için yeterince güçlü*" olsunlar diye, önündeki yıllarda otuz ya da kırk yaşında olacak olan zamanın genç insanlarını "*temel olarak düşünmek*" için eğitmeyi istemektedir (Pöggeler, 2002, s. 164). Heidegger'in onto-politik düşünüşünü derinden etkileyen bir başka filozof ise Aristoteles'tir. Hatta Heidegger'in onto-politik düşünüşünün temelini, onun Aristoteles yorumlaması olduğu iddia edilmektedir. Bu temel,

- 3 Fichte, *Söylevler*'de Prusya'nın bir kriz içinde bulunduğunu, yeni bir başlangıcın gerektiğini, Alman ulusunun kendi özüne dönmesi gerektiğini, birinci görevin "Almanlığın" varlığını ve devamını muhafaza etmek olduğunu, Almanların Avrupa içindeki asli ulus olduğunu, aynı şekilde *Almanca'nın* asli dil olduğunu, asli düşünçenin ise ancak *Almanca'yla* mümkün olabileceğini, hakiki felsefenin tinselliğe, özgürlüğe, ebedi gelişime, Varlık'a, eğitime ve kültüre dayandığını, burada bireyselliğe yer olmadığını, eğitim ve çalışmanın bir arada olması gerektiğini ve nihayet siyasal alanla felsefi alanın "eylem adamları" aracılığıyla bağdaştırılacağını savunmuştu. (Ökten, 2002, s. 14).

Aristoteles'in insan varlığını (*Heidegger'in tabiriyle Dasein'i*) esas almaktadır (Heidegger, 2004, s. 72-85; Ökten, 2002, s. 15). Felsefenin temel problemlerinden biri olan özgürlük problemini Heidegger, insanın ontolojik yapısında temellenen yönelimsel etkinliğinden hareketle açıklama yoluna gitmiştir. Heidegger'de insan, özgür bir varlık olmakla birlikte; özgürlük, bir ide değil, varoluşsal bir olgudur. Heidegger'in felsefesinin merkezi kavramını oluşturan ve Almanca'da, "*burada olan varlık*" anlamına gelen *Dasein*, kendisini kendine nesne yaparak varlığının anlamını sorgulayabilme olanağına sahiptir. Bu bağlamda Heidegger için insan, özgürlük sorununda merkezde yer almaktadır. Heidegger, insan varlığının analizini *Dasein'in* varoluşsal analizine indirgeyerek bu sürecin (*olagelmenin*) özünde, *Dasein'in* özgürlüğünü açığa çıkardığını belirtmiştir. En genel anlamda özgürlük, *Dasein'in* kendisini zamansal ve yitimsel (*zeitlich und temporal*) olarak tasarımlediği otantik varoluşunda ortaya çıkmaktadır (Aşkın, 2008, s. 60-62). Heidegger, özgürlük kavramına ontolojik bir anlam yükleyerek özgürlük kavramını *Dasein'in* (özneliğin) ontolojisi olarak temel ontolojiye aktarmış ve *Dasein'i* hem kendi varlığını hem de varolanların varlığını açığa çıkardığı için özgürlük ile karakterize etmiştir (Aşkın, 2008, s. 62). Varlık problemine bir yanıt getirmeye çalışan Heidegger, epistemolojinin değil de ontolojinin temel olduğunu ileri sürmüştür, ayrıca ontik olanla tarihsel olanı, nesnel ya da olgusal olanla öznel olanı uzlaştırmaya çalışmıştır. Heidegger'e göre yaşama ilişkin sağlam bir kavrayış, ancak ontik olanla tarihsel olanı bir araya getirmekle mümkündür. Heidegger, bu amaca ulaşmak için bir şeyin var olmasının ne anlama geldiğinin sorgulanmasının gerekliliğine temel bir görev yükler. Heidegger, bu soruya "Varlık sorusu" adını vermekte ve Varlık sorusunun en iyi biçimde insan varlıklarının bakış açısından sorulması gerektiğine inanmaktadır. Çünkü insan varlığı sadece var olmaz; o, ne olduğuna ilişkin bir kavrayışa sahiptir. *Varlık ve Zaman*'da, bir kişiler ve kişisel ilişkiler kuramı geliştiren Heidegger'in, bilinçli özneye özgü varlık tarzını gösteren *Dasein'i*, nesnelere olan ilişkisi dışında kendi türünden başka varlıkların varoluşunu destekler. *Dasein* kendisini düşünür, kendisiyle ilgili sorular sorar ve dünyadaki varoluşunun mahiyetiyle ilgilenir. Onun temel soruları ise "*Varlık nedir?*", "*Ben neyim?*" sorulardır. Dolayısıyla *Dasein'i* ilgilendiren en önemli şey, kendi kimliği, kendisinin ne olduğudur ve bu *Dasein'in* ontolojik karakteridir (Cevizci, 2002, s. 484-486; Heidegger, 2002h, s. 57-59). Çünkü Heidegger, tarihsel olanın insan *Dasein'inin* varoluş biçimlerinden biri olduğunu ve bilinebilir olan ile bilinenin sadece var olan şeyler olmadığını, hatta her ikisinin varoluş biçimlerinin tarihsellik şeklinde olduğunu ifade eder. *Dasein*, bu tarihsellik sayesinde, geçmişi canlandırma yeteneğine ve sürekli kendini gelecek imkânlarla doğru aşmaya çalışmaktadır. Öyle ki *Dasein*, geleceğe doğru atılırken bu atılmışlık durumundan ise sürekli projeler (*Entwurf*) yaparak kurtulmaya çalışır. *Dasein'in* bu özelliklerini dikkate almayan ve harekete geçirmeyen hiçbir anlama ve yorum olmayacaktır (Dallmayr, 1984, s. 214-215; Göka, Topçuoğlu ve Aktay, 1999, s. 44; Thilly, 2002, s. 425-426). Ayrıca Heidegger, insanın mahiyetini, metafiziğin geleneksel dilinde ifade edilen insanın, yani onun *ek-sistenzinde* arar. Ancak, bu şekilde düşünülen *ek-sistenz*, geleneksel *existentia*

kavramıyla aynı şey değildir. *Varlık ve Zaman*'da geçen bu anlamda düşünülmesi gereken şu cümle yer alır: *Dasein*'in özü (*essentia*), onun varoluşunda (*ek-sistenz*) bulunur (Heidegger, 2002h, s. 50; İyi, 1999, s. 51).

Heidegger'in siyaset anlayışında Grek dönemi, önemli bir kalkış noktasını oluşturur (Heidegger, 2000, s. 14-16; Zimmerman, 1982, s. 174). Goethe zamanında ortaya çıkan Greklerle Alman ilişkisi mitini takip eden Heidegger, Almanlık ile Grek olan şeyler arasında doğrudan bir bağlantı varsaymakta ve bu sıkı ilişkiye dayanarak bir politik düşünce oluşturmaya çalışmaktadır.⁴ Bu nedenle 1934-35 kış döneminin Hölderlin dersi, Hölderlin'in şiiri, Almanların gelecekteki özü için açıklanabilir ve bu açıdan bir *Alman-Grek misyonundan* bahsedilebilir. Hölderlin'le birlikte Heidegger, Almanya'yı Avrupa halklarının *savunmasız kalbi* olarak görmeye başlar. *Metafizığe Giriş*'te *dünyanın kararmasını* Avrupa'nın çöküşü olarak yorumlar. *"Bu Avrupa, kendi gırtlığını kesme noktasında yıkıcı körlüğüyle, bir yandan Rusya ile diğer yandan Amerika arasında sıkışıp kalarak* büyük bir kısıkaç içerisinde bulunmaktadır. Metafiziksel bakış açısından Amerika ile Rusya aynıdır: Aynı kasvetli teknolojik cinnet⁵ ve ortalama insanın aynı sınırsız örgütlenmesi" (Heidegger, 2000, s. 47-48; Pöggeler, 2002, s. 176-177). Heidegger, metafizik geleneğin özellikle modern zamanlarda ortaya çıkan teknoloji ile birlikte dumura uğratıldığını ve bunun sonucunda Varlık'ın temelini unutulması anlamında düşünce- nin zayıflamasına neden olduğunu savunur (İyi, 1999, s. 40-45; Küçükalp, 2003, s. 111). Heidegger'e göre Varlık'ı da Varlık'ın hakikatini de düşünmeyen Batı düşünmesi, var olanı başlangıcından itibaren her zaman var olan olarak düşündü. Bundan dolayı da Varlık'ın adını epeyce belirsiz anlamında, anlam çokluğunda dile getirdi. Bu anlam ise tecrübe edilmediği için karmakarışık ve bulanık bir anlam ortaya çıktı. Varlık'ı düşünmeyen düşünme, bu süre zarfında dünya tarihine doğru genişlemeye başlayan Batı

- 4 Heidegger'de bilimin özü, öncelikle şu sorunun sorulmasıyla anlaşılabilir: Bilim gelecekte bizim için mevcut olmayı hâlâ sürdürmeli mi, yoksa hızlı bir sona doğru gitmesine izin mi verelim? Heidegger, bilimin her zaman mevcut olmasının kayıtsız şartsız bir zorunluluk olmadığını ileri sürmektedir. Ancak, bilim mevcut olmalıysa ve bizim için ve bizim vasıtamızla mevcut olmalıysa bu durumda hangi şartlar altında var olabilir? Bu soruya Heidegger'in cevabı şöyledir: Yalnızca manevi-tarihsel varoluşumuzun başlangıcının kuvvetini teslim ettiğimiz zaman. Bu başlangıç, Grek felsefesinin başlangıcıdır. Yani, bir halkın kültüründen ve o halkın dilinin gücüyle, Batılı insanın, ilk kez olarak "var" olanın bütünlüğüne karşı durduğu ve onu sorguladığı ve onu "var" olan varlık olarak kavradığı zaman. Her bilim, felsefedir; ister bunu bilsin isterse de bilmesin ya da ister irade etsin ister etmesin. Bütün bilimler, bu başlangıcın hakkını vererek felsefenin bu başlangıcına bağlı kalır ve ondan özünün kuvvetini temin eder. (Heidegger, 2000, s. 14, 2002a, s. 41-42; Ökten, 2002, s. 45-47; Megill, 1998, s. 208-210).
- 5 Heidegger'e göre Batı felsefesi, epistemolojide özneye ayrıcalıklı bir yer veren ve metafizikte dünyayı indirgeyici bir tarzda nesneleşiren hümanistik bir karaktere sahiptir. Söz konusu nesneleştirme süreci ile araçsal akıl ve teknolojinin yıkıcı hâkimiyeti arasında bir bağ kuran Heidegger, felsefesini oluştururken kendisine hareket noktası olarak varlığın bölünmez bütünlüğünü alır. Zamansal bir ifşa sürecinde var olanlar olarak tezahür eden varlık, her şeyin kaynağı olmakla birlikte, herhangi bir var olan olarak ele alınmaya direnen bir karaktere sahiptir (Küçükalp ve Vevizci, 2009, s. 175). Heidegger'in metafizığe ilişkin düşüncesinin daha sistemli ve ayrıntılı bir şekilde ele aldığı eseri için, bkz. Heidegger (2000).

tarihinin, basit, her şeyi taşıyan ve anlaşılmayan bir niteliğe erişmesine neden oldu. Dolayısıyla Varlık, metafizik içinde bir değer olma noktasına düşürülmüştür. Burada Varlık'ın Varlık olarak içeri alınmadığı ve tanınmadığı açıkça görülmüştür (Heidegger, 2001, s. 54). Oysa metafizikte var olanın üzerine düşünülmesi ve hakikatin özü üzerine bir yargıya ulaşılmalıdır. Metafizik var olanın belirli bir yorumu, hakikatin belli bir kavranışı aracılığı ile bir çağın öz-biçiminin temelini vererek onu temellendirir. Çağa özgü bütün olgularda bu temel, baştan sona hüküm sürer. Bu olgular üzerinde yeterince düşünülmesi için, metafizik temel kendini onlarda gösterebilmelidir. Düşünme, kendi tasarımının hakikatini, kendi ereğinin uzamını sorgulama yükünlüğüdür (Heidegger, 2001, s. 65).

Heidegger'de *düşünme* kavramı, şüphesiz çok temel bir yere sahiptir. Düşünmenin dil, Varlık ve insanla ilişkisi, Heidegger'in öğretisinin temel yapı taşlarını oluşturmaktadır. Heidegger'de düşünme *eylemen*in özüyle yakından ilgili olup *eylemeden* söz edildiğinde düşünmenin eylemesini anlamak gerekmektedir. "*Düşünmenin düşünürken eylemesi*" sözünün, "*Varlığın insanın özü ile ilişkisini gerçekleştirmesi*" anlamını taşıdığı düşünüldüğünde, *eyleme* ile düşünme arasındaki ilişki daha iyi anlaşılabilir. Çünkü *eylemenin özü* esasen bir "*yerine getirme*", "*bir şeyi kendi özünün dolgunluğuna erdirmeye*", "*gürlüğüne ulaştırma*"dır. O hâlde *eylemeden*, düşünmenin eylemesini anlamak gerekmektedir. Heidegger'in bu düşünmesi, mantığa dayalı, hesap kitap yapan ve hep var olana yönelen bir düşünme değildir. Bu düşünme, Varlıkla doğrudan bağlantılı olan ve Varlığın hakikatini dile getirmek için kendini Varlık'a adayan bir düşünmedir. Varlığın hakikati için kendini Varlık'ta feda eden bu düşünme, Heidegger'in ifadesiyle özlü düşünme (*das wesentliche Denken*) olarak adlandırılan ve Varlık'ın talebine yanıt vermeyi amaç edinen bir düşünmedir. Heidegger'in *Dasein*'i bağlamında düşünüldüğünde bu düşünme, Varlıkla insan arasındaki ilişkiyi gerçekleştirir. Çünkü var olanlar arasında *var olma özelliğine sahip tek var olan* olarak insana düşen görev, düşünme etkinliğini yerine getirmesi ve *Varlığın sedasız sesine* kulak vererek düşünmesi, *Varlığın inayetini yankılandırması*, Varlıkla kendi özü arasındaki ilişkide *Varlığın koruyuculuğunu üstlenmesidir* (İyi, 1999, s. 25-29). Varlık'ın hakikati düşünülmediği sürece her türlü ontoloji dayanağından mahrum kalmaktadır. Bu nedenle Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da düşünceyi henüz her yönüyle açık olmayan bir yolda, Varlık'ın hakikatine götürmeye çalışan bir düşünme olarak *temel ontoloji* kavramıyla nitelendirir. Varlık'ın hakikatine yönelik asli temele geri dönme çabası içerisinde bulunan bu düşünme, metafiziğin *ontolojisinden* ayrılır (Heidegger, 1995b, s. 33-37, 2002h, s. 86). Heidegger'e göre ontoloji, her zaman sadece Varlık'ın içinde var olanı düşünür. Ancak Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'ı, varlık üzerine yeni bir tez değil, felsefenin ya da metafiziğin söylenmemişi üzerine yeni bir tezdur. Bu eser, "*düşünceye düşen bir göreve, felsefe tarihinin hâlâ beklemede tuttuğu ve metafizik sıfatıyla felsefenin ve bilimlerin hiçbir zaman erişemeyecekleri bir göreve hazırlık*" olarak sunulmaktadır (Towarnicki, 2002, s. 19). Bu bağlamda, Heidegger'in *Metafiziğe Giriş*'te

ifade ettiği “*Varlık ve Zaman, bir kitabı değil, görev olarak önerileni belirtir. Bununla anlatılan şey, bilmediğimiz ve gerçek olarak biliyorsak da ancak soruşturma kipinde bildiğimiz bir şeydir*” düşüncesi anlam kazanmaktadır (Heidegger, 2000, s. 220-221).

Heidegger, insan varlığının açık ve evrensel bir özünü varsaymasından dolayı hümanizmin metafiziğe mecburi olarak ihtiyacı olduğunu ifade eder. Çünkü insan varlığının özüne ilişkin her belirleme, Varlığın hakikatine ilişkin bir soruşturmaya başvurmaksızın varlıkların bir yorumunu gerekli kılar. Dolayısıyla insanın merkeze alındığı herhangi bir düşünme şekli, metafizik düşünüşe başvurmayı gerektirir (Heidegger, 1995b, s. 40-45; Küçükalp, 2003, s. 57).⁶ Heidegger’in hümanizmle metafizik arasında tam bir mutabakatın olduğuna dair düşüncelerini içine alan felsefesi, anti-hümanistik bir karaktere sahiptir.⁷ Beşerî özneye gereğinden çok daha fazla vurgu yapan ve Varlık ile varlıklar arasında bir ayırım gözeten Batı metafizik geleneği, sonuçta gerçek ontolojik ayırımın, yani Varlık’ın unutulmasına neden olmuştur (Heidegger, 2001, s. 14; Küçükalp, 2003, s. 126). Heidegger’e göre hümanizm, insandan yola çıkarak bütününde var olanı, insanın durduğu yerden insana göre açıklayarak, değerlendirerek, insanın felsefi yorumlanışına referanstır (Heidegger, 2001, s. 81). Buradan da anlaşılmaktadır ki Heidegger’in hem hümanizme hem de Batı metafizik geleneğine yönelik eleştirilerinin ağırlık noktasını bu nosyon oluşturmaktadır. Heidegger’in felsefesi, epistemolojide özneye özel bir yer veren ve metafizikte dünyayı indirgeyici bir tarzda nesneleştiren hümanistik metafizik gelenekten bu yönüyle ayrılır. Çünkü Heidegger, nesneleştirme ile teknoloji ve araçsal akıl arasında yıkıcı bir hâkimiyetin olduğunu ileri sürerek özne ve nesnenin birliği anlamında Varlık’ın bölünmezliğini temele alır. Bundan dolayı Heidegger’in *temel ontolojisi*, spekülâtif bir karaktere sahip olmadığı gibi, naif olarak kabul edilmiş şeylere de dayanmamaktadır. Bu bağlamda Heidegger, varlıkların üzerinde Varlık’ın takdiri olduğunu ve varlıkların ancak Varlık’ın ışığı altında kendilerini ifşa edeceğini belirtir. Böylelikle Heidegger, insanı hiçbir biçimde merkezde yer alan karar verici bir varlık olarak görmemekte ve insanı sadece Varlık’ın hakikatine ilişkin, mahiyetiyle ilgili sorular sorabilen ve Varlık’ın hakikatinin koruyucusu olarak düşünmektedir. Bu nedenle Heidegger’in anti-hümanizmini, insandışılık ya da insan varlığının değerini düşürmek olarak değil, bütün varlıkların dışında onları anlamaya muktedir, merkezi bir

6 İnsan varlığı, Heidegger’e göre, hiçliğin içine dalmış bulunduğu ölçüde var olanla temasa geçebilir. Var olanı aşan hamle, Varlık’ın özünde meydana gelmektedir. Fakat bu aşış metafiziğin kendisidir. Bundan dolayıdır ki metafizik, insanın tabiatına aittir. O, ne bir okul felsefesinin payı ne de fantastik yaratıların kanat çırdığı bir alandır. O, Varlık’ın içinde esaslı bir andır. Bizzat Varlık’tır. Çünkü felsefe denilen şey, metafiziğin harekete geçirilmesinden başka bir şey değildir. Metafiziğin içinde kendine gelir ve apaçık işlevini yerine getirir (Heidegger, 1998c, s. 55).

7 Küçükalp’e (2003, s. 127) göre Heidegger’in yaklaşımına benzer bir anti-hümanistik yaklaşımı, Gadamer’in ontolojik bakımdan özneyi ikincil hâle getiren felsefi hermeneutiğinde de bulabiliriz. Buna göre özne, anlam ve dilin hiçbir biçimde başka bir şeye indirgenemez olan, öznelerarası ortamında var olur. Burada vurgulanmak istenen asıl mesele, öznenin içinde meydana gelmiş olduğu ortamdır. Gadamer de Heidegger gibi, epistemolojiye karşı ontolojiyi ön plana çıkarır.

özne kavramlaştırmasının karşısında olarak değerlendirmek gerekmektedir (Küçükalp, 2003, s. 126-127; Heidegger, 2002h, s. 73-77).

Heidegger'e göre metafizik, Varlığı bir var olan olarak tasarlayan ve var olanın bilgisine ulaşmaya muktedir özne olarak akli merkeze alan bir düşünme biçimidir (Küçükalp, 2003, s. 8). Metafizik düşüncenin temelini episteme-doksa, gerçeklik-görünüş, akıl-duyu, hakikat-yaşam, ruh-beden, numen-fenomen gibi ikili ayrımların oluşturduğu söylenebilir. Heidegger, metafizik çözümlemesini, Nietzsche'nin metafizikle olan münasebeti üzerinden de ele almaktadır. Ancak, Nietzsche'nin de ifade ettiği gibi bazı yorumcuları, Nietzsche'yi metafizik geleneğin dışında görmektedir. Genel olarak tüm eserlerinde ve özel olarak *Putların Alacakaranlığı* adlı eserinde Nietzsche, gerçek dünyanın bir mite dönüştüğünü belirterek kendini, altı döneme ayırdığı metafizik düşüncenin dışında tutmaktadır. Çünkü Nietzsche yorumcularından biri olan Rorty'e göre metafizik düşünce; adalet, bilgi, varlık, ahlak gibi kavramların doğasının ne olduğu sorusunu değerli bulan bir gelenektir. Metafizikçi, kendi nihai sözcük dağarcığındaki bir kavramın varlığının gerçek bir öze gönderme yaptığını kabul ederek yeniden tasvirler kurgulamaktan ziyade, analizi için eski betimlemelerin yardımına başvurur. Buna göre Nietzsche, hiçbir şeyin esas doğası, gerçek bir özü olmadığını düşündüğü için ironist bir nominalist ve tarihselci, aynı zamanda anti-metafizikçidir. Bu görüşe rağmen, Walter Schulz gibi Heidegger de Nietzsche'yi metafizik geleneğin bir parçası olarak görmektedir. Çünkü Heidegger'e göre Nietzsche, metafiziği derinden eleştirmesine rağmen hakikati güç istemine bağlamak kaydıyla metafizik geleneğin süregiden işleyişinin sınırları içerisinde yerini almıştır. Böylece Heidegger, güç isteminin metafiziğini, bizim dünya ile olan ilişkimizin nasıl olması gerektiği soruşturmasıyla nihayete erdirir. Heidegger'e göre, Nietzsche'nin metafizikçi yönü, onun düşüncesinin bir kusuru olarak değil de varlığın bir takdiri olarak görülmeli ve Varlıkların, varlığının güç istemi olarak tesis edilmesi ise Nietzsche'nin metafiziğinden değil, Nietzsche'nin düşüncesinin metafiziğe ait olmasından dolayıdır. Çünkü Varlık, mahiyetini güç istemi olarak ortaya koymaktadır. Heidegger'e göre güç istemi, Nietzsche'nin gelişimini tamamlamış felsefesinin temel terimidir. Bu nedenle bu felsefe, güç istemi metafiziği diye adlandırılır. Heidegger; güç istemini, Nietzsche'nin anladığı anlamda, yani güç ve istemeyi gelişigüzel ve güncel anlamında anlamak istememektedir. Bu sözü, sadece metafizik düşünmenin ötesinde bir düşünme yolu olarak, yani Batı metafiziğinin bütün tarihinin ötesindeki bir düşünme yolu olarak anlamak istemektedir (Heidegger, 2001, s. 32). Dolayısıyla Heidegger, Nietzsche'nin son metafizikçi olduğunu ve Batı metafizik geleneğindeki öznellik kavramının da en yüksek ifadesine güç istemiyle eriştiğini vurgulamaktadır (Küçükalp, 2003, s. 8-12).⁸

8 Heidegger, Nietzsche'yi ontoloji ve metafizik bağlamında okurken Derrida, Nietzsche okumasında, onu sınıflandırma veya bir yerde konumlandırma anlamında bir okumaya endekslemeyiz. Bu yüzden Derrida, *son metafizikçi* ya da *son felsefeci* gibi kavramsallaştırmaların absürt olduğunu ifade eder ve Heidegger'in Nietzsche'yi metafizikçi olarak yorumlamasını, Nietzsche'deki aktif unutmama kavramını, yanlış bir yorumlama ile pasif bir unutmama şeklinde anlamasına bağlar. Derrida'ya göre Heidegger,

Heidegger'e göre güç istemi ve ebedî dönüş kavramları, aynı kavramın iki farklı görüntüsü olarak karşımıza çıkmaktadır. Klasik terminolojide güç istemi, şeylerin özünü, yani mahiyetini oluştururken; ebedî dönüş ise onun varoluşunu ortaya koyar. Heidegger'in *ontik-ontolojik fark* terminolojisinde ise Nietzsche'nin metafiziğindeki güç istemi Varlık için, ebedî dönüş de varlıkların toplamı için hayatiyet kazanır. Böylece Heidegger, güç istemi ve ebedî dönüş düşüncesini, bir ve benzer düşünceye bağlayarak metafizik olarak nitelendirilen projeyi ve dolayısıyla da Nietzsche'nin düşüncesini tamamlamaya çalışır (Behler, 1991, s. 23'den aktaran Küçükalp, 2003, s. 13). Heidegger'e göre Nietzsche'nin metafiziğinin iki temel sözü *güç istemi* ile *ebedî dönüş*, eskiden bu yana metafizikte yol gösterici olan görüşe uygun olarak var olanı Varlığında olarak belirlemesidir (Heidegger, 2001, s. 36). Küçükalp'e (2003, s. 38) göre Heidegger, Nietzsche'nin üstün insanını bir mucize harikası veya masal kahramanı olarak değil, varoluşu ve varlıkla ilişkisi Platonculukla belirlenmiş olan önceki insanın ötesine geçen insan olarak, yani Platoncu ideal mantığın dışında değerlendirir. Heidegger'e (2001, s. 48) göre üstün insan adı, insanlığın özünü adlandırır. Üstün insan, Yeni Çağ'ın insanı olarak kendi çağının özüne ait olan bütünlemeye girmeye başlamıştır. Dolayısıyla üstün insan, güç istemiyle belirlenen gerçeklikten çıkan, bu gerçeklik için olan insandır.

Heidegger'in birbirleriyle ilişkili ve birbirlerini dönüştüren metafizik, ontoloji ve düşünme kavramları, onun siyasalını belirleyen ve aynı zamanda Nasyonal Sosyalizm'e yönelik düşüncelerine yön veren felsefesinin köşe taşlarını oluşturmaktadır. Bu kavramların yorumlanmasında, Heidegger'in yaşam pratiği ve müdahil olduğu siyasi olaylar da bize oldukça faydalı olacaktır. Ayrıca bu siyasi olayların ve ilişkilerin yorumlanması, *Varlık ve Zaman*'ın satır aralarını okumada bize ışık da tutabilir.

Heidegger'in Nasyonal Sosyalizm'le İlişkisi ve Yöneltilen Eleştiriler

Heidegger hiçbir zaman siyaset felsefesi geliştirmemekle birlikte, böyle bir niyetinin olmadığını da her zaman öne sürmüştür. Heidegger'in siyasal düşüncesinin analiziyle ilgili yapılan çalışmalar, başlangıç noktası olarak 1933-34 yılı rektörlük seçimlerine, hatta *Varlık ve Zaman*'ı yayımlama yılı olan 1927 yılına kadar gitmektedir. Bu milat için hangi tarih alınır bilinmez; ama Heidegger'in, Nazi rejimini kabul etmesi, kuşkusuz inkâr edilmez bir gerçektir; fakat Heidegger'in bu rejimden beklentilerini ve destek-

varlığın unutulması kavramını pasif bir unutma ve varlığın gizlenmesi olarak anlamaktadır. Oysa Derrida'ya göre Nietzsche'deki aktif unutma kavramı, Nietzsche'nin Batı metafiziğinin varlık kavramından özgür kalma isteğine işaret etmektedir (Behler, 1991, s. 3'den aktaran Küçükalp, 2003, s. 34). Ayrıca Derrida'nın Nietzsche üzerine düşüncelerini oluşturan ve bir bölümünde Heidegger'in Nietzsche'ye dair düşüncelerine de yer veren özgün çalışma için, bkz. Derrida (2011).

lenmesinin arkasındaki gerçekliği tam olarak anlamak ise hakikaten zordur. İhtimaldir ki Heidegger, bazı koşullardan etkilenmiştir: Bunlar arasında Weimar Cumhuriyeti'nin son döneminde yaşanan kaotik durum ya da geleneksel ideolojilerin yeniden doğuşu gerçekleştirileceğine dair arzusu veya da Pöggeler'in iddia ettiği gibi Almanya'nın Avrupa'nın merkezine yerleşerek Doğu'da ve Batı'da *büyük bir siyaset* umarak teknolojik süper güç olma umudunu taşımasıdır (Dallmayr, 1984, s. 204; Kaufmann, 1997, s. 199; Löwith, 2002, s. 96). Heidegger, Nasyonal Sosyalizm'in felsefesini, global teknolojiyle modern insanın karşılaşması bağlamında, gerçek Nasyonal Sosyalizm'in deruni hakikatini ve büyüklüğünü yansıtmadığını, ayrıca bu felsefenin, *değerlerin* ve *bütünlüklerin* tehlikeli sularında gezindiğini ifade etmektedir (Heidegger, 2000, s. 213). Heidegger'in 1935'de verdiği derslerden oluşan ve 1953'de yayımlanan *Metafizik Giriş* kitabında yer alan Nasyonal Sosyalizm'e ilişkin bu yargı, birçoklarının öne sürdüğü gibi Heidegger'in felsefi olarak *iyi Nazizmi*, NSDAP'ın *kötü Nazizm*inden ayrı olarak savunma çabası mıydı? Ayrıca 1935'te söylenen bu ifade, eğer Nasyonal Sosyalizm'e ilişkin Heidegger'in düşüncesi radikal bir biçimde değişmişse, 1953 yılında kitap ilk defa yayımlandığında metinden çıkartılamaz mıydı? Ancak, Heidegger'in cümlelerin tarihsel olarak derse ait olduğu ve gelecekte de o yargıların bu metinde olması gerektiği vurgusu dikkate alındığında, Heidegger'in Nasyonal Sosyalizm'le olan gönül bağının hayatı boyunca devam ettiği iddiasını düşündürmektedir (Sheehan, 2002, s. 20). Dahası Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da kendimizi felsefi olarak anlamak için yeni bir yol önerdiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda Sheehan (2002, s. 32), Heidegger'in; *yazgı, kader, azim, bir volk'un tarihsel süreci* ve hatta *hakikat* hakkındaki ifadelerinin, eserini yayımlamasından altı yıl sonra Nazi devriminin hizmetinde kullandığını ileri sürmüştür. Göçmen'e (2009, s. 44) göre, Nazizm'i destekleyen birçok felsefeci olmasına karşın Heidegger, bu felsefecilerin içerisinde savaştan sonra da okunmaya devam edilen belki de tek felsefecidir. Bunun nedeni ise Heidegger'in diğer felsefecilerden farklı olarak felsefi kavram ve kategorileri kullanarak ve onların içini boşaltarak Nazi ideolojisini ortaya koymuş olmasıdır.⁹ Göçmen'in bu görüşüne ilham kaynağı olan Fransız düşünür Emmanuel Faye'ye göre, Heidegger'in verdiği dersler ve seminerler, Heidegger'in Hitler'in lehine taraf olmasının radikalliğini değil, felsefi olan ile siyasi olanın Heidegger açısından bir araya düştüğünü ve Heidegger'in en radikal bir şekilde Nazizm anlamında kavradığı siyasi olanı felsefenin kalbine yerleştirdiğini göstermektedir. Yayımlanmamış 1933/34 siyasi eğitim üzerine olan seminerinde Heidegger, hiç tereddütte bulunmadan *Varlık ve var olan* arasındaki ilişkiyi, devlet ile soya dayalı halk cemaatinin Hitlerci önder devlette birleştiği ilişkide çözmektedir. Ayrıca, Kant tarafından ortaya atılan "İnsan nedir?" sorusunu, sadece "*Biz kimiz?*" sorusuna indirgemek için

9 Heidegger'in başyapıtı *Varlık ve Zaman*'da geçen birçok kavramın, aslında Nazi ideolojisini besleyen bir savaş ideolojisi sunduğu iddiası bulunmaktadır. Bu kavramlardan *cemaat, kader, ölüm, aynı-kökenlilik, kuşak*, ve *miras* gibi kavramlar, Heidegger'in felsefesinin siyasi düşünceye hizmet ettiğini ileri sürmek için kanıt olarak gösterilmektedir. Söz konusu iddia için, bkz. Göçmen (2009).

ele alarak burada bu “biz” ithafını, Hitler’in tahakkümü altındaki Alman halkının ırkçı (völkisch) varoluşu anlamında kullanmıştır. Böylelikle Heidegger her seferinde “halk biziz” diye vurgulayarak hâlâ tarihi ve akıbeti (Geschick) olan ve metafiziksel olan tek halkın Alman halkı olduğunu ısrarla dile getirmektedir (Faye, 2009, s. 12’den aktaran Göçmen, 2009, s. 46).

Martin Heidegger’in 1933 yılında iktidara gelen Nasyonal Sosyalizm’le girmiş olduğu siyasi ilişki, Almanya’da uzun süre *ideoloji eleştirisi* çerçevesinde araştırmalara konu olmuştur. Bunlar arasında, Günther Grass’ın Heidegger’in diliyle konuşan birisinin, Nasyonal Sosyalizmle ilişkisini aşağılayıcı bir dille anlatan ve Heidegger’i küçük düşürmeye yönelik denemesi, bu araştırmaları sonlandırmıştır. Ancak, Almanya’da bu konu hakkında asla ciddi bir tartışma olmamıştır. Böyle bir tartışma sadece Fransa’da ortaya çıkmış, ancak, bu tartışma da ciddi bir muhalif ya da taraftar olma formunda meydana gelmiştir (Allemann, 1994, s. 85). Heidegger’in Nasyonal Sosyalizm’le ya da Nazizm ile olan ilişkisi, birkaç cepheden farklı şekillerde değerlendirilmektedir.¹⁰ Bunların ilki, Heidegger’in tam anlamıyla Nasyonal Sosyalist ve bir Nazi hayranı olduğu yönündeki suçlayıcı tavır şeklindeyken diğeri ise Heidegger’in bu tür bir sapkınlık suçlamasını hak etmediğini, çünkü onun güçlü filozof yanının antisemitik düşünceye müsaade etmeyeceği görüşü ve bu tür popüler tartışmaları görmezden gelerek Heidegger’i felsefede çığır açan bir *peygamber-filozof* olarak görme eğilimidir. Bunlardan suçlayıcı tavrı şiddetli bir şekilde dillendiren Thomas Sheehan, *Heidegger ve Naziler* isimli makalesine kışkırtıcı bir şekilde şu cümleyle başlar: “Martin Heidegger hakkında iki olgu karmaşık olduğu kadar, itiraz da kabul etmez; birincisi onun yüzyılın en etkili felsefecilerinden biri olduğu ve ikincisi de bir Nazi olduğu”(Sheehan, 2002, s. 10). Sheehan’a (2002, s. 10-11) göre Heidegger, 1933’ten 1945’e kadar Nasyonal Sosyalist Parti’nin aidat ödeyen üyesi; Hitler’in Almanya’nın Milletler Cemiyeti’nden ayrılması kararının kabul edilmesini teşvik etmek için ulusal radyoda konuşma yapan birisi; Hitler ve Nazi devriminin önde gelen propagandacısı; öğrencilerine, “teoriler ve fikirler varlığınızın kuralı olmasın. Bizzat Führer ve yalnızca o, bugün ve gelecekte Almanya’nın gerçekliği ve kuralıdır” diyen ve bir meslektaşına “Birey, yeri neresi olursa olsun, hiçbir şeydir. Devlet’inde halkımızın yazgısı her şeydir.” diye yazan Freiburg Üniversitesi’nin rektörü. Sheehan, Heidegger’in Nazilerin gözünden düşmeye başladıktan sonra bile, “Nasyonal Sosyalizm’in gerçekliğini ve büyüklüğünü” savunmaya devam ettiğini, Weimar Cumhuriyeti’nin parti sistemini aşağıladığını ve Homer’den “Çokluğun yönetimi iyi değildir, tek yönetici olsun, tek bir

10 Heidegger’in Nasyonal Sosyalizm’le olan münasebetini Allemann, Paris’te bir lisede felsefe öğretmeni olan François Fedier’in Paris’te yayımlanan *Critique* dergisinde neşredilen *Heidegger’e Karşı Üç Saldırı* makalesi üzerinden değerlendirmektedir. Sözü edilen bu üç saldırıdan kasıt ise daha önce yayımlanan üç kitabın Heidegger’e saldırısıdır. Bu kitaplar; Guido Schneeberger’in *Heidegger Külliyyatına Tamamlayıcı Katkı* (1962), Theodor Adorno’nun *Özgünlük Jargonu* (1964) ve Paul Hühnerfeld’in *Heidegger: Bir Filozof Bir Alman* (1959) kitaplarıdır. Heidegger’in Nazizmle ilişkisini nesnel bir şekilde değerlendiren Allemann’ın bu makalesi, Heidegger’e isnat edilen suçlamaların kökeni ve dikkate alınması bağlamında bize yeni perspektifler sunabilir. Bkz. Allemann, 1994, s. 85-112.

kral" alıntısını yapmaktan hoşlandığını ve demokrasiye olan inançsızlığını çok defa dile getirdiğini ve 1974'te arkadaşı Heinrich Petzet'e "Avrupamız demokrasiyle aşağıdan yönetiliyor." diye yazdığını ifade ederek Heidegger'in, Nazi yanlısı olduğunu ispatta ısrarcıdır (Sheehan, 2002, s. 10-11).

Heidegger'in 1933 ile 1945 arası siyasi söylemlerini anlamlandırmak için yaptığı konuşmalar üzerinden psiko-sosyal bir okuma yapmak gerekmektedir.¹¹ Örneğin 1945 yılında Nazilerden arındırma işlemleri sırasında, Heidegger şunu yazmaktadır: "Ne parti toplantılarına katıldım ne parti rozeti taktım ve ne de 1934'ten sonra derslerime ve konuşmalarına sözde Alman selamlamasıyla (Heil Hitler! diye) başladım." Ancak, Heidegger'in Nazi amblemiyle çektiği fotoğrafı olduğu ve Heidegger'in, 1936'da Roma'da onun swastika rozeti taktığı - Karl Löwith'in tanıklığıyla- bilinmektedir. Üstelik Profesör J. Luther Adams, Heidegger'in 1936'ya kadar derslerinden önce ve sonra *Heil Hitler* selamını verdiğini belirtir. Ayrıca Heidegger'in 1934'ten sonra rejimle ve projeleriyle ilişkisini kestiği yönündeki açıklamaya karşın Karl Löwith, 1936'da Roma'da Heidegger'le yaptığı görüşmeyi şu şekilde anlatır: *Heidegger, Hitler'e olan inancı konusunda da hiçbir şüpheye yer bırakmadı. Yalnızca Heidegger iki şeyi gözden kaçıyordu. Hristiyan kiliselerinin hayatiliğini ve Avusturya'yla Anschluss'a engelleri. Şimdi de önceden olduğu gibi, Nasyonal Sosyalizm'in Almanya için doğru yol olduğuna kaniydi; yalnızca yeterince zaman ona "tahammül edilmeli"ydi. Onu üzen tek unsur, "hayati güçler" pahasına biteviye "örgütlenme"ydi* (Löwith 1936 aktaran Sheehan, 2002, s. 22). Jaspers, 1933 yılında Heidegger'e, I. Dünya Savaşı öncesi durumu kastederek her şeyin 1914'teki durum gibi olduğunu söyler. Heidegger bu öngörüyle kabul etmesine rağmen, Almanya'nın bir uyanışla en yüce tehlikeyi önleyerek Avrupalı halklar arasında yerini alacağına inanmaktadır. Bu inanç doğrultusunda, rektör olduğu dönemde Heidegger'in, Fransa'nın Ruhr'u işgal ettiğinde umutsuz bir milliyetçilikle mücadele

11 Heidegger'in düşüncesi, *Varlık ve Zaman*'ı yayımlamasından sonra iki defa dönüşüme uğrar. İlki, 1930'lu yılların başlarında Heidegger, hakikati bir tarihsel insan topluluğunun, bir halkın *hakikati* olarak anlar ve Hölderlin'le birlikte bu hakikatin ortaya çıkmasına, eyleme dönüşmesine yardımcı olanları büyük yaratıcılar ve icracılar, yani *yarı-tanrılar* olarak adlandırır. 1934/35 kış döneminde Hölderlin derslerinde Heidegger şöyle der: "Bizim Dasein'imiz, anlama yetisinin kendi düzleminde ele alamayacağı şeyleri de bilir. Bu nedenle bizim için Dasein'in salt şiirsel oluşu söz konusu olmadığı gibi, salt düşünsel oluşu da söz konusu değildir; fakat bununla birlikte Dasein sadece eylemseldir. Bizden talep edilen, şiirsel, düşünsel ve eylemsel güçleri sadece uygun ve sürekli bir karşılaştırmaya götürmek değildir; tersine onların örtük bir hâlde yükselen biricik birlikliklerini gözetmek ve onların kökende/temelde birbirine bağlılıklarının gizini bu birliklikte deneyimlemek ve varlığın yeni, şimdiye kadar ortaya konulamamış olan yapısını ortaya çıkarmaktır". *Varlık ve Zaman*'dan sonraki ikinci dönüşüm ise II. Dünya Savaşı sonrası döneme rastlayan ve Heidegger'in bir totalitarizm eleştirisine yöneldiği dönüşümdür. Heidegger'in gündemini artık şu konular meşgul etmektedir: Geleneksel öğelerin faşist formda harekete geçirilmesine, liberal uzlaşma/sözleşme anlayışına ve toplumsal grupların sözde temsilcileri arasındaki liberal itilaf formuna ve sosyalizmin kaba bir emperyalizme sapmasına dair yaşanan her şey bir totalitarizmdir. Kısacası faşizm, liberalizm ve sosyalizm, bunların hepsi bir totalitarizmdir. Heidegger'e göre, yaşanmakta olan bu *büyük totalitarizmler çağı*, Batı metafiziğinin bir meyvesinden başka bir şey değildir (Pöggeler, 1994, s. 68-70).

eden ve öldürülen hemşehrisi Albert Leo Schlageter'i işaret ederek onu anması ve Nasyonal Sosyalistlerin Schlageter'i bir direniş savaşı ve şehit olarak desteklemesi, Heidegger ile Nasyonal Sosyalistlerin fikir birliği içerisinde olduğunu göstermektedir.¹² Ayrıca 1933-34 kış döneminin başlangıcında Heidegger'in öğrencilere yaptığı ve "Talimatlar ve fikirler, varlığınızın kuralı olmasın. Führer, şimdiki ve gelecekteki bir ve tek Alman gerçekliğidir ve onun kanunudur." şeklindeki konuşma, Hitler'e olan bağlılığın bir göstergesi olarak sunulmaktadır (Heidegger, 2002c, s. 55; Hühnerfeld, 2002, s. 101; Pöggeler, 2002, s. 172-173; Zimmerman, 1982, s. 170-172). Heidegger'in 1935 yılında verdiği derslerde, *ev-temizliğine (Sauberung)*¹³ rağmen üniversitenin durumunun değişmediğini ifade etmesi ve 1942 yılındaki derslerinde Amerika'nın küresel savaşa girişini, "Amerikan tarihsizliğinin ve kendini çoraklaştırmanın son Amerikan edimi" olarak nitelmesi, Heidegger'in zamanın dünya siyasetine ilgisini ortaya koymakla birlikte Amerika'nın küresel savaşa girme nedeni olan Pearl Harbor baskını ve İtalya ile Almanya'nın Amerika'ya savaş ilan etmesini hesaba katmaması, bilgi eksikliği değilse eğer, taraf olmayı içeren görüşlerdir (Heidegger, 1995a, s. 26; Pöggeler, 2002, s. 159;).

Heidegger'in Nasyonal Sosyalizm'le ilişkisine yönelik eleştiriler, yukarıdaki iddialar ile elbette sınırlı değildir. Yine bu eleştirilerin devamında ifade edilen Heidegger'in Batı'nın kurtuluşu için, zorunlu olarak Versailles Antlaşması'nın onu sürüklediği mertebeden Almanya'nın kurtulması gerektiği iddiası da yer almaktadır. Buna göre; bu amaç için Heidegger, en azından 1932 baharıyla birlikte, Hitler ve Nazileri desteklemeye başladı (Hühnerfeld, 2002, s. 97; Sheehan, 2002, s. 24; Zimmerman, 1982, s. 170). Nasyonal Sosyalist Parti Programı'nda, Almanya'yı depresyondan çıkarabilecek siyasal bir programdan fazlasını bulmuştur. Başta özellikle biyolojizm ve ırkçılık olmak üzere, bütünlü-

12 Heidegger'in Nazi hareketine desteği, yarım yüzyıldan daha fazla bir süre felsefesinin peşini bırakmamıştır. Bundan dolayı Heidegger'in felsefesi, siyasal nitelik bakımından sürekli sorgulanır hâle gelmiştir. Çünkü eğer bir insan-asgari bir ifadeyle söylemek gerekirse- Nazi sempaticanysa, onun felsefesi de bir tür faşist olur mu? Düşüncesi, tamamen ya da kısmen kendisini siyasal irticaya ya da en azından demokratik olmayan bir dünya görüşüne açar mı (Sheehan, 2002, s. 11)? Heidegger okuyucuları, onun felsefesinin deruniliğinden, onun siyasal görüşlerini arındırarak nasıl okuyabilir? Bu anlamda Heidegger, felsefenin kadim konularını tartışırken bizi neye ve nereye yöneltmektedir? Bu sorular, *Heidegger Olayını* önemsemeyenler için elbette çok fazla bir anlam ifade etmemektedir. Ancak, şunu belirtmek gerekir ki artık Heidegger, felsefe tarihi kitaplarında yer alan filozoflar kadar, bu kitaplarda *fiyakalı* durmamaktadır.

13 Heidegger'in Freiburg Üniversitesi'ne rektör olmadan iki hafta önce Nazi rejimi, kamu görevlerinden Yahudilerin *temizlenmesi* amacıyla hazırlanan ilk antisemitik yasaları yayımladı. Heidegger, 1945 yılında bu *Sauberungs Aktion*'un "çoğunlukla amaçlarını ve sınırlarını aşacak kadar zorlandığını" kabul etmiştir. Ancak, Sheehan (2002, s. 29), bu konuda Heidegger'in iyi bir sınav vermeyerek aslında onun samimiysizliğini izah etmeye çalışır. Çünkü ona göre Heidegger, *Temizlik* yasasının yürürlüğe konmasından altı ay sonra, bu yasayı Freiburg Üniversitesi rektörü olarak Yahudi öğrencilere uyguladı ve rektörlüğünün onuncu gününde kamuoyu önünde Nazi Partisi'ne katıldı. Ayrıca 1923'te Freiburg Üniversitesi'nde öğrenciyken Fransız işgal ordusuna karşı sabotaj eylemleri nedeniyle kurşuna dizilen ve bir Nazi şehidi ve kahramanı statüsüne yükseltilen Albert Leo Schlageter'in ölümünün onuncu yıldönümü olan 26 Mayıs 1933'te Heidegger'in, Freiburg öğrencilerine yaptığı konuşma, Heidegger'in siyasi düşünceleri hakkında bize fikir verebilir (Heidegger, 2002b, s. 51-53).

ğü içinde hiç kabul etmediyse de bir hareket olarak Nazizm'in, Marxizm'in yayılmasını durdurabileceğini ve en favori siyaset teorisyenlerinden olan aşırı muhafazakâr görüşlü Friedrich Naumann'ın görüşünün gerçekleşebileceğini düşünmektedir. Naumann'ın görüşü ise ılımlı bir biçimde modern teknolojinin kazanımlarını temellük ederek endüstri öncesi Almanya'nın ruhunu ve geleneklerini muhafaza eden bir orta Avrupa İmparatorluğu oluşturabilecek karizmatik bir lider etrafında birleşmiş olan bir güçlü milliyetçilik ve militan bir biçimde anti-komünist sosyalizm görüşüdür (Sheehan, 2002, s. 24-25). Heidegger 1933 Kasım'ında, rektörlük konuşmasından birkaç ay sonra, kendisine pek yakın hissettiği faşist ideoloji içindeki yerini keskin bir şekilde belirleyecek olan bir girişimde bulunmaktadır. O sırada Almanya, Milletler Cemiyeti'nden çıkmış ve Hitler'in isteğine uygun şekilde sonuçlanan bir halk oylamasıyla alınan bu zararlı çıkma kararı lehine Heidegger, kampanya sırasında *Alman Erkekleri ve Kadınları!* hitabıyla başlayan bir çağrı yapmıştır. Sadece hocalar ve öğrencilerle ilgilenmesi gereken bir üniversite rektörünün bu hitap tarzı, kendi görev ve sorumluluklarını aşan bir hitaptır. Çünkü burada Heidegger'in dilinin etimolojik özgünlüğünü kaybettiği, sanki kendiliğinden faşizmin diline dönüşüverdiği görülür. Konuşma, faşistlere özgü bir kahverengiye bulanmış gibidir. Heidegger'in, Freiburg Üniversitesi'nde yaptığı bu konuşma, Alman halkını yaklaşan seçimlere katılmayı teşvik edecek yöndedir: "Alman halkı Führer tarafından oy vermeye çağırılmıştır. Ancak, Führer, halktan hiçbir şey istemiyor. Aksine, halka bütün kararların en yüce özgür kararın doğrudan yapma imkânı veriyor; halk ister kendi varoluşunu seçer isterse de seçmez. 12 Kasım'da Alman halkı, bir bütün olarak kendi geleceğini seçecektir. Bu gelecek, Führer'e bağlıdır. Bu geleceği seçmekle, halk sözde dış siyaset üzerine düşünceler temelinde, evet oyu veremez; ama aynı zamanda bu evette, Führer ve kendisini şartsız olarak ona taahhüt eden siyasal hareket de içerilir. Aynı ayrı iç politika ve dış politika yoktur. Yalnızca devletin tam varoluşu için tek bir irade vardır. Führer, bu iradeyi bütün bir halkta uyandırmıştır ve onu tek bir kararda kaynaştırmıştır. Bu iradenin tezahür edeceği günde hiç kimse oy vermekten kaçınmaz." (Heidegger, 2002d, s. 56-57, 2002e, s. 57-60; Hühnerfeld, 2002, s. 102). Heidegger, 22 Ocak 1934 yılında rektörlük görevini sürdürürken Alman işçilere yaptığı konuşmada, Nasyonal Sosyalist devlete olan bağlılığın devamını isterken işçilere de bir misyon yüklemektedir.¹⁴ Nasyonal Sosyalist "emek hizmeti" programından faydalanan 600 işçiye hitabında, Heidegger: "*Sizin göreviniz, yeni Devlet'imizin Führer'inin talep*

14 Heidegger'in Marksizm'e yönelik eleştirileri, Marksist teorideki *işçi sınıfının* yapısı temelinde şekillenmiştir. Heidegger'e (2002f, s. 63-64) göre "bilgi" ve "bilim" kelimeleri gibi, "işçi" ve "iş" kelimeleri de dönüşmüş bir anlama ve yeni bir sedaya sahiptir. "İşçi", Marksistlerin iddia ettiği gibi, salt bir sömürü nesnesi değildir. İşçiler, genel sınıf mücadelesi için yürüyen mahrumlar sınıfı değildir. Ancak, emek, başkası için meta üretimi olmadığı gibi sadece hayatı kazanmanın fırsatı ve amacı da değildir. *Bizim için "iş"; bireyin, grubun ve devletin sorumluluğundan ve bu nedenle halka hizmetten doğan oldukça düzenli bir eylemin ismidir...* İşçi ve iş, Nasyonal Sosyalizm'in bu kelimeleri anladığı kadarıyla, sınıflara bölemez; ama yoldaşları, toplumsal ve mesleki grupları, devletin tek büyük iradesinde bağlar ve birleştirir.

ettiği biçimde, iş sahası açılmasını anlamak ve bunun için size ödeme yapılan işi kabul etmektir... İş sahibi olan halkımızın her biri, hangi nedenle ve hangi amaçla bulunduğu yerde olduğunu bilmelidir. Yalnızca bu canlı ve sürekli mevcut bilgi vasıtasıyla ki onun hayatı, bir bütün olarak halkta ve onun yazgısında kökleşecektir.” (Heidegger, 2002f, s. 62-63) şeklinde seslenmektedir. Ayrıca şunu belirtmek gerekir ki Heidegger’in yukarıda aldığımız nutukları, bize Jaspers’in değerlendirmelerini düşündürür. Heidegger’in çağdaşı ve arkadaşı da olan Karl Jaspers’in, 1945 yılında Freiburg Üniversitesi Nazilerden arındırma komitesinin ricası üzerine yazdığı rapora göre, Heidegger’in “*düşünme tarzı*”, “*temelinde özgürlüksüz, diktatörce, iletişime açık değil*”dir (Habermas, 2002, s. 104-105). Hühnerfeld’e (2002, s. 103) göre ise Heidegger’in biyografisini yazarken şu sorunun cevabını aramak, bize önemli bir katkı sağlayacaktır: Filozof, faşizmden 1934’de mi yoksa 1938 ya da 1939’da mı veya bazı çevrelerin iddia ettiği gibi 1945’de mi yüz çevirmiştir yoksa filozof bunların tam tersine hiç bir zaman faşizmden yüz çevirmemiş midir? Bu sorunun cevabı, Heidegger’in arkadaşı ve meslektaşı olan bazı filozof ve yazarlara göre bile farklılık arz etmektedir. Çünkü Heidegger’in ölçüye gelmez, ele avuca sığmaz bir kişiliği ve felsefesi vardır. Bu kişilik ve felsefe bir dönem Alman faşizmine uyarlanmıştır. Onun Alman faşizmine uyarlanmış yazıları ve konuşmaları, 1934’ten itibaren azalmış ve nihayetinde sona ermiştir. Bu durumu, onun Nasyonal Sosyalistlerle empatik kardeşliğinin kısa sürdüğünü işaret eden Egon Vietta ve Freiburg’lu dahinin diğer sadık yandaşları da 1945’ten sonraki açıklamalarıyla onaylamaktadırlar. Nasyonal Sosyalist rejimin politik muhalifleri bile, Heidegger’i filozof olarak büyüklüğüne işaret ederek aklamak istemişler, onun faşizme sempatisinin gelip geçici olduğunu vurgulamaya özen göstermişlerdir. Ancak, bu yargıdan şu sonuç çıkarılabilir, bu iyi niyetli insanların Heidegger’in kişiliğini ve felsefesini ne kadar az bildiklerini gösterir.

Heidegger’in Yeni Onto-Politik Dönemi

Heidegger’in onto-politiğinin çıkış noktasını oluşturan Alman ruhunun yeniden diriltmesi, söz konusu Batı metafiziği ve hümanizm karşıtlığı üzerine kurulmuş ve *Dasein*’in ürettiği projelerde geleneği merkeze alan ontolojiden üretilen siyasanın dünya sahnesine tekrardan çağırılması düşüncesinde kendini bulmaktadır. Heidegger’de bu ruhun ete kemiğe büründüğü beden ise bazı felsefecilere göre Hitler’in savunduğu Nasyonal Sosyalist paradigmadır (Zimmerman, 1982, s. 177). Birçok Heidegger karşıtının iddiasının aksine II. Dünya Savaşı, Heidegger’in bakış açısında ve felsefesinde yeniden atılımlara neden oldu. Heidegger, bir kez daha dünya çapında bir etki yarattı ve Heidegger’den sonra sanki yeniden bir Heidegger gelmişti. Çünkü Almanya, Nasyonal Sosyalist *devrimle* kendi kendisini çökertmiş, büyük bir Alman devleti yaratma ve dünyaya hâkim olma girişimi, mevcut Alman devletinin batışı ile sonuçlanmakla kalmamış ve bu arada Avrupa ulusları, dünya tarihinin gidişatını etkileyen güçler arasında yer

bulmuşlardı. Vahşice öldürülen ve savaşta ölen milyonlarca insan, Nasyonal Sosyalist politikanın mirası olarak kalmıştı. Savaşın sonu Japonlara karşı yeni üretilen bir toplu imha edici silahın, yani atom bombasının kullanılmasıyla gelmişti. Hâlâ düşünme edimlerini kaybetmeyenlerin sordukları esas soru ise şuydu: *"Bütün bu olup bitenler nasıl olup bitebilmişti? İnsanlık doğrudan veya dolaylı olarak kendisini sona erdirmeyecek bir yola bir kez daha nasıl getirilebilirdi? İnsan, el altında tutulmaya devam eden imha edici silahlarla nasıl yaşayabilirdi?"* (Pöggeler, 1994, s. 24). II. Dünya Savaşı'ndan sonra Heidegger, Kara Orman'daki kulübesinde inzivaya çekilmiş bir hâlde şunları yazdı: *"Büyük düşünenlerin hatası da büyük olmalıdır"* (Sheehan, 2002, s. 32). Heidegger, kendine yöneltilen eleştirilere esaslı olarak sadece 31 Mayıs 1976 tarihinde *Der Spiegel Dergisi*'yle yaptığı mülakatta yanıt verdi. Bu mülakatta Heidegger, merak edilen bir çok soruya, bazı yorumlara göre, biraz da kendini temize çıkarma gayreti güderek cevap vermiştir. Ayrıca Heidegger'in 1945'te, zamanın Freiburg Üniversitesi rektörüne profesörlük görevlerine iadesiyle ilgili yazdığı mektupta da 1933 – 34 yılları arasında yaptığı rektörlük görevi, partiye katılımı, 1933'ten sonra partiyle olan münasebetleri ve Nasyonal Sosyalist ideoloji hakkındaki düşünceleri yer almaktadır. Heidegger, bu mektupta, Nisan 1933'te rektör seçilmesinde Nasyonal Sosyalist Bakanı'nın değil, üniversitenin bütün üyelerinin hazır bulunduğu ve iki üyenin çekimser kaldığı bir komisyon tarafından tam ittifakla seçildiğini ileri sürmüştür. Daha önce ne herhangi bir parti ve ne de Nasyonal Sosyalist Parti'yle ilişkisi olmadığını ve rektörlüğü gönülsüzce ve yalnızca üniversitenin çıkarı için kabul ettiğini belirtmektedir. Entelektüellerin özerk bir ittifakının Nasyonal Sosyalist harekete derinlikli bir öz getirebileceğini iddia eden Heidegger, bu yöntemle Avrupa'nın nizamsızlığının ve Batı ruhunun krizinin üstesinden gelinebileceğine inanmaktadır. Heidegger, partiye girişini ise Nasyonal Sosyalist Bakanı'nın isteği doğrultusunda, üniversitenin çıkarını gözettiği için ve parti adına çalışmayı kabul etmeme şartını eklemek koşuluyla evet dediğini belirtir. Bu mektupta ayrıca Heidegger, 1933'ten sonra partiyle olan münasebetlerinin kötüleştiğini, kendisinin partinin temelde yanlış olan ideolojisine felsefi düzlemde eleştiriler getirdiğini ve 1936 – 45 arası Nietzsche üzerine verdiği dersler üzerinden parti eleştirisine giriştiğini ifade etmektedir (Habermas, 2002, s. 125; Heidegger, 2002g, s. 66-71; Megill, 1998, s. 204-206; Towarnicki, 2002, s. 48-52). Heidegger'in Üniversite Akademisyenleri Genel Kurulu'nca rektör seçildikten sonra 27 Mayıs 1933 günü, Nazi bayraklarıyla donatılan salonda yaptığı rektörlük konuşmasının, onun siyasal ontolojisinin en önemli belgeleri arasında sayıldığı bilinmektedir (Megill, 1998, s. 201; Ökten, 2002, s. 34). Ancak, bu konuşmada geçtiği iddia edilen *"Tezler ve fikirler varlığınızın kuralları olmasın. Alman gerçekliğinin bugünü ve geleceği ve onun yasası, yalnızca ve bizzat Führer'dir."* cümlelerine, *Der Spiegel*'in Heidegger'le yaptığı tarihî söyleşisinde, Heidegger tarafından şu şekilde açıklık getirilmiştir: *"Bu cümleler rektörlük konuşmasında yoktur, yalnızca 1933-34 kış yarıyılı başında, Freiburg'taki öğrencilerin yerel gazetelerinde çıkmıştır. Rektörlüğü*

kabul ettiğimde uzlaşmaya gitmeksizin işin içinden çıkamayacağımı açıkça biliyordum. Söylediğiniz cümleleri bugün bir daha yazmazdım. 1934'ten sonra da bir daha bu türden hiçbir şey söylemedim" (Heidegger, 1995a, s. 17).

Heidegger'in Nazizm'le olan ilişkisi üzerinden yapılan tartışmalarda, yukarıda da ifade edildiği gibi, Heidegger'in suçsuzluğunu ispatlama girişimi içerisinde bulunan ve sesleri zayıf da çıksa bir grup bulunmaktadır. Bunlar iddialarını, yaşanmış olaylar ve çıkarsamalar temelinde oluşturmuşlardır: Örneğin Heidegger'in varlık konulu derslerini, üzerinde gamalı haçlar bulunan kolluklarla yaptığına ilişkin Amerika'da bazı iddialar ortaya atılmıştı. Bunun yanı sıra 1934'te rektörlükten istifa ettikten sonra da partiye aidat ödemeyi sürdürmekle suçlanıyordu.¹⁵ Ancak, Heidegger'in böyle bir diktatörlük altında kartını partiye geri vermenin bile hayal edilemeyecek derecede önemsenmesi gereken bir tutum olduğunu göz ardı edenler bulunmaktaydı. Ayrıca Freiburg'tan Heidegger'in eski bir öğrencisinin, partiye katılmak için çabaladığında Heidegger'in ona, "*Bir daha oradan ayrılamazsınız.*" demesi üzerine partiye katılmaktan vazgeçtiği de bilinmektedir. 1950 yılında Hannah Arendt, Heidegger'den 1933'teki düşünme biçimini açıklamasını istediğinde, Heidegger'in açıklamaya çalıştığı durum pişmanlıkla yoğrulmuş ifadelerden oluşmaktaydı. Çünkü Heidegger'in aklı, Alman Üniversitesini yeniden yapılandırma tasarısına takılmışken o dönemde *ulusal atılım* denilen ve başlangıçta kendisinin de özümsemiği hareketin çalkantıları arasında, Hitler'in ve biyolojik propaganda silahlarıyla pekiştirilmiş rejimin insanlık dışı ve vahşi amaçlarını zamanında fark edememişti. Heidegger, bu öngörü eksikliğinden ötürü kendisini bağışlamadığını ifade etmeye çalışmaktaydı (Megill, 1998, s. 202; Towarnicki, 2002, s. 27). Heidegger 1933 yılında, *Varlık ve Zaman'ı* yayımlamasından yaklaşık beş yıl sonra, büyük Yahudi filozof Edmund Husserl'in kürsüsüne yine onun isteğiyle getirildikten ve rektör olduktan sonra yeni dönemi selamlamıştı. Bu rektörlük konuşmasından on beş yıl sonra, 1948'de Egon Vietta, filozofun politik yanlışları üzerine şu bakış açısını bize kazandırmaktaydı: "Heidegger'in göstermiş olduğu düşünsel çaba, büyük bir birikim temelinde ve sürekli bir felsefi hesaplaşma içinde sürdürülen çok yüksek derecede bir çabadır. Böyle bir felsefi çabayı, politikanın günlük sorunlarını değerlendirdiğimiz ölçütlerle değerlendiremeyiz. Burada zamana ve koşullara bakılarak filozof hakkında verilmiş olan yargılar reddedilmelidir. Örneğin Platon'un Siraküza macerası esnasında neredeyse hayatına mal olacak ölçüde politik yanlışlara düşmüş olması, felsefesinin yüzyıllar boyunca devam eden etkisi ve geçerliliği yanında ne ifade eder ki? Martin Heidegger gibi bir filozofu, günlük yaşamın haşin ve bir tavır almaya zorlayan gerçeklikleri içinde yanlışlara düştüğünden ötürü, düşünsel konuşma gündemimizden atma, devreden çıkarma hakkına sahip

15 1933 yılı Mayıs ayında NSDAP'ye üye olan Heidegger, partide hiçbir zaman aktif bir görev üstlenmemişse de Nazi Almanyası'nın son bulunduğu 1945'e kadar parti üyeliğinden istifa etmemiş ve parti aidatını düzenli olarak ödemiştir (Ökten, 2002, s. 73).

olabilir miyiz?" (Hühnerfeld, 2002, s. 91-92). O hâlde Heidegger'in Nazi taraftarlığının hakikatlığı meselesinin yanı sıra, onun Nazizm'le olan flörtünün nedenselliği de ciddi olarak araştırılmalıdır. Çünkü Heidegger'in salt ve sorgusuz bir taraftar olduğu iddiası, Hitler'in antisemitizme ve faşizme dayanan bütün yanlış politikalarına katıksız onu ortak etmek arzusu taşır. Bu iddia, Yahudi kökenli felsefeci/sosyal bilimcilerin de ruhuna nefret üflediği suçlamalarla Heidegger'i hedefe koyma gayreti taşımaktadır. Öyle ki Nazilerin, onun rektörlüğü döneminde, Heidegger'i gözden çıkarmaları ve onun devrime olan inancını yetersiz bulmaları, Naziler tarafından ona yöneltilen bazı suçlamaları da beraberinde getirmiştir. Heidegger, rektör olduktan kısa bir süre sonra, Baden Eyaleti Eğitim Bakanı Otto Wacker tarafından, özel Nazizm'i ve Nasyonal Sosyalist Parti Programı'nda yer alan ırkçılık, biyolojizm ve bilimlerin siyasallaştırılmasını teşvik etmeyen ayrıca manevi bir devrimin taraftarı olması nedeniyle eleştirilmektedir. Gerçekten de Heidegger'in siyaseti, Hitler'den ziyade Hölderlin tarafından, Nazi mitolojilerinden çok Batı tarihini kendine has bir bakış açısıyla görmesi tarafından esinlenmişti. Savaşın sonrasındaki sürekli, Nazizm'i en kötü içgüdülerinden kurtarmaya çalıştığını söyleyen Heidegger, sadece Hitler'in parti çıkarlarının üstüne çıkarak bütün Almanların lideri olmasını istedi. Ancak, doğasında bulunan Katolik köylülüğün ateşli antikomünizmiyle birleşen aşırı muhafazakâr Willhemci devlet görüşü, onu devrimin elinde oyuncak yaptı ve Heidegger, en saf anlamıyla Nazizm'in *faydalı aptalıydı* (Hühnerfeld, 2002, s. 95; Sheehan, 2002, s. 28).

Heidegger, II. Dünya Savaşı sonrasında bütün bu yaşanmışlıkların temelinde siyasal kavramlara yeniden anlam yükledi. Ona göre zamanının karakteristik okuması, halkı değil totalitarizmleri önceleyen, büyük yaratıcıların ve icracıların değil, totalitarizmin uygulayıcılarının tahakkümüne açık ve etkinlikten ziyade salt hâkimiyeti kodlayan özelliklere sahiptir. Heidegger'in tekniğe yönelik radikal eleştirisi ve inançsızlığı da bu küresel savaşla birlikte zirveye ulaşmıştır. Çünkü modern tekniğin korkunç, dehşet verici yükselişi ve kullanımının yarattığı baskı, totalitarizmin tehlikesini de aynı şekilde korkunç, dehşet verici biçimde arttırmaktadır. Dolayısıyla Heidegger, geç çalışmalarında dikkatini öncelikle bu tekniğe yöneltir. Şüphesiz Heidegger'e teknik çağının özellikle politikada olumlu imkânlar hazırlayabileceği düşünülerek bu imkânların neler olduğu sorulduğunda onun, böyle bir soruya yanıtı yoktur. Ancak, Heidegger, teknik çağında politikaya olumsuz ve eleştirel bakmaktadır. Böylelikle Heidegger, tekniğe olumlu yaklaşmayı *illüzyonel umutlara* bağlamakta ve bu konuda tam bir şüpheci tavır sergilemektedir¹⁶ (Ökten, 2002, s. 27; Pöggeler, 1994, s. 71).

16 Heidegger'in teknikle ilgili soruşturmaları, iki kitapta (*Tekniğe İlişkin Soruşturma* ve *Teknik ve Dönüş*) toplanmaktadır. Heidegger'in, II. Dünya Savaşı sonrasına rastlayan dönemde, 1949 ve 1950 yıllarında yaptığı konuşmaları temel alan bu eserler, onun çağdaş bilim ve teknolojiyle ilgili çözümleme ve eleştirilerine dayanmaktadır. bkz. Heidegger, 1998a, 1998b; Ökten, 2004, s. 94-95.

Sonuç

Heidegger'in siyasal davranışlarının aydınlatılması, onun düşüncesinin ve felsefesinin bütün dünyada kıymetini kaybetmesi amacına hizmet edemez ve etmemelidir (Habermas, 2002, s. 104). Heidegger'i tek bir düşüncenin düşünürü olarak anlama çabası, haklı olarak doğru olmaz. Heidegger'i *tarihsel* olarak doğru yorumlamak, yani düşüncesinin tarihsel gelişimini düzenlemek, yapılması gereken öncelikli bir iş olarak görülebilir. Ancak, bu tarihsel gelişim eksenli Heidegger'in temel tezi veya tezlerini anlama girişimi, tam bir yanılısamayı beraberinde getirir. Heidegger'in düşünsel gelişiminin bir tarihsel betimlemesini yapmak da mümkün değildir. Çünkü Heidegger'in eserleri gibi düşünceleri de fragmanlardan oluşmaktadır ve onun çalışmaları rastlantısal ve keyfi bir şekilde yayımlanmışlardır. Heidegger'in erken dönem düşüncesi, özellikle onu *Varlık ve Zaman'a* götüren yol, sadece söylentilerle bilinmektedir. *Varlık ve Zaman*, onun yayımlanmış sistematik bir çalışmasıdır ve üstelik bu çalışma bile bir kitabın birinci kısmı olarak yayımlanmış olması bakımından da bir fragmandır. Örneğin Nietzsche'nin çalışmaları da bu çalışmaların felsefi-sistematik arka planını gözetecek bir araya toplanabilecek türden çalışmalar değildir. Ancak, Marx'ın *1844 Paris El Yazmaları* keşfedilip yayımlandığında, Marx'ın Hegel'e giden yeni düşünsel yollarını da keşfetmiş oluyoruz. Heidegger söz konusu olduğunda bu tür keşifler yapmak pek mümkün görünmemektedir. Bu yüzden Heidegger'i anlama, yorumlama ve eleştirme, bir *tarihsel* olay örgüsü kurulmasına rağmen resmin bütününe görememe ihtimali de taşımaktadır (Dallmayr, 1984, s. 210; Pöggeler, 1994, s. 15-16).

Heidegger'in totaliteryan eğilimleri eleştirisi, siyasal felsefe için önerebileceği en iyi şey olmasına rağmen Nasyonal Sosyalizm'le yakından irtibatlandırılan Heidegger'in düşüncesi, atalara ait yurdun savunulması için *direnişle* ilişkilendirildi.¹⁷ Kendine has *hamlesiyle*, ondan beklenen her şeyi yıkarak Hitler'le yakınlaşması, onun siyasal görüşlerinin derin spekülasyonlara maruz kalmasına neden oldu (Kaufmann, 1997, s. 189; Ökten, 2002, s. 4-6; Pöggeler, 2002, s. 191-192). Heidegger'in Nazizm'le olan ilişkisini gündeme getirmek, elbette sadece geçmiş üzerine yargıda bulunmak demek değildir, Heidegger'in de ifade ettiği gibi eserlerine saldırılmadığı için kendisine saldırma arzusundan ibaret olan *ucuz bir karalama* kampanyası da değildir. Heidegger'i anlama adına –fakat anakronizme kapılmadan- fikirlerini irtibatlandırmayı seçtiği siyasi

17 Nasyonal Sosyalizm ideolojisinin Marksist terminolojiden beslendiği düşünülse de bu teoriden temelde farklı bir amaç için kullanıldığı görülmektedir. Çünkü Nasyonal Sosyalizm teorisini kimin veya kimlerin geliştirmiş olduğu konusu tereddütlerle doludur. Bu kitle hareketi içerisinde baskın bir şekilde kendini gösteren anılmaya değer hiçbir felsefe, özgün hiçbir insan yorumu yoktur. Komünistler kendi doktrinleri adına, Hegel'den Feuerbach'a, Marx'tan Lenin'e kadar dünya çapında etkili olmuş bir dizi filozof ve teorisyenin adını onurla sıralarken Nasyonal Sosyalistler, sadece bir filozofun (o da yanlış anladıkları bir filozofun), Nietzsche'nin adını anarlar. Nasyonal Sosyalizm ne bir felsefe ne bir dünya görüşüdür. O, Alman küçük burjuvazisinin yaşam anlayışından köklenmiş, kâğıt üzerinde projelendirilmiş ve uygulamasını Auschwitz ve Treblinka'nın gaz fırınlarında bulmuştur (Hühnerfeld, 2002, s. 87).

düşünceye odaklanarak, özellikle onun 1933'ten sonraki eserlerini yeniden okumak gerekmektedir (Derrida, 1987 aktaran Sheehan, 2002, s. 32). Elbette ki Heidegger'in Platon, Aristoteles, Kant, Hegel ve diğer birçok filozof üzerine yazdığı metinler, siyasal bağlamda yoruma ihtiyaç duymayan metinlerdir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Heidegger, siyasal sorular sorulmaksızın okunması mümkün olmayan bir filozoftur. Onun yaptığı büyük hatalar bilinmekle birlikte asıl konu, Heidegger'in ne kadar büyük düşündüğüdür. Bunu anlamanın yolu ise Heidegger'i okumaya son vermekten değil, onu mitolojikleştirmeye, anlaşılmazlığını kutsamaya ve en önemlisi asılsız politik söylemlere kurban etmeye bir son vermekten geçer (Sheehan, 2002, s. 32-33). Dolayısıyla bu makalede sunulmaya çalışıldığı gibi, Heidegger düşüncesinin siyasi şeceresini bilmek, ona karşı yargısız infaz suçu işlemeyi elbette haklı kılmaz, fakat Heidegger'in felsefesini yorumlarken onun siyasasının nelerden beslendiği konusunda bizlere bilgi vermesi beklenmektedir. Ayrıca II. Dünya Savaşı'ndan sonra Heidegger'in yaptığı özelleştiri ve sonrasında yeniden yön verdiği felsefesi, Heidegger'e ilişkin oluşturduğumuz düşünce iklimimizin yeniden dizaynına kapı aralayacak ve yeni bir Heidegger okumasına giden yolda bize kılavuzluk edecektir.

From Philosophy to Politics: Heidegger's Relationship with Nazizm

İslam Can*

Martin Heidegger (1889-1976) is one of the most significant philosophers of the second half of the 20th century. His work left permanent traces on existentialism, post-structuralism, postmodernism, the Frankfurt School, and deconstructionism (Cevizci, 2002, pp. 483-484; Dreyfus, & Wrathall, 2005, p. 1; Rockmore, 2009, p. 25). The fact that Martin Heidegger's name is related to many subjects in the philosophical discussions within the last fifty years cannot be ignored (Küçükcalp, & Cevizci, 2009; Pöggeler, 1994, p. 9). His works brought new interpretations and opened new areas in the modern sciences, psychology, politics, and religion as well as in cultural studies, literature, history, and sociology. For instance, his concept of *sorge* refers to anxiety in psychology (Heidegger, 2004, pp. 264-286). Moreover, Heidegger's *Roots of Artwork* offers a revolutionary character for art theoreticians just as his presentation entitled *Building, Housing, Thinking* is very important for architect theory (Dreyfus, & Wrathall, 2005, pp. 1-3; Ökten, 2002, 2004, p. XII).

Heidegger held a political position inseparable from his philosophy. By putting his beliefs into practice in his everyday life, he confronted the dominant political powers of his time which he accused of having interfered with human nature, changing it in inhumane ways. There are some questions about the relation between National Socialism and Heidegger, the very man who created such ontological revolutions in so many minds. An even more radical set of questions may be asked pertaining to his relation with ethno-centrism, an idea that was in vogue during his life.

It is claimed that Heidegger was affected by the political view of Husserlian phenomenology, Nietzschean rethinking, Ancient Greek terminology, and especially by Fichte - who formed the political roots of his philosophy (Derrida, 2011; Heidegger, 2001; Pöggeler, 2002, p. 164). According to Heidegger (1995b), the issue of freedom is related to the ontological structure of human. For Heidegger, in holding that human beings are owners to a free existence, he does not understand freedom as merely an

* Res. Assist., Selçuk University, Department of Sociology.

Correspondence: islamcan@hotmail.com, Selçuk Üniversitesi, Alaaddin Keykubat Kampüsü, Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Selçuklu, Konya, Turkey.

idea, but as an existential fact (Küçükalp, 2003). *Dasein* which means literally "being there" in German (German: da – there; sein – being) establishes the central concept of Heidegger's philosophy. That is, a human has the ability to think about himself and to analyze his own existence. As such, human beings find a place in the center of the concept of freedom (Aşkın, 2008, pp. 60-62; Heidegger, 1998c; Ingraffia, 2002).

In his work, *Being and Time*, Heidegger's concept of *Dasein* theorizes beings and personal relations by referring to conscious subject's existential style, supporting the existence of other beings from its own species, other than relations to objects. In *Dasein*, one thinks about himself, questions himself, and takes a special interest in the nature of his own existence in the world. His basic questions are *What is existence?* and *What am I?* Therefore, the most important, ontological character of *Dasein* lies in knowing one's own identity and what he is (Cevizci, 2002, pp. 484-486; Heidegger, 2000, 2002h, pp. 57-59; İyi, 1999). This is because Heidegger held that *Dasein* was one of the existential understandings of historical humanity. In this *Dasein*, that which can be known and that which is known are not only existent things but also historically existent things. Therefore, due to something's existence in history *Dasein* has the ability to bring new life to the past and also has the potential to outdo itself in the future (Dallmayr, 1984, pp. 214-215; Göka, Topçuoğlu, & Aktay, 1999, p. 44; Thilly, 2002, pp. 425-426).

Although there is no serious argument on this subject in Germany (Allemann, 1994, p. 85), Heidegger's relationship with National Socialism and Nazism has been analyzed from various perspectives. The first of them blames Heidegger as being a proponent of National Socialism and Nazism; whereas the second one accepts Heidegger as a prophet-philosopher. However, such conclusions regarding Heidegger are unsubstantiated because his own philosophy does not allow him to be racist and he is away from those popular arguments. Thomas Sheehan who strongly blames Heidegger in his article *Heidegger and Nazist* starts with the following provocative statement: "*Two facts about Martin Heidegger (1889-1976) are as incontestable as they are complicated: first, that he remains one of the century's most influential philosophers and, second, that he was a Nazi.*" (Sheehan, 2002, p. 10).

Heidegger neither developed nor improved a political philosophy and would consistently declare that he had no such purpose. The works regarding Heidegger's political view stem from two periods. The first being the 1933-1934 rector elections and the second being 1927 when *Being and Time* was published (Zimmerman, 1982). Although it is not clear as to when Heidegger's accepted the Nazi regime's legitimacy, it cannot be denied that he did do so. However, it is hard to understand Heidegger's expectations and the hidden reality of his support for this regime (Dallmayr, 1984, p. 204; Kaufmann, 1997, p. 199; Löwith, 2002, p. 96). Heidegger highlights that he has presented humanity with a new route to understand itself in his article *Being and Time*. In light of this article, Sheehan and Göçmen claim that six years after the publishing

of this article, Heidegger's statements about *ordinance, destiny, resolution, historical process of a volk*, and *truth* were all used by the Nazi regime (Göçmen, 2009; Sheehan, 2002, p. 32).

Contrary to many anti-Heidegger scholars, the Second World War was a source for new headways in Heidegger's view and philosophy. Heidegger again created a world wide effect and a new Heidegger was born after the old one. Because Germany itself collapsed with the failure of the National Socialist Revolution so did the idea of owning the entire world with Germany at the top. In fact, other European nations took place among the powers which shaped the world at the expense of Germany (Pöggeler, 1994, p. 24). After World War II, Heidegger retired to a small cottage in the Black Forest where he wrote the sentence: "*The mistake of those who think bigger must be bigger*" (Sheehan, 2002, p. 32; Towarnicki, 2002). Heidegger first seriously responded to the critiques made toward him in May 31, 1976 in an interview in the magazine *Der Spiegel*. In this interview, Heidegger answered many questions in an attempt to justify himself (Heidegger, 1995a). However, there is one group who has tried to prove his innocence in his relations to the Nazis. According to their view, Heidegger's politics were affected by Hölderlin, not Hitler. After the war, Heidegger stated that he tried to rescue Nazism from its own worst instincts and wanted Hitler to be the leader of all Germans despite whatever gains he may have been able to bring to the party through practicing partisanship (Heidegger, 2002a, 2002b, 2002c, 2002d, 2002f, 2002e). However, due to Heidegger's having been born in a Catholic village, he held deep anti-communist Wilhemian statist views which in turn made him a naive puppet in the hands of Nazi revolution (Hühnerfeld, 2002, p. 95; Sheehan, 2002, s. 28).

Enlightening oneself regarding Heidegger's political attitudes should not be the means for forgetting the importance of his thought and philosophy in the world (Habermas, 2002, p. 104). Bringing up the issue of Heidegger's relation to Nazism does not mean judging him about his past because as doing so would be "a cheap campaign on his personality since it is difficult to criticize his works" (Heidegger, 2002g). In order to know Heidegger without any anachronism, one would need to read his works, especially those after 1933, while focusing on the political thought related to them (cited in Derrida, 1987 Sheehan, 2002, p. 32; Megill, 1998).

As this article has attempted to present, knowing Heidegger's political ideology does not give one the right to judge him. Instead, being knowledgeable about it gives the reader information about the sources of his political views, which is helpful when interpreting Heidegger's philosophy. Furthermore, but Heidegger's criticisms directed toward himself after World War II and his philosophy (Heidegger, 1998a, 1998b, 2002h) will make us redesign our thoughts about Heidegger and guide us to a new reading of Heidegger.

Kaynakça / References

- Allemann, B. (1994). Heidegger ve politika. O. Pöggeler ve B. Allemann (drl.), *Heidegger üzerine iki yazı* içinde (çev. D. Özlem, s. 85-113). Ankara: Gündoğan Yayınları.
- Aşkın, Z. (2008). Kant ve Heidegger'de özgürlük sorunu. *Kayı Felsefe Dergisi*, 11, 53-67.
- Cevizci, A. (2002). *Paradigma felsefe sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Dallmayr, F. R. (1984). Ontology of freedom: Heidegger and political philosophy. *Political Theory*, 12(2), 204-234.
- Derrida, J. (2011). *Nietzschelerin şöleni* (drl. ve çev. A. Utku ve M. Erkan). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Dreyfus, H. L., & Wrathall, M. A. (2005). Martin Heidegger: An introduction to his thought, work and life. In H. L. Dreyfus, & M. A. Wrathall (Eds.), *A companion to Heidegger* (pp.1-15). United Kingdom: Blackwell Publishing.
- Göçmen, D. (2009). Martin Heidegger, Nazizm ve felsefe. *Felsefe Yazın Dergisi*, 15, 40-51.
- Göka, E., Topçuoğlu, A. ve Aktay, Y. (1999). Önce söz vardı: *Yorumsamacılık üzerine bir deneme*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Habermas, J. (2002). Eser ve Weltanschauung: Alman perspektifinden Heidegger olayı. A. Demirhan (drl.), *Heidegger ve Nazizm* içinde (s. 103-137). Ankara: Vadi Yayınları.
- Heidegger, M. (1995a). *Profesör Heidegger 1933'te neler oldu? – Der Spiegel'in Heidegger'le tarihi söyleşi* (çev. T. Ilgaz). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Heidegger, M. (1995b). *Nedir bu felsefe?* (çev. A. Irgat). İstanbul: Afa Yayınları.
- Heidegger, M. (1998a). *Tekniğe ilişkin soruşturma* (çev. D. Özlem). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Heidegger, M. (1998b). *Teknik ve dönüş* (çev. N. Aça). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Heidegger, M. (1998c). *Metafizik nedir?* (çev. M. Ş. İpşiroğlu ve S. K. Yetkin). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Heidegger, M. (2000). *Introduction to metaphysics* (trans. G. Fried, & R. Polt). New Haven & London: Yale University Press.
- Heidegger, M. (2001). *Nietzsche'nin Tanrı öldü sözü ve dünya resimleri çağı* (çev. L. Özşar). Bursa: Asa Yayınları.
- Heidegger, M. (2002a). Alman Üniversitesi'nin kendini beyanı. A. Demirhan (drl.), *Heidegger ve Nazizm* içinde (s. 40-51). Ankara: Vadi Yayınları.
- Heidegger, M. (2002b). Seçme konuşmalar ve gazete yazıları - Schlageter'in anısına (26 Mayıs 1933). A. Demirhan (drl.), *Heidegger ve Nazizm* içinde (s. 51-53). Ankara: Vadi Yayınları.
- Heidegger, M. (2002c). Seçme konuşmalar ve gazete yazıları - Alman öğrencilerine (3 Kasım 1933). A. Demirhan (drl.), *Heidegger ve Nazizm* içinde (s. 55). Ankara: Vadi Yayınları.
- Heidegger, M. (2002d). Seçme konuşmalar ve gazete yazıları - Alman erkekler ve kadınlar (10 Kasım 1933). A. Demirhan (drl.), *Heidegger ve Nazizm* içinde (s. 56-57). Ankara: Vadi Yayınları.
- Heidegger, M. (2002e). Seçme konuşmalar ve gazete yazıları - Adolf Hitler ve nasyonal sosyalist devlet için destek bildirisi (11 Kasım 1933). A. Demirhan (drl.), *Heidegger ve Nazizm* içinde (s. 57-60). Ankara: Vadi Yayınları.
- Heidegger, M. (2002f). Seçme konuşmalar ve gazete yazıları - Nasyonal sosyalist eğitim (22 Ocak 1934). A. Demirhan (drl.), *Heidegger ve Nazizm* içinde (s. 60-65). Ankara: Vadi Yayınları.
- Heidegger, M. (2002g). Seçme konuşmalar ve gazete yazıları - Freiburg Üniversitesi rektörüne mektup (14 Kasım 1945). A. Demirhan (drl.), *Heidegger ve Nazizm* içinde (s. 66-72). Ankara: Vadi Yayınları.

- Heidegger, M. (2002h). 'Hümanizm' üzerine mektup. *Hümanizmin özü: Heidegger, Sartre, Eliot, Babbitt* içinde (çev. A. Aydoğın, s. 32-110). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Heidegger, M. (2004). *Varlık ve zaman* (çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.
- Hühnerfeld, P. (2002). *Heidegger bir filozof bir Alman* (çev. D. Özlem). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Ingraffia, B. D. (2002). Heidegger'in unutuşu: Kitab-ı Mukaddes teolojisinden temel ontolojiye. A. Demirhan (drl.), *Heidegger ve teoloji* içinde (s. 52-86). İstanbul: İnsan Yayınları.
- İyi, S. (1999). *Çağımızda metafizik sorunu*. Ankara: Ayraç Yayınları.
- Kaufmann, W. (1997). İnsanı anla(ma)mak Nietzsche, Heidegger ve Buber (çev. A. Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınevi.
- Küçükkalp, K. ve Cevizci, A. (2009). *Batı düşüncesi/felsefi temeller*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Küçükkalp, K. (2003). *Nietzsche ve postmodernizm*. İstanbul: Paradigma.
- Löwith, K. (2002). Heidegger'in varoluşçuluğunun siyasal uzantıları. A. Demirhan (drl.), *Heidegger ve nazizm* içinde (s. 86-103). Ankara: Vadi Yayınları.
- Megill, A. (1998). *Aşırılığın peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida* (çev. T. Birkan). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Ökten, K. H. (2002). *Heidegger ve üniversite*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Ökten, K. H. (2004). *Heidegger kitabı*. İstanbul: Agora Yayınları.
- Pöggeler, O. (1994). Heidegger, bugün. O. Pöggeler ve B. Allemann (drl.), *Heidegger üzerine iki yazı* içinde (çev. D. Özlem, s. 9-85). Ankara: Gündoğın Yayınları.
- Pöggeler, O. (2002). Heidegger'in siyasal kendini anlaması. A. Demirhan (drl.), *Heidegger ve Nazizm* içinde (s. 158-205). Ankara: Vadi Yayınları.
- Rockmore, T. (2009). Heidegger'in Nazizm'i, Kant ve Dasein üzerine (çev. M. Bal). *Felsefe Yazın Dergisi*, 15, 25-31.
- Sheehan, T. (2002). Heidegger ve Naziler. A. Demirhan (drl.), *Heidegger ve Nazizm* içinde (s. 10-40). Ankara: Vadi Yayınları.
- Steiner, G. (1996). *Heidegger* (çev. S. Kalkan). Ankara: Vadi Yayınları
- Thilly, F. (2002). *Felsefenin öyküsü/Çağdaş felsefe* (çev. İ. Şener). İstanbul: İzdüşüm Yayınları.
- Towarnicki, F. (2002). *Anılar ve günlükler Martin Heidegger* (çev. Z. Durukal). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Zimmerman, M. E. (1982). *The development of Heidegger's concept of authenticity: Eclipse of the self* (2nd ed.). Athens-London: Ohio University Press.

Muhafazakâr Sermayeye Sahip İşletmelerde Çalışan Uzman Meslek Sahibi Başörtülü Çalışanlar

Meryem Karaca*

Öz: Bu makalede, kamuda uygulanmakta olan başörtüsü yasağı bağlamında muhafazakâr sermayedarlar ve uzman meslek sahibi başörtülü çalışanlar ilişkisinin işveren çalışan boyutu araştırılmıştır. Çalışma; yazılı literatüre, çeşitli kurum ve derneklerin araştırma raporlarına, yazar, sosyolog ve sermayedarların tebliğlerine ve katılımcılarla yapılan mülakatlara dayanmaktadır. Mülakatlar esnasında derinlemesine görüşme metodu kullanılmıştır. Çalışmada on biri uzman meslek sahibi başörtülü çalışan ve dokuzu muhafazakâr sermayedar olmak üzere toplamda yirmi katılımcı ile görüşüldü. Uzman meslek sahibi başörtülü çalışanlardan üçü üst düzey yönetici iken sekizi orta seviye çalışan grubundandı. Görüşmeler sırasında bir katılımcı için kayıt cihazı diğer katılımcılar içinse not alma yöntemi kullanıldı. Görüşmelerin süresi ortalama yaklaşık 2-2,5 saattir. Çalışmada yasağın tarihçesi, kişiler üzerindeki etkisi, "başörtüsü"nü 1960'lardan 2000'lere kadar olan kavramsal dönüşümü, kamusal alandaki başörtüsü yasağının iş yaşamına dolaylı ve direkt etkisi ve muhafazakâr sermayedarların başörtüsüne yaklaşımı incelenmiştir. Sonuç olarak başörtülü uzman meslek sahiplerinin sektörel anlamda birçok alanda ayrımcılığa maruz kaldıkları saptanmıştır. Bunun örnekleri, işe girişte ve iş yaşamında kendisini göstermekle beraber sebepleri çeşitlilik arz etmektedir. İş başvuru sürecinde kurum tercihinin sınırlı olması, iş hayatında da muhataba göre var olma durumu, düşük ücretlendirme ve terfi problemleri, bu problemlerin temelinin teşkil etmektedir. Başörtülü uzman meslek sahibi kadınların bu konu hakkındaki algıları ise yaşadıkları tecrübelerle göre değişmektedir. .

Anahtar Kelimeler: Başörtüsü, Uzman Meslek Sahibi, Muhafazakâr Sermaye, Başörtüsü Yasağı ve İş Hayatı.

Abstract: In this article, the impact on business life of the ongoing issue of the headscarf ban in the public sector will be examined, with particular attention to the relationship between employer and employee. More specifically, this article will focus on expert-employees and on conservative investor-expert-employees who wear headscarves. This article is based on written literature, research reports by a number of foundations and associations, writers, observations by sociologists and investors, and interviews with participants. made up of expert-employees who wear the headscarf and conservative investors. An "in-depth" method was used when conducting interviews in which there were twenty participants; eleven of which were expert-employees who wear headscarves, and nine were conservative investors. Three of the expert-employees were top level managers, while the other eight were middle level workers. During the interviews, a recording device was used for only one of the participants and notes were taken for the others. The duration of the interviews ranged from approximately two to two and a half hours without break. The history of the headscarf ban, its impact on people, how people's notions and attitudes toward the headscarf have changed between the 1960s and 2000s, the direct and indirect effects of the headscarf ban in public places on the business life, and the perspectives held toward the headscarf by conservative-investors will be examined in this paper. As a result, it has been found that expert employees have been discriminated against in various areas and aspects of the professional world. Although their reasons may vary, examples can be seen in the job application process and in business life. The basic challenges expert-workers who wear headscarves face are restrictions in the amount of companies who will even consider hiring them, being assigned lower wages, and facing greater obstacles toward promotion.

Keywords: Headscarf, Expert-Employed Workers, Conservative Investors, Headscarf Ban, and Business Life.

* Lisans Öğrencisi, Fatih Üniversitesi, İşletme Bölümü.

İletişim: meryemkaraca@st.fatih.edu.tr, Fatih Üniversitesi, 34500, Büyükçekmece, İstanbul, Türkiye.

Atf©: Karaca, M. (2013). Muhafazakâr Sermayeye Sahip İşletmelerde Çalışan Uzman Meslek Sahibi Başörtülü Çalışanlar. *İnsan & Toplum*, 3 (5), 111-134.

DOI: <http://dx.doi.org/10.12658/human.society.3.5.M0011>

Genel Tanımlamalar ve Çalışmanın İçeriği

Kadınların sosyal hayatta erkeklerle eşit olacak şekilde rol alması tartışmaları, II. Meşrutiyet'ten beri süregelmektedir. Modern bir toplum olabilmenin ön şartlarından biri olarak kadınların toplumsal hayatta var olmalarını gören aydınlar, bu konuya daha fazla önem atfetmişlerdir. Günümüzde kadınların çalışması ve sosyal hayatta görünür olmaları konusu, başörtüsü yasağı sebebiyle daha farklı bir boyut kazanmıştır. Bu yasağı koyan ve uygulayan kişi ve kurumlar, aslında kadının toplumda var olmasını istemekle beraber bunun, onun benimsediği şekilde değil de kendi istedikleri biçimde olmasını arzulamaktadırlar.

Günümüze kadar başörtüsüyle ilgili yapılan çalışmaların büyük bir kısmı, konuyu iki yönden ele aldı: Kadınların örtünme sebepleri ve yükseköğretimde başörtüsü sorunu. Fakat bir şekilde uzman meslek sahibi olmuş başörtülü kadınların sektörde yaşadığı sıkıntılarla alakalı çalışmalar var olmakla beraber, azdır. Bu alanda yapılan çalışmalar genel olarak başörtülü kadınların iş yaşamında yaşadığı zorlukları araştırırken alt başlıklar olarak da muhafazakâr sermayedarlar ve başörtülüler ilişkisini incelemektedir. Muhafazakâr sermayedarlar ise yasağın dolaylı yoldan da olsa başörtülü çalışanlara yansımalarına sebep olmaktadır. Bundan dolayı bu çalışmada öncelikli olarak ele alınan konu, günümüz Türkiye'sinde uzman meslek sahibi başörtülü kadınların muhafazakâr sermaye bağlamında karşılaştıkları problemlerdir. Makalenin ikinci kısmında da kapitalist piyasa şartlarında iş yapan muhafazakâr sermayedarların başörtüsüne bakışı incelenecektir.

Çalışmanın temelini oluşturan iki kavramın bu makalede kullanılış amaçlarını açıklamayı gerekli görüyorum. Makalede geçen "muhafazakâr sermaye" ile kastedilen, günlük hayatta İslam'a uygun yaşamaya çalışan ve dolayısıyla iş hayatında İslami değerleri de göz önüne almaya çalışan sermayedarlardır. Bu sermaye grubu, literatürde "yeşil" ya da "dindar" olarak da nitelenmektedir. Fakat bu makalede muhafazakâr tanımının kullanılması uygun görülmüştür. Buradaki muhafazakâr tanımı, tarihsel-sosyolojik alandaki muhafazakârlığa işaret etmekte olmayıp sadece toplum nezdinde en az damgalayıcı/yargılayıcı unsura sahip tanımlama olduğu düşünüldüğünden tercih edilmiştir. Ek olarak mülakatlar sırasında çalışanlara ve işverenlere kendilerini "yeşil", "dindar" ve "muhafazakâr" tanımlamalarından hangisiyle tanımladıkları sorulduğunda ekseriyetinin muhafazakâr tanımlamasını tercih ettiği saptanmıştır. "Uzman meslek sahibi" ile kastedilen de üniversiteden en az lisans derecesiyle mezun olup uzmanlık gerektiren bir meslek sahibi olan insanlardır. Bu bağlamda spesifik bir dalda uzmanlaşmayı gerekli kılan meslek dalları olarak doktorluk, eczacılık, avukatlık, öğretmenlik, yöneticilik, mühendislik, sosyolog, psikolog vs. gibi meslekler örnek verilebilir.

Çalışmanın temeli, öncelikle bu konuda yapılmış diğer araştırmalara, çeşitli dernekler, kurumlar tarafından yaptırılan araştırmaların raporlarına, sosyologların tespitlerine,

muhafazakâr sermayedarların ve başörtülü kadınların medya demec ve röportajlarına ve son olarak da konunun taraflarıyla yapılan saha çalışmasına dayanmaktadır. Saha çalışmasında “derinlemesine görüşme” (Akturan ve Baş, 2008) metodu, yapılan mülakatları değerlendirme aşamasında da hem mülakatlar hem de mülakatlar sırasında gözlemlenen öğeler kullanılmıştır. Görüşmelerde, araştırmacı tarafından Kvale’in belirlediği rollerden “yöneltilmiş sorular ile katılımcının görüşlerinin şekillenmesine yardımcı olan seyyah rolü” benimsenmiştir (Kvale, 1994’ten aktaran Akturan ve Baş, 2008, s. 112). Görüşmelerde anket çalışması yerine derinlemesine görüşme metodunun kullanılmasının nedeni, anket çalışmalarının “öteki”ni yeterli ölçüde tanımaya izin veren bir yapısının olmamasıdır. Derinlemesine mülakatlar sırasında belirli sorulara cevap alabilmek adına yarı-yapılandırılmış mülakat yöntemi tercih edilmiş, görüşmelerde belirli bir soru düzeni takip edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmada Karşılaşılan Zorluklar ve Örneklem Seçimi

Derinlemesine görüşme metodları çerçevesinde yapılan görüşmelerde, sadece bir katılımcının izin vermesi nedeniyle tek sefere mahsus olmak üzere ses kayıt cihazı kullanılabilmiş, diğer görüşmelerde katılımcıların izin vermemesi üzerine ses kayıt cihazı kullanılamamış, sadece not tutulmuştur. Mülakatlar çerçevesinde 9’u işveren, 11’i de çalışan başörtülü kadın konumunda toplam 20 kişiyle görüşülmüştür. Görüşülen 11 kadından üçü üst düzey yönetici pozisyonunda olup 8’i ise orta sınıf çalışan kategorisine dâhildir. Mülakatların ortalaması iki-iki buçuk saattir ve tüm mülakatlar, mülakat veren kişilerin zamanlarının kısıtlı olması sebebiyle ara verilmeden bitirilmiştir. Mülakatlar, mülakat verenlerin isteğine bağlı olarak kimi zaman iş yerlerinde kimi zaman ise tarafsız alan sayılabilecek vakıf, dernek binası veya kafelerde gerçekleştirilmiştir. Sadece üç defa, mülakat verenin izni dâhilinde, görüşmeler yardımcı eşliğinde gerçekleştirilmiş; diğer mülakatlarda, sadece mülakat veren ve araştırmacı hazır bulunmuşlardır. Objektif bir çalışma sağlayabilmek adına, sadece yasağa bir şekilde maruz kalmış başörtülü kadınlarla değil, aynı zamanda işveren konumundaki muhafazakâr sermaye sahipleriyle de mülakatlar yapılmıştır. Bu çerçevede sermayedarlar olarak bazı katılım bankaları, gıda, perakende, medya kuruluşları, teknoloji ve ağır sanayii kuruluşlarının yöneticileriyle görüşülmüştür. Başörtülü kadınlar olarak ise bu kuruluşlarda çalışan veya daha önce çalışmış uzman meslek sahibi kişiler tercih edilmiştir. Bu kurum ve kuruluşların seçiminde yöneticilerin ve/ya sermaye sahiplerinin muhafazakâr kimlikli olmalarına ve iş yaşamında da İslam dininin gereklerine piyasa şartları çerçevesinde riayet ediyor olmalarına dikkat edilmiş, başka bir kıstas gözetilmeden kişiler rastgele seçilmiştir. Hem işveren hem de çalışan seçiminde her sermaye grubundan yaklaşık sayıda kişiyle mülakat yapılmaya çalışılarak daha gerçekçi sonuçlara ulaşılmaya çalışılmıştır. Çalışma şehirleri olarak ise oransal olarak en fazla iş gücü ve sermayedarı bünyesinde barındıran Marmara bölgesi ve bu bölgeden İstanbul, Kocaeli ve Bursa olmak üzere üç il seçil-

miştir. Mülakatlar esnasında zaman zaman mülakatı yapan kişi olarak araştırmacının da başörtülü olması sebebiyle mülakat verenlerin daha farklı davranışlar sergiledikleri gözlemlenmiştir. "Farklı davranışlar sergileme" durumu, başörtülü kadınlarda "kendilerinden biri olarak görme" şeklinde kendini gösterirken işverenlerde benim "bir başörtülü olarak" duymak isteyeceğim şeyleri söyleme şeklinde tezahür etmiştir. Bu durum karşısında "araştırmacı" olarak araştırma bulgularının güvenilirliği için muhataba kendi düşünce ve hislerini belirli bir amaca yönelik olarak şekillendirmeden ve etki altında kalmadan cevaplaması gerektiği sıklıkla hatırlatılmıştır. Ayrıca katılımcıların sadece sözleri değil, davranışları da bu bağlamda incelenip yorumlanmıştır. Ek olarak mülakat yapılan kişi ve kuruluşların isimleri, gizlilik ilkesine bağlı kalarak saklı tutulmuş, makalede kişilerin gerçek isimleri kullanılmamıştır.

Araştırma Sonucunda Ulaşılan Temel Bulgular

Araştırma sonunda özel sektörde başörtülü çalışmayı yasaklayan herhangi bir kanun olmadığı hâlde birçok başörtülü kadının özel sektörde çalıştırılmadığı, çalıştırılanların da başı açık hemcinslerine göre daha farklı uygulamalara maruz kaldıkları saptanmıştır. Bu durum, makalede Cindoğlu'nun araştırmasında kullandığı terimden hareketle "yayıma etkisi" olarak tanımlanacaktır. "Yayıma etkisi", kamudaki başörtüsü yasağının özel sektördeki uygulamaları da doğrudan ya da dolaylı olarak etkilemesine verilen isimdir (Cindoğlu, 2010).

Uzman meslek sahibi başörtülü kadınların muhafazakâr sermayedarlarla çalışırken karşılaştıkları problemleri üç ana başlık altında toplayacak olursak bunlar, muhataba göre var olma durumu, adaletsiz ücretlendirme ve terfi problemleridir. Bu problemler, Cindoğlu'nun *Başörtüsü Yasağı ve Ayrımcılık: Uzman Meslek Sahibi Başörtülü Kadınlar* (2010) isimli çalışmasında bulunduğu bulgularla örtüşmektedir. Bunun nedeni ise muhafazakâr sermayenin de bir sermaye türü olması ve başörtülü kadınlar için aynı bariyerlere sahip olmasıdır.

İş Yaşamında Başörtüsü

İş yaşamında Türkiye'de erkek nüfusun iş gücüne katılma oranı % 74,4 iken 2006 yılı için kadın nüfusun istihdam oranı % 24,9 olup bu oran yıllara göre azalma göstermektedir. Avrupa'da yaşayan ortalama kalifiye kadınların istihdam oranı % 49'dur. 2010 yılı itibarıyla rakamlar düşük olup Türkiye'deki kadın çalışma oranı, AB ve OECD'de de en düşük oranı oluşturmaktadır.

Anayasa'nın 70. Maddesi "Her Türk vatandaşı kamu hizmetine girme hakkına sahiptir. Hizmete alınmada, görevin gerektirdiği niteliklerden başka hiçbir ayırım gözetilemez." (Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, 1982) hükmünü içermektedir. Buna karşın kamu

kurumlarının her aşamasında görevin niteliğine bakılmaksızın başın açık olma şartı aranmaktadır. 2008 yılı itibarıyla 2.438.239 sayıdaki devlet memurundan 811.668'i kadındır. Kamu kesiminde kadın istihdam oranı % 33 olup bu, toplam istihdam içerisindeki kadın oranı olan % 26'dan yüksektir. Üstelik kamu kurumlarında ücret eşitsizliği ya da işe alınmada cinsiyet ayrımcılığı söz konusu değildir. Ancak, istisnalar dışında bu kadınların hiçbirinin başörtülü olmasına imkân yoktur. 1999 yılı sonrası memuriyete giriş sınavlarında başörtüsü yasağı getirilmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığında görev yapacak vaizeler bile Kamu Personeli Giriş Sınavı'nda başını açmak zorunda bırakılmaktadır. Üstelik bazı kadınlardan görev yerleri dışında başlarının açık olması beklenmektedir. Örneğin Danıştay, iş dışında bile memurun başını örtmesinin cezalandırma nedeni olduğuna karar vermiştir. Bu nedenle 1998-2002 dönemi arasında beş bine yakın kadın memur, memuriyetten çıkartılmış, on bine yakını istifa etmek zorunda bırakılmıştır.

Kamu görevlisi olmayan, ancak, meslek odalarına kayıtlı olarak çalışan doktorlar, eczacılar, diş hekimleri gibi serbest meslek mensupları ile avukatlar ve noterler de bağlı oldukları birliklerin ve odaların oluşturduğu meslek kuralları nedeniyle başörtülü olarak çalışmamaktadır. Örneğin başörtülü avukatlar duruşmalara girememektedir. Baro seçimlerinde kullanılan broşürlerde yer alan başörtülü fotoğrafları için cezalandırılan avukatların akabinde oy kullanmaları, cezalandırma gerekçesi olmuştur. İstanbul Barosu, başörtülü avukatların adliyelere girmeleri hâlinde haklarında disiplin soruşturması açılacağına ilişkin yönetim kurulu kararı almıştır. İstanbul Barosu Staj Eğitim Merkezi binasına başörtülü kadınların alınmamasına ve hatta stajyer avukatların peruk kullanmaması gerektiğine ilişkin karar almıştır. 2010 yılı itibarıyla hâlen stajyer avukatların peruk dahi takmasına müsaade etmemektedir (Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği [AK-DER], 2010).

Başörtülü Kadınların Sektörde Karşılaştıkları Zorluklar

Günümüz dünyasında birçok kadın, sadece ekonomik özgürlüğünü elde etmek için değil, aynı zamanda toplumda saygın bir statüye sahip olmak için de çalışmak istemektedir. Çünkü toplum, üreten ve belirli bir statüye sahip kadınlara saygı duyarken üretime katılmayan kadınlara daha çok toplumsal tüketici gözüyle bakmaktadır. Başörtülü kadınların ellerinde olamayan sebeplerden ötürü, mecburi olarak tüketici konumuna oturtulmaları, onların kendilerini yetersiz hissetmelerine sebep olabilmektedir. Fakat uzman meslek sahibi olmaları durumunda bile başörtülü kadınların iş yaşamında var olmaları ya kamusal alan engeliyle ya da yayılma etkisi sebebiyle zorlaşmaktadır.

İş Başvuru Süreci

Başörtülü kadınlar, yukarıda belirtildiği üzere üç temel sorunla karşılaşmaktadırlar. Bu süreç iş başvurusu yapımında başlar. Bu süreçte başörtülü kadınların başvurabilecekleri kurumlar sınırlıdır. Yasak dolayısıyla kamuya mahsus alanlara başvuramazlar. Özel

sektörde de kesinlikle başörtülü kadın çalıştırmayı reddeden kurumlara başvuramazlar. Sahip olunan uzman meslek ise ya kamusal alanda ya da özel sektörde çalışmayı zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla başörtülü uzman meslek sahibi kadınlar, iş başvurusu sürecinde buldukları duruma göre başvurulabilecek yerler arasında kendi kendilerine ön eleme yapmak zorunda kalırlar. Cindoğlu'nun (2010) çalışmasıyla örtüşük olarak bu durum, işe alınmaları hâlinde muhataba göre var olmaya, istenilen bölüme terfi edememeye ve yahut adaletsiz ücretlendirme politikalarından birine veya birkaçına birden maruz kalmaya sebebiyet verebilir.

İş Yaşamı Süreci

Muhataba Göre Var Olma Problemi

İşe girdikten sonra işyerinde karşılaşılan ilk sorun, muhataba göre var olma durumudur. Çünkü modern dünyada ve özellikle de postmodern anlayışta var olma biçimi, "görünme"dir (Barbarosoğlu, 2006). Kurumun, bünyesindeki başörtülülerden muhataplara göre "var" veya "yok" olmalarını istemesi bazı zamanlarda başörtülü kadınların işi esas yapan kişi olmaları hâlinde bile geri planda kalmalarına, hatta zaman zaman emek sömürsüne yol açmaktadır. Şirketler de eğer gelen misafirler ya da müşteriler başörtülü kadın çalıştırılmasına karşı değilseler ya da bundan memnuniyet duyacaklarsa başörtülü kadınları ön plana çıkarırken gelen kişiler bu durumu hoş karşılamayacak kimselerse başörtülü personelini geri plana çekme stratejisi uyguluyorlar. Sorunla alakalı olarak mülakat yaptığım kadınlardan Cemile, Hatice ve Tuba'nın söyledikleri konuyu en güzel şekilde anlatıyordu.

"[Cemile] Ben belediyede çalışıyorum. Sanırım benden başka yüksek lisans yapmış olan da yok. Projeler hazırlayıp sunum yapıyoruz. Benim de üzerinde bitirme tezimi yazdığım bir konu var. Eğer sunum yapılacak kişiler başörtülülere karşı değillerse sunumu ben yapıyorum; ama karşıt bir gruba sunum yapılacaksa bir tane erkek lise stajyeri var, sunumu ona yaptırırlar. Tabii çok zoruma gidiyor, sonuçta o lise öğrencisi, ben ise yüksek lisans mezunuyum." (Cemile, mülakat, 8 Ocak 2011, İstanbul).

Hatice'nin yaşadığı durum ise ayrımcılığın yurt dışına bakan yönünü temsil ediyor da denilebilir:

"Ben stilistim. Daha önce yine mütedeyyin bir tekstil firmasında çalışıyordum. Çok büyük bir firma değildi. İthalat yapıyorduk. Özellikle Almanya'ya ve İsrail'e ithalatımız vardı. Eğer gelen grup Alman ise ben müdürün toplantısına katılıyordum; ama eğer gelen grup İsrail'den ise müdürümüz bana o gün izin veriyordu." (Hatice, mülakat, 5 Ocak 2011, İstanbul).

Tuba ise hak ettiğini ve geçmek için diğer çalışanlardan daha fazla yetkin olduğunu düşündüğü pozisyona, dindar olarak tanımladığı işvereni tarafından başörtülü olması sebebiyle geçirilmediğini düşünüyor.

“Küçük bir firmada çalıştım. KOBİ tarzı bir yerd. Mesela benim ehliyetim vardı, hem beşerî ilişkilerim de iyiydi. Ayrıca evli de olmadığım için çalışma saatlerimde de daha esnek davranabiliyordum. Fakat tüm bunlara ve çok da istememe rağmen satış-pazarlama departmanına geçirmediler. Sevkiyat müdürlüğüne geçebildim ancak. Çünkü başörtülü bir kadın pazarlamada olursa bizim şirketin kapalı eleman çalıştırdığını herkes bilecekti. Şirketin sahipleri öyle bilinmek istemiyorlardı.” (Tuba, mülakat, 19 Aralık 2010, İstanbul).

İş Yaşamında Düşük Ücretlendirme Problemi

Başörtülü kadınların karşılaştıkları ikinci problem, adaletsiz ücretlendirme politikasıdır. Sadece başörtülüler değil, tüm kadın çalışanlar düşük ücretlendirmeye çalıştıkları her alanda maruz kalıyorlar. Mülakat yapılan üst düzey yöneticilerden Mehmet:

“Kadınlar, bazı alanlarda tercih edilmiyorlar. Mesela ağır işlerde falan; ama bazı alanlarda da özellikle bayan personel tercih edilir. Mesela sabır ve dikkat gerektiren işlerde, muhasebe gibi... Fatura girişleri dikkat ve sabır ister. Tabii bu fitrattır. Bazı işleri erkek eleman yapmaz. Kadın her zaman ucuz iş gücüdür. Yani aslında işin niteliği önemli. Sonra, aynı işi eğer daha ucuza yapan varsa firma tabii ki ucuzu tercih eder.” (Mehmet, mülakat, 18 Ocak 2011, Kocaeli).

Mülakatlardan elde edilen sonuca göre, eğer çalışılan yer KOBİ tarzı çok kurumsallaşmamış yerler ise bu düşük ücretlendirme politikası daha bariz bir şekilde kendini gösteriyor. Hatta başörtülü kadınlara karşı işverenler tarafından, “Sen zaten buradan başka bir yerde iş bulamazsın, ya buna razı ol ya da işten çıkarılır.” söylemi bile mevcut. Daha kurumsallaşmış, söz gelimi banka gibi kurum ve kuruluşlarda ise ya terfi ettirmemek fakat görevinin gereğinden daha çok çalıştırmak ya da terfi ettirilse bile çok geniş bırakılan pozisyon maaş aralığından en düşük eşige tabii tutulmak şeklinde tezahür ediyor. Bu konuda da Nazan’ın yaşadıkları örnek olarak verilebilir:

“Ben bir ara Müslümanların kurduğu uluslararası bir kuruluşta çalıştım. 3-4 arkadaşlık, gruptaki tek kadın bendim ve aralarında tek doktora yapan da bendim. Ama iş maaş gelince benim eğitimim daha iyi olmasına karşın o erkek arkadaşlar benden daha çok para alıyorlardı. Ben her ay onlardan 400 \$ daha az aldım. Bunun neden böyle olduğunu sorduğum zaman da “Bu, bütün dünyada böyledir zaten; hep kadınlara daha az ücret ödenir.” dediler. Benden çok memnun olmalarına karşın eksik maaş vermeye devam ettiler. Ben de ayrılmak zorunda kaldım.” (Nazan, mülakat, 14 Ocak 2011, İstanbul).

Mülakatımız esnasında Jale, daha kurumsallaşmış bir alan olan bankada adaletsiz ücretlendirme politikasının aynı iş için başvuran yeni mezun kadın ve erkeklerden, erkeklere ilk etapta kadınlara ödenenden daha fazla maaş ödenmesi olarak kendisini gösterdiğini söylüyor. Bunun durumun sebebi olarak banka tarafından yapılan gayriresmî açıklama

ise kadın çalışanların erkekler kadar iş yaşamını ciddiye almadıkları şeklinde. Devam eden süreçte kadın çalışanlar işi bırakmayı iş yaşamında ne kadar “dirayetli” olduklarını ispatlarsa maaş artışlarıyla erkek çalışanlarla eşit duruma getirilmekteler.

Fatma K. Barbarosoğlu’na göre, “Yeşil Sermaye”, vahşi kapitalizmin emeği cinsiyet odaklı değersizleştiren tavrını, günümüzde başörtülü kadınlara uygulamak üzere güncelliyor. Başörtülü kadının emeğinin başı açık kadının emeğinden daha değersiz olduğunu söylemiş oluyor az ücret vererek. Üstelik bu az ücreti de çalışmasının karşılığı olarak değil, “seni risk alarak buraya konumlandırımdı” diyerek “sadaka” dili üzerinden sunuyor (Barbarosoğlu, 2010).

Kadının emeğinin değersiz görülmesi birçok “modern” toplumda bile sık karşılaşılan bir olgudur. Fakat başörtülü kadınların, Türkiye şartlarında bu ayrımcılığa ek olarak sadece başörtülü olmalarından dolayı işverenler tarafından ekstra bir ayrımcılığa tabi tutuluyor olmaları, onların, iş piyasalarında bulunma isteklerini de olumsuz etkilemektedir. Öte yandan bu söyleme sadece başörtüsü karşıtlarının değil, aynı zamanda muhafazakâr sermayenin de sahip olması, başörtülü kadınlar açısından oldukça zor bir durumun ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir. Bu ayrımcılık, sadece maddi kısıtlamaları değil, aksine manevi anlamda hayal kırıklıklarını da beraberinde getiriyor.

Zaten işe alınmalarını bile bir lütuf olarak görmeleri gereken kadınlar için her türlü koşula boyun eğmek kaçınılmaz hâle geliyor. İş ürettiği hâlde sunumunda görünür olmama, az ücret, uzun çalışma saatleri gibi... “Sen kadınsın, otur evinde” söylemi, “sen başörtülüsün, daha düşük ücretle çalış”a dönüşmüş. Kadınlar, aynı yetkinlikteki bir erkeğe ya da başı açık bir kadına teklif edilemeyecek ücretlerin kendilerine teklif edilmesinden yakınıyorlar (Ramazanoğlu, 2010).

Yapılan mülakatların birinde, bu konu hakkında Yeşim şunları söylemişti:

“Öncelikle kendi içimizdeki çatlak sesler bizi yoruyor. Mesela, başı açık bir kadın senden daha iyi bilir” algısı ne yazık ki bizim safta da mevcut. Kesin bir ayırım olarak ücretlendirmeden bir ayırım yok ya da bu yazılı/sözlü bir ayırım değil. Ama başı açık bir kadın elemanı ya da bir erkeği kurumda tutmak için harcadığı maliyeti sana harcamaz, çünkü senin önünde gidebileceğin çok da fazla seçeneğin yok. Bir de ek olarak başı açık olanların hataları, gerek iş yaşamında gerek de sosyal hayatta olsun daha rahat tolere edilebiliyor. Sen ise hata yapamazsın; çünkü seni buraya işe alarak zaten sana lütfettiler. Sen ne kadar iyi olsan da bu genel algı değişmiyor. Ama kadınlara düşen, buldukları ortamı değiştirmeye çalışmak... Bu başta yorucudur ve zaman alır; ama normalleşmenin de gereğidir budur.” (Yeşim, mülakat, 9 Şubat 2011, İstanbul).

Bu algının, sadece belirli bir bölgedeki kadınlara münhasır olmadığını göstermek bakımından Cindoğlu’nun İstanbul ve büyük Anadolu şehirlerinde yapmış olduğu saha çalışmasının asistanlığını yürüten Ebru İlhan’ın söyledikleri de önem arz ediyor:

“Özel sektörde başörtülü kadınların işverenle ilgili oldukça büyük sıkıntılarla karşı karşıya kaldıklarını gördük. Kamudaki yasak nedeniyle özel sektörde çalışmaya mecbur kalan başörtülü kadınlar, ekonomik denilen gerekçelerle düşük ücretle çalıştırılmışlar. Uzun süre mesaiye bırakılmışlar. Bunun yanında ibadetlerini yapmaları için kendilerine zaman ve mekân tahsisi yapılmamış. Gerçi bu Türkiye’nin genel bir sorunu. Hamilelik izinleri yeterince kullanılmamış, kreş gibi imkânlardan yararlanılamamış. Terfilerde örtülü kadınlar tercih edilmemiş. Bazı dindar şirket sahipleri, ‘Senin, aileni geçindirmek gibi bir mesuliyetin yok. Onun için sana hak ettiğin ücreti ve terfiyi vermek gibi bir mesuliyetimiz yok’ anlamında açıklamalarda bulunmuşlar. Yani başörtülü kadınlar, özel sektör tarafından da istismar edilmişler. Anlayacağınız, Kemalist sistemden sonra dindar denilen bazı kuruluşlar da başörtülü kadınlara hak ettiği değeri vermemiş. Zaten bizim araştırmamız sırasında olumsuz yönde etkilendiğimiz nokta buydu. Bir şirketi İslami olarak nitelemek günümüz koşullarında zor; ancak, o şirketin yönetim felsefesi, şirketin sahibinin yaşam pratikleri pekâlâ İslamiyet’e yakın olabilir. Biz inanç birliği içindeki erkeklerin kadınlara karşı daha merhametli, pozitif ayrımcılık yapan insanlar olmalarını bekledik. Ama biz başörtülü kadınların, ‘Bizi daha çok kendi cenahımızdan insanlar, şirketler yıpratıyor.’ dediklerini duyduk. Kendilerini aldatılmış hissediyorlardı (İlhan, 2010).”

Haziran 2000’de *Yeni Asya*’nın başlattığı Söz Mağdurları kampanyası ile yasağa maruz kalmış kişilerle mülakatlar yapılmış ve bu mülakatlar, *Başörtüsü Mağdurları* ismiyle Faruk Çakır tarafından kitaplaştırılmıştır. Söz Mağdurları’na mülakat verenlerin anlatıları da İlhan’ın tespitini doğrular nitelikte.

“Dost bildiğimiz insanların, sadece ‘Ah, vah’ demek veya akıl vermekle yetinmeleri bizi çok üzdü. Yasak döneminde hiçbir şekilde kapımızı açmadı çoğu insan. ‘Size ihtiyacımız var, sizler okuyun biz sahip çıkacağız’ diye vaatlerde bulunan insanların, daha sonra hiçbir şekilde kapılarını açmamaları bizi çok üzdü, hayal kırıklığına uğrattı.” (Çakır, 2001).

İş Yaşamında Terfi Problemi

Son olarak ele alınacak olan problem ise terfilerdir. Türkiye’nin, kadın istihdamında dünya standartlarının çok gerisinde kaldığı bilinen bir gerçektir. Mesela “toplumsal cinsiyet eşitliğini sağlamayı hedefleyen Lizbon Stratejisi’nde belirlendiği üzere AB üye ülkeleri, 2010 yılına kadar kadınların istihdam oranını yüzde 60’lara çıkarmayı hedeflerken Türkiye’de bu oran 2008 Aralık ayı itibarıyla yüzde 23,1 seviyesindedir ki bu, aynı zamanda her dört kadından sadece birinin istihdam edildiği anlamına gelmektedir” (International Labor Organization [ILO], 2011). Dolayısıyla kadınların istihdamının az olduğu bir ülkede, yönetici ya da üst düzey karar verici konumunda bulunma oranları da azdır. Başörtülü kadınların ise üst düzey konumlarda bulunma oranları, iş piyasalarına girişte ve sonrasında karşılaştıkları problemler göz önüne alınırsa daha da azdır.

Bu durumla alakalı olarak başörtülü kadınların terfileri ya geç yapılmakta ya hiç yapılmamakta ya da istedikleri veyahut hak ettikleri departmanlarda yapılmamaktadır. Çünkü üst düzey yönetimde bulunmak, şirketin görünen yüzü, bir anlamda temsilcisi olmak demektir. Başörtülü bir "vitrin" ise şirketin imajının zedelenmesine sebep olabilir. Bu açıdan, başörtülü bir yönetici hem iş kaybına sebep olabilir hem de konumu gereği gitmesi gereken; fakat kamusal alan sayıldığı için katılamayacağı bazı resmî davetlerde hem şirket için hem de başörtülü yönetici için sıkıntıya sebep olabilir.

Çalıştığı kurumu muhafazakâr sermaye olarak niteleyen Feride, kurum içerisinde başörtülülerin neden yükselmediklerini şu şekilde anlatıyor:

"Burada bir başörtülü müdür var. Uygulamada başörtülü sayısı çok az, yönetimde de yeni yeni başladılar almaya. Nedeni de bir kadın müdür olsa, her ortama girip çıkamaz; yani caiz ortam mevzusu. Dolayısıyla en iyisi müdür yapmamak. Gereksiz bir korumacılık söz konusu. Ama bunlar tabii sözlü değil hiç bir zaman." (Feride, telefon mülakatı, 20 Aralık 2010, Bursa).

Fakat başörtülü kadınların terfilerinin üst kademelere çıkıldıkça azalmasının sebebi, sadece işverenler değil. Bu süreçte kadınlarda da bazı isteksizlikler göze çarpıyor. Rekabet edebilirlik açısından bu alanda başörtülü kadınlar hem erkeklerden hem de başı açık hemcinslerinden geri durumda olabiliyorlar. Yükseltilirlik açısından elverişli konumlar olan satış ve pazarlama gibi departmanlara geçişte bazı zaman başörtülü kadınlar isteksiz davranıyor. Ya da firmanın başka yerdeki bir şubesine terfi ederek geçmek, söz gelimi bunun için şehir değiştirmek, geleneksel aile bağları sebebiyle başörtülü kadınların, genelde ise tüm kadınların tercih ettikleri bir durum değil.

Mülakatlar öncesinde araştırmacı olarak kanaatim, terfiler konusunda işverenlerin başörtülü kadınlara tamamıyla haksız ayrımcılık uyguladıkları yönündeydi. Fakat kendisi de başörtülü bir üst düzey yönetici olan Jale'nin söyledikleri, bu durumun tek müsebbibinin işverenler olmadığı şeklinde düşüncelerimin değişmesinde yol gösterici olmuştur:

"Kadınların, yönetim kademesindeki oranlarının bu kadar az olmasının da sebebi pazarlamada çalışmak istememeleri. Ama müdürlüğün yolu pazarlamadan geçer. Mesela operasyonda çok kadın vardır ve erkeklerden de daha başarılıdırlar. % 85-90'ı kadındır operasyonun." (Jale, mülakat, 9 Şubat 2011, İstanbul).

Mülakatlardan Elde Edilen Diğer Bulgular

Son olarak mülakatlar sırasında gözlemlenen bir olgudan bahsedilmesi gerekirse, mülakat yapılan kadınlardan başörtüsünü okul yıllarında takmaya başlamış, üniversitede başörtüsü yasağına tabi tutulmuş ve sonrasında da iş piyasalarına girişte başörtülü olarak iş aramış kadın çalışanlarda genel eğilim, muhafazakâr sermayedarların başörtülü çalışan kadınlara karşı en az diğer kapitalist firmalar kadar kötü şartlar sağladığı,

hatta bazı zamanlarda muhafazakâr sermayedarların daha sömürücü olduğu yönünde idi. Öte yandan okul yıllarında başörtülü olmayan ve sabit bir meslek edindikten sonra başörtüsü takmaya başlayan kadınlar, genel bir ayrımcılıktan söz edilebileceğini, fakat bunun müsebbibinin muhafazakâr sermayedarlardan ziyade başörtülü kadınlar olduğunu düşündüklerini söylediler. Kısacası TESEV araştırmasının asistanı Ebru İlhan'ın bahsettiği "kendilerini aldatılmış hissetme" durumu, genel olarak başörtüsü yasağıyla okul yıllarında tanışmış olan kadınlarda mevcut.

Söz Mağdurları'na da mülakat verenlerin bir kısmı, entelektüel, siyasi ve ekonomik güce sahip muhafazakârların neden tepkisiz kaldıklarına dair soruya şu şekilde cevap veriyorlar:

"Çünkü başörtülü hanımların kamusal alanda yer almasını, okumasını, iş sahibi olmasını istemiyorlar. Çünkü kendi yerleri tehlikeye girecek o zaman. Bir iş yerinde başörtülü bir hanım çalışıyorsa ve bu hanım ahlaki duyarlılıkları işe taşıyorsa –diyelim ki erkeklerle tokalaşmıyorsa- o iş yerindeki bayanlarla tokalaşan erkekler bundan rahatsız olacaklar, çünkü kendileri o hassasiyeti göstermiyor. Bayanlar gösteriyor ya da o bayan gösteriyor."

Devamında ise zaman içinde zenginleşmeye başlayan muhafazakâr kesimin tepki göstermek yerine sessiz kalmayı tercih ettiğini, bunun sebebinin ise ellerindeki maddi, siyasi iktidarı kaybetmemek istemeleri olduğunu düşündüklerini söylüyorlar. Mağdurlara göre, zenginleşen muhafazakâr sermayedarlar da siyasi erkler de başörtülülere destek olmanın kendilerini zora sokacağını düşündüğünden hiç destek olmamanın, destek olursa bile bunu aşıkâr yapmamanın en doğru yol olduğunu düşünüyorlar:

"Yapılması gerekenleri yapmadılar. Başörtüsünden dolayı problem yaşayan insanların çok da yanında olamadılar. Dünyalık korkuları, uhrevi korkularının önüne geçti. Makam mevki hesabına düşüldü. Bu mağduriyetleri giderebilecek insanlarımız varken ne yazık ki mağduriyetlerin üzerinde fazla durmadılar. Hukuki anlamda sorunu çözemezlerdi; ama mağdur arkadaşları istihdam etme veya eğitimi yarım kalanların eğitimlerini tamamlatma noktasında yardımcı olunabilirdi. Hiçbir şey yapılmadı değil; ama yapılanlar yeterli olmadı."

Hatta bir kısım mağdur, siyasilerin bu meseleyi zaten çözmek istemediklerini, böylelikle kendi mağduriyetleri üzerinden siyasi çıkar sağladıklarını söylüyor (Çakır, 2001).

Bu söylemlerin temel sebebi ise yasağın başladığı ilk yıllarda başörtülü kadınlarla beraber yasağa karşı duran muhafazakâr erkeklerin, zaman geçtikçe "dünyevi" kaygılarla başörtülü kadınların direnişlerine gösterdikleri desteği azaltmış olmalarıdır. Yasağın başladığı yıllarda gördükleri desteği daha sonra iş yaşamındaki muhafazakâr sermayedarlardan göremeyen başörtülü çalışanlarda sonuç olarak böyle bir algı oluşuyor.

Muhafazakâr Sermayenin Dönüşümü ve Başörtüsüne Bakışı

Bu bölümü incelerken özellikle 1980'lerden sonra geçirilen ekonomik dönüşümlerin ve uygulanan liberal ekonomik politikaların önemi dikkate alınmalıdır. Özgelge'nin de bahsettiği gibi, "1980'lerden sonra uygulanan liberal politikalar aracılığıyla yeni bir orta sınıf ortaya çıkmış, kültürel alanda muhafazakâr olan ve ekonomik alanda ise serbestliğin savunan bu orta sınıf, kapitalist sistemle giderek daha fazla bütünleşmiştir" (Özelge, 2008, s. iv). İslamcılık, hayatın bütün alanlarını dönüştürüp her alanda İslami kuralların yaşanabilmesini sağlamak amacını taşıdığından yeni kamusal ve sosyal alanlar ve bu alanlara uygun aktörler yaratma çabası içerisine girmiştir. Entelektüelleri, kültürel seçkinleri, girişimcileri ve orta sınıfları içine alan İslami aktörler, bir yandan görünür hâle gelerek kamusal alana katılırken diğer yandan İslami değerleri ve yaşam tarzını bu kamusal alanda şekillendirmeye çalışmaktadır (Göle, 2002).

Dönüşüm geçirilen alanların en önemlilerinden birisi de ekonomik-iktisadi hayat kabul edilebilir. İslami ülkelere ait sermayenin kapitalist sisteme giriş yapması da bu döneme tekabül etmektedir. Türkiye'de İslam Bankacılığı 12 Eylül 1980 darbesinin yönettiği sıkıyönetimden sonra ilk göreve gelen hükümet tarafından yasalaştırılmıştır (Bakanlar Kurulu, 1984). Bu girişle beraber İslami ekonominin gelişmesi, siyasal İslam'ın da gelişmesine paralel olarak 1990'lara kadar ivme kazanırken 28 Şubat süreciyle hem siyasal hem de ekonomik İslam, düzenin sınırları içine çekilmiştir. "Kabul edilebilir sınırlar içinde İslami sermaye, özellikle bankacılık alanında büyümüştür. İslami bankacılık büyürken İslami öğelerden uzaklaşıp liberal ekonomi ile bütünleşmiştir. Küresel kapitalist bir ekonomide kâr maksimizasyonu hedefi, İslami hedeflerden daha baskın gelmiştir" (Doğan, 2006, s. iii).

İslami İlkeler ve Kapitalist Piyasa Şartları Arasında Muhafazakâr Sermayedar

Mülakatlar sırasında sermayedarlar, kapitalist sisteme adapte olmaya çalışıp takip edilen ekonomik politikaları İslam'a uyarlamaya çalıştıklarını, böylece hem sistemin gereklerini hem de dinlerinin gerektirdiklerini yerine getirme gayreti içinde olduklarını ifade etmişlerdir. Fakat hem dinin hem de sistemin gerekliliklerini aynı anda yürütmeye çalışmaları sebebiyle, diğer sermaye sahipleriyle rekabet edebilirlikleri düşmekte ve bu da onların kâr maksimizasyonlarına zarar vermektedir. Muhafazakâr sermayenin azalan avantajlarını arttırmaya yönelik politikalarından olan başörtülü kadın çalıştırmama veya düşük ücrete tabi tutma, başörtülü kadınların karşılaştığı problemlerin bir yüzünü, en kolay işten çıkarılacak kişiler olma durumuyla diğer yüzünü oluşturmaktadır. Düşük ücretlendirmenin kapitalist sisteme bakan yönü Cindoğlu'na göre, "başka yerde iş bulamayacak insanları düşük ücretle çalıştırma fırsatından faydalanma durumu" olarak kendini gösterirken bunun İslami yönünü dinen kadınların ev geçindirmekle yükümlü olmamaları durumu teşkil ediyor (Cindoğlu, 2010).

Mülakatlar sırasında bu konuyla ilgili bazı işverenlerin dillendirdiği bir diğer olgu ise iş sahalarında kadınların çalışması sebebiyle erkeklerin iş bulmakta zorlandıkları, dolayısıyla evin reisi olan erkeğin eve bakma yükümlüğünü yerine getiremediği idi. Bu durumun da sosyal bir yara olarak toplumdaki yerini aldığını belirttiler. Önerilen çözüm ise kadınların eğer maddi bir zorunluluk yoksa asıl yerleri olan evleriyle ilgilenmeleri, dolayısıyla açılacak olan boş iş sahalarında da erkeklerin istihdam edilmesi suretiyle bu aksaklığın giderilmesiydi. Bunu öneren işverenlere, eşlerinin çalışıp çalışmadığı sorulduğunda onlar, eşlerinin çalışmasını desteklediklerini; ama eşlerinin çalışmayı tercih etmediğini belirttiler. Aynı zamanda bu işverenlerin, yanlarında çalışan başörtülü çalışanlara “başka yerde iş bulamayacakları” gerekçesiyle ya daha az ücret verdikleri ya da çalışanlarını gereğinden daha fazla çalıştırdıkları da gözlemlendi. Yapılan mülakatlardan birinde Hümeýra, muhafazakâr bir medya kuruluşunda yaklaşık bir sene çalışmasına karşın hem sigortasının yapılmadığını hem de son beş aylık maaşının ödenmediğini söyledi. Dava açan Hümeýra, dava neticesinde avukatıyla parasını tahsil etmek üzere belirttiği medya kuruluşuna gittiğinde ise eski patronunun kendisine dava açıp hakkını aradığı için sitem ettiğini ve “dindar” bir kız olarak muhafazakâr bir kuruluşa dava açmanın çok da doğru olmadığını, bunun “dava” bilincini zedelediğini söylediğini ekledi.

Öte yandan yapılan mülakatlarda başörtülü kadın çalıştırmaya karşı olmadıklarını söyleyen muhafazakâr sermayedarların bile ya çok az başörtülü çalışanları olduğuna ya da onlarla hiç çalışmamayı tercih ettikleri gözlenmiştir. Gerekçe olarak da bazı müşterilerinin ya da iş ortaklarının başörtülü kadınlardan rahatsız olmaları, başörtülü çalışanın kamudaki yasak sebebiyle her yere kolayca gidememeleri veya başörtülü kadınların, kendilerine iş başvurusunda bulunmamaları gösterilmiştir.

Muhafazakâr sermaye denilince ilk akla gelen kuruluşlardan birisi olan MÜSİAD’ın eski başkanlarından Ömer Bolat’ın, “Başörtüsü konusundaki görüşünüz nedir?” sorusuna verdiği cevap, “Türkiye için önemli bir ayıptır. Türkiye böyle tartışmalarla insan kaynaklarını heba ediyor. On binlerce kız çocuğu eve mahkum edildi.” şeklindedir (Türk, 2004). Bolat, MÜSİAD’ın yönetim kurulunda kadın üye olmamasını da üye sayılarının azlığına bağlıyor ve mevcut kadın üyelerin (yedi kişi) zaten yeni üyeler olduklarını, onların da zaman içerisinde yönetim kuruluna girebileceklerini söylüyor. Fakat bu açıklama da muhafazakâr kurumlar içerisindeki başörtülü çalışanların ayrımcılığa tabi tutulmadıkları konusunda ikna edici görünmüyor.

Özlem Çelik ise muhafazakâr patronların altında çalışan başörtülü kadın sayısının, bir elin parmaklarını geçmeyeceğini söylüyor. Bir diğer örnek de medyada göze çarpıyor. Çelik’e göre başörtülü kadınlar, merkez medyada kabul görmediler. Yakın zamana kadar hiç başörtülü spikerin olmaması, bunun en açık göstergelerinden biri (Çelik, 2010).

Yine MÜSİAD eski başkanlarından Erol Yazar ise şirketindeki 6 kadın çalışandan 2’sinin başörtülü olduğunu söylüyor. İşe alımda herhangi bir pozitif ya da negatif ayrımcı-

lığa yer vermediğini, kendisi için önemli olanın liyakat sahibi olduğunu; fakat İslami kesimde ehil insan bulmanın da zor olduğunu belirtiyor. Eşi Amina Hanım ise başörtülü kadınların işe alınmamasındaki sebebin kadınların doğru kariyer planıyla hareket etmemelerinden kaynaklandığını söylüyor. “Kadınlar evlenene ya da çocukları olana kadar çalışıyor, daha sonra da işten ayrılıyorlar.” diyen Amina Hanım, ekliyor: “İşverenler ilk olarak tercihlerini başörtülü kadınlardan yana kullanmalarına rağmen iş bu şekilde yürümeyince bundan vazgeçmek zorunda kaldılar.” (Yarar, 2009).

Resmî İdeoloji Etkisi ve Başörtüsü

Yıldız Ramazanoğlu'na göreyse bu algılamaların ve ön yargıların temel sebebi, günümüze kadar hem laik hem muhafazakâr kesimlerin bilinçaltlarına işlenen resmî ideolojinin yansımalarıdır.

“Erkekler için esas kadın, başı açık kadındır. Bu, sadece karşıt kesim erkekleri için değil, tam aksine bizim muhafazakâr ve dindar diye tanımlayabileceğimiz erkekler için de geçerli bir durum. Ne de olsa hepimiz Cumhuriyet'in eseriyiz. Dindar erkekler için bile başörtülü kadın hep ikinci sınıf. Yani düşünen, üreten, para kazanan ve kafası çalışan kadın imajı, sadece başı açık kadın için.” (Ramazanoğlu, 2010).

Bu tezi doğrulayan bir olay da tarafımdan mülakatlardan biri esnasında yaşandı. Üst düzey yöneticisi olduğu firmadaki tek kadın üst düzey yöneticiyi tanımlamasını istediğim zaman Hüseyin'den aldığım cevap şöyle olmuştu:

“40-50 yaşlarında, bekar, başı açık bir bayan. Modern, yani gerektiğinde kot pantolon falan da giyebilen, makyaj yapan, saçları boyalı bir hanım.” (Hüseyin, mülakat, 25 Aralık 2010, İstanbul).

Bu algı, başörtüsü karşıtları tarafından da İslamcı kesimin bazı mensupları tarafından da dillendirilen bir anlayış. Bu konu hakkında ODTÜ Rektörü Ural Akbulut'un, TV8'de yayımlanan “Erkan Tan'la Başkan” programında söyledikleri de dikkate değer nitelikte:

“Ben kırk yıllık öğretim üyesiyim, çocuk değilim. Türkiye'de türbanlılar ODTÜ'ye, Bilkent'e girecek kadar puan alamıyor. Bu öğrenciler, bu üniversitelere girip türbandan dolayı okullarını bırakarak başka ülkelere gitmiyorlar. Genelde bu öğrenciler Açık Öğretim'e giriyorlar. Buradaki düzgün üniversiteleri kazanıp bırakıp yurt dışına giden yok.” (Tan, 2007).

Fakat bu noktada hatırdta tutulması gereken husus, başörtülülerin, Akbulut'un iddia ettiği gibi yeterli kapasiteye sahip olmadıkları için o üniversiteleri kazanamadıkları değil, aksine meslek liseleri ve imam hatiplilerin uğradığı katsayı adaletsizliği sebebiyle bahsi geçen üniversiteleri kazanamadıklarıdır.

Bir diğer sorun ise toplumsal yaşamda muhafazakâr erkeklerin, iş hayatında da muhafazakâr işverenlerin, başı açık kadınlara karşı daha hoşgörülü olmaları. Bunun

beraberinde getirdiği diğer bir sorun ise kapalı kadınların açık hemcinslerinden daha az liyakat sahibi oldukları yargısı. Bunu tanımlarken başörtülü kadınlar, “Dindar erkekler başı açığa iltifat eder, başı kapalıya akıl verir.” diyorlar. Örneğin, mülakatlar sırasında işverenlerden bir tanesiyle görüşme yapılmasını sağlayan başörtülü bir hanım şu anda yüksek lisansını yapıyor olmasına karşın, hanımı çok iyi tanıdığını söyleyen Mehmet, ona Meslek Yüksek Okulu mezunu olup olmadığını sormuştu. Cemile’nin mülakatta söyledikleri ise daha ilgi çekici:

“Başörtülü olmayan bir hanım arkadaşı, iş yerinde namaz kıldığı zaman gereğinden fazla iltifat görebiliyor muhafazakâr işverenimiz tarafından; ama bu sorunun yıllarca sıkıntısını çeken ben olmama rağmen, yaşadıklarımız çoğu zaman küçümseniyor. Benim gözlediğim kadarıyla muhafazakâr sermayede en makbul kadın, başı açık, ama aynı zamanda dindar olan kadındır. Hem sorun teşkil etmez, her yere girip çıkabilir hem de vicdani açıdan da görüntü açısından da şirket sahibinin değerlerine ters düşmez.” (Cemile, mülakat, 08 Ocak 2011, İstanbul).

Söz *Mağdurları*’na mülakat verenlerin bazısı da bir müddet sonra kendi muhafazakâr çevrelerinde bile haksız konumuna düştüklerini ifade ediyor. Çoğu insanın yanlış yapan kendileriymiş gibi davranmasına kızdıklarını ve “Neden sizi okula bu şekilde almadılar?” sorusunu sormak yerine, “Neden başınızı açıp girmediniz?” sorusuyla muhatap olmanın kendilerine çok anlamsız geldiğini söylüyorlar. Hatta en çok üzdükleri yanın, namaz kılan, Müslüman olduğunu söyleyen, dindar kabul edilen insanların bile ilk tepkilerinin bu olması olduğunu belirtiyorlar (Çakır, 2001). Bu söylemlerin alt metinleri, içten içe başı açık kadının başı örtülüdürden daha kabul edilebilir olduğu ana fikrini taşıyor.

Öte yandan yapılan mülakatlarda, muhafazakâr sermayedarların, kesinlikle kendileri için önemli olanın işinin ehli olmak olduğunu ifade etmelerine rağmen, neredeyse hepsinin başörtülü olmayan kadınlarla çalışmayı tercih ettikleri gözlemlendi. Bunun makalede de yer yer belirtildiği üzere sektörde İslami firma olarak tanınmak istememeleri, başörtülülerin yasak dolayısıyla yükseköğrenimden mahrum kalmaları sonucu yeterince gelişemediklerine dair sahip olunan önyargılar ya da başörtülülerin birtakım yasaklar nedeniyle her ortama rahatça girememeleri gibi bazı sebepleri olsa da başörtülülerin birçoğu tarafından bu durum samimiyetsiz bulunmaktadır.

Sorunun Gelecekteki Muhtemel Dönüşümü

Şikâyetler iş alanlarına göre çeşitlilik gösterse de temel olarak kadınların bahsettikleri şeyler, aynı görüşte oldukları erkekler tarafından ister iş veren konumunda olsun ister hizmet veren konumunda olsun, yalnız bırakılmış ve hâlâ anlaşılammış olmaları yönündedir. “Erkekler bu sistemde yer buluyor da kadınlar bulamıyor diye baktığımız zaman, ağır aksak bir durum ortaya çıkıyor. Fakat maalesef muhafazakâr erkekler, modern toplumun iş bölümü anlayışını kullanarak kadınların daha dindar, erkeklerin

daha modern olabileceğini zannediyor. Çelişkiler, çatışmalar buradan başlıyor.” diyor Barbarosoğlu (2008). Kadınlar işverenlerden pozitif ayrımcılık değil, sadece haklarının tam olarak verilmesini ve işin başına kimliğine bakılmaksızın liyakat sahibi olanın getirilmesini istiyorlar. İşverenlerin birçok zaman dile getirdikleri yükseköğretimdeki başörtüsü yasağı yüzünden kızların okuyamadıkları, dolayısıyla kendilerinin işinde uzman başörtülü kadın bulamadıkları iddiaları da Nazife Şişman’a göre gelecek yıllarda pek geçerli olamayacak. Özellikle gelecek yıllarda iyi eğitilmiş, meslek sahibi başörtülü kuşak “kamusal alanda yer alma ve meslek hayatlarını sürdürme konusunda ciddi bir talep baskısı oluşturacak. Özellikle yurt dışında yetişen ve birkaç dil bilen kadınlar, dünyaya açılan geniş bir perspektife sahipler. Talep eden bir kuşak onlar; ama aynı zamanda üreterek de katkıda bulunmaya talipler. Türkiye’de başörtülülerle ‘eşitler arası’ bir ilişki kurmayı reddeden kesimleri en fazla zorlayacak olanlar, bu kuşak olacak. Çünkü kamusal müzakere ortamında eşitler arası ilişkiyi zorlayacak donanımları mevcut” (Şişman, 2009). Dolayısıyla bundan sonra başörtülü kadınlar, muhafazakâr sermayedarlardan daha ciddi teklifler bekliyor. Bu durumu da Fatma Barbarosoğlu’nun da değindiği gibi “iki dil bilen, doktorasını tamamlamış, başörtülü tezgâhtar aranıyor” şeklinden çıkarıp hak edilen mertebeye taşımak da başörtülü çalışanlardan çok muhafazakâr sermayedarların görevidir. (Barbarosoğlu, 2010).

Sonuç

Türkiye’de başörtüsü yasağı, sadece başörtülü kadınları değil, aynı zamanda kadın hakları, insan hakları savunucularını, hukukçuları ve ekonomi ve iş çevrelerini de ilgilendirmesine rağmen hâlâ çözüme kavuşturulamamıştır. Bunun gerekçeleri arasında, başörtülü kadınları politikada umut vaat edilince cevap veren potansiyel taban olarak, iş yaşamında da ucuz ve kaliteli iş gücü olarak gören bir anlayışın bulunduğunu söylemek mümkün. Bu sorun sadece başörtülü kadınları değil, aksine sonuçları itibarıyla tüm toplumu ilgilendiren bir sorundur.

Bu makalede, genel hatlarıyla uzman meslek sahibi başörtülü çalışanlar ile muhafazakâr sermaye ilişkisi incelenmeye çalışılmıştır. Bu noktada, uzman meslek sahibi başörtülü kadınların muhafazakâr kurumlar içerisinde karşılaştıkları problemler olarak muhataba göre var olma durumu, kurum içerisinde uygulanan adaletsiz ücretlendirme politikası ve terfi engelleri ele alınmıştır. Muhataba göre var olmadan kastedilen, gelen müşterinin başörtülü çalışanlara karşı takındığı tutuma göre başörtülü çalışanın ön plana çıkarılması ya da geri plana itilmesidir. Adaletsiz ücretlendirme politikaları, başı açık hemcinslerinden ve erkek çalışanlardan daha düşük ücrete tabi tutma ya da işinin gereğinden daha çok çalıştırma şeklinde kendini gösterirken terfi problemleri içinse şirketin yüzü olacak konumlara terfi ettirmeme ya da en kolay işten çıkarılacak çalışan grubu gözüyle bakma durumları zikredilebilir. En kolay işten çıkarılacak çalışan

grubu olarak görülen başörtülü uzman meslek sahibi çalışanlar, şirketin karar alma mekanizmalarına kolayca katılamamakta ve şirket için kilit nokta sayılan makamlarda görev alamamaktadırlar. Bu durumsa, uzman meslek sahibi kadınlarda hak ettiğini alamama düşüncesine yol açmakta ve kadınların iş hayatından çıkmalarına ya da yükselmek için gayret göstermemelerine sebep olabilmektedir. Metropoll'un yaptığı bir araştırmaya göre, toplumun % 72,6'sı özel sektörde başörtüsü yasağının uygulanmasını doğru bulmazken ve bu yönde yasaklayıcı bir yasa da olmadığı hâlde başörtülü kadınlar, özel sektörde de bu yasağa maruz bırakılmaktadırlar. Ama şu an için elimizde muhafazakâr sermayeye sahip işletmelerin başörtülü kadınların çalışması hakkındaki görüşlerini yansıtan bir araştırma bulunmadığı için, makalenin asıl konusunu teşkil eden muhafazakâr sermayedarlar ve başörtülü çalışanlar ilişkisine dair bir yorumda bulunamıyoruz. Bu alana dair bir saha araştırması da gelecek çalışmalara konu olabilir.

Hiçbir kurumda özel sektörde başörtüsüyle çalışmayı yasaklayan hukuki veya kurum içi yazılı bir metin olmamasına karşın başörtülü kadınlar ya çalıştırılmamakta, çalıştırılanlarsa ayrımcılığa maruz kalmaktadır. Bu durum, başörtülü kadınların, iş piyasalarına girmekte ve yükselmek, kariyer yapmak gibi durumlarda isteksiz davranmalarına sebebiyet verebilmektedir. Öte yandan muhafazakâr sermayedarlar, iş yaptıkları bazı kurumların başörtülülerden rahatsız olabilecekleri ya da İslami olarak kadınların ev geçindirmek zorunda olmadıkları düşüncesinden hareketle ya onlarla çalışmayı tercih etmemekte ya da onlara daha düşük ücret ödemektedir. Yükseköğretimdeki başörtüsü yasağı sebebiyle yetişmiş uzman başörtülü bulmanın güçlüğü ise muhafazakâr sermayedarlara göre bir başka sebeptir. Fakat yurt dışında yetişen oldukça donanımlı başörtülü kadınların piyasa üzerinde ciddi bir talep baskısı oluşturmaları sebebiyle görünen o ki sorunun çözülememesi hâlinde başörtüsü tartışmaları yeni bir boyut daha kazanacaktır.

Son söz olarak bu makale, bir analiz ve durum tespit çalışmasıdır. Çalışma boyunca sorunun kaynağı ve soruna etki eden faktörler irdelenmiştir. Konuyla alakalı geliştirilebilecek çözüm önerileri ise bir başka çalışmanın konusu olabilir.

Expert-Employees Wearing Headscarves Work in Businesses with Conservative Capital

Meryem Karaca*

In this article, the impact on business life of the ongoing issue of the headscarf ban in the public sector will be examined, with especial attention to the relationship between employer and employee. More specifically, this article will focus on expert-employees and conservative investor-expert-employees who wear headscarves. This article is based on the currently available written literature, research reports by a number of foundations and associations, writers, observations by sociologists and investors, and interviews with professional women who wear headscarves and who have been affected in one way or another by the headscarf ban, conservative investors, and finally the author's observations.

Of a total of twenty participants; eleven were expert-employees wearing headscarves, and nine were conservative investors. Three of the expert-employees were top level managers, while the other eight were middle level workers. During the interviews, a recorder was used for just one of the participants whereas notes were taken for the others. The duration of the interviews ranged approximately two to two and a half without break. In the field practice studies, an "in-depth interview method" (Akturan, & Baş, 2008) was used. Both interviews and observations during the interviews were used when making evaluations. During the interviews, the role of a "traveler," as described by Kvale, was used. In this method, the interviewer guides the participants' ideas with his/her questions (Kvale, 1994 cited in Akturan, & Baş, 2008).

According to the main findings of the research, it has been observed that women with headscarves are generally not employed, and when they are, they often face unequal treatment compared to their fellow professions who do not wear headscarves despite there being no rule forbidding headscarves from being worn in the private sector. This situation is called the "spillover effect," in reference to the term Cindoğlu used in her research. "Spillover effects" refer to the direct or indirect effects of the ban on headscarves in the private sector.

* BA Student, Fatih University, Department of Management.

Correspondence: meryemkaraca@st.fatih.edu.tr, Fatih Üniversitesi, 34500, Büyükcemece, İstanbul, Turkey.

In the business world of Turkey, men represented 74.4% of total employees whereas women represented 24.9% as of the year 2006, with an ongoing yearly decrease evident since before and this date and presently continuing. Currently, the employment ratio is approximately 49% in Europe for qualified women.

According to the seventieth article of the constitution, every Turkish citizen has the right to public employment. No discrimination is legal except in terms of the qualifications required for the specific job. The reality, however, is that those who do not wear headscarves are found in every area of the government regardless of what kind of work is to be done. Since 1999, the headscarf ban has been enforced for the state exam required for civil service entrance. Even females who would work in the Directorate of Religious Affairs would be required to remove their headscarves during these examinations. Women who were not public servants but who were working as a registered worker in trade associations, such as doctors, pharmacists, dentists, lawyers and notaries, could not work with their headscarves due to the code of practice established by trade associations. For example, lawyers who wore headscarves were not permitted to attend court hearings (Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği [AK-DER], 2010).

Challenges faced by women wearing headscarves in the sector are divided into two main areas: (1) the job application process and (2) business life in general. Challenges within business life are then divided into three subdivisions: (1) dealing with various types of clients, (2) receiving lower wages than uncovered equivalents, and (3) greater obstacles to promotion.

In the job application process, headscarf wearers cannot apply for jobs in the public sector because of the ban. In the private sector, they do not apply to companies or institutions that refuse to employ women with headscarves. As a result, they are forced to narrow their field of choices before applying. Once employed, the first problem they face is in dealing with clients. This is because the manner of dealing with others in the modern world, and especially the postmodern world, is "visibility" (Barbarosoğlu, 2006). If the company asks the women wearing a headscarf to remain unseen during work with clients, it causes labor exploitation or them to play the second string, as the credit for the job goes to another, visible colleague, even if they were the ones responsible for bearing the brunt of the work. If we were to analyze this issue based on the interviews with employees who had a boss or superior who allowed women wearing the headscarf to openly deal with clients, we would still find that the same boss will not allow them to take a such visible role in these interactions if the client is uncomfortable with such a situation.

The second challenge that headscarf wearers face manifests itself in low wages. This is not something that only women with headscarves face, but is also the case for all

women workers in general. However, women with headscarves are even more disadvantaged because they have two marks against them: (1) being a woman and (2) wearing a headscarf. According to the results of the interviews, if the establishment is non-institutionalized, the problem becomes even more visible. In fact, the head of the company may sometimes tell his/her headscarved employee that she cannot find another job, and must therefore consent to this situation lest she be fired. In more institutionalized foundations, such as banks, this problem is not official however, banks do pay lower wages to women, and only if a woman is able to prove that she is suitable for the position will she be considered to “deserve” equal wages.

According to Barbarosoğlu, “Islamic Capital’ is changing the behavior of capitalism toward those who wear the headscarf. Conservative investors pay less for those who wear headscarves, implying that the labor of headscarf wearers is less valuable than that of other women. Furthermore, since lower wages are not given as a result of a women’s labor, they may be understood as alms, implying that by hiring her the company is placing itself at risk’ (Barbarosoğlu, 2010). According to Ramazanoğlu, women are exposed to improper restrictions such as being made to complete work without being visible to clients, low wage policies and longer working hours. The discourse of “you are women, stay at home” transforms into the idea of “you wear a headscarf and thus you must work for low wages.” Women complain that these conditions apply neither to women who do not wear headscarves nor to men (Ramazanoğlu, 2010).

According to İlhan, women with headscarves complain that Islamic Capital exploits them more than other capitals (İlhan, 2010). Moreover, according to the interviews of Çakır’s study, female graduates with headscarves complain that people who seem friendly are often only willing to show sympathy or give them advice after having previously made promises of economic support and or job guarantees. Those conservative investors that would initially assert that they need these women, support their education and promise them jobs, are no longer interested in them once they have graduated. This behavior has disappointed headscarf users in their relationship toward Islamic investors (Çakır, 2001).

The last challenge is observed in the area of promotion. EU countries have set a goal to increase the number of women being employed up to 60%. However, according to the Lisbon Strategies, in Turkey of December 2008, women employment was only at 23.1% (International Labour Organization [ILO]). Naturally, if women employment is low, the ratio of women in top level management will also be low. When the challenges of headscarf users in business life are considered, it is seen that the ratio of such women found in top level management is the least compared to lower level and middle level management. In relation with this situation, headscarf users are either: not promoted at all, promoted late, or promoted to another department because top level managers are held to also represent the establishment and it is feared that a

woman with a headscarf in top management might be a bad image for the company. Moreover, headscarf wearers cannot join official invitations and it is not favored by the company's owners.

However, reluctance on behalf of employers is not the only reason behind lower numbers of promotion for women wearing headscarves. Sometimes such women themselves may be unwilling to accept a promotion because of strong family ties and traditional perceptions. Before conducting the interviews, I held the belief that the sole reason behind lower numbers of promotion stemmed from employers, but after the interviews my perspective has changed.

Ultimately, there is a very interesting observation to be made from the interviews. If the interviewee had also worn a headscarf during her years in university and faced the headscarf ban as a student there as well as afterwards during her job search, she has a tendency to blame the conservative investors who would exploit her labor and provide them with bad conditions, just as would other investors. On the other hand, if the interviewee did not wear a headscarf during her education and only started to wear it after she had found a stable job, her opinions were usually that discrimination exists, but that this discrimination is not only because of conservative investors but also women wearing the headscarf, since they are not ambitious enough to forge a good career.

The transformation of conservative capitalism and conservative investors' perception toward the headscarf is another important factor that must be considered. Economic transformations after the 1980s and the importance of liberal economic policies should therefore be taken into account. "There is a new middle class composed of individuals who have embraced the liberal policies implemented after the 1980s, who have become more deeply integrated into the capitalist system during the years which support liberality in economics but which are also conservative in their cultural perception" (Özelge, 2008, p. iv). Islamism, whose mission is to transform all areas of life in order to make Islamic rules livable, has struggled with creating both appropriate public and social areas as well as finding suitable actors to fill these areas (Göle, 2002).

It is observed that one of the most important areas which has undergone an immense transformation has been economic life. The first Islamic Bank was legislated by the government after the military coup of September 12, 1980 (Bakanlar Kurulu, 1984). In this time, the "Islamic Economy" and political Islam developed together until the 1990s, however both of them were restricted. "Within reasonable borders, Islamic capitalism, especially in the area of banking, began to mature. While growing, it was estranged from Islamic rules and was integrated into liberal economy. The aim of profit maximization transcended Islamic targets in a global capitalist economy" (Doğan, 2006, p. iii).

During the interviews, conservative investors claimed that they should both obey the Islamic rules and capitalist market conditions because otherwise their rivalry advantages will decrease and their profit maximization will be damaged. In order to optimize their advantages, conservative investors do not prefer employees wearing headscarves, and when they do hire them, the employees usually receive lower wages. This situation constitutes one side of the challenges faced by headscarf users; the other side consists of their typically being the first group to be fired from an organization or business. According to Cindoğlu, these two problems stem from two contrasting forms of reasoning respectively, that is to say, the capitalist perspective exploits such women since they are unable to easily find another job; while from the view point of Islamic law, women are not responsible for financial maintenance the home (Cindoğlu, 2010). Another fact which was observed during the interviews was that, according to some conservative investors, men could not find 'proper' jobs due to the increased numbers of working women and that those women who worked neglected their most important role, caring for their family. Their solution is that if there is no financial difficulty, women should not work in the market. Yet, when these investors were asked whether they preferred their wives to work or not, they always replied that they supported their wives ability to work but that their wives themselves preferred not to work. At the same time it was observed that they either did not employ headscarf users or did so under improper conditions such as lower wages and longer working hours.

According to Ömer Bolat, however, one of the former-presidents of MUSİAD has stated that this ban is a disgrace for Turkey and that the country has wasted valuable human resources by being involved in such kinds of controversy (Türk, 2004). Despite such outcries, according to Çelik, the ratio of women wearing headscarves who work under conservative bosses is very small. Another example can be seen in conservative media in that there is no announcer wearing a headscarf (Çelik, 2010).

Erol Yazar, founder and former president of MUSİAD, indicated that he employs six women in his company, two of whom wear a headscarf. He states that he cares specifically about the merit of the workers and makes no discrimination based on their appearance. According to his wife, women who wear headscarves do not have a good career plan. Generally, they only work until marriage or until they give birth. As a result conservative investors are reluctant to employ such women (Yazar, 2009).

According to Ramazanoğlu, the widely imagined 'ideal women' is the woman who does not wear a headscarf, and this view is held not just by anti-conservative males, but, rather, also by those men we would normally identify as conservative as well. For, after all, everyone is a product of the Republic. This means that the idea of a woman who thinks, is professionally active, and earns money is reserved for women who do not wear the headscarf (Ramazanoğlu, 2010). (It is also interesting that this idea was

actually stated by a participant during one of the interviews.) Furthermore, this perception may even be expanded into other domains. For example Ural Akbulut claims that students who wear headscarves cannot achieve high grades in Turkey's university entrance exam, and therefore prefer to go abroad for their education (Tan, 2007).

As a result, although complaints vary depending on the specific business area, the main ones are the same. Women wearing headscarves complain about not being understood. If we were to ask why men have found a place in the modern workplace but women have not, we would see that conservative men assume women should be more religious and that men should be more modern (Barbarosoğlu, 2008). Women wearing the head scarf do not call for positive discrimination; they simply expect to receive their rights. Furthermore, this problem also presents another dimension because those women who have traveled abroad for education will know more than one language and their perspectives will be wider and their qualifications higher.

Kaynakça / References

- Akturan, U. ve Baş, T. (2008). *Nitel araştırma yöntemleri nvivo 7.0 ile nitel veri analizi*. Ankara: Seçkin.
- Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği. (2010). *Toplumsal cinsiyet, eşitlik & başörtüsü yasakları*. <http://www.ak-der.org/toplumsal-cinsiyet-esitlik--basortusu-yasaklari-2010.gbt> adresinden 16 Ekim 2011 tarihinde edinilmiştir.
- Bakanlar Kurulu. (1984). Özel finans kurumları kurulması hakkında 83/7506 sayılı kararname eki karara ilişkin tebliğ. *Resmî Gazete*, sayı: 18323, s. 4-13. <http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/18323.pdf&main=http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/18323.pdf> adresinden 19 Mart2013 tarihinde edinilmiştir.
- Barbarosoğlu, F. (2006). *Şov ve mahrem*. İstanbul: Timaş.
- Barbarosoğlu, F. (2008). *Başörtüsü serbestisi modernleşmeyi hızlandırır*. <http://nn-no.facebook.com/topic.php?uid=78903525149&topic=5089> adresinden 15 Haziran 2011 tarihinde edinilmiştir.
- Barbarosoğlu, F. (2010). *İki dil bilen, doktorasını tamamlamış, başörtülü tezgâhtarlar arıyor*. <http://yenisafak.com.tr/Yazarlar/?i=24866&y=FatmaKBarbarosoglu> adresinden 10 Ekim 2011 tarihinde edinilmiştir.
- Cindoğlu, D. (2010). *Başörtüsü yasağı ve ayrımcılık: Uzman meslek sahibi başörtülü kadınlar*. İstanbul: TESEV.
- Çakır, F. (2001). *Başörtüsü mağdurları*. İstanbul: Yeni Asya.
- Çelik, Ö. (2010). *Türkiye sahtekârlıklar ülkesi*. <http://haber.sol.org.tr/kadinin-gunlugu/turkiye-sahtekarliklar-ulkesi-haberi-35172> adresinden 17 Haziran 2011 tarihinde edinilmiştir.
- Doğan, M. (2006). *Siyasal açıdan 1980 sonrası İslami sermaye birikim modelinin analizi: Türkiye'de İslam bankacılığı*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Göle, N. (2010). *Modern mahrem medeniyet ve örtünme* (10. baskı). İstanbul: Metis.
- International Labour Organization. (2011). *Türkiye'de kadın istihdamının durumu*. <http://www.ilo.org/public/turkish/region/eurpro/ankara/areas/women.htm> adresinden 3 Ağustos 2011 tarihinde edinilmiştir.
- İlhan, E. (2010). *Özel sektörde de yasakçılar var*. <http://platformhaber.net/?tag=ebru-ilhan> adresinden 12 Mayıs 2011 tarihinde edinilmiştir.

Özelge, G. E. (2008). *İslam ve kapitalizm ilişkisi: Türkiye'de 1980 sonrası tüketim kültürü ve tesettür modası*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Ramazanoğlu, Y. (2010) *Esas kadın başı açık olandır*. <http://www.haberturk.com/yazarlar/510503-esas-kadin-basi-acik-olandi> adresinden 10 Haziran 2011 tarihinde edinilmiştir.

Şişman, N. (2009). *Başörtüsü sınırsız dünyanın yeni sınırı*. İstanbul: Timaş.

Tan, E. (Yapım yöneticisi). (2007, 20 Eylül). *Erkan Tan'la başkentten* [Televizyon yayını]. Ankara: TV8.

Türk, E. (2004). *Muhafazakâr MÜSİAD metroseksüel olabilir mi?* <http://www.milliyet.com.tr/2004/04/10/business/abus.html> adresinden 17 Ekim 2011 tarihinde edinilmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti Anayasası. (1982). http://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa_2011.pdf adresinden 19 Mart 2013 tarihinde edinilmiştir.

Yarar, E. (2009). *Kapitalist lafı küfür gibi geliyor*. <http://yenisafak.com.tr/Pazar/?t=27.09.2009&i=213180> adresinden 12 Şubat 2011 tarihinde edinilmiştir.

Fârâbî'ye Göre Bilginin Kesinliği Açısından Yargısal Bilgi Türleri*

Mehmet Özturan**

Öz: Fârâbî'de bilgi, tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılır. Onun felsefesinde bilginin kesinliği (yakîn) tasavvurî (kavramsal) bilgide değil, tasdikî bilgide söz konusudur. Bir olgu ve durumun, zihinde her nasıl kabul edilmiş ve hakkında her ne düşünülmüşse zihin dışında da öyle olduğuna inanılması olarak tanımlanan yakîn, "A, B'dir." formundaki bir şeyin inanç konusu edilmesiyle, yani tasdik ile başlar. Yakînin ikinci ayağı, bu inancın gerçekliğe uygun olması, yani doğru sıfatını kazanarak "doğru tasdik" olmasıdır. Dolayısıyla yakîn, doğru tasdik üzerinde gerçekleşen ikinci bir inanç olarak tezahür eder. İkinci inanç ile yakîni olarak bilinen doğru tasdik, bilindiği bu hâl dışındaki bir ihtimalde var olmasının imkânsız olduğunu kavramak kastedilir. Fârâbî'de yargısal bilgi, yani tasdikî bilgilerin farklı sınıfları, yakîn kavramı merkeze alınarak yapılmıştır. Tasdik, yakîni olan ve yakîni olmayan olarak ikiye ayrılır. Yakîni tasdik, bir olay ve olguya ilişkin zihin ile gerçeklik arasında kurulan uygunluk (mutabakat) ilişkisinin asla bozulamayacağına bilinmesidir. Buna göre yakîni tasdik, sofistیک bir tartışma karşısında asla çürütülemez.

Anahtar Kelimeler: Bilgi, Yargısal Bilgi (Tasdik), Doğru, Yakîni Tasdik, Yakîni Olmayan Tasdik, Cedeli Tasdik, Belâği Tasdik.

Abstract: According to Alfârâbî, knowledge is divided into two parts, conceptual knowledge (*tasavvur*) and propositional knowledge (*tasdiq*). Farabi thinks that certitude, as an epistemological problem, is a subject that belongs to propositional knowledge, not conceptual knowledge. Certitude (*yaqin*), which is defined as a belief that the comprehension of a particular fact or case in the mind corresponds exactly to the details of its external existence, appears when we believe something in form 'A is B'. That is to say, certitude starts with a propositional statement. The second aspect of certitude is correspondence to reality, that is to say, a proposition's having the attribution of truth, becoming true propositional knowledge. Therefore, certitude appears as a secondary belief based upon true propositional knowledge and the point is that the comprehensibility of such a belief with any other type of knowledge is impossible. When Farabi classified the different types of propositional knowledge, he made the concept of certainty central to his analyses. Propositional knowledge is divided into two parts, certain and uncertain. Certain propositional knowledge is to know that the correspondence between mind and reality is never going to fail. According to this view, refutation propositional knowledge via sophistical argument is absolutely impossible.

Keywords: Knowledge, Propositional Knowledge, True, Certain Propositional Knowledge, Non-propositional Knowledge, Dialectical Propositional Knowledge, Rhetorical Proposal Knowledge.

* Bu makale, Mehmet Özturan tarafından Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne 2007 yılında sunulan yüksek lisans tezinden derlenmiştir.

** Arş. Gör. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

İletişim: ozturanmehmet@gmail.com, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Terzioğlu Yerleşkesi, Çanakkale, Türkiye.

Atf©: Özturan, M. (2013). Fârâbî'ye Göre Bilginin Kesinliği Açısından Yargısal Bilgi Türleri. *İnsan & Toplum*, 3 (5), 135-158.

DOI: <http://dx.doi.org/10.12658/human.society.3.5.M0014>

Giriş

İnsan bilmediğinin yolcusu olduğu için meçhul olanı tahsil etmek ister. Doğası gereği bilmek ve öğrenmek isteyen insan, meçhul olana erişmek için daha önce öğrenmiş olduğu bilgileri birer payanda olarak kullanır. Onları, bilinmeyene ulaştırarak olan formların maddesi yaparak matlup olan bilgiye ulaşır. Zihnin yapmış olduğu tüm bu işlemler, düşünce terimi ile dile getirilir: Düşünce, bilgilerin zihinde düzenlenmesi, bir tertibe koyulmasıdır. İşte mantık ilmi, kısaca süreçlerine değinmiş olduğumuz düşüncenin kurallarını ve kaidelerini belirleyerek insan zihnini hatadan korumaya çalışır. Peki, mantık ilmi insan zihnini sadece formel hatalardan mı korumaya çalışır? Bu ilmin, bilginin içeriğine, yani maddesine dair belirlediği kurallar yok mudur? Bu meyanda denilebilir ki bilgi, formel açıdan incelendiği gibi epistemik/maddi içeriği bakımından da mantık kitaplarımızda bir tasnif ve değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu değerlendirmelerin amacı mantık kitaplarını birer bilim kitabı hâline getirmek değildir elbette. Asıl amaç, bilginin maddi içeriğine ilişkin formel şartları dile getirmektir.

“Mantık, bilginin maddi içeriğine de müdahale eder.” derken “Hangi bilgi kastedilmektedir?” sorusu önemlidir. *Bilgi, kavramsal* (tasavvur) ve *yargısal* (tasdik) olarak ikiye ayrılır. Bu ayrımı benimseyen Fârâbî, insanın ya kavramları ya da yargıları bildiğini söylerken tüm bilgilerimizin bu iki forma indirgenebileceğine kaidir. Dolayısıyla bilinenlerden bilinmeyenlere ulaşmak isteyen insan zihnini hatadan korumayı amaçlayan mantığın, şu durumda hem kavramsal hem de yargısal şartlarının ve düzenlemelerinin olması beklenir. Öyledir de. Mantık, kavramsal meçhullere ulaşabilmek için kavramsal bilgilerimizi nasıl tertip etmemiz gerektiğini, yani kavram düzeyinde nasıl düşünmemiz gerektiğini söylerken aynı şeyi yargısal bilgi (tasdik) söz konusu olduğunda da yapmaktadır. Mantığın bu belirleyiş işlevi, hangi bilgilerin kesin doğru ya da asla değişmez olduğunu tek tek tespit etmeye değil, bilakis *kesin bilgilerimizin* (yakîni tasdik) ne tür nitelik ve özelliklere sahip olduğunu göstermeye matuftur.

Fârâbî'nin eserlerinde *kesin bilgiye* yönelik en üst inanç seviyesi, *yakîn* lafzı ile ifade edilir. Kavramsal olarak yakîn, yargısal bilgiye (tasdik) ait bir sıfat olarak kullanılır. Yargısal bilgi insanın, bir olgu ve durumun *doğru* olduğuna inanması olduğundan yakîn de inancın bir sıfatı olacaktır¹. Daha doğru bir ifadeyle yakîn, bir inanç türüdür: Cins konumundaki inanç daha üst bir şemanın çatısı olarak altında birçok inanç türünü barındırmaktadır. Farklı olan bu inanç türlerini birbirinden ayıran ve her birinin ayrı bir tür olarak tezahür etmesini sağlayan şey, sahip olduğumuz bilgilerin birbirinden farklı bilişsel ve maddi içeriklere sahip olmasıdır.

1 Fârâbî, *Kitâbu'l-Burhan*'ın ilk sayfalarında ilk önce yargısal bilgiyi (tasdik) ve ardından “doğru” kavramını tanımlamaktadır. Yargısal bilginin tanımında “doğru” kavramının tanımı olduğu gibi zikredildiği için, yani “doğru” kavramı yargısal bilginin tanımında içerildiğinden yargısal bilginin içinde yer alan “doğru” kavramının tanımını uzunca yazmak yerine, bu tanımı tek bir lafız ile, yani “doğru” lafzı ile ifade etmeyi tercih ederek tasdik kavramını daha kolay kavranır hâle getirmeye çalıştım.

Fârâbî'nin bilgi teorisi ve mantığı üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar arasında makale konumuza yakın duran eserler de vardır. Bunlardan ilki, Mübahat Türker Küyel'in (1990) *Şerâitu'l-Yakîn* adlı esere ait tahkikinin girişinde vermiş olduğu bilgilerdir. Fârâbî'nin bilgi teorisinin genel hatlarını çizmeyi hedefleyen "Fârâbî'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış" (Aydın, 2004) adlı makale, filozofun kendi eserlerinden hareketle bilgi teorisi üzerine kuşatıcı bilgiler ihtiva ederken kısaca tasdik türleri ve bu türlerin, bağlı bulunduğu burhân, cedel gibi sanat dalları ile olan ilişkilerine değinerek epistemik değerleri hakkında öz bilgiler vermektedir. Konu ile ilgili diğer çalışmalar Fârâbî'nin *Şerâitu'l-Yakîn* adlı eserini merkeze alarak onun kesin bilgiye dair belirlemiş olduğu şartları incelemektedir. Bu çalışmalar içinde Deborah Black'ın "Knowledge (İlm) and Certitude (yaqîn) in Al-Fârâbî's Epistemology" (Black, 2006) makalesi, önemli bir boşluğu doldurmakta, *Şerâitu'l-Yakîn*'de belirtilmiş olan kesin bilgi şartlarını inceleyerek Aristoteles ile karşılaştırmaktadır. Bu makalelerden biri olan "Gereççelendirme, Epistemik Seviyeler ve Kesin Bilgi" (Başdemir, 2010) adlı çalışma, filozofun kesin bilgi, yani yakînî bilgiye dair tanım ve şartlarını inceleyerek Roderick Chisholm'un bilgi teorisi ile karşılaştırmaktadır. Fakat *Kitâbu'l-Burhân*'ın ilk sayfasındaki yakîn kavramına göre tasdik türlerinin belirlenişi ve filozofun bu konuya dair takip ettiği şemayı konu edinen bir çalışma bulunmamaktadır.

Kitâbu'l-Burhân'ın temel gayesi, felsefi bilginin algoritmasını göstermektir. Bu yüzden mezkûr kitabın ilk sayfaları, müellif tarafından yakînî bilgi ve burhân sanatı karşısında yer alan diğer bilgi ve inanç türlerini formel olarak içerik analizi yapmadan kısaca belirtmektedir. Fakat Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân*'ın ilk sayfalarında son derece özet bir şekilde anlattığı inanç türleri ve bu inanç türlerini işleyen sanatlar, onun diğer kitaplarında etraflıca ele alınmıştır. Bu makale *Kitâbu'l-Burhân*'ın ilk sayfalarından hareketle yargısal bilginin (tasdik) maddesini merkeze alarak birbirinden farklı yargısal bilgi türlerini tespit etmeyi ve onları filozofun diğer mantık eserlerine başvurarak formel bir şekilde açıklamayı hedeflenmektedir. İlk olarak *tasdik* kavramının tanımı ve açıklaması yapılacaktır. Tasdik kavramının *realite* ile ilişkisini kurmaya çalıştığımızda karşımıza *doğru* kavramı çıkacağından tasdik ile doğru kavramı ayrıca incelenecek ve son olarak kesinlik (yakîn) bakımından diğer yargısal bilgi türleri ayrıca işlenecektir. Tüm bu inceleme, şu soruyu cevaplamaya yöneliktir: İnsan zihninde oluşan kesinlik açısından yargısal bilgilerimiz (tasdik) kaç çeşittir? Farklı türdeki bu bilgilerin nitelikleri ve bilgi değeri nelerdir?

Tasdik

Tasdik; kişinin, bir mevzunun zihin haricindeki varlığının zihinde düşünülen varlığı ile aynı olduğu hükmüne inanmasıdır. Diğer bir deyişle, bir olgu ve durumun, zihinde her nasıl kabul edilmiş ve hakkında her ne düşünülmüşse zihin dışında da öyle olduğuna inanılmasıdır (Fârâbî, 1986a, s. 20; İbn Bâcce, 1987, s. 109). Bu tanım aynı zamanda yakînî (doğru bilgiye ilişkin kesin inanç) tanımında bütün unsurlarıyla zikredilerek onun cinsini oluşturmaktadır (Fârâbî, 1987, s. 98).

Her ikisi de mutlak bilginin kısımları olsa da tasdik (yargısal bilgi), tasavvurdan (kavramsal bilgi) farklıdır. Bilgi, bu iki türün cinsidir. Tasdiki tasavvurdan ayıran fasıl, tasdik bir hüküm içermesi ve kişinin zihnen ve kalben bu hükme meyletmesidir.² Zira bir yargı formunda dile getirilmiş her cümle tasdik ifade etmez. Tasdik gerçeğe ulaşabilmesi için yargı formunda dile getirilen bilgiye kişinin meyletmesi, kısacası "A'nın B olduğuna inanması" gerekir. Tanımda belirtilen durum bir başka açıdan bakıldığında insanın, yanlış olduğunu düşündüğü bir bilgiyi tasdik edemeyeceği gerçeğini de ifade etmektedir. Bu durumda doğru veya yanlış olduğuna yönelik bir inancın bulunmadığı yerde tasdik de bulunmamaktadır.

Tasdikin tanımında önemli olan diğer bir nokta ise zihindeki mevzunun³ hariçte de öyle olduğuna yönelik bir inancı içermesidir. Zihinde inancımıza konu edildiği hâlde zihnin haricine mutabakatı (uygunluk) olmayan "A, B'dir." formundaki bilgilere -yanlış değeri olsa da- tasdik denilebilir (Fârâbî, 1986a, s. 20). Fakat bu duruma zıt olarak gerçeğe mutabık olmakla beraber, bu mutabakata yönelik zihinde inancın olmaması durumunda ise tasdikî bilgidен söz edilemez. Mesela bir kişi, "Kapının ardında biri var." dese, fakat bunu sırf yalan söylemiş olmak için dile getirirse, kapının ardında gerçekten de biri olması hâlinde bile bu ifade tasdikî bilgi olarak nitelendirilemez.⁴

Yakînin, doğru olan tasdike ilişkin kesin inanç olarak tanımlandığı yerde, tasdik kavramının cinsi olan inanç kavramının içinde kalarak doğru-yanlış değerlerine varmak mümkün değildir elbette. O hâlde bu noktadan sonra sorulması gereken, doğru kavramına nasıl varıldığı, "doğru (sadık) tasdik" in ne olduğudur.

Doğru Tasdik

Doğru tasdik, konunun zihin haricindeki varlığının zihinde düşünülen varlığı ile aynı olduğu hükmüne inanılması ve bu hükmün de vakıya mutabık/gerçeğe uygun olmasıdır (Fârâbî, 1986a, s. 20). Bu tanıma göre tasdik, zihin ile zihin haricindeki şey/durum/vakıa arasında bir mutabakatın olduğuna *inanmak* iken *doğru tasdik*, bu mutabakatın hakikaten de öyle *olması* anlamına gelmektedir. Yani inanç ile varlığı; zihin ile zihin haricindeki vakıanın birbirlerine tam karşılık geldiği ifade edilmekte, kısacası inancın vakıa ile uyuşması/uyuşmaması sonucunda doğruluk/yanlışlık değerleri ortaya çıkmaktadır. Burada, zihin ile hakikat arasındaki mutabakat ilişkisinin niteliği tasdik in değerini belirlemektedir (İbn Bâcce, 1987, s. 133).

- 2 Tasdik kavramı, zihin veya kalbin bir hükme meyletmesi anlamını vurgulayacak şekilde mantık literatüründe açıklanırken bu kavram için itikat değil, 'iz'ân' kavramı kullanılmaktadır. bk. Tehânevi (1996, s. 131).
- 3 Zihindeki bu mevzunun yargıdaki mevzudan farklı olduğunu da belirtelim: *Zihindeki mevzu* ile kastedilen şey, zihne konu olan ve mevzu (konu) ile yüklemden oluşan "A, B'dir." şeklindeki yapıdır.
- 4 Yani "A, P'nin olduğunu biliyor." şeklindeki yargının doğruluğu için gerekli ilk koşul -A bir şahıs P bir önerme olmak üzere- A'nın P'nin varlığına gerçekten inanmasıdır. bk. Musgrave (1997, s. 14).

Tasdikin alacağı doğru değeri önemlidir. Zira bir olgu ve durumun, zihinde her nasıl kabul edilmiş ve hakkında her ne düşünülmüşse zihin dışında da öyle olması, yani doğru olması, bu bilgiye yönelik zihindeki inanç durumunu Fârâbî'nin *yakîn* olarak ifade ettiği en üst bilişsel seviyeye taşımaktadır. Çünkü doğru olan yargısal bilgiye ilişkin kesin inançtan ibaret olan yakîn, görülebileceği gibi sadece ve sadece doğru tasdik durumunda ortaya çıkmaktadır: İnsan, yanlış olduğunu bildiği şeye kesin bir inanç ile inanmaz, varlıkta karşılığı olmayan bir inancı sahiplenmez. Bu yönüyle doğru dediğimiz şey, nefsin var olan bir olguyu ya da durumu kendisine inanç konusu yapması sonucunda oluşmaktadır. Karşit şekilde yanlış, nefsin itikadına konu olan durumun varlıkta bir karşılığının olmamasıdır (İbn Bâcce, 1987, s. 109). Sonuç olarak denilebilir ki yanlış tasdikte asla yakîn gerçekleşmez (Fârâbî, 1986a, s.20). İşte bütün yargısal bilgi türleri, Fârâbî felsefesinde bu temel kavrama bağlı olarak, bir başka deyişle yakînî olma-olmama ayırımına göre taksim edilir.

Kesinliğe Göre Tasdikin Kısımları

Doğru tasdikin, bir olgu ve durumun; zihinde her nasıl kabul edilmiş ve hakkında her ne düşünülmüşse zihin dışında da öyle olması, inancı yakînî bilgi olma seviyesine taşıyan niteliklerden birini arz etmektedir. Bu durumda, sahip olduğumuz inancın doğru olmasının gerekçesi, onun vakiya mutabık olması/gerçekliğe uygunluğu olarak belirlenmiş olmaktadır. Zihinde hükme bağlanmış olmakla birlikte vakiya mutabakatı tespit ve tahkik edilmemiş tasdiklerden de söz edilebileceği açıktır. Bu tür inanç ve hükümler, tasdik olarak adlandırılırsa da elbette ki vakiya mutabık olduğu bilinen doğru tasdiklerden kurulu yakînî bilgi gibi değildirlir.

Klasik mantık geleneğinde tasdik ve yargı, daha çok "telif" edilmesi ve kıyası oluşturması bakımından ele alınarak incelenmiş ve kıyasın şekli, modu ve türlerinin incelendiği formel bölümlerinde yargıların birbirleriyle olan ilişkileri bu yargıların madde ve epistemik içerik bakımından doğru olduğu farz edilerek ele alınmıştır. Kıyasın maddesi, yani bilgi içeriği ve tasdik değeri bakımından incelenmesi, mantık kitaplarında *beş sanat* adı verilen bölümlerde söz konusu edilmiştir. Bu bölümlerde, yargıların ve tasdike konu olan bilgilerin formel olarak tüm şartları yerine getirmiş olduğu, diğer bir deyişle geçerli kıyaslar olduğu farz edilerek bu kıyaslar sonucunda tahsil edilen bilginin maddi niteliğine göre *kıyasın ilkeleri* olarak adlandırılan tasdikî bilgiler tasnif edilmiştir. Kıyasın ilkelerinden kasıt, kıyasta kullanılan bilgi içerikleri açısından yargı türlerinin sayımıdır. Her biri, en az iki yargıdan oluşması gereken kıyaslar içerdikleri bilgi içeriklerinin değişmesine bağlı olarak farklı türlere ayrılmaktadır. Mantık literatüründe *beş sanat* başlığı altında incelenen bu kıyas türleri toplam beş tane olup burhân, cedel, hatâbe, şiiir ve safsata sanatlarından ibarettir. Bahsi geçen kıyas türleri ve sanatlarda kullanılan tasdik türleri, Fârâbî tarafından yakîn kavramı merkeze alınarak değerlendirilmektedir.

Kıyasın ilkeleri, farklı tasdik değerlerine göre oluşturulan kıyasların yapı taşıdır. Mesela burhânî bir kıyasın yapı taşı tasdik değeri yakîn ifade eden yakînî öncüllerdir. Benzer şekilde, cedelî bir kıyasın ilkesi yakînî olmayan ve fakat yakîne yakın öncüllerdir. Fârâbî'nin tasdikî bilişsel değerine ilişkin yapmış olduğu ilk esaslı ayırım, "Kıyas ya yakînîdir ya da yakînî değildir." cümlesinde ifadesini bulmaktadır. Eğer bir kıyas yakînî öncüllerden oluşturulmuşsa, burhânî bir kıyastır ve burhân sanatı kapsamında incelenir. Burhân ve yakînî olma dışında kalan tüm tasdik türleri ve sanatlar, aslında her ne kadar *yakînî olmayan* adı altında ikinci bir kategori oluştursalar da yine bilgi değeri ve bilen öznde meydana getirdiği bilişsel durum itibara alınarak farklı derecelerde tasnif edilmektedir (Fârâbî, 1986a, s. 20).

Kıyasın ilkelerini önemli kılan bir diğer husus da bu ilkelerin delillendirme sürecinin son halkasını teşkil etmesidir. Bir yargıda bulunan kişinin ya da tasdikî bir bilgiyi dile getiren kimsenin niçin böyle bir yargıda bulunduğu sorusu, en sonunda kıyasın ilkelerinden birine dayanmak durumundadır. Buna göre "Adalet iyidir." yargısını dile getiren kişiye, niçin böyle söylediği sorulduğunda, bu kişinin vereceği cevap, "Çünkü bu, herkesin kabul ettiği bir doğrudur." şeklinde kıyasın ilkelerinden biri olan meşhûrâta dayalı bir gerekçeyle sonlandırılır. Fakat belirtelim ki klasik mantık kitaplarındaki "beş sanat" adlı bölümlerde işlenen ve kıyasın ilkeleri olarak adlandırılan "fitriyât, bedihiyât, yakînîyât, vehmiyât, mahsusât v.b" kıyas ilkeleri, Fârâbî'de aynı açıklıkla sıralanmış değildir. Bu ilkelerin mantık literatüründe yerleşmesi, İbn Sînâ'dan sonradır. Fârâbî'nin kıyas ilkelerini tasnifi, daha çok bilginin (1) bir kıyasa dayanan ve (2) bir kıyasa dayanmayan bilgiler⁵ olarak belirtildiği ayırımı esas almakta ve buradan hareketle bir "kıyasa dayanmayan" bilgiler, şu dört kısımdan müteşekkil olmaktadır: (1) makbûlât, (2) meşhûrât, (3) mahsusât, (4) ilk akledilenler (ma'kûlât-ı üvel) (Fârâbî, 1985a, s. 64, 1986a, s. 23, 1986c, s. 75; İbn Bâcce, 1987, s. 152-154). Kıyasın mezkûr olan ilkelerinden her biri birbirinden farklı tasdik türleri altında farklı sanatlarda, kıyası oluşturan öncüller olarak kullanılır. Mesela bir kıyas ilkesi olan *makbûlât*, farklı bir tasdik türü olan *yakîne yakın tasdik* olarak *cedel* sanatında cedelî kıyası oluşturan öncüller olarak kullanılır. Kıyasın bütün ilkeleri ile bu ilkeleri kullanan beş sanat, Fârâbî mantığında tasdik ve yakîn kavramları temele alınarak üç kısımda incelenir.

Fârâbî, tasdikî, ilk olarak *yakînî olan* ve *yakînî olmayan tasdik* olarak ikiye ayırır. Yakînî tasdik her ne kadar öncüllerindeki bilginin maddesine bağlı olarak *zaruri olan yakîn* ve *zaruri olmayan yakîn* olmak üzere farklı iki kısma sahip olsa da kendi içinde adı konmuş başka bir tasdik türünü barındırmamaktadır. Yani yakînî tasdik içinde herhangi bir tasdik kısmı yoktur. Yakînî olan tasdike karşıt olarak yakînî olmayan tasdikler kendi içinde *cedelî tasdik* ve *belâğî tasdik* olarak adlandırılarak iki kısma ayrılır. Dolayısıyla tasdik, toplamda üç ayrı kısımda incelenir: (1) yakîn, (2) yakîne yakın olan zan, (3) bir şeye yönelik nefis sükûneti sağlayan tasdik (Fârâbî, 1986a, s. 20).

5 Fârâbî, bir kıyasa dayanan bilgiler ile nazarî tasdikleri, bir kıyasa dayanmayan bilgiler ile de bedihî tasdikleri kastetmektedir.

Kıyasın bu üç sınıfından her biri, bir tür tasdik ifade eder. Hatta bu üç sınıf, tüm tasdik türleri için âdetâ üç farklı cins gibidirler. Dolayısıyla birbirinden farklı olan bu cinsler arasında tam bir ayrılık vardır. Öyle ki bu sınıflardan birinin altına giren herhangi bir tasdik diğerlerinin ferdi olamaz (İbn Bâcce, 1987, s. 110).

Fârâbî, tasdik kavramını yukarıda belirttiğimiz şekilde üçe ayırırken kavrama ilişkin bizce yeni bir taksim daha yapmakta, ortaya başka bir taksim tablosu daha çıkmaktadır. *Kitâbu'l-Burhân* adlı eserinde Fârâbî, tasdik türlerinden bahsederken ortaya çıkan tasdik türleri şu şekildedir:

1) Yakînî tasdik

2) Yakînî olmayan tasdik

2a) Yakîne yakın tasdik: Cedelî tasdik.

2a1) Çelişğinin olduğu fark edilmez.

2a2) Çelişğinin olduğu fark edilebilir.

2a2a) Çelişği söz konusu edilemeyecek kadar kapalı bir seviyeye ulaşmıştır.

2a2b) Çelişği tefsir edilebilir bir kapalığa sahiptir: Nefsin bir şeyde sükûn bulmasını sağlayan tasdik, yani belağî tasdik (Fârâbî, 1986a, s. 20).

Yukarıda özetlenen tasdik türlerinin akışında fark edilecektir ki cedelî tasdik ve belağî tasdik, yakînî olmayan tasdik grubu altına yerleştirilmiştir. Fârâbî çok açık biçimde bunu söylemese de yakînin dışında kalan her tür tasdik, aslında yakînî olmayan tasdik grubu altına gireceği aşikârdır.

Kitâbu'l-Burhân'da yakînî tasdik, kendi içinde, zarurî olan ve zaruri olmayan tasdik olarak ikiye ayrılır. Zarurî yakîn, bir "kıyasa dayanan" ve "bir kıyasa dayanmayan" diye taksim edilirken "bir kıyasa dayanan zaruri yakîn", "bizzat" ve "bilaraz" olmak üzere iki kısımdır. En son elde edilen bölüm olan "zaruri olup da bir kıyasa dayanan bizzat yakîn" in öncülleri de "yakînî-zaruri"dir. Öncülleri yakînî-zaruri olan bu tasdik, sahip olduğu yakînî-zaruri sıfatını ya bir kıyas sonucunda elde etmiştir ya da bir kıyasa gerek kalmaksızın kendiliğinden bu vasfı taşımaktadır. Fârâbî sonrası oluşan mantık literatüründeki tabirle söylenecek olunursa denilebilir ki yakînî-zaruri olan tasdikteki bu sıfatlar ya bedihîdir ya da nazarîdir. Başta da belirttiğimiz gibi, yakînî tasdik in bölümleri ne olursa olsun Fârâbî tarafından cedelî tasdik, belağî tasdik gibi bir tasdik türü olarak değerlendirilmez. Oysa yukarıdaki sıralandırmadan da anlaşılacaktır ki cedelî tasdik ile belağî tasdik, yakînî olmayan tasdik in kısımları olduğu gibi, ayrıca belağî tasdik de cedelî tasdik in bir bölümü olarak ayrı bir tasdik adıyla incelenmektedir.

Kesinlik açısından yargısal bilgiyi incelerken Fârâbî'nin sıralamasından biraz farklı olarak ilk önce yakînî olmayan tasdikler söz konusu edilecek, yakînî olan tasdik ise daha geniş anlatılacağı için en son kısımda ele alınacaktır.

Yakîni Olmayan Tasdik

Fârâbî ilk olarak tasdiki, *yakîni olan* ve *yakîni olmayan* olarak ikiye ayırmıştı. Dolayısıyla bu iki kısmın ortak oldukları cins *tasdik* olmakla birlikte *ikinci inancı* içerip içermemesi bakımından her ikisi de ayrı türler olarak ortaya çıkmaktadır. O hâlde yakîni olmayan tasdik hakkında ilk söylenmesi gereken şey, bu türden bir tasdikın vakia karşısındaki doğru olma değerinin kesinlik değil de bir ihtimal içermesidir. Bununla ilgili olarak Fârâbî, yakîni olmayan tasdik hakkında şunları kaydeder: “Yakîni olmayan tasdik, tasdik edilen şeyin inanca konu edilen varlığına aykırı bir şekilde (gerçekte de var olmasının) mümkün olduğuna veya imkânsız olamayacağına inanmamızdır” (Fârâbî, 1986a, s. 20). Buna göre bir olgu ve durumun, zihinde her nasıl kabul edilmiş ve hakkında her ne düşünülmüşse, zihin dışında bu inanç ve düşünüşümüze aykırı bir şekilde olma imkânı vardır. Dahası bu aykırılığın mevcut olamayacağına, imkânsız oluşuna dair herhangi bir iddia söz konusu edilemez. Bu niteliklere sahip olan *yakîni olmayan tasdik*, Fârâbî tarafından iki kısma ayrılır: 1) yakîne yakın olan tasdik, 2) bir şeye yönelik nefis sükûnetini sağlayan tasdik.

Yakîni olmayan tasdik grubunun ilk kısmı olan yakîne yakın tasdike dair Fârâbî, şu açıklamayı yapar: “Yakîne yakın olan (mukârib li'l-yakîn) tasdikın ise ya çelişğinin (muânidinin) farkına varılır ya da farkına varılmaz. Muânidini fark ettiğimiz tasdik öyle kapalı bir noktaya gelir ki üzerinde konuşulamaz veya onun inadı tefsir edilir” (Fârâbî, 1986a, s. 20). Burada “muânid” kelimesiyle Fârâbî'nin kastettiği şey, kişinin bildiği bir şeye dair sahip olduğu inanç durumuyla çelişebilecek diğer bilgi ve inançlardır. Zira yakînin anlatıldığı kısımda da göreceğimiz gibi yakîni bir bilgiye yönelik sahip olduğumuz inançlar kesinlikle değişmez. Bu tür bilgilere yönelik edinilen kesinlik ve subûtiyet, *ikinci inancı* olarak adlandırılır. Dolayısıyla ikinci inanç denilen inanç türü -bir olgu ve durumun doğru olduğuna inanmayı birinci inanç olarak kabul edersek- bu olgu ve durum dışındaki bir var oluşun imkânsız olduğuna inanmak olarak ifade edilebilir. Yakîne yakın olan tasdikın, muânidinin (çelişğinin) düşünülmesi veya düşünülmemesi bakımından değerlendirilmesi, elbetteki ikinci inanca nisbet edilerek yapılmış bir sınıflama olmaktadır.

Kitâbu'l-Burhân'ın başında Fârâbî'nin kesin tasdikın karşısına koyduğu iki tasdik türüne bağlı kalarak kıyasî sanatları⁶ söz konusu ettiğimiz zaman, karşımıza “yakîni olmayan tasdik” başlığı altında iki tür sanatın söz konusu edildiği görülür. Bu sanatlardan biri cedel (diyalektik) diğeri hatâbedir (retorik). Bilindiği gibi şiir sanatı (poetik) herhangi bir tasdik oluşturmaz. Her ne kadar bir şiirde kıyaslar kurulsun ve doğru-yanlış olmayı gerektiren haber cümleleri bulunsun da retorik ve diyalektik sanatlarında olduğu şekliyle bir yargının birbirine çelişik olan iki parçasından biri için nefsin ve zihnin karar verme meylî ve isteğinden, yani bir tasdik olgusundan söz etmek mümkün değildir.

6 Zihnin bir şey hakkında olumlu ya da olumsuz bir hüküm vermeye meyletmesine sebep olan şeyler, beş sınıf altında tasnif edilir. İşte bu sınıflara “kıyasî sanatlar” adı verilir. Fârâbî'ye göre bu beş sanatın dışında zihnin bir karar almasını sağlayan başka bir sebepler sınıfından söz etmek mümkün değildir. bk. Fârâbî (1965, s. 97).

Fârâbî tarafından şiir sanatının “yakînî tasdik dışında olan” grup içinde dahi değerlendirilmemesi, safsata sanatı söz konusu olduğunda değişir. Zira safsata sanatında kullanılan öncüller ve varılan netice, en nihayetinde muhatapta bir tasdik meydana getirir. Fakat bu tasdik, hatâbe ve cedel sanatlarındaki gibi bir ölçüde müsamaha ile karşılaşacak gerekçeler ile meydana getirilmiş değildir. Zira safsata sanatına başvuran kişi; muhatabını, görünüşte meşhûr olan, fakat aslında meşhûr olmayan öncüller kullanarak (Fârâbî, 1986b, s. 26) aldatmaya ve kendisini –hiç de öyle biri olmadığı hâlde– hikmet sahibi usta biriymiş gibi pazarlamaya çalışır (Fârâbî, 1985a, s. 57). Safsatadan oluşan kıyasın sonucunda elde edilen netice yargısının tasdik edilmesi, kandırmaya yönelik öncüllerin kabul edilmiş olmasından kaynaklanmakta, dolayısıyla sofestaî öncüllerin doğruluk ölçütü “kandırmak” olarak belirmektedir (Fârâbî, 1968, s. 97).

O hâlde Fârâbî'nin yakînî tasdik karşısında cedel (diyalektik) ve hatâbeyi (retorik) saymasının nedeni, bu sanatlara ait kıyas neticelerindeki yargılara ilişkin doğruluk ölçütünün şiirdeki gibi zayıf bir duygusal etkileşim ve safsata gibi kandırmaya yönelik olmasından değil, meşhûr ve makbûl bir yüklemlemeden kaynaklanmasındır.

Şimdi kısaca *yakînî olmayan tasdik* türünün ilk kısmı “yakîne yakın olan” cedel sanatı ve bu sanatın bilgi değerine kısaca değinelim.

Cedelî Tasdik (Diyalektik)

Yakîne yakın olan bir tasdik meydana getiren sanat, *cedel* (diyalektik) sanattır. Yakîne yakın olan tasdik, bu anlama gelecek şekilde *cedelî tasdik* olarak adlandırılmaktadır (Fârâbî, 1986a, s. 20).

Cedelin ilkeleri *meşhûr* görüşlerdir. Yani cedelde kullanılan öncüllerin, burhânda kullanılan öncüller gibi yakînî olması ve vakiya mutabık olması önemli değildir. Çünkü amaç hakikati bilmek değil, karşı muhatabı alt etmektir (Fârâbî, 1986a, s. 62, 1986b, s. 14, 1986c, s. 119). Bu bakımdan cedelde kullanılan meşhûr görüşler doğru ve gerçek olması bakımından değil, meşhûr ve müsellemler olması bakımından cedelin ilkesi olmuştur. Buna göre meşhûr bir önerme, “u önerme meşhûr olduğu için kabul edilmelidir” düşüncesinden ve gerekçesinden hareketle cedelde kullanılır. Metot bakımından cedel, bir bilgiyi, meşhûr bir inat⁷ olması ve böylece muhatabı kabule zorlaması ve tartışmanın başında muhatabın kendine ilke edindiği *mevzi*'yi⁸ iptal etmesi bakımından

7 Cedelde iki taraf vardır. Bunlardan birine sâil/soran diğerine mucib/cevap veren adı verilir. İnat ise sâilin öne sürdüğü ve mucibten kabul etmesini, ikna olmasını istediği bir önermenin tam çelişigi bir sonuca varan başka bir önermenin mucib tarafından karşı atak olarak öne sürülmesidir. İşte mucibin bu kıyasına “inat” adı verilir. bk. Fârâbî (1986b, s. 16, 106-107).

8 *Mevzi*, meşhûr önermelere kaynaklık eden “asıl” veya “külli kaide” anlamına gelmektedir. “Bir mevzuda iki zıddan biri mevcut ise diğer zıt bu mevzunun zıddı olan başka bir mevzuda mevcut olur.” yargısı, *mevzi* olarak genel bir kaidedir ve diğer meşhûr bilgiler bu külli kaidenin cüzileri menzillindedir. Mesela, “Dostlara iyilik yapmak güzelse, düşmana kötülük yapmak da güzeldir.”; “Hak gelirse batıl zâil olur.”; “Zenginlik artarsa fakirlik azalır.” meşhûr önermeleri, yukarıda zikrettiğimiz asıl kaideden türetilmişlerdir. bk. Fârâbî (1986b, s.14, 66, 1986c, s. 95).

ele alır (Fârâbî, 1986a, s. 62). O hâlde cedel sanatı bir şey hakkında genelin kabulüne mazhar olmuş meşhûr bilgiyi verir. Cedeli hitapta, hitap eden, muhatabını ma'rûf ve meşhûr sözlerle alt etmeye çalışır (Fârâbî, 1985a, s. 57). Adından da anlaşılacağı gibi bu sanatın asıl gayesi karşı taraf ile söz mücadelesidir. Bu mücadelenin ilk amacı karşı tarafın düşüncelerini iptal etmek, ikinci amacı ise kişinin kendi düşüncelerini ispat etmesidir (Fârâbî, 1986b, s. 14, 36).

Bu tür bilgi *Kitâbu'l-Burhân*'ın ilk sayfalarında tasdik bakımından "yakîne yakın tasdik" türü altında değerlendirilir. Peki, cedeli tasdike konu olan, yani yakîne yakın bir şekilde tasdik edilen bilgiler hangileridir? Bu bilgileri Fârâbî şöyle sıralamaktadır:

Meşhûrât (Meşhûr Öncüller)

Öncülleri meşhûrâtтан oluşturulmuş bir kıyasın neticesi olan bilgiler, cedeli tasdik in epistemik içeriklerini oluşturur. Meşhûr bilgiler, tüm insanlar ya da insanların çoğunluğunun veya bilginlerin verdiği, tasdiki yaygın olan bilgilerdir. Öte yandan bir sanata ehil olan kişilerin o mesleğe ilişkin bilgileri de "meşhûr bilgi" kapsamında değerlendirilir (Fârâbî, 1986c, s. 75). Meşhûr bilgilerin elde edilmesi, toplum ve çevre faktörlerine bağlı olarak gerçekleşmektedir. Farklı toplumlara ait tüm bireyler, daha küçüklüklerinden beri takındıkları tavırlar ve davranışlar hususunda belli bir terbiyeden geçmekte ve böylece *tutumlar* oluşmaktadır. Bu bilgilerin büyük çoğunluğu toplumdan topluma, zamandan zamana değişse de (Fârâbî, 1986a, s. 85, 1986c, s. 118) bazı meşhûr bilgiler birbirinden coğrafi olarak farklı yerlerde yaşayan farklı ahlak ve farklı dillere sahip çeşitli toplum ve milletlerin ortak bilgi kümesini oluşturmakta ve böylece ortak davranış birliği ve ortak ahlaki meydana getirmektedir (Fârâbî, 1986b, s. 19).

Cedel sanatının maddesini oluşturan bu külli yargıların gerçekliğe uygunluğu soruşturma konusu yapılamaz. Nitekim "A, B'dir." formundaki meşhûr bir bilgide, A ile B arasındaki nisbetin olumlama veya olumsuzlama olarak tasdik edilmiş olmasının sebebi *kamuoyunun kendisidir*. Buna bağlı olarak meşhûr bir bilgi, "Bu yargı gerçekliğe uygun mudur?" sorusu yerine, "Bu yargıyı herkes kabul ediyor mu?" sorusuna cevap olan yargılardır (Fârâbî, 1986b, s. 19). Kısacası meşhûr bir bilgi ifade eden yargıdaki konu ve yüklem arasındaki bağın olumlanması veya olumsuzlanmasının sebebi *yaygınlıktan kaynaklanmaktadır* (Fârâbî, 1986b, s. 23).

Cedel sanatının maddi içeriğini oluşturan meşhûr bilgiler ile burhân sanatının maddi içeriğini oluşturan kesin bilgileri karşılaştırdığımızda, her iki bilginin de birbirinden ne derece farklı olduğu görülebilir. Bazı meşhûr bilgiler, "övgüye değer" ve "tercihe şayan" vasıflarını haizdir. Bu durum, yakîni bir bilginin doğru veya yanlış vasıflarından biriyle değerlendirilmesine karşılık gelir. Mesela cedeldeki meşhûr bir bilginin zıddı *şeni'* (toplumun kabul etmediği, reddettiği bilgi) burhândaki doğru bir bilginin zıddı *yanlıştır* (Fârâbî, 1986b, s. 20). O hâlde meşhûr bilgilerde ölçüt olarak kabul edilen şey "gerçekliğe uygunluk" olmadığına göre, cedelde birbiriyle çelişen iki meşhûr bilgi aynı anda

doğru olabilir (Fârâbî, 1986b, s. 21, 33, 105). Vardığımız bu sonuçtan şu da çıkarılabilir: Bir "A, B'dir." yargısı cedeli kıyas ile ispat edilebileceği gibi, aynı yargı başka bir cedeli kıyas ile iptal de edilebilir. Her iki durumda da ispat geçerli ve cedeli anlamda doğru olabilir. Oysa bu durum burhânî kıyasa tamamen aykırıdır. Zira burhânda kullanılan öncüller, çelişigi düşünülmemeyen kesin doğrulardan oluşmaktadır ki bu anlamda bir konuda dile getirilen burhân dışında bu konuyla çelişecek başka bir burhân getirilemez. Özetle, burhânî kıyasla varılan bir neticeyi nakzedecek başka bir burhân olamaz; oysa cedelde varılan neticeyi nakzeden başka bir cedeli kıyas olabilir.

İstikrâ (Tümevarım)

Fârâbî "yakine yakın tasdik" grubu altında meşhûr öncüller ve bu öncüllerden kurulu kıyas neticesindeki bilgilerin yanında "bir konuya ait tikellerin bütününün incelendiği kesinleşmemiş olan" *istikrâyı* (tümevarım) da aynı grup altına dâhil eder (Fârâbî, 1986a, s. 20-21).

Fârâbî'ye göre istikrâ, "bir tümel hükmün altına giren tikellerin incelenmesi"dir. Bu incelemenin amacı tümel konu hakkında verilen olumlu/olumsuz hükmün sağlanmasını yapmaktır. İstikrâda ya tikellerin tamamı ya da tikellerin çoğu incelenmiştir. O hâlde bu genel hüküm ya tikellerin tamamı ya da çoğunluğu için geçerli bir hükümdür. İncelenen bu tikellerin sayısına bağlı olarak "eksik" ve "tam" diye ikiye ayrılan istikrâda "Bütün A'lar B'dir." neticesini elde edebilmek için tümel kavramın altına giren bütün tikeller incelenmelidir. İncelenmemiş tikeller kalması durumunda tümel bir yargıya varılamaz (Fârâbî, 1986c, s. 35, 90).

Tam tümevarımda, tümevarım aracılığıyla açıklanması istenen öncülün konusu altına giren şeylerin tümü incelenir. Eksik tümevarımda ise şeylerin tümü değil, çoğunluğu incelenir. Her iki durumda da aslında tümel bir hükmün sağlanması yapılmaktadır. Bunun için ilk olarak tümel hüküm ele alınır ve bu tümel yargının konusuna dâhil olan tikeller incelenir. Mesela "Her hareket bir zaman zarfında olmaktadır." tümel yargısında konu durumunda olan hareket kavramının tikelleri, "yüzme", "koşma", "uçma"nın her birinin "bir zaman zarfında olduğu" anlaşıldıktan sonra "Her hareket bir zaman zarfında olmaktadır." sonucuna tekrar varılır.

Fârâbî, tümevarım yöntemini kıyasın birinci şekline benzetir. Yukarıdaki örnekte "koşma", "yüzme" gibi hareketin tikelleri orta terim; "bir zaman zarfında olma" büyük terim; "hareket" ise küçük terim olarak kullanılmıştır.⁹ Buna göre, tümel konuya bu yüklemi tümel konunun kapsamındaki tikelleri gerekçe göstererek/orta terim olarak kullanarak yüklemiyor, bir başka deyişle tümel konu ile yüklemi arasındaki bağın sağlanmasını bu konunun ferdlerini incelemek suretiyle gerçekleştiriyoruz (Fârâbî, 1986c, s. 92).

9 Bu bilgileri kıyasın birinci şekline sokarak şöyle ifade ederiz: "Hareket; (bir tür) koşmadır."; "Her koşma bir zaman zarfında olur."; "O hâlde hareket bir zaman zarfında olur."

Mutlak anlamda istikrâ, Fârâbî tarafından yakînî tasdik kavramı altına dâhil edilmez. "Tümevarımla, tümel zorunlu kesin bilgi elde edilemez." (Fârâbî, 1986a, s. 21) diyen filozof hem tam hem de eksik tümevarımda aslında "tümel hüküm"e varılamayacağını ifade eder. O hâlde istikrâ tümel olarak ifade edilmiş bir hüküm olsa da bu hükmün dışında kalması mümkün olan tikellerin de bulunacağı imkânı istikrâyı "yakîn"inin dayandığı çelişmezlik esasının dışında tutarak "zan" ifade eden bir seviyede bırakmaktadır. Zira istikrâ ile varılan sonucun aksini düşünmek mümkündür. Bu ise "yakîn" kavramının tanımına aykırı bir durumdur.

Belâğî Tasdik (Retorik)

Yakînî olmayan tasdike ait ikinci tür, bir şeye yönelik *nefis sükûnu* sağlayan tasdiktir. *Nefis sükûnu* sağlayan tasdik, muânidi/çelişği düşünülen ve kendisinden bahsedilen tasdiktir¹⁰. Nefis sükûnu aynı zamanda muânidinin kuvvetine ve zaafına göre farklılaşır. Nefis sükûnunun karşılık geldiği sanat *hitabet sanatı* (retorik) olup bu türden bir kıyasın neticesi "*belâğî tasdik*" ile tasdik edilir (Fârâbî, 1986a, s. 20). Fârâbî, "nefis sükûnu" ifadesiyle, bir kimse ya da bir topluluğun bir konuda "ikna" oldukları nefis durumunu kasteder. Bir topluluğa hitabet (retorik) sanatı kullanılarak sunulan bilgiler ile o topluluğun bir konuyu "bilme"si, değil bir konuda "ikna" olması amaçlandığı için hitabet sanatı; topluluğu fiil ve amele ilişkin olan ahlaki konularda, bu topluluk tarafından genel kabul görmüş ve tercihe şayan bulunmuş bilgileri, onların anlayabileceği bir dil kullanarak ikna etme sanatı olarak da ifade edilebilir (Fârâbî, 1990, s. 148). Bu anlamda "nefis sükûnu" ile "ikna" aynı anlamı ifade etmektedir.

Tasdik türü olarak nefis sükûnuna ait olup hitabet sanatında kullanılan bilgiler şunlardır:

Makbûlât (Makbûl Öncüller)

Makbûlat; kişinin, güvendiği ve otorite olarak kabul ettiği bir kişi veya topluluktan edinmiş olduğu bilgilerdir (Fârâbî, 1985a, s. 64, 1986c, s. 18). Bu güven duygusu, semavi bir nedenden kaynaklanabilir. Bir peygamberin tebliğ ettiklerine dair inananlarındaki dinî bilgi makbûlât sınıfına girdiği gibi, ilim sahibi ve meslek erbabı kişilerden edinilen bilgiler de makbûl bilgilerden kabul edilir (Cürcânî, 2003, s. 313).

Kişinin, hakkında iyi düşündüğü, hüsnüzan beslediği kişi veya topluluktan güven duygusuyla kabul ettiği bilgiler olan "makbûl" bilgilerde şahsın herhangi bir bilişsel etkisinden söz etmek mümkün değildir. Diğer bir deyişle bu bilgiler, bizatihi kişinin kendi basiretiyle edindiği bilgiler olmadığından (Fârâbî, 1986b, s. 30) *makbûl* olan bilgiler genel

10 *Kendisinden bahsedilen* ibaresiyle kastedilen şey, nefis sükûnunu sağlayan tasdikî bilgilerin söyleyen tarafından yanlışlanabilir olmasının bilinmesidir. Fakat hatâbe/retorik sanatının amacı da zaten hakikati araştırmak ve dile getirmekten ziyade, hitap ettiği topluluğu bir konuda ikna etmektir. Dolayısıyla burada hatibin dile getirdiği bilgilerin, kendisi tarafından da yanlışlanabilir olduğunu bilmesine itibar edilmez.

itibariyle bilen özne tarafından üzerinde çelişmezlik ve ikinci inanç bağlamında tetkik edilmiş değildir.

Bu bilgileri kullanmanın kıyastaki faydası, muhatabın taklit ederek kabul ettiği bir kaynak, kişi veya cemaat önderinin sözlerini kullanarak muhatap üzerinde bağlayıcı olmak ve bir konuda ikna etmektir. Bu açıdan hitap edene faydası yoktur. Fakat muhatabın söyleneni kabul etmesi, kabule şayan olan bilgilere yönelik inancının bir kimseyi taklit etmesinden kaynaklanmış olduğu itibarına dayanır.

Meşhûrât ve makbûlât, der Fârâbî, hepsi de tanıklıktan (şehadetten) kaynaklanan bilgilerimizdir (Fârâbî, 1986a, s. 21). Ne var ki meşhûr herkesin ya da çoğunluğun tanık (şahit) olduğu; makbûl ise bir kişinin veya birine göre makbûl bir topluluğun tanık olduğu bilgilerdir. Ne meşhûr ne de makbûl bilgiler yakîn oluşturmaz. Meşhûr bilgiler Fârâbî'ye göre makbûl bilgilerden daha güvenilirdir. Zira herkesin veya çoğunluğun, üzerinde şahadet/tanıklık ile birleştiği bilgi -yani meşhûr bilgi-, bir kişinin ya da bir kişinin kabul ettiği bir azınlığın vereceği bilgiden -yani makbûl bilgiden- daha güçlü bir güven duygusu oluşturur (Fârâbî, 1986a, s. 21, 74).

Mümkün Öncüller

Fârâbî'nin "mümkün öncüller" adını verdiği ve "makbûlât" ile birlikte retorik sanatında kullanılan bu yargılar, İslam mantıkçıları tarafından "maznûnât" olarak da adlandırılır (Fârâbî, 1986a, s. 21, 1986b, s. 65-66). Bu bilgiler zan içerir. Zan ifade eden bilgiler; bir şeyin olma ihtimalinin, kişi tarafından daha çok kabul görmesi yanında bu şeyin olmama ihtimalinin de daha zayıf bir seçenek olarak zihinde itibara alındığı bilgilerdir (Cürçânî, 2003, s. 306). Mesela önceki yıllarda ilk yağmurların bol ve sağanak olmasını emare kabul edip o yıllarda daha bol ürün hasat edilmiş olmasından hareketle bu yılın ilk yağmurlarının bol ve sağanak olması nedeniyle bu yılda da bol ürün elde edileceğini düşünmek zannî bir bilgidir (İbn Bacce, 1987, s. 117). Bu bakımdan mümkün yargılarda "câzim itikat" denilen yüzde yüz kesin bir kanıdan söz etmek mümkün değildir (İbn Sînâ, 1965, s. 190). İşte bu bilgiler, zan ifade ettiği için kişiyi *bilen* değil, *ikna olan* özne hâline getirmektedir.

Yakînî Tasdik

Yakîn, kendisine dair tasdikini hasıl olduğu doğru hakkında inandığımız şeyin varlığının, inandığımız şeyden farklı olmasının asla mümkün olamayacağına inanmamızdır. Bu inanç öyle bir seviyededir ki onun dışında başka bir inancın olması mümkün değildir. Diğer bir ifadeyle yakînî tasdik bir olgu ve durumun; zihinde her nasıl kabul edilmiş ve hakkında her ne düşünülmüşse zihin dışında da öyle olduğuna ve zihin-realite arasında oluşan bu mutabakata (uygunluk) karşıt ve onun dışında bir durumun asla mümkün olmadığına inanmaktır (Fârâbî, 1986a, s. 20). Bir gerçekliğe ilişkin sahip olduğumuz inancın asla değişmeyecek şekilde doğru olduğunu düşünmemiz ve bu inancın

vakia-yargı ilişkisi çerçevesinde doğruluğunun tespit ve tahkik edilmiş olmasına binaen asla bu doğruluk değerini yitirmeyeceğini bilmek olarak açıklayacağımız yakînî bilgi, aynı zamanda inanca ilişkin *ikinci bir inancı* da içermektedir. Bu ikinci inanç dediğimiz durum, vakia ve tasdik ilişkisinin niteliği olan doğruluğa ek olarak vakıaya yönelik sahip olduğumuz inancın dışında kalan ve ona muhalif olan her durumun da yanlış olduğunu bilmektir. Sonuç itibarıyla yakîn, doğru yargıya ya da bilginin doğruluk değerine ilişkin ikinci bir inançtır (Fârâbî, 1986a, s. 20).

Fârâbî'nin, yakîn tanımında ilk zikrettiği şey, yakînün "doğru olduğunu tasdik ettiğimiz ve gerçekte de doğru olan" şey üzerinde gerçekleşmesidir. Bu ifadeden de anlaşılacağı gibi, yakîn, doğru olduğunu tasdik etmekle birlikte gerçekte doğru olmayan bir şey üzerinde gerçekleşmeyeceği gibi gerçekte doğru olmakla birlikte henüz tasdike konu olmayan bir şey üzerinde de gerçekleşmez. Dolayısıyla bu tanımda, biri gerçekliğe ve biri de inanca yönelik olan iki durum söz konusu edilmiştir. Bunlardan tasdik, inanca ve nefse aitken doğruluk, hakikate/gerçekliğe/realiteye yönelik olmaktadır. Yakînün tanımla ilgili diğer bir önemli nokta da tasdikün nefisle, doğrunun realiteyle olan ilişkisine ek olarak bu iki kavram arasındaki ilişkinin yine nefiste yakîn olarak vasıflanmasıdır. Yani son tahlilde, bir şeyin doğru olduğuna inanmak olarak tanımlanan tasdik; inanılan şeyin gerçekten de doğru olması olarak *doğru* ve bu ikisinin mezc edilmesiyle oluşan ikinci bir inanç olarak *yakîn* kavramından bahsetmekteyiz. O hâlde yakînün oluşması için gereken iki kavram, *tasdik* ve *doğru* kavramları olmaktadır. Tasdikün oluşabilmesi için birbirine "veya" bağlacı ile bağlanmış iki çelişik yargıdan biri tercih edilmelidir. Bu açıdan bakıldığında tasdik edilmesi istenen her matlup, "veya" bağlacı ile bağlanan birbirine çelişik iki ayrı yargıdır: "İnsan cesurdur veya insan cesur değildir". İşte tasdikün bu iki yargıdan birinde olduğunu bilmekle beraber, henüz hangisinin doğru olduğunu bilemeyiz. Nitekim "veya" bağlacı ile bağlı kaldığı müddetçe de "tasdik" hasıl olmaz. İşte bu iki yargıdan biri doğru olduğu için diğerine tercih edilerek tasdik edilir. Tasdike sebep olan şey, tercih edilen yargının doğruluğuna duyulan inançtır. Dolayısıyla bir yargı tasdik edildiği için doğru değil, doğru olduğuna inanıldığı için tasdik edilir. Bu durumda, "Doğru olmanın sebebi nedir?" şeklinde bir soru sorulabilir. Diğer bir deyişle, "Tasdikün sebebi yargının doğruluğuna duyulan inanç ise yargının doğru olmasının sebebi nedir?" Buna göre bir şey, gerçekten var olması, yani vakıada bir karşılığı olması bakımından dil düzeyinde ifade edildiğinde "doğru" değerini kazanmakta, inanca konu edildiğinde ise tasdik edilmekte, yani bir önermenin birbirine çelişik olan "-dır" ya da "değildir" parçalarından biri karara bağlanmaktadır. O hâlde bir yargının doğru olduğuna inanmak, o yargının tasdik edilmesinin sebebi iken yargının gerçekliğe uygun olması, o yargının doğru olmasının sebebidir (İbn Bacce, 1987, s. 115; Adjukiewicz, 1994, s. 17-19).

Sonuç olarak yakîn, Fârâbî tarafından, tasdik edilmiş doğru yargı üzerinde gerçekleşmesi itibarıyla tarif edilmiştir. Nitekim bu tanımla beraber zan ifade eden tasdikler, yakînün dışında bırakılmıştır. Zira zan ifade eden tasdikler -tıpkı yakînî tasdikte olduğu

gibi-, bir yargının birbiriyle çelişen iki tarafından birini tercih etme anlamını içerse de yakînî tasdik konu olmazlar. Çünkü zannî olarak tasdik edilen bir yargının çelişiginin de kesinlikle yanlış olduğuna dair -yakinde olduğu gibi- ikinci bir inanç yoktur. Dahası zannî tasdiklerin çelişiginin de doğru olabileceğine yönelik bir inanç vardır.¹¹

Yakinde doğru olduğunu inanarak tasdik ettiğimiz bir bilgi vardır. Peki, bu bilginin doğruluğundan emin olabilir miyiz? İşte yakîn, Fârâbî tarafından, bu soru/soruna da cevap olacak bir şekilde tarif edilmiş olup sahip olduğumuz doğru bilgiye muhalif ve mukabil her durumun yanlış olduğu -yani doğru olmasının imkânsız olduğu- hususu bilhassa vurgulanarak doğruluğundan emin olmadığımız bilgileri zaten yakînî olarak bilemeyeceğimiz ifade edilir (Fârâbî, 1986a, s. 20).

A bir kişi, B bir yargı olmak üzere; A, B'yi tasdik etmekte ve B de gerçekten B olduğu durumda yakinde bahsi geçen "ikinci inanç" söz konusu olmaktadır ve A, B'nin B dışında bir şey olmasını imkânsız görmekte, B dışındaki her şeyi yanlış addetmektedir. Bu noktadan sonra şöyle bir soru ile karşı karşıya kalırız: Acaba A'nın B dışındaki her şeyi yanlış olarak bilmesi, B bilgisinin kendisinden mi kaynaklanmaktadır? Bu soruya epistemik içerik bağlamında cevap verirse zan ve yakîn gibi inanç türlerinin bilgi içeriklerine (maddesine) göre değişebileceğini söylemiş oluruz. Her ne kadar cevap teorik olarak geçerli olsa da yakîn ve zan ifade eden inanç türlerinin bilen özneye de ilgili olduğuna dikkat etmeliyiz. Zira yakînî olarak bilinmesi gereken zaruri bilgilerin dahi bilen özne tarafından zan seviyesinde kalarak -yani yakîn seviyesine yükselmeden- bilineceği Fârâbî tarafından da belirtilmektedir. Sonuç olarak yakîn'in, biri bilen özneye ait inanç türü olması-buna A diyelim- diğeri de bilinenin kendisine ait olması -buna da B diyelim- bakımından iki veçhesinin olduğunu söyleyebiliriz.

B'nin B dışında bir şey olmasının imkânsız olmasının, biri bilen biri de bilinene ait iki veçhesinden bahsettiğimizde:

B, B dışında bir şey olamaz. (Vakıa/varlık)

A, B'nin B dışında bir şey olamayacağını biliyor. (İtikat/zihin)

Yukarıdaki iki yargıyı değerlendirdiğimizde şu iki ihtimal ile karşılaşırız:

1) B, B'nin dışında bir şey de olabilir: Böyle bir imkânın olduğu bilgilerin zannî olduğunu ve yakîn ifade edecek tarzda bilinmeyeceğini açıklamıştık. Fakat bilen özne, zannî bir bilgiyi yakînî olarak bildiğini düşünebilir. Oysa biraz düşünmekle veya muhatabı tara-

11 Zan, mantık literatüründe bir yargının birinin çelişigi olan iki tarafından birini tercih etmekle beraber diğeri tarafın da doğru olabileceğine ihtimal vermektir. Oysa yakîn, tarifinden de anlaşılacağı gibi tasdik konu olan doğru yargının çelişigini kesinlikle yanlış kabul eden bir inancı içermektedir. Kısacası zan, zaruri bilgilerle ilgili değil, imkân âlemi ile ilgili bir inanç türüdür. Zira zan, yakîn'in hasıl olduğu zaruri bilgiler gibi bir subütiyete sahip değildir. İbn Sînâ ise "A'nın B olduğuna yönelik bir inanç olmakla beraber A'nın B olmayacağına yönelik bir inanca da ihtimal vermek" olarak zannîyi tarif etmektedir. bk. İbn Sînâ (1965, s. 190).

findan ilzam edildiğinde, bunun yakînî bir bilgi olmadığını anlar. Çünkü muhatabı tarafından kendisinin doğru olduğunu yakînen bildiğini sandığı yargıya muhalif bir cevap verilmiş ve fakat o bu yargının yanlış olduğunu ispat edemeyerek aslında sahip olduğu bilginin zannî olduğunu anlamıştır.

2) B, B'nin dışında başka bir şey olamaz: Bu yargıyı, bilen özne açısından ele aldığımızda iki durumla karşılaşıyoruz: Ya A, B'yi yakînî olarak biliyor ya da yakînî olarak bilmiyordur. A'nın B'yi yakînî olarak bilmesi ile beraber aynı zamanda bu bilgiye muhalif olan diğer bilgilerin yanlış olduğunu bilmesini de dile getirmiş oluruz. Nitekim ikinci inanç dediğimiz ve bilgiye bilen tarafından ilave edilen şey de zaten budur. İkinci durumda B yakînî bir bilgi olmakla beraber, bilen tarafından yakînen bilinmiyor olabilir. Nitekim bu durumdaki kişi, yakînî bir bilgi üzerinden mugalataya düşürüldüğünde kendisini savunamaz. Oysa yakînin şartlarında da belirtildiği gibi "Yakîn, inat ile zâil olmamalıdır" (Fârâbî, 1987, s. 102). Yani yakînî olduğu hâlde bir mugalata ile çürütülen bilgi, yakîn seviyesinde bilinmiyor demektir. Zira yakînî bilgi ile çelişen bilgilerin yanlış olduğuna yönelik ikinci bir inanca sahip değildir. Konuyla ilgili olarak İbn Bâcce, Fârâbî'nin *Kitâbu'l-Burhân* üzerine yazdığı ta'likinde şöyle bir soru sorar: Geçmişte geçirmiş olduğu bir hastalık sebebiyle -mesela hafıza kaybına uğramış biri-, vaktiyle öğrenmiş olduğu yakînî bir bilgiyi unutmuş olsa, bu yakînî bilgiyle tekrar karşılaştığında ne olacaktır (İbn Bâcce, 1987, s. 115)? Her ne kadar farazi olsa da bu soru, aslında vakıa bakımından yakînî bilgiye konu olan bir bilginin inanç ve bilen özne açısından da yakînî olarak bilinip bilinmediğini tetkik etme amacı gütmektedir. Yukarıda anlattığımız hususlar bağlamında bu soruya iki şekilde cevap verilebilir: a) Ya bu kişi yakînî bilgiyi yine yakînî bir şekilde bilir, b) ya da yakînî bilgiyi yakînî olarak bilmez. Açıktır ki b şıkkındaki cevap, yakînin tanımına ve yakînin şartlarında belirtilen hususlara aykırıdır. Zira bir bilginin yakînî olması, o bilginin hakikati ifade etmesi ve realiteye tam karşılık gelmesini zorunlu kılmanın yanında böyle bir bilginin yargı dilinde ifade edilmesi durumunda doğruluk değerini sürekli olarak korumasını da ifade ettiğine göre böyle bir ihtimal hakikatin değişmiş olmasını ve buna bağlı olarak da doğruluk değerinin değişmesini gerektirmektedir. Yakîn kavramı açısından böyle bir durumun kabul edilemeyeceğine göre geriye tek bir ihtimal kalır ki o da vaktiyle öğrenilmiş olan yakînî bilginin vakıa bakımından yakîn olmasına rağmen, bilen özne tarafından yakîn seviyesinde bilinmemiş olmasıdır.

Oysa Fârâbî'nin, yakînin şartlarında zikrettiği önemli şartlardan biri de yakînin bizzat olmasıdır. Zira yakîn, bizzat olmadığı takdirde o bilgiye muhalif olan bilgilerin de yanlış olduğuna yönelik ikinci bir inanç oluşmamaktadır. Bu ikinci inancın yakînî bilgiye ilave edilmesi ise tek tek bireylerin kendi nefislerinde biten bir keyfiyettir (İbn Bâcce, 1987, s. 116). Çünkü yakînî bir bilginin çelişki olan diğer bilgilerin de yanlış olduğunu bilmek, bilen özne açısından değerlendirildiğinde, ne bir başkasından *kabul ederek* elde edileceği ne de ne bir başkasına aktarabileceği bir keyfiyettir. O bizzat olmalı, bizzat tahsil

edilmelidir¹². “Bizzat olma” şartının bir başka anlamı ise genel olarak burhânî bilgi ve özelde yakînî bilginin eni sonu insanın kendi başına elde edeceği gerçeğini ifade etmesidir: Fârâbî'ye göre, birçok bilgimiz -bizzat değil de- başkaları aracılığıyla oluşmaktadır. Öyle ki inancımız ile bilgimizin nesnesi arasına âdeta başka insanlar ve başka duygular girmektedir. Mesela yakînî olarak bildiğimizi sandığımız bilgileri çok sevdiğimiz ya da aynı aidiyet duygusunu paylaştığımız kişilerden alıyoruz ya da sevmediğimiz, âdeta sinir olduğumuz insanların rağmına olduğu için tasdik ediyoruz (Fârâbî, 1987, s. 101). İşte Fârâbî'ye göre, bundan dolayı “yakîn bizzat olmalı”dır. Başka bir deyişle, bilen ile bilinen arasına iyi ya da kötü duygulanımlar değil, bilgiyi meydana getirecek “gerçek nedenler” girmelidir.

Yakînî inanç, kendine konu edindiği epistemik içerik bakımından Fârâbî tarafından (1), zaruri olan yakîn ile (2) zaruri olmayan yakîn olarak iki kısımda incelenmektedir. Bu bilgiler bir bakıma yakînî modalitesini oluşturmakta, bilen öznede oluşan yakînî sürekliliği veya bir süreliği bilinenin varlık moduna göre değişmektedir.

Zaruri yakîn, bulunduğu durumdan farklı bir hâlde var olması imkânsız olan bir şey hakkında, bu şeyin inancımıza konu olduğundan farklı bir şekilde asla ve hiçbir zaman var olamayacağına inanmaktır. Zaruri bir bilginin değişmesi mümkün değildir (Fârâbî, 1986a, s. 21). Çünkü yukarıdaki tarifte geçen özelliklere sahip bir bilginin değişmesi demek, bu bilginin yanlış olmasının bir zaman içinde mümkün olmasını ifade eder. Yani “A, B'dir.” formunda ifade edilmiş zaruri bir bilginin “A, B değildir.” olması mümkün değildir. Mesela “Bütün parçadan büyüktür.” zaruri bir bilgidir ve bütünün parçadan büyük olması, varlık alanında her zaman için aynı şekilde kalacak (el-umûru'd-dâimetu'l-vücûd) bir durumdur (Fârâbî, 1986a, s. 21, 1986b, s. 157).

Yukarıda zaruri olan yakîn ile ilgili olarak varlık ile zihnin tam bir mutabakatından bahsetmiştik. Bu vurguyu destekleyecek şekilde Fârâbî, zaruri yakîn kavramının, aynı zamanda zaruri varlıktan bahsetmek anlamına da geleceğini belirterek “zaruri varlık” ile “zaruri yakîn”in birbirini gerektirdiğini söylemektedir (Fârâbî, 1986a, s. 22). Diğer bir deyişle ontolojik zorunluluk ile epistemolojik zorunluluk arasında tam bir uygunluk söz konusudur. Sonuç olarak zaruri yakîn seviyesinde bilinen bir bilgiye konu olan şeyin varlığı da zaruridir. O hâlde “tam yakîn” “zaruri yakîn” ile birlikte hasıl olur (Fârâbî, 1986a, s. 22).

Zaruri olmayan yakîn, bir süreliğine yakîn ifade eden bilgilerdir (Fârâbî, 1986a, s. 22). Bu bilgiler değişebilir olduğundan böyle bir bilginin bir zaman içinde yanlış olması müm-

12 Fârâbî'nin yakîn tanımını Aristo'nun yakîn tanımından ayıran şey de tanımda zikredilen “bizzat” olma şartıdır. Zira bu tarifte yakîn, hem bilen hem de bilinen bir arada olacak şekilde değerlendirilmiştir. Oysa Aristo'nun tarifi sadece vakıayı, yani bilineni içermekten Fârâbî'nin tanımı hem vakıayı hem de tasavvuru içermektedir. Diğer bir deyişle Fârâbî, hem varlık hem de zihin açısından yakînî oluşturacak sebeplerin bilgisini tanımda zikretmiştir. bk. Fârâbî (1986b, s. 18) ve İbn Bâcce (1987, s. 114).

kündür. Fârâbî, “zaruri olmayan yakîn” kavramının mukabili olarak “gayru mümteniî'l-vücûd” kavramını zikreder. Bu, zaruri olmayan yakînî bir bilginin o an için yanlış olmasa bile yanlışlanabilir bir yapıda olması anlamına gelmektedir. Mesela “Ali'nin ayakta olması” bilgisi, duyu algılarıma konu olduğu zaman zarfında, zaruri olmayan yakînî bir bilgi olması yanında varlık bakımından ele alındığında Ali'nin her zaman için ayakta olmasını gerektirecek bir zorunluluk olmadığı açıktır. Dolayısıyla bu türden yargıların yanlış olması muhal değildir. Bu manayı ifade edecek biçimde Fârâbî'nin, yakînî bilgilerin yanlış olma durumunu “yanlış olması muhal” ile “yanlış olması muhal olmayan” olarak ikiye ayırdığını da belirtmiş olalım (Fârâbî, 1986a, s. 22). Sonuç olarak zaruri olmayan yakînînin yanlış olması muhal olmayan yakîn; zaruri olan yakînînin ise yanlış olması muhal olan yakîn olduğu görülmektedir. Ayrıca zaruri olmayan bilgilerin de “yakînî” bilgi kapsamına girdiği sonucundan hareketle, her zaruri bilginin yakînî olduğu, fakat her yakînî bilginin zaruri bilgi olması gerektiği söylenebilir. Öte yandan “yakînî” olmakla birlikte tikel bilgiler içermesi bakımından “mahsusât” (dış duyu verileri), zaruri olmayan yakînî bilgi sınıfına girmektedir.

Yakîn kavramı, bilginin maddesi bakımından zaruri yakîn ve zaruri olmayan yakîn olarak ikiye ayrılırken bu her iki kısım, sadece yakînî tasdik türü altında değerlendirilir. Yakînî olmayan tasdik türleri içerisinde yer alan meşhûr bilgiler cedel sanatında, makbûl bilgiler de hitabet sanatında işlenmekteyken aynı durum zaruri olan yakîn ile zaruri olmayan yakîn için geçerli değildir. Onların her ikisi de tek bir tasdik türü ve tek bir sanatın altında değerlendirilir: yakînî tasdik ve burhân sanatı.

Sonuç

Fârâbî'de bilgi, tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılır. Onun felsefesinde bilginin kesinliği (yakîn) tasavvurî (kavramsal) bilgide değil, tasdikî bilgide söz konusudur. Bir olgu ve durumun, zihinde her nasıl kabul edilmişse ve hakkında her ne düşünülmüşse, zihin dışındaki da öyle olduğuna inanmaya ek olarak zihin-realite arasında kurulan bu mutabakata aykırı her durumun da imkânsız olduğuna inanmak olarak tanımlanan yakîn, “A, B'dir.” formundaki bir şeyin inanç konusu edilmesiyle, yani tasdik ile başlar. Yakînînin ikinci ayağı, bu inancın gerçekliğe uygun olması, yani doğru sıfatını kazanarak “doğru tasdik” olmasıdır. Dolayısıyla yakîn, doğru tasdik üzerinde gerçekleşen ikinci bir inanç olarak tezahür eder. İkinci inanç ile yakînî olarak bilinen doğru tasdik, bilindiği bu hâl dışındaki bir ihtimalde var olmasının imkânsız olduğunu kavramak kastedilir. Fârâbî'de yargısal bilgi, yani tasdikî bilgilerin farklı sınıfları, yakîn kavramı merkeze alınarak yapılmıştır.

Tasdik, yakînî olan ve yakînî olmayan olarak ikiye ayrılır. Yakînî tasdik, bir olay ve olguya ilişkin zihin ile gerçeklik arasında kurulan uygunluk (mutabakat) ilişkisinin asla bozulamayacağıının bilinmesidir. Buna göre yakînî tasdik, sofistیک bir tartışma karşısında asla çürütülemez. Zira bu tür tasdikler doğru tasdikler olduğu için kendi dışında kalan diğer ihtimallerin birer çelişki olmasını zorunlu kılarlar. Şayet bir tasdikî bilgi, muhatabın karşı

delilleriyle çürütülüyorsa ortada iki ihtimal vardır: Ya kesin olduğu düşünülen bu tasdik gerçekten doğru bir tasdik değildir ya da mezkûr tasdik doğru olduğu hâlde bilen özne tarafından yakînî bir tarzda bilinmiyordur. O hâlde denebilir ki bir tasdiklin bilen özne tarafından kesinlikle doğru olduğuna inanılması, o tasdiklin yakînî olmasına yetmediği gibi, tasdikî bir bilgi doğru olduğu hâlde yakînî olarak bilinmiyorsa, bu durum bilen öznenen kaynaklanmaktadır.

Yakînî olmayan tasdikler, *yakîne yakın olan zan* ve bir bilgiye yönelik *nefis sükûnetini sağlayan tasdik* olmak üzere iki kısımdır. Yakînî olmayan tasdiklerin temel niteliği, *ikinci inancı* içermemesidir. Dolayısıyla bu türden bir tasdik ile bilinenler *çelişmezlik* ilkesine indirgenebilecek bir yapı arz etmediklerinden ne kendisinin kesin doğru olduğu ne de bu bilgi dışında kalan bilgilerin çelişik olduğu ispat edilemez.

Fârâbî, tasdik türlerini kıyas kavramıyla birlikte ele alır. Ona göre tasdikî bilgiye sebep olan, yani zihnin bir hüküm vermesini gerektiren nedenler, beş sınıf altında tasnif edilir. Bu sınıflara *kıyasî sanatlar* adını veren Fârâbî, yakînî tasdikî, burhân sanatında kullanılan burhânî kıyasın yapı taşı yaparken yakînî olmayan tasdiklerden yakîne yakın olan zannî bilgilerin, *cedel* sanatında; bir şeye ilişkin nefis sükûnunu sağlayan tasdiklin de belağî tasdik sağlayan *retorik sanatında* kullanıldığına kaidir.

Yakîne yakın olan bir tasdik meydana getiren cedel sanatı, *meşhûr* ve *tümevarımsal* (istikrâî) bilgilerden oluşur. Bu sanatta tüm amaç muhatapı ikna etmek olduğundan kullanılacak olan bilgilerin doğruluğu ve gerçekliği o kadar da önemli değildir. Bu bilgilerin meşhûr olması yeterlidir. Çünkü mezkûr amacı sağlayacak bilgiler, muhatap tarafından doğru olduğu için değil, meşhûr olduğu için kabul edilecektir. Özetle, yakîne yakın olan bir tasdik meydana getiren bilgilerimiz, meşhûr bilgiler ile istikrâî bilgiler olup bu bilgiler cedel sanatında kullanılır.

Yakînî olmayan tasdiklin ikinci kısmı bir şeye ilişkin nefis sükûnunu sağlayan tasdikdir. Bu türden bir tasdik, retorik sanatında çokça kullanılmaktadır. Bu sanatta yer alan bilgi türleri, *makbûl bilgiler* ile *mümkün öncüllerdir*.

Meşhûr bir bilgide kişinin dikkat ettiği şey, herkes "A, B'dir." dediği için ya da böyle denilemediği için "A, B'dir". Makbûl bir bilgide ise kişinin dikkate aldığı şey, güvendiği bir topluluk ya da bir kişi tarafından "A, B'dir." dendiği için "A, B'dir".

Yakînî bilgi, mukabili/çelişğinin yanlış olduğuna yönelik ikinci bir inancı içeren bilgidir. Dolayısıyla bu bilgi dışında kalan ve yargı derecesi olarak "yakîne yakın tasdik" grubu altına giren ve yargı maddesi olarak "meşhûrât"tan oluşan cedel sanatı ile yargı maddesi olarak "makbûlât"tan oluşan hatâbe/retorik sanatlarındaki bilgiler, zatî gerçekliğe dayanmadıklarından çelişmezliği içermezler. Bu yüzden bu sanatlardaki iki bilgi, meşhûr ya da makbûl oldukları hâlde birbirleriyle çelişir. Oysa birbirleriyle çekişen iki grubun, birbiriyle çelişen iki ayrı yakînî bilgi ile istidalde bulunmaları söz konusu değildir. Zira bir konuda tek bir gerçeklik vardır.

Alfārābī's Understanding of Propositional Knowledge in Relation to Certitude

Mehmet Özturan*

In Alfārābī's works, the highest level of belief that certain knowledge aims to achieve is expressed by the concept of certitude (*yaqīn*). He uses the concept of certitude, as an attribution of propositional knowledge (*tasdiq*), since for Alfārābī propositional knowledge involves the belief that a fact or case is true and certitude is an attribute of that belief. In other words, certitude is a kind of a belief. As a genus, belief comes in many different forms. The thing that makes these differs from each other and that makes them members of different species is their different cognitive and material contents.

There are several works on Alfārābī's epistemology and logic. Among these works, there are some which appear related to the subject of this article. The first one is the 'Introduction' of Mubahat Turker Kuyel's (1990) edition of *Şerâtitu'l-Yakīn*. Another one, Aydınlı's (2004) article, 'Fārābī'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış' also aims to provide a descriptive framework for Alfārābī's epistemology. Aydınlı's article expresses wide-knowledge of Alfārābī's epistemology, using the philosopher's own books as reference, and gives a great quantity of information about the varieties of *tasdiq*, their relation to the crafts such as demonstrative knowledge, *cedel*, etc. and their epistemic value. The other works are on the epistemological conditions of certain knowledge proposed in *Şerâtitu'l-Yakīn*. As an important source, Deborah Black's article 'Knowledge (*'ilm*) and Certitude (*yaqīn*) in Al-Fārābī's Epistemology' (2006) compares these circumstances to Aristotle's views. Another important article, 'Gerekçelendirme, Epistemik Seviyeler ve Kesin Bilgi' (Başdemir, 2010) also concerns the circumstances and definitions of certain knowledge and it compares them to Roderick Chisholm's epistemology. However, there is no work that specifically addresses how the kind of *tasdiq* seen at the beginning of *Kitābu'l-Burhān* and Alfārābī's schema on the matter are determined.

Propositional knowledge involves the belief that something exists externally in the same as it is picture in the mind. In other words, propositional knowledge expresses a belief that a fact or a case in the mind accurately corresponds to its existence in the

* Res. Assist. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart University, Divinity School.

Correspondence: ozturanmehmet@gmail.com, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Terzioğlu Yerleşkesi, Çanakkale, Turkey

external world (Fārābī, 1986a, p. 20; İbn Bâcce, 1987, p. 109). Also, this definition gives its genus by mentioning all the elements in the definition of propositional knowledge (Fārābī, 1987, p. 98; Tehânevi, 1996, p. 131).

It is impossible to talk about the concepts of truth and falsehood under the concept of the belief on which certitude depends. Therefore, the next question is how to reach the concept of the true and what is a true propositional knowledge.

An example of true propositional knowledge involves believing that a concept in mind is the same as the being outside of mind and that the correspondence of this proposition to the outside reality. According to this definition, propositional knowledge denotes a belief, but a true propositional knowledge involves also the real and accurate correspondence of that belief (Fārābī, 1986a, p. 20). Therefore, it is possible to talk about truth and falsehood only in terms of correspondence to the reality. Here, the status of the relation between mind and reality determines the value of propositional knowledge (Fārābī, 1986a, p. 20; İbn Bâcce, 1987, p. 133).

The attribution of truth to an example of propositional knowledge is important, because it represents the highest cognitive level and holds only if the example of true propositional knowledge has certainty. A human being does not believe a thing which he believes false and does not seriously take up a belief which has no a correspondence to reality (Musgrave, 1997, p. 14). In this sense, what we say is true is declare a matter of a belief a fact or a case. Contrarily, the false is not to have a correspondence to something outside which in case of believing. As a result, certitude does not present itself in the case of false propositional knowledge (Fārābī, 1986a, p. 20; İbn Bâcce, 1987, p. 109). Therefore, depending upon this key concept, all kinds of propositional knowledge are classified as certain propositional knowledge (*yaqini tasdiq*) or non-certain propositional knowledge (*gayri-yaqini tasdiq*).

Propositional knowledge which is not certain involves our believing something which we believe can exist in a manner other than how we believe it does, or, in other words, it is not impossible for its existence to be different to what we believe it is. With mere propositional knowledge, a fact or a case can be different from however we think or accept it in our minds. Moreover, any argument about the nonexistence of this difference or its impossibility can be claimed. This kind of non-certain propositional knowledge is divided into two parts by Alfārābī: 1) The propositional knowledge which is closed to certitude, 2) the propositional knowledge which gives a peace to the soul regarding the existence of something (Fārābī, 1986a, p. 20).

When we consider the analogical (*kıyasî*) arts in terms of two kinds of propositional knowledge that Alfārābī posed as the opposite of *yaqin* propositional knowledge at the beginning of Kitab al-Burhân, we see that there are two kinds of art that come under non-certain propositional knowledge. One of these is dialectic (*cedel*) and the

other one is rethoric (*hatâbe*) (Fârâbî, 1968, p. 97, 1985a, p. 64, 1986a, p. 20, 1986b, p. 26, 1986c, p. 18)

The art which makes propositional knowledge closed to certitude is the art of dialectic and it has the name of dialectical propositional knowledge (*cedeli tasdiq*). The principles of dialectic are well-known premises (*meshurât*). That is to say, the correspondence between the premises of dialectic and reality is not important. In addition, their being certain in a way similar to apodictic (*burhânî*) premises is also not important. Therefore, a well-known proposition is used in dialectics owing to the acceptability of the proposition due to its being well-known.

Well-known and inductively formed (*istikra*) propositions are those that are used in dialectical reasoning. Well-known knowledge is comes in the form of propositional knowledge that is widely accepted and which all people, most people and or wise people accept. On the other hand, the type of knowledge displayed by people who possess skill in art is considered as well-known knowledge as well. The attainment of well-known knowledge depends on factors relating to society and the social environment. All individuals of different societies develop manners in relation to their behaviors and dispositions. Even though some of these manners differ between geographical areas, some of them remain similar regardless of location. Those that are similar in this way constitute a common morality and behavioral disposition across geographical areas. As for induction, it is defined as a consideration of the particulars that come under a universal proposition (Fârâbî, 1986a, p. 20).

The second type of propositional knowledge which is not certain is the propositional knowledge that gives peace to the soul about something. Its art is rhetoric (*hitabet*) and the results of this kind of analogical reasoning are confirmed by rhetorical propositional knowledge. Here, accepted propositions (*makbûlât*) and possible premises are used. Accepted propositions are a kind of knowledge which a person can get from someone or an authority whom he trusts. The source of this trust may be due to authority of such knowledge's ultimate, divine origin. Accepted propositions contain not only religious knowledge, which is reported by a prophet, but also the knowledge that is provided by some people who have skill in a science and an art (Cürçânî, 2003, p. 313; Fârâbî, 1990, p. 148).

There is no personal cognitive effect on accepted propositions obtained from trustworthy people or society. The possible premises are the knowledge that expresses an assumption. These kinds of premises are the suppositional knowledge that can possibly be true or false.

The second type of propositional knowledge is certain propositional knowledge. Here certitude is to believe that the reality of the thing cannot be different from what we believe of it, since the belief is about the truth which the assent concerns. In other

words, certain propositional knowledge involves the belief that there is a correspondence between the reality of a fact or a case and what we accept and think about it. Also, certain propositional knowledge is to believe that there is no chance of there being a difference between that which is inside the mind and that which is in the external world. We think that our belief about the reality of the thing is so true that it will never change and it will never lose its truth. This is the quality of certain knowledge, which also contains a second belief. This second belief is to know that everything which is not included in our belief about reality is false. As a result, certitude is also a second belief about the true proposition, or more specifically, the status of the knowledge it expresses (Adjukiewicz, 1994, p. 17, 19; Fârâbî, 1986a, p. 20; Ibn Sînâ, 1965, p. 190).

As a result, in Alfârâbî's thinking, knowledge is divided into conceptional and propositional knowledge. In his philosophy, the certitude of knowledge is a matter of a propositional knowledge, not conceptional knowledge. He made the concept of certainty central and classified the all different kinds of propositional knowledge according to this concept. He considers propositional knowledge to have two parts, a certain propositional knowledge and a non-certain propositional knowledge. Certain propositional knowledge does not have any independent part. This kind of propositional knowledge is considered in the art of demonstration (*burhân*). Non-certain propositional knowledge is divided also into two parts, as the propositional knowledge which is closed to certainty, and the propositional knowledge which gives peace to soul. The first one is the topic of dialectical reasoning; the second one is the topic of rhetoric.

Kaynakça / References

- Adjukiewicz, K. (1994). *Felsefeye giriş: Temel kavramlar ve kuramlar* (çev. A. Cevizci). Ankara. Gündoğan Yayınları.
- Aydınlı, Y. (2004). Fârâbî'nin bilgi anlayışına genel bir bakış. *Bilimname*, IV(1), 5-16.
- Başdemir, H. Y. (2010). Gerekçelendirme, epistemik seviyeler ve kesin bilgi. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX(17), 39-65.
- Black, D. (2006). Knowledge ('ilm) and certitude (yaqîn) in al-fârâbî's epistemology. *Arabic Sciences and Philosophy*, 16(1), 11-46.
- Cürcânî, S. Ş. (2003). *Kitâbu't-tarîfât* [Tarifler kitabı] (thk. M. A. Maraşlı). Beyrut: Daru'n-Nefâis.
- Fârâbî, Ebu Nasr. (1968). *el-Elfâzu'l-musta'mele fi'l-mantık* [Mantıkta kullanılan lafızlar] (thk. M. Mehdi). Beyrut: Dâru'l-Meşrik.
- Fârâbî, Ebû Nasr. (1985a). *Medhal: İisagocî* [Mantığa giriş:İisagocî] (thk. M. Fahri). Beyrut: Dâru'l-Meşrik.
- Fârâbî, Ebû Nasr. (1986a). *Kitâbu'l-burhân* [Burhân kitabı] (thk. M. Fahri). Beyrut: Dâru'l-Meşrik.
- Fârâbî, Ebû Nasr. (1986b). *Kitâbu'l-cedel* [Cedel kitabı] (thk. R. Acem). Beyrut: Dâru'l-Meşrik.
- Fârâbî, Ebû Nasr. (1986c). *Kitâbu'l-kıyas* [Kıyas kitabı] (thk. R. Acem). Beyrut: Dâru'l-Meşrik.

- Fârâbî, Ebû Nasr. (1987). *Şerâitu'l-yakîn* [Yakinin şartları] (thk. M. Fahri). Beyrut: Dâru'l-Meşrik.
- Fârâbî, Ebû Nasr. (1990). *Kitâbu'l-hurûf* [Harfler kitabı] (thk. M. Mehdî). Beyrut: Dâru'l-Meşrik.
- İbn Bâcce, Ebû Bekr. (1987). *Teâlîku İbn Bacce ala kitâbi'l-burhân* [İbn Bâcce'nin burhân kitabına ta'likleri] (thk. M. Fahri). Beyrut: Dâru'l-Meşrik.
- İbn Sînâ, Ebû Ali. (1965). *eş-Şifâ el-mantık (5): el-Burhân* [Kitâbu'ş-şifâ: İkinci analitikler burhan] (thk. ebu'l-'Alâ Âfîfi). Kahire: y.y.
- Musgrave, A. (1997). *Sağduyu, bilim ve kuşkuculuk: Bilgi kuramına tarihsel bir giriş* (çev. P. Uzay). İstanbul: Göçebe Yayınları.
- Tehânevî, M. A. (1996). *Keşşâfu istilâhâtî'l-funûn ve'l-u'lûm - I* [Fen ve ilimlere ait istilâhlar sözlüğü] (nşr. R. el-Acem). Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn.
- Türker-Küyel, M. (1990). *Farabi'nin şeraitü'l-yakîn'i*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.

Avrupa Birliği Enerji Politikaları ve Enerji Arz Güvenliği Arayışları*

Furkan Yıldız**

Öz: Enerjinin kullanımı, insanlık tarihi kadar eskidir. Geçmişten günümüze insanlık, enerjiyi ısınma, beslenme gibi temel ihtiyaçlarını gidermek için kullanmıştır. Daha sonraki dönemlerde enerji, birtakım sınıai denebilecek faaliyetlerde de kullanılmaya başlandı. Sanayi Devrimi'yle birlikte üretim sürecinde yaşanan dönüşüm, enerjiyi uluslar için en stratejik gereksinimlerden biri hâline getirmiştir. 1951 yılında Avrupa Kömür Çelik Topluluğu (AKÇT)'nin kurulması, ardından 1957 yılında Roma Antlaşması bağlamında Avrupa Atom Enerjisi Topluluğu (AAET) ve Avrupa Ekonomik Topluluğu (AET)'nin kurulması ile Avrupa Birliği (AB)'nin temelleri atılmıştır. AB'yi kuran 3 kuruluşun 2'sinin enerji odaklı olması, Birliğin kurulmasında enerji paylaşım sorunlarının ne denli önemli olduğunu göstermektedir. 1951 yılında temelleri atılmış olan AB'nin enerji politikalarının, enerji arz güvenliği bağlamında ele alınmaya çalışıldığı bu makalede, öncelikle AB'nin enerji profili genel hatları ile güçlü ve zayıf yanlarıyla birlikte gözler önüne serilecek; ardından tarihsel süreç içerisinde Birliğin enerji politikaları tespit edilecektir. Takip eden bölümde ise AB'de enerji arz güvenliğinin derecesi tespit edilmeye çalışılacak ve Birliğin, enerji arz güvenliğini artırma bağlamında politikaları incelenenektir.

Anahtar Kelimeler: Enerji Arz Güvenliği, AB Enerji Politikaları, Petrol, Türkiye, Rusya, Nabucco.

Abstract: The usage of energy is as old as humanity itself. From past to present, humans has used energy to sat isfy their most basic needs like providing themselves heat and for nutrition. Thereafter, energy started to be used for industrial activities. With the transition in the production process after the Industrial Revolution, energy became one of the most strategic requirements for nations. The foundation of the European Coal and Steel Community (ECSC) in 1951 and the establishment of the European Atomic Energy Community (Euratom) stemming from the Treaty of Rome in 1957, and the European Economic Community (EEC) laid the foundations of the European Union (EU). Two thirds of the organizations which founded the EU have focused on energy which shows the importance of issues related to energy sharing in the establishment of the Union. In this article, EU energy policies are discussed within the context of energy supply security, focusing firstly on how the general lines of the EU's energy profile will unfold along with their strengths and weaknesses. It will then continue by discussing the historical process energy policies of the Union will be determined. In the following section, this article will attempt to ascertain the degree of energy supply security in the EU as well as examine the policies of the Union within the context of increasing security in energy supply.

Keywords: Energy Supply Security, EU Energy Policies, Oil, Turkey, NABUCCO

* Bu makale, Furkan Yıldız tarafından Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne 2012 yılında sunulan yüksek lisans tezinden derlenmiştir.

** Arş. Gör. Kırklareli Üniversitesi, İktisat Bölümü.
İletişim: frknyldz@gmail.com. Karakaş Mah. Sungurbey Cad. Yıldızkent Sitesi. A Blok. Kat:4 Daire:15, Merkez, Kırklareli, Türkiye

Atf©: Yıldız, F. (2013). Avrupa Birliği Enerji Politikaları ve Enerji Arz Güvenliği Arayışları. *İnsan & Toplum*, 3 (5), 159-181.

DOI: <http://dx.doi.org/10.12658/human.society.3.5.M0012>

Avrupa Birliği'nin Enerji Profili

Tükettiği enerjinin yarısından fazlasını Birlik dışından ithal etmekte olan Avrupa Birliği (AB), enerji tüketiminde dışa bağımlıdır; başka bir deyişle Birliğin kapsadığı alan, ithalat bağımlısı bir bölgedir. Söz konusu bağımlılık, AB ülkelerini ortak enerji politikaları üretmeye zorlayan nedenlerden biridir. Bu bölümde, AB ülkelerinin kullandığı enerji çeşitleri, enerji kaynaklarının üretim ve tüketim miktarları, dışa bağımlılık oranları incelenerek AB enerji kaynaklarının genel durumu gösterilecektir.

Petrol

Dünya ispatlanmış petrol kaynaklarına sahiplik bakımından Orta Doğu bölgesi %48 ile birinci sıradadır. Orta Doğu'yu, yaklaşık %33 ile Amerika kıtası takip etmektedir. Orta Doğu Bölgesi ve Amerika Kıtasını, Avrasya ve Asya Pasifik bölgesi takip ederken Avrupa kıtasının sahip olduğu petrol, dünya toplam rezervlerinin sadece yaklaşık %1'i kadardır. AB'yi oluşturan ülkelerin petrol rezervi ise toplam rezervin sadece %0,4'ünü oluşturmaktadır (British Petroleum [BP], 2012, s. 6).

Avrupa kıtasında bulunan rezervin önemli bir kısmı, Kuzey Denizi'nde bulunmaktadır. Bu rezervin çıkarılma ömrünün, yaklaşık 25 yıl; AB petrol tüketimine cevap verebilme süresinin ise 8 yıl olduğu belirtilmektedir (Pamir, 2005, s. 78). Avrupa'nın sahip olduğu petrol rezervlerinin ömrünün yakın gelecekte sona erecek olması, Avrupa'yı petrol arz güvenliği noktasında zorlamaktadır. Bu nedenle AB, petrol arz güvenliğini sağlayıcı birtakım politikalar geliştirmektedir.

AB-27'nin yıllara göre ham petrol ithalatı irdelendiğinde, petrol ithalatının yarısından fazlasını Rusya, Norveç ve Libya'dan karşıladığı görülmektedir. Bu üç ülke arasında en büyük ithalatçı konumda olan ülke Rusya'dır. AB-27 ülkelerinin Rusya'dan ithal ettiği petrolün miktarı yıldan yıla artmaktadır. 2010 yılı rakamlarına göre AB-27'nin toplam petrol ithalatı içinde Rusya'nın payı %34,5'tir. Bu oran, AB'nin petrolde Rusya'ya ne denli bağımlı olduğunu gözler önüne sermektedir. Rusya'dan sonra ikinci sırayı alan ülke ise %13,8 ile Norveç'tir. Norveç'i, %10,2 ile Libya takip etmektedir. 2010 verilerine göre bu üç ülkenin AB'ye ithal ettiği toplam petrol miktarı, AB'nin toplam petrol ithalinin %58,5'ini oluşturmaktadır. Söz konusu oran, AB ülkelerinin petrolde birkaç merkeze olan bağımlılığını göstermektedir.

Tablo 1.
AB-27 Ülkelerinin Tedarikçi Ülkelere Göre Ham Petrol İthalatı (%)

	2000	2003	2006	2009	2010
Rusya	22	31,1	33,4	33,1	34,5
Norveç	21,5	19,2	15,5	15,2	13,8
Libya	8,5	8,4	9,2	9,0	10,2
Suudi Arabistan	12,2	11,3	9,1	5,7	5,9
Kazakistan	1,8	2,7	4,6	5,4	5,5
İran	6,7	6,4	6,2	4,7	5,7
Diğer	27,2	21,0	22,0	26,9	24,4

Kaynak: Eurostat (2012a).

AB-27 ülkelerindeki yıllık petrol üretim ve tüketimleri, aşağıdaki Tablo 2’de gösterilmiştir. Tabloya göre, 2001 yılından 2011 yılına kadar petrol üretimi azalan bir seyir göstermektedir. Buna karşılık petrol tüketiminde dalgalanmalar yaşanmakta olsa da petrol tüketimi çok fazla düşüş göstermemiştir. 2011 yılı petrol üretim tüketim verilerine bakılacak olursa üretimin tüketimi karşılama oranının yaklaşık %12,5 olduğu görülmektedir. AB-27 ülkelerinde petrol tüketiminin genelde yüksek olması; buna karşılık petrol üretiminde üretimin maliyetli olması, azalan petrol rezervleri gibi sebeplerden dolayı yaşanan düşüş, AB’nin tüketimindeki ithalat oranını her geçen gün artırmaktadır. Böylece Birlik ülkelerinin petrol bağımlılığı artmaya devam etmekte; bu durum Birliğin petrol arz güvenliğini tehdit etmektedir.

Tablo 2.
AB-27 Ülkelerinin Yıllara Göre Petrol Üretim ve Tüketimleri (Milyon Ton)

	Üretim	Tüketim		Üretim	Tüketim
2001	155,6	708,2	2007	113,1	706,5
2002	158,2	703,4	2008	105,4	705,6
2003	148,2	706,0	2009	99,0	667,7
2004	137,7	715,1	2010	92,7	662,8
2005	125,7	720,1	2011	80,9	645,9
2006	114,6	722,2			

Kaynak: BP (2012, s. 10-11).

Doğal Gaz

British Petroleum’un 2012 yılı raporuna göre Birliğin doğal gaz talebi 2001 yılından 2011 yılına kadar hemen hemen aynı kalmıştır. Birliğin doğal gaz üretim rakamlarına bakıldığında ise aynı zaman dilimi içerisinde üretim %32,5 azalmış, 232,8 milyar m³’ten 155 milyar m³’e düşmüştür. Tüketimin değişmemesine karşılık üretimin azalması sonucunda AB’nin doğal gaz açığı artmıştır. 2001 yılında 219 milyar m³ olan doğal gaz açığı, yaklaşık %33’lük bir artış göstererek 2011 yılına gelindiğinde 292,9 milyar m³’e yükselmiştir. Birlik, sürekli artan doğal gaz tüketimine öz kaynaklarıyla karşılık verememekte; böylece doğal gaz tüketimindeki ithalat payı giderek artmaktadır. AB’nin, doğal gaz arz güvenliğini sağlaması için gelecek yıllarda çeşitli tedbirler alması gerekmektedir.

Tablo 3.
AB-27 Ülkelerinin Doğal Gaz Üretim ve Tüketimleri (Milyar Metre Küp)

	Üretim	Tüketim		Üretim	Tüketim
2001	232,8	451,9	2007	187,5	482,0
2002	227,6	451,6	2008	189,4	491,3
2003	223,6	473,7	2009	171,5	460,1
2004	227,3	486,7	2010	174,9	496,9
2005	212,0	494,8	2011	155,0	447,9
2006	201,3	487,8			

Kaynak: BP (2012, s. 22-23).

2010 yılı rakamlarına göre, Birliğin tükettiği doğal gazın temin edildiği yer bakımından analizinde, tüketilen doğal gazın %29'unun kendi rezervlerinden, geriye kalan %71'inin ise ithalat yoluyla karşılandığı görülmektedir. Aşağıda, AB-27 ülkelerinin tedarikçi ülkelere göre doğal gaz ithalatının oranları verili tablo görülmektedir. Tablodan da anlaşıldığı üzere doğal gaz ithalatında öne çıkan ülkeler Rusya, Norveç ve Cezayir'dir. Bu ülkelerden, özellikle Rusya'ya olan yüksek bağımlılık, AB'yi doğal gaz arz güvenliği bağlamında zora sokmaktadır. AB, tedarikçi ülke ve güzergâh çeşitlendirmesine giderek aynı zamanda doğal gazı ikame edebilecek farklı enerji türleri kullanarak riskini azaltmalıdır.

Tablo 4.
AB-27 Ülkelerinin Tedarikçi Ülkelere Göre Doğal Gaz İthalatı (%)

	2000	2003	2006	2009	2010
Rusya	48,8	45,1	39,3	34,3	31,8
Norveç	20,7	25,5	25,5	30,7	28,2
Cezayir	23,7	20,0	16,4	14,1	14,4
Nijerya	1,8	3,1	4,3	2,4	3,6
Qatar	0,1	0,7	1,8	4,6	8,6
Libya	0,4	0,3	2,5	2,9	2,8
Diğer	4,5	5,3	10,1	11,0	10,6

Kaynak: Eurostat (2012b).

Kömür

AB, kömür kaynakları açısından kendi kendine yeterlidir. Birlik içi rezervler oldukça yaygındır ve bu sayede iç talep karşılanabilmektedir. Ancak, son yıllarda yeterli kömür rezervlerine rağmen Birliğin tükettiği kömür miktarı giderek azalmaktadır. Bu gelişmenin altında daha temiz ve çevreye daha az zarar veren enerji türlerinin tercih edilmesi ve kömür üretiminin diğer enerji çeşitleriyle maliyet açısından rekabet edememesi gibi sebepler yatmaktadır.

Tablo 5.
AB-27 Ülkelerinin Kömür Üretim ve Tüketimleri (Milyon Ton Eş Değer Petrol)

	Üretim	Tüketim	Üretim	Tüketim
2001	207,5	318,0	2007	180,8
2002	205,0	316,1	2008	173,0
2003	203,8	326,2	2009	162,5
2004	198,6	322,2	2010	160,1
2005	191,0	313,5	2011	164,3
2006	184,3	321,3		

Kaynak: BP (2012, s. 32-33).

Yenilenebilir Enerji

Yenilenebilir enerji konusu, dünyada özellikle petrol krizleri sonrasında önem kazanmaya başlamıştır. 1970'li yıllarda yaşanan enerji krizlerinden kurtulmak için çoğu sanayileşmiş ülke, yenilenebilir enerji konusunda politikalar üretmeye başlamıştır (Euractiv, 2007). Petrol krizlerinin yaşandığı yıllarda, petrolün sanayide ve ulaşımda kullanılan temel yakıt olmasından dolayı sanayileşmiş ülkelerin petrole olan bağımlılıkları bir hayli fazlaydı. Petrol krizlerinde yaşanan fiyat artışları ve arz güvenliği gibi sorunlar, sanayileşmiş ülkeleri alternatif enerji kaynakları arayışına itmiştir. Böylece yenilenebilir enerji konusunda ilk adımlar atılmaya başlanmıştır.

Birliğin 2009 yılında yayımladığı 2009/28/EC kodlu *Yenilenebilir Enerji Direktifi'ne* göre, yenilenebilir enerjinin 3 temel kullanım alanı bulunmaktadır: elektrik üretimi, ısınma ve serinleme ve ulaşım (European Commission, 2009).

Tablo 6.

AB-27 Ülkelerinin Yıllara Göre Yenilenebilir Enerji Üretimi (Milyon Ton Eş Değer Petrol)

Yıllar	Miktar	Yıllar	Miktar
2001	99,637	2007	134,057
2002	97,505	2008	142,037
2003	103,906	2009	148,776
2004	111,843	2010	166,844
2005	115,891	2011	162,559
2006	123,507		

Kaynak: Eurostat (2013a).

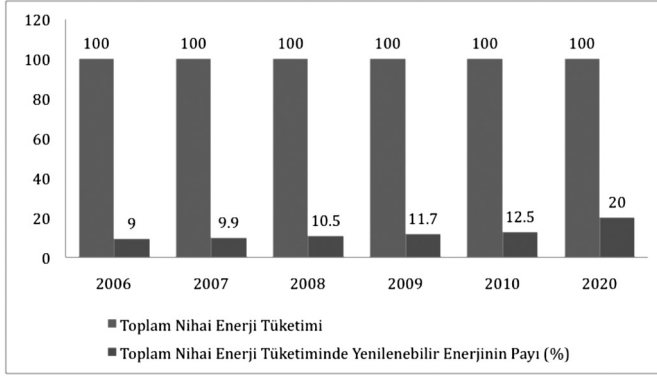
AB, enerji arz güvenliği hususunda yenilenebilir enerji tüketiminin artırılmasına çok büyük önem vermekte ve yenilenebilir enerji yatırımlarını sürekli artırmaktadır. Yukarıdaki tabloda AB'nin yıllara göre yenilenebilir enerji üretimleri verilmiştir. Tabloda görüldüğü üzere AB, her yıl yenilenebilir enerji üretimini artırmaktadır. 2001-2011 yılları arasında yenilenebilir enerji üretimi, yaklaşık %63 oranında artmıştır.

Aşağıdaki Şekil 1'de, AB'nin nihai enerji tüketiminde yenilenebilir enerji tüketimi oransal olarak verilmiştir. 2006 yılında %9 olan bu oran, 2010 yılında %12,5'e yükselmiştir. 2020 yılında ise bu oranın %20'ye çıkması hedeflenmiştir.

Sürekli büyümekte ve genişlemekte olan AB'nin, enerji tüketimi de yıldan yıla giderek artmaktadır. Artan enerji tüketiminin büyük bir bölümünü ithal olan fosil yakıtlarla karşılamak istemeyen AB, yenilenebilir enerjinin üretimini ve kullanımını artırmaya çalışmaktadır. Böylece hem artan talebe karşılık verilecek hem de yaşanan talep artışının petrol ve doğal gaz ithalatını artırması önlenerek enerji güvenliğine katkıda bulunulacaktır. Ayrıca petrol, doğal gaz gibi enerji çeşitlerine nazaran daha çevreci olan yenilenebilir enerjinin kullanımının artırılması sayesinde çevresel dejenerasyon azaltılacaktır.

Şekil 1.

AB-27'de Yıllara Göre Toplam Nihai Enerji Tüketiminde Yenilenebilir Enerjinin Payı (%)



Kaynak: Eurostat (2013b).

Nükleer Enerji

AB'nin nükleer enerji çalışmaları, Birliğin köklerine dayanmaktadır. 1957 yılında imzalanan Roma Antlaşması ile Avrupa Atom Enerjisi Topluluğu'nun (AAET) kurulması kararlaştırılmıştır (Keskin, 2007, s. 67). AAET'nin amacı, Birlik için temiz ve güvenli bir nükleer enerji teminini tesis etmektir. İlk başlarda Avrupa'daki nükleer faaliyetlerin AAET'nin kontrolünde olması kararlaştırılmışsa da daha sonra birlik üyesi ülkeler kendi faaliyetlerini kurumdan bağımsız bir şekilde yürütmeye başlamışlardır (Johnson, 1999, s. 150).

2011 yılında Japonya'daki depremin ardından Fukuşima'da yaşanan nükleer sızıntı, AB'de nükleer enerjinin güvenilirliği konusunda var olan kuşkuvarın daha yüksek sesle dile getirilmesine sebep olmuştur. Ancak, bu konuda Birlik içinde farklı fikirler bulunmaktadır. Bu konuda Almanya, İngiltere, Fransa gibi ülkeler, nükleere çok soğuk bakmamakta, ancak İtalya ve İspanya çok kesin bir tavırla nükleerden vazgeçilmesi gerektiğini düşünmektedir ("Avrupa'nın Nükleer İkilemi," t.y.).

Tablo 7.
AB-27 Ülkelerinde Yıllara Göre Nükleer Enerji Üretimi (Milyon Ton Eş Değer Petrol)

Yıllar	Miktar	Yıllar	Miktar
2001	221,6	2007	211,9
2002	224,2	2008	212,5
2003	226,0	2009	202,5
2004	228,9	2010	207,6
2005	226,0	2011	205,3
2006	224,3		

Kaynak: BP (2012, s. 35)

Avrupa Birliği'nin Enerji Politikaları

1951 yılında, AKÇT'nin kurulmasıyla kömür ve çelik sektörlerinin düzenlenmesi ve bu iki madenin yönetiminin uluslar üstü kurumlara devredilmesi amaçlanmıştır (Tuğrul, 2005, s. 101). Kömür ve çelik AKÇT'nin sorumluluğuna devredilirken Roma Antlaşması ile kurulan AAET'nin sorumluluğuna nükleer enerji; doğal gaz, petrol ve elektrik ise AET'nin sorumluluğuna devredilmiştir (Canbolat, 1998, s. 112).

Kömür sektöründe ilk yıllarda başarılı olan Topluluk, 1958 yılından sonra günden güne bu başarıyı kaybetmiştir. Talebi aşan miktarda kömür üretimi sorunu karşısında gerekli ve yeterli çözümü zamanında geliştiremeyen AKÇT'ye üye ülkelerin güveni sarsılmıştır. Kömürde yaşanan gelişmelerden dolayı Topluluk sisteminde gerilemeler görülmeye başlanmıştır. Kömür sisteminde yaşanan başarısızlıkların nedenleri, Topluluk ülkelerinin uyması gereken kuralları ihlal etmeleri ya da kurallara düzenli olarak uymamaları ve sorunlara tek taraflı çözüm üretme girişimleridir. Ayrıca petrol gibi yeni sayılan enerji kaynaklarının kullanımının artması ve deniz taşımacılığının ucuz olması gibi sebeplerle enerji sektöründe yaşanan rekabet de etkili olmuştur. Oluşan rekabet ortamı, Birlik ülkelerini, farklı seçenekleri hayata geçirmeye teşvik etmiştir. Örnek olarak İtalya, Amerikan kömürünü uygun koşullarda ithal etmeyi tasarlarken bir yandan da Orta Doğu'dan petrol elde etme amacıyla çalışmalar yürütmüştür (Keskin, 2007, s. 69).

50'li yıllarda AB ülkeleri enerji konusunda sıkıntısız bir dönem geçirmiştir. Kömüre nazaran daha ucuz olan petrol, bu periyotta AB'nin enerji tüketiminde önemli bir miktar teşkil etmiştir. Söz konusu petrolün büyük bir bölümü, Orta Doğu'dan sağlanmıştır (Martin ve El-Agraa, 2007, s. 315). Birlik ülkelerinin enerji tüketimlerinin büyük çoğunluğunu petrol ithal ederek karşılıyor olması, olası bir tehlike olarak görülmüş ve enerji tüketimlerinin öncelikli olarak kömür ve nükleer enerjiden sağlanması yolunda adımlar atılmaya başlanmıştır. Ama atılan bu adımlar, Birlik ülkelerinin üzerinde anlaştıkları ortak bir enerji politikasının oluşmasında yeterli olmamıştır. Ancak, 1958 yılında kömür sektöründe çıkan krizle birlikte, ortak bir enerji politikası doğrultusunda belirli hedefler ve uygulama şekilleri belirlenmeye çalışılmıştır (Keskin, 2007, s. 69-70).

Birlik içerisinde ortak bir enerji politikası geliştirme çabaları, genellikle AET'nin gelişimi için yapılan antlaşmalarda görülmüştür. Her ne kadar ortak bir enerji politikası geliştirme çabaları ulus üstü zeminlerde tartışılıyor olsa da üye ülkeler, enerji politikası konusunda kendi egemenliklerini herhangi bir üst kuruma devretmekten imtina etmişlerdir (Martin ve El-Agraa, 2007, s. 315-316).

1973 yılındaki ilk Petrol Krizi'nden önce Birliği oluşturan ülkeler, enerji tüketiminde tasarrufsuz davranmakta ve aşırı ithalat bağımlısı durumundaydılar. 1973 yılının Ekim ayında yaşanan petrol kriziyle birlikte, Birlik, enerji arzının dış şoklardan dolayı dalgalanmasını önleyecek bir strateji geliştirmenin gerekliliğini kavramıştır. 70'li yıllarda yaşanan kriz, AB'yi, dışa bağımlılığı azaltmak adına enerji ikamesi ve tasarrufu için

yatırım uygulamaya ve petrol ihraç eden ülkelerle aralarındaki dış ticaret dengesini iyileştirebilmek için söz konusu ülkelerin ithal ettikleri malların üretimine yönelik seçilmiş ihracat sektörlerine yatırım yapmaya zorlamıştır (Keskin, 2007, s. 70). Petrol kriziyle birlikte görülen bu durum, AB’de yapısal değişikliklere sebep olmuş ve yatırım belirli yönlere doğru kaymıştır.

Yaşanan petrol krizinin önemli derecede olumlu etkileri de olmuştur. Krizle birlikte elektrik üretiminde yenilenebilir enerji (güneş, jeotermal, rüzgar v.b.) kullanımı çeşitli ülkeler tarafından denenmiştir. Ayrıca, birincil enerji kaynaklarının sonsuz olmadığı, bir gün bu kaynakların biteceği; bu yüzden de kaynakların verimli kullanılması gerektiği idrak edilmiştir (Aydın, 2007, s. 109).

Petrol krizinin ardından yaşanan gelişmeler, AB için ortak bir enerji politikasının oluşturulmasının öneminin anlaşılmasına ve bu politikanın AB ajandasına eklenmesinin önünü açmıştır (Aydın, 2004, s. 379). Nitekim Avrupa Konseyi, 1974 yılında “Yeni Enerji Politikası Stratejisi”ni kabul etmiştir (Yorkan, 2009, s. 26). Kabul edilen stratejide, 1986 yılına kadar yapılması planlanan yapısal değişiklikler belirlenmiştir. Bu stratejilerden birincisi, petrole olan aşırı bağımlılığın azaltılması için uzun vadede petrolün ikame edilerek enerji çeşitlendirmesinin yapılması olarak belirlenmiş ve petrolün birincil ikamesi olarak kömürün kullanımının gerekliliği belirtilmiştir. Bu amaca uygun olarak AB, öncelikle kendi kömür rezervlerini daha etkin kullanma yoluna gitmiştir. Kuzey Denizi’nde petrol ve doğal gaz arama ve çıkarma çalışmalarının artması amacıyla Birlik içindeki şirketlerin desteklenmesi sağlanmış ve Birliğin kendi petrol ve gaz kaynaklarına kavuşması hedeflenmiştir (Keskin, 2007, s. 71).

1980’li yıllara gelindiğinde ise Birliğin enerji konuları arasına “çevre” konusu da eklenmiş ve çevre, 80’li yılların önemli tartışmalarından birisi hâline gelmiştir. Mevcut enerji sisteminin üretimin en başından kullanıma kadar çevreyi tahrip ettiği genel kabul görmüş ve çevreye duyarlı enerji üretim sistemlerinin geliştirilmesi meselesi, önemli bir konu olmuştur (Cansevdi, 2004, s. 9).

1986 yılı, AB’nin enerji politikaları serüveninde önemli bir dönüm noktası olmuştur. 16 Eylül 1986 tarihinde, Konsey kararıyla 1995 yılına kadarki uygulanacak olan politikalar belirlenmiş ve 1995 yılında varılması gereken hedefler saptanmıştır. Buna göre, yeni enerji politikasının amacının tüketicilere yeterli ve güvenilir enerji arzının makul ekonomik koşullarda ulaştırılmasının olduğu bildirilmiştir. Enerji piyasalarında kısa dönemli dalgalanmaların yaşanabileceğini ve AB enerji politikasının bu dalgalanmalara karşı daha dirençli olması gerektiği vurgulanmıştır. Birliğin enerji arz güvelliğinin artırılması ve kısa dönemli dalgalanmalardan etkilenmemesi için kendi enerji kaynaklarının makul ekonomik koşullar içerisinde geliştirilmesi gerektiği; dışarıdan sağlanan enerjide coğrafi çeşitlendirmenin (*kaynak ülke çeşitlendirmesi*) artması ve bunun yanında kullanılan enerji türlerinin de çeşitlendirilmesi gerektiği bildirilmiştir. Bütün enerji

türlerinde tek fiyat politikasına gidilmesi ve Konsey tarafından belirlenen fiyatlandırma politikasının uygulanması gerektiği vurgulanmıştır. Enerji iç pazarının birleştirilmesi düşüncesi belirtilmiş ve enerji politikalarının geliştirilmesinde çevresel faktörlerin göz ardı edilmemesi gerektiği açıklanmıştır (Eur-Lex, 1986). Buna göre, yeni enerji stratejisinin amaçları; enerji arz güvenliği, çevrenin korunması ve enerji iç piyasasının oluşturulması olarak belirlenmiştir (Keskin, 2007, s. 72; Martin ve El-Agraa, 2007, s. 319).

90'lı yılların başında Sovyetler Birliği'nin dağılma sürecine girmesiyle birlikte AB, enerji güvenliği hususunda birtakım adımlar atmıştır. Bu dönemde *Enerji Şartı Antlaşması'nı* ortaya koymuş ve arz güvenliğini artıracak, enerjinin üretim-taşıma-dağıtım ve kullanımında verimliliği yükseltecek ve çevreyi koruyacak önlemler geliştirilmiştir. Aynı dönem içerisinde TACIS (Bağımsız Devletler Topluluğu'na Teknik Yardım, 1993); TRACERA (Avrupa-Kafkasya-Asya Ulaştırma Koridoru, 1995); INOGATE (1995) ve SEERF (Güneydoğu Avrupa Enerji Düzenleyici Forumu) gibi çok sayıda programı hayata geçirerek enerji kaynaklarının güvenliğini sağlamaya çalışmıştır (Yorkan, 2009, s. 27).

90'ların başında çevre ve enerji piyasalarının birleştirilmesi politikaları daha önce de önemli politikalar olarak gözükse de AB'nin enerji politikalarında daha da önem kazanarak Birlik seviyesinde tartışılan konular olmuşlardır. 1986 yılında, Komisyon tarafından yayımlanan belgede AB'nin, 1986-1995 yılları arasındaki enerji politikasında ulaşmak istediği amaçlar belirlenmiş olsa da o dönemde yaşanan Körfez Savaşı ve iç enerji piyasasında meydana gelen gelişmelerle birlikte enerji politikalarının ve bu doğrultuda ulaşılmak istenen amaçların revize edilmesi gerekli olmuştur. Bu doğrultuda Komisyon, sırasıyla 1995 ve 1996 yıllarında *Yeşil Kitap* ve *Beyaz Kitap'ı* yayımlamıştır (Lyons, 1998, s. 5).

1995 yılı başında "For a European Union Energy Policy" adıyla yayımlanan *Yeşil Kitap'ta*, yeni enerji politikalarının, Birliğin bütün vatandaşlarını kapsadığı vurgulanmıştır. Enerji arz güvenliğinin küresel ekonomik rekabet ve çevrenin korunması kadar önem verilmesi gereken bir husus olduğu bildirilmiştir. Söz konusu belgede gelecek projeksiyonları yapılmış; ilerleyen yıllarda elektrik talebinde bir artış olabileceği, Birliğin enerji bağımlılığının güncel oranının %50 olduğu, bu oranın 2020 yılında %70'lere tırmanabileceği belirtilmiştir. Planda uzun ve kısa vade enerji arz güvenliği ayrımı yapılmış ve enerji yatırımlarının sadece uzun vadede makul olabileceği vurgulanmıştır. Kömürün önemi bir kez daha vurgulanarak serbest piyasa fiyatlarını kontrol altına almada kömürün hâlâ en önemli enstrüman olduğu değerlendirilmiştir. Ayrıca içsel kaynaklardan maksimum derecede faydalanmanın önemi ve uluslararası iş birliği ve koordinasyonun enerji politikasına yapacağı katkıdan bahsedilmiştir (European Commission, 1995a).

1995 yılının Aralık ayında yayımlanan "An Energy Policy for the European Union" isimli *Beyaz Kitap'ta* da genel olarak *Yeşil Kitap'da* geçen genel konular tekrar edilmiştir. Avrupa iç enerji piyasasının elektrik ve gaz piyasası da dâhil olmak üzere tamamlan-

ması gerektiği; enerjinin çevresel boyutuna tutarlı bir bakış açısının getirilmesi; Birlik dışı ilişkilerde tutarlı bir bakış açısının oluşturulması hedeflenmiştir. 23 Kasım 1995 tarihli belgede belirlenen enerji politikası kararlarına Birlik çapında uyulması gerektiği ve uygulama aşamasında iş birliği ve koordinasyon sağlanması gerektiği belirtilmiştir (European Commission, 1995b).

21. yüzyıla gelindiğinde, Komisyon, 29 Kasım 2000 tarihinde "Towards a European Strategy for the Security of Energy Supply" adıyla *Yeşil Kitap'ı* yayınlamıştır. Bu kitapta, dünyada petrol fiyatında gözlenen artışın AB'nin enerji bağımlılığını artırdığı belirtilerek; petrolün enerji piyasalarında fiyatların belirlenmesinde önemli bir gösterge olduğu ve bundan dolayı diğer enerji çeşitlerinde de fiyat artışlarının yaşandığı ifade edilmiştir (European Commission, 2000).

Yeşil Kitap, AB'nin uzun vadeli enerji politikasını:

Avrupa Birliği'nin uzun vadeli stratejisi bir yandan çevresel kaygıları gözetip sürdürülebilir kalkınmayı benimserken diğer yandan da vatandaşların refahını ve ekonominin düzgün işleyişi için piyasadaki enerji ürünlerinin kesintisiz temini için tüm tüketiciler açısından makul olabilecek bir fiyat seviyesinden enerji arz güvenliğini sağlamaya yönelik olmalıdır; şeklinde açıklamıştır (European Commission, 2000).

Yeşil Kitap'ta, Birliğin yukarıda ifade edilen uzun vadeli enerji politikasına ulaşabilmek için birtakım politikalar geliştirmiştir (European Commission, 2000). Bu politikalar, aşağıda ifade edilmiştir (European Commission, 2000):

- Üye ülkelerin iklim değişikliğine karşı durma ve enerji iç pazarını teşkil etme konusunda birbirlerine bağımlı olduğu belirtilerek bütüncül bir enerji politikasının oluşturulmasının gerekliliği beyan edilmiştir.
- Vergi gibi araçlar kullanılarak tüketici davranışlarının değiştirilmesinin gerekliliği ifade edilmiştir. Bu sayede fosil yakıtların kullanımının azaltılmasının, aynı zamanda çevreye de pozitif etki yapacağı öngörülmüştür. Çevreye zarar veren enerji türlerini kullanan tüketicilere vergilendirme ya da harç gibi yollarla caydırıcı yaptırımların uygulanması vurgulanmıştır.
- Küresel ısınmaya karşı savaşmanın, Birliğin önceliklerinden biri olmasının gerekliliği üzerinde durulmuştur. Yeni ya da yenilenebilir enerji türlerinin kullanımında yaşanacak ilerlemelerin bu konuda kullanılacak önemli araçlardan biri olacağı ifade edilmiştir.

Bu belgeden 6 yıl sonra, 8 Mart 2006'da yayımlanan "A European Strategy for Sustainable, Competitive and Secure Energy" isimli *Yeşil Kitap'ta* da Avrupa için bir enerji stratejisi formüle edilmiştir. Bu stratejiye göre yaşanan problemler (European Commission, 2006):

- İleride artması beklenen enerji talebini karşılayabilmek için enerji sektörüne acilen 10 trilyon euro civarında yatırım yapılması gerektiği,
- Birliğin enerji ithalat bağımlılığının artmakta olduğu, ayrıca ithalatın neredeyse tamamının sadece 3 ülkeden (Rusya, Norveç, Cezayir) yapıldığı,
- Küresel enerji talebinin de artış gösterdiği, buna paralel olarak da enerji fiyatlarının yükseldiği,
- İklim değişikliğinin artarak devam ettiği,
- Birliğin tam rekabetçi bir iç enerji piyasasını henüz %100 oluşturamaması olarak tespit edilmiştir.

Yeşil Kitap'ta, dünyanın bütün ekonomik bölgelerinin, enerji güvenliklerini garanti altına alma, ekonomik koşulları dengede tutma ve iklim değişikliğine karşı mücadele etme hususunda zorunlu oldukları dile getirilmiştir. Avrupalıların günlük yaşamlarında enerjiye ulaşabilmenin ehemmiyeti vurgulanmıştır. Bu zorunlulukları karşılayabilmek için Avrupa'nın ortak sorumluluklarının bulunduğu vurgulanmıştır. Ortak bir sorumlulukla hareket edilmesi hususunda birtakım ortak politika araçlarının bulunduğu saptanmıştır. Enerjide talep yönetimi, yenilenebilir enerji kaynaklarının geliştirilmesi ve düşük karbon teknolojilerinin geliştirilmesi, bu araçlardan birkaçıdır (European Commission, 2006).

Söz konusu belgede acil olarak harekete geçilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Enerji sektöründe inovasyon ve yeniliklerin geliştirilmesi gerektiği; enerji temininde gerek kaynak ülke gerek enerji çeşidinde gerekse de transit bölgelerde çeşitliliğin sağlanması gerekliliği belirtilmiştir. Bu hedeflere ulaşılmasının beraberinde, ekonomik büyüme, yeni iş sahalarının açılması, güvenlik ve çevre hususlarında da katkı sağlayacağı ifade edilmiştir (European Commission, 2006). Bu doğrultuda *Yeşil Kitap*, 6 temel alanda çalışmalar yapılması gerekliliğini öne sürmüştür. Bu alanlar; rekabet edebilirlik ve iç enerji piyasası, enerjinin çeşitlendirilmesi, dayanışma, sürdürülebilir kalkınma, inovasyon ve teknoloji, son olarak da dış politika olarak belirlenmiştir (European Commission, 2006).

Avrupa Komisyonu, son olarak 10 Kasım 2010 tarihinde "A Strategy for Competitive, Sustainable and Secure Energy" başlıklı COM (2010) 639 sayılı belgede, Birliğin enerji politikasını yeniden gözden geçirmiştir (European Commission, 2010). Bu belgede yeni enerji stratejisinin 5 temel önceliğe odaklandığı ifade edilmiştir. Bu önceliklerden birincisi, enerjide verimliliği sağlamaktır. Bu önceliğe ulaşılması için Birliğin enerji depolama ve biriktirme potansiyelinin artırılması, endüstriyel etkinliği sağlayarak endüstriyel rekabeti de tesis etmek, ulusal enerji etkinliği planları tasarlamak gibi politikalar belirlenmiştir (European Commission, 2010).

İkinci öncelik ise entegre edilmiş bir Avrupa enerji piyasasının inşa edilmesi olarak saptanmıştır. Bunun için iç enerji piyasası mevzuatının zamanında ve kesin bir surette

uygulanması, 2020-2030 yılları arası için Avrupa enerji altyapısının tasarlanması, altyapının gelişmesi için prosedürlerin ve piyasa kurallarının modernize edilmesi, doğru bir finansal çerçeve geliştirmek gibi önlemlerin gerekliliği açıklanmıştır (European Commission, 2010).

Üçüncü olarak vatandaşlar ve iş çevreleri için güvenilir ve ekonomik enerjinin sağlanması bir başka öncelik olarak belirlenmiştir. Bu amaca, enerji politikasını daha fazla tüketici dostu bir şekle sokmak ve enerji emniyeti ve güvenliği hakkında gelişmelerin devam etmesi yollarıyla ulaşılabileceği ifade edilmiştir (European Commission, 2010).

Dördüncü öncelik, Avrupa'nın teknoloji ve yenilikteki liderliğini yaymaktır. Vakit kaybetmeden teknolojik planların uygulamaya geçilmesi ve uzun vadeli bir teknolojik rekabetin güvence altına alınmasının gerekliliği bildirilmiştir (European Commission, 2010).

COM (2010) 639 sayılı belgede belirlenmiş olan beşinci hedef, AB enerji piyasasının dış boyutunu güçlendirmektir. Bu amaca ulaşabilmek için komşularla enerji piyasalarının entegrasyonunu ve düzenleyici çerçeveyi sağlamak, anahtar nitelikteki partnerlerle ayrıcalıklı iş birlikleri kurmak, nükleer güvenlik, enerji güvenliği ve enerji standartlarının birbirine benzeştirilmesi hususunu desteklemek gibi politikalar benimsenmiştir (European Commission, 2010).

AB'de Enerji Arz Güvenliği Sorunsalı ve Enerji Arz Güvenliği Arayışları

Enerjinin üretimin temel bir girdisi olması, buna bağlı olarak da vazgeçilemez nitelikte bir öneme sahip olması bakımından enerji arzı güvenliği, son yılların güncel tartışma konularından biri hâline gelmiştir. Sürdürülebilir kalkınmanın temelinde önemli bir yeri olan enerjinin; zamanında, yeterli miktarda, kesintiye uğramaksızın ve aynı zamanda ekonomik açıdan makul olarak sağlanması, ülkeler için oldukça önemlidir (İşcan, 2007, s. 125).

Enerji güvenliği, ülkelerin ulusal güvenlik konseptinde önemli bir yere sahiptir. Enerji kaynaklarına ulaşımın elverişliliği, sadece ekonomik kalkınma için değil, aynı zamanda modern toplumların sürdürülebilirliği açısından da son derece önemlidir (Tatalovic, 2008, s. 117). Özellikle dışa bağımlı olan ülkeler, kesintisiz bir enerji arzına ihtiyaç duymaktadır (Uçkan-Dağdemir, 2007, s. 249). Enerji arzında yaşanan herhangi bir kesinti, ülkelerde bir karışıklığa neden olabilmekte ve sosyal hayatın her yönünü olumsuz etkileyebilmektedir (Aydın, 2004, s. 389).

Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı'nın (UNDP) yapmış olduğu tanıma göre enerji arz güvenliği, var olan talep karşısında enerjinin istenilen her zaman, çeşitli şekillerde, yeterli miktarda, uygun fiyatlarla ve çevreye karşı kabul edilemez ya da geri döndürülemez etkileri olmaksızın temin edilmesidir (United Nations Development Programme [UNDP], 2004, s. 42). Yapılan bir başka tanıma göre ise enerji arz güvenliği, yeterli arzın

karşılabilir fiyattan temin edilebilmesidir (Yergin, 2006, s. 70). UNDP'nin yapmış olduğu tanımlamaya nazaran daha dar kapsamlı bir tanım olan ikinci tanımda enerji arz güvenliği, uygun fiyattan yeterli miktarın karşılanabilmesi olarak sınırlandırılmıştır.

AB ise enerji güvenliğini, gelecekte kendisine ihtiyaç duyulacak enerjiyi hem ekonomik açıdan kabul edilebilir koşullar altında yerel kaynaklardan veya stratejik rezervleri geliştirerek hem de stratejik rezerv olarak erişilebilir ve istikrarlı dış kaynaklara başvurarak temin etmek olarak tanımlamıştır (Baghdad, 2006, s. 965).

Enerji arz güvenliği hakkında kısa dönemli ve uzun dönemli enerji arzı şeklinde dönemsel tanımlamalar da yapılmaktadır. Kısa dönemli enerji arz güvenliği, arzın politik istikrarsızlıklar, öngörülemez iklim şartları ve teknik sorunlardan dolayı kesintiye uğramasıyla ilgilidir. Uzun dönem enerji arz güvenliği ise arzın talebi karşılayamama riski olarak tanımlanmıştır. Bu riskin enerji üretim ve ulaştırma yatırımlarının ekonomik ve politik etmenler tarafından engellenmesi ile ortaya çıkabileceği belirtilmiştir (Bielecki, 2002, s. 237).

Enerji arz güvenliğinin ne demek olduğu konusuna kısaca değindikten sonra AB'nin enerji arz güvenliği politikaları incelendiğinde AB'nin, 70'lerde yaşanan petrol krizleriyle ilk kez enerji arz güvenliği sorunuyla yüzleşmiş olduğu görülmektedir. Daha sonraki yıllarda Sovyetler Birliği'nin parçalanması, Körfez Savaşı ve 11 Eylül olayları gibi küresel çapta yaşanan gelişmeler, sadece Birliğin enerji güvenliğini etkileyen olaylar olmakla kalmayıp aynı zamanda global düzeyde bir enerji güvenliği tehlikesi de yaşatmıştır. Daha sonra 2006 yılında yaşanan Rusya-Ukrayna krizi, enerji arz güvenliğinin, Birlik düzeyinde daha ciddi bir şekilde tartışılıp üzerinde çözüm üretilmesi gereken bir konu olduğunu göstermiştir (Yorkan, 2009, s. 33). AB'nin, enerji arz güvenliği konusunda sıkıntıya düşebileceği, resmî olarak ilk kez 2000 yılında yayımlanan Yeşil Kitap'da belirtilmiştir. Buna göre, AB'nin enerji talebinin ekseriyetle petrol ve doğal gazdan oluşması; bu talebin yerli üretimle karşılanamamakta olması sonucunda bu iki kaynakta meydana gelen dışa bağımlılık, Birliğin enerji arz güvenliğini tehlikeli bir boyuta taşımaktadır (Uçkan-Dağdemir, 2007, s. 257). Yapılan tahminlerde, Birlik bazında doğal gaz ve petrol kullanımının yıldan yıla artış göstermesi sonucunda, bu enerji türlerine olan bağımlılığın da paralel bir artış göstereceği beklenmektedir. Son olarak bu iki enerji çeşidinin ithal edildiği ülke sayısının az olması da arz güvenliği tehlikesini artırmaktadır (Mane-Estrada, 2006, s. 3773).

AB'nin enerji arz güvenliği sorunu, 2004 yılında yaşanan Orta ve Doğu Avrupa Genişleme süreciyle birlikte daha da artmıştır. Birliğe katılan yeni devletlerin enerjide bağımlılıklarının fazla olması, bu artışın başlıca nedenidir. Bunun yanında Kuzey Denizi'ndeki doğal gaz ve petrol rezervlerinin azalması ve kömür üretiminde yaşanan düşüşle birlikte AB'nin enerjide ithalat bağımlılığı daha da artmakta; dolayısıyla enerji güvenliği riski de buna paralel bir seyirde yükseliş göstermektedir (İşcan, 2007, s. 126-127).

Enerji arz güvenliği, AB düzeyinde 90'lı yıllarla birlikte coğrafi bir değişim göstermiştir. 90'lı yılların başında Sovyetler Birliği'nin yıkılmasıyla birlikte, daha önceden büyük oranda Orta Doğu'dan tedarik edilen enerji ihtiyacı, artık Rusya ve Bağımsız Devletler Topluluğu (BDT) ülkelerinden temin edilmeye başlanmıştır. Yaşanan bu değişimin iki sebebi bulunmaktadır. Birinci sebep, AB'nin kaynak ülke çeşitlendirmesine giderek Orta Doğu'dan sağlanan enerjiye alternatif bulmak istemesi, ikinci olarak da Rusya ve BDT coğrafyasının Orta Doğu'ya nazaran daha güvenli ve daha istikrarlı olmasıdır (Uçkan-Dağdemir, 2007, s. 258).

Son yıllarda dünyada enerji talebi günden güne artmaktadır. Çin, Hindistan gibi gelişmekte olan ülkeler, yakaladıkları ekonomik büyüme ile birlikte enerji taleplerini de günden güne artırmakta ve bu da global enerji piyasası üzerindeki baskıları artırmaktadır (Yergin, 2006, s. 70-71). Bu durum, AB'nin enerji arz güvenliğini yavaş yavaş başka bir problemle karşı karşıya getirmektedir. Çin, Hindistan, Güney Kore gibi gelişmekte olan ülkeler ile Birliğin enerji pazarı, Orta Asya, Kafkasya gibi benzer bölgelerdir. Dolayısıyla söz konusu piyasalara olan talebin artması, fiyatların artmasına ve enerji arzının sıkıntıya girmesine sebep olmuştur.

AB, enerji arz güvenliği konusunda Rusya ile olan ikili ilişkilere büyük önem vermektedir. Son yıllarda Rusya'dan ithal edilen doğal gaz miktarında bir düşüş yaşanmamasına karşın 2006 yılında yaşanan Rusya-Ukrayna krizi, Rusya'nın güvenilir bir kaynak ülke olup olmadığı hakkında AB'nde bir kuşku yaratmıştır. Avrupalı resmî makamlarca Rusya'nın, rezervlerini politik bir silah ya da bir şantaj unsuru olarak kullandığı belirtilmektedir (Baghdad, 2006, s. 962). AB, Rusya'nın bu tutumuna karşı önlem arayışları içerisine girmiş; gerek Rusya ile yapılan müzakerelerle Rusya'dan gelen gazın güvenilirliğini artırmaya çalışmakta; gerekse de farklı kaynaklara yönelmeye çalışmaktadır.

Enerji arz güvenliğini garanti altına almak isteyen Birlik, yaşanan sorunları gidermek adına ikili ve çoklu programlar geliştirerek kaynak ve transit ülkelerle olan diyalogun gelişmesine katkı sağlamaktadır. Petrol ve doğal gazın taşınması için çoklu boru hattı projeleri inşa etmekte; bu sayede güzergâh çeşitliliği sağlamaya çalışmaktadır. AB, enerji piyasalarını birleştirmek istemekte, bu sayede daha güvenli bir enerji altyapısının oluşturulmasına çalışmaktadır. Üretici ülkelerde istikrarın sağlanması adına bir takım projeler geliştirmekte, üye devletlerin ve üretici ülkelerin enerji alt yapılarını geliştirmek için de çeşitli yatırımlar yapmaktadır (Yorkan, 2009, s. 34). Dünyada yükselen enerji talebi sebebiyle, ithal ettiği mevcut enerjinin başka bölgelere gitmesini engellemek ve yeni kaynaklar bulmak için, üretici ülkelerle olan ilişkilere büyük önem vermektedir. Herhangi bir olağanüstü durumda kullanılmak üzere yıllık doğal gaz tüketimlerinin %20'lik bir kısmı depolanmaktadır. Uluslararası Enerji Ajansı'nın (IEA), petrolün de depolanması hakkında bir görüşü bulunmaktadır (İşcan, 2007, s. 127). Ayrıca yenilenebilir enerji tüketiminin nihai enerji tüketimindeki oranı artırılmaya çalışılmakta, bu sayede dış kaynaklı enerjinin yenilenebilir enerjiyle ikame edilmesiyle birlikte, enerji ithalatı azaltılarak enerji güvenliği artırılmaya çalışılmaktadır.

Sonuç

AB, dünyanın en fazla gelişmiş ve sanayileşmiş bölgelerinden biri olmasına bağıntılı olarak enerjinin en çok tüketildiği bölgelerden biridir. Tükettiği enerjinin yarıdan fazlasını ithal eden AB, enerji arz güvenliği konusunda bir hayli hassas bir konumdadır. AB'nin enerji bağımlılığında gözlemlenen kantitatif yüksekliğin yanında kalitatif bir sorun da yatmaktadır. AB, petrol ve doğal gaz gibi temel ve en önemli iki enerji türünde Rusya ve Norveç'e büyük oranda bağımlı durumdadır. Rusya-Ukrayna krizi gibi geçmişte yaşanan bazı deneyimler, söz konusu ülkelere olan bağımlılığın bir an önce azaltılması gerektiğini göstermektedir. Yani AB, enerji tedarikinde ülke çeşitlendirmesini de bir an önce gerçekleştirmek ve riskini minimize etmek zorundadır.

Ülke çeşitlendirmesinden başka yapılması gereken bir diğer politika da güzergâh çeşitlendirmesidir. Bu konuda son yıllarda Birliğin hem bizzat enerji nakil projeleri geliştirerek hem de geliştirilen projelere destek vererek birtakım önlemler almaya çalıştığı görülmektedir. Söz konusu projelere örnek olarak Bakü-Tiflis-Ceyhan Ham Petrol Boru Hattı, Bakü-Tiflis-Erzurum Doğal Gaz Boru Hattı, Güney Akım Projesi, Güney-Avrupa Gaz Ringi Projesi, Türkiye-Yunanistan-İtalya Doğal Gaz Boru Hattı Projesi ve NABUCCO örnek gösterilebilir.

AB, enerji rezervleri noktasında zengin olan ülkelerle iyi ilişkiler geliştirmeyi ve mevcut ilişkileri daha da ilerletmeyi önemli bir politika olarak görmektedir. Bu bağlamda Orta Doğu, Kafkasya, Hazar Denizi gibi önemli rezervlere ev sahipliği yapan bölgelerle ikili ilişkilerini artırmalı; bölgede yer alan az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelere ekonomik kalkınma yolunda yardım etmelidir.

Türkiye, global enerji politikalarında önemli bir yere sahiptir. Geçmişten günümüze kadar taşıdığı kültürel mirası, dinî ve siyasi bağlarıyla Türkiye hem doğusu hem de batısı ile iyi ilişkiler içerisinde. Enerji rezervlerinin yoğun olduğu bölgelerle enerji tüketiminin yüksek olduğu batı arasında doğal bir köprü konumunda olan coğrafi yapısı nedeniyle Türkiye, jeopolitik ve jeostratejik açıdan oldukça önemli bir ülkedir. Bu bağlamda AB üyesi bir Türkiye, Birliğin enerji arz güvenliğine jeopolitik konumu ile önemli katkılar sağlayacaktır. AB, Türkiye'nin üyelik sürecini değerlendirirken Türkiye'nin enerji kartını göz ardı etmemelidir.

Birliğin, enerji tüketiminde yenilenebilir enerjinin payını artırması gerekmektedir. Bu sayede hem çevreye daha az zarar verilecek hem de enerji ithalatı düşecektir. Bundan başka enerji verimliliğinin artırılması gerekmektedir. Bunun için de teknoloji yatırımlarının artması ve daha az enerji tüketilerek ekonomik büyüme ve sürdürülebilir kalkınma sağlanmalıdır.

European Union Energy Policy and Seeking for Security of Energy Supply

Furkan Yıldız*

The Middle East ranks the first in the world for ownership of proven oil resources at 48% of the world's total reserves. Europe's proven oil reserves, however, count for only about 1% of total world reserve (British Petroleum [BP], 2012, p. 6), and although the North Sea is host to the greatest oil reserves within Europe, it would require 25 years in order to completely exploit it and would only meet the EU's oil consumption needs for 8 years (Pamir, 2005, p. 78).

When the EU-27's crude oil import per year is analyzed in detail, it is observed that more than half of the EU's oil is imported from Russia, Norway, and Libya, with Russia being the biggest exporter. According to 2011 oil production consumption data, the ratio of production to consumption is approximately 12.5% (Eurostat, 2012a).

As per British Petroleum's (2012, pp. 22-23) report, the natural gas demand of the EU remained constant from 2001 to 2011. The EU's natural gas production level, however, had decreased by 32.5% during the same period, a situation which has caused a natural gas deficit in EU.

According to 2010 figures, in the analysis regarding the origin of the natural gas consumed by the EU, 29% of the consumption is supplied by the EU's own reserves while 71% is supplied through imports. The most prominent countries from which the EU imports natural gas are Russia, Norway, and Algeria (Eurostat, 2012b).

The EU is self-sufficient in terms of coal resources. The in-Union reserves are quite common and therefore the inner demand can be sufficiently covered. During 2011, 285.9 million tons of oil equivalent (mtoe) coal had been consumed in the EU (BP, 2012, pp. 32-33).

The issue of renewable energy has gained importance in the world, especially after the various oil crises (Euractiv, 2007). In order to overcome the energy crises in the 70's,

* Res. Assist., Kırklareli University, Department of Economics.
Correspondence: frknyldz@gmail.com, Karakaş Mah. Sungurbey Cad. Yıldızkent Sitesi. A Blok. Kat:4 Daire:15, Merkez, Kırklareli, Turkey

many industrialized countries began to generate renewable energy policies in the attempt to reduce oil dependence. In 2011, the renewable energy consumption in the EU was 162,559 mtoe (Eurostat, 2013a), and its 2020 target is to increase the renewable energy share in total energy consumption to 20% (Eurostat, 2013b).

According to the instruction coded 2009/28/EC and issued by the EU in 2009, there are three main uses of renewable energy: electricity production, heating-cooling, and transportation (European Commission, 2009).

The EU nuclear energy studies are based on the roots of the EU. With the Treaty of Rome signed in 1957, it was decided to establish the European Atomic Energy Community (EAEC) (Keskin, 2007, p. 67). Although it was decided that the nuclear activities in Europe should be under the control of the EAEC at first, the members of the Union started executing their own activities without regard to the other members of the community (Johnson, 1999, p. 150).

During 2011, 205.3 mtoe worth of nuclear energy production was realized in the EU (BP, 2012, p. 35). However, the nuclear leak in Fukushima after the Japanese earthquake in 2011 caused doubts to be expressed concerning just how safe it is to use nuclear energy in the EU ("Avrupa'nın Nükleer İkilemi," n.d.).

In 1951, after the establishment of the ECSC, the coal and steel sectors were to be regulated and their management transferred to a supranational establishment (Tuğrul, 2005, p. 101). In addition, nuclear energy was assigned to the responsibility of the EAEC whereas natural gas, oil, and electricity were assigned to the EEC's responsibility (Canbolat, 1998, p. 112).

After experiencing success in the coal sector during the first years, such success began to be lost day by day after 1958. The member countries' faith in the ECSC was shattered because it could not produce the necessary remedy on time for the over-production of coal. Moreover, reasons such as the increase in the use of energy resources considered to be new at the time –such as oil– and the rivalry in the energy sector due to the cheapness of sea transport had an effect on the problems growing in the coal sector. Such a competitive environment stimulated the EU member countries to implement different options. For instance, planning to import American coal in appropriate conditions, and Italy also intended to supply its oil needs from the Middle East (Keskin, 2007, p. 69).

In the 50's, the EU countries experienced a comfortable time with consuming energy. Oil, being cheaper than coal, constituted an important part in the EU's overall energy consumption during this period (Martin, & El-Agraa, 2007, p. 315). The EU countries met the greatest portion of their energy consumption needs by importing oil. Importing oil, however, was perceived to be a threat and steps were taken to supply

energy needs by coal and nuclear energy before resorting to oil. With the crisis in the coal sector in 1958, certain targets and applications with respect to a common energy policy were being researched (Keskin, 2007, pp. 69-70). Although efforts in developing a common energy policy were discussed in a supranational environment, member countries avoided transferring their domination to a superior establishment (Martin, & El-Agraa, 2007, pp. 315-316).

The 1973 oil crisis forced the EU to make investments regarding energy replacement and saving in order to reduce foreign dependence; as well as to invest in export sectors that the oil exporting countries wanted to import to in order to enhance foreign trade balance (Keskin, 2007, p. 70). The oil crisis also gave way to important positive affects, such as the use of renewable energy in electricity production (sun, geothermal, wind, etc.) which has been taken advantage of in many different countries. The most important understanding reached, however, is that primary energy sources are not infinite (Aydın, 2007, p. 109).

The events after the oil crisis emphasized the importance of forming a common energy policy for the EU which was to be added onto the EU agenda (Aydın, 2004, p. 379). Thus the European Council accepted the "New Energy Policy Strategy" in 1974 (Yorkan, 2009, p. 26). In order to increase oil and natural gas exploration and extraction, companies within the Union were given financial support and Union aimed to secure its own oil and gas resources (Keskin, 2007, p. 71). However, in the 1980's, environmental protection became one of the most important discussion topics (Cansevdi, 2004, p. 9).

It had been reported that the aim of the new energy policy accepted in 1986 was to deliver a sufficient and reliable energy supply with reasonable economic conditions. The policy emphasized that the EU had to be more resistant to fluctuations in the energy market. The idea of merging the internal energy market was noted and it was stated that environmental factors should not be ignored while developing energy policies (Eur-Lex, 1986). Accordingly, the purposes of the new energy strategy were determined as follows: energy supply security, environmental protection, and the formation of an internal energy market (Keskin, 2007, p. 72; Martin, & El-Agraa, 2007, p. 319).

With the Soviet Union's collapse in the beginning of the 90's, the EU took further steps in energy security. In this period, the Energy Requirement Agreement was put forward and precautions were taken to increase supply security; to increase productivity in production, transportation, distribution, and usage; and to protect the environment (Yorkan, 2009, p. 27).

Although environmental policies and energy market merging policies had also previously been considered important, they gained greater importance in the EU's energy

policies in the early 90's, being the most discussed topics at the Union level (Lyons, 1998, p. 5).

In the *Green Book* published in 1995, the new energy policies would include the entire citizenry of the Union. It was stated that energy supply security was an issue to be considered just as much as global economic competition and environmental protection. Coal was still noted to be the most important instrument in keeping free market prices under control (European Commission, 1995a).

The same topics mentioned in the *Green Book* were repeated in general in the *White Book* published in 1995. On November 23, 1995, it was stated that the determined energy policies were to be obeyed, and that collaboration and coordination should be provided in their implementation (European Commission, 1995b).

The Commission published a new *Green Book* on November 29, 2000. It was stated that the increase in world oil prices had caused an increase in EU energy dependence, and that oil was an important indicator in determining the price in the energy market and, therefore, the price increase was realized in other types of energy as well (European Commission, 2000).

The EU's long term energy policy was explained as follows:

The European Union's long term strategy should embrace sustainable development while considering environmental worries and on the other hand providing energy supply security without interruption at a reasonable price level for all consumers for the welfare of the citizens and the proper functioning of the economy.

and the necessary policies were listed as:

- It has been declared that a totalitarian type of energy policy should be generated between the member countries.
- It has been stated that consumption should be manipulated by tools like taxes.
- The necessity of fighting against global warming was focused on as one of the Unions priorities.

Six years after this document's publication, in the *Green Book* published on March 8, 2006, an energy strategy was formulated for Europe. Problems experienced with this strategy are listed below (European Commission, 2006):

- The necessity of an urgent investment of 10 trillion Euros to meet the expected energy demand in the future,
- The energy import dependence of the Union has been growing and almost all imports originate from three countries (Russia, Norway, Algeria),

- Energy prices are rising as a result of global energy demand increasing,
- Climate changes have continued at an increasing level,
- The Union has not been able to completely form a competitive internal energy market .

A need to act with a common responsibility was detected in the *Green Book*. It was stated that innovations and novelty should be developed in the energy sector, and that diversity in resource countries, in energy type, and in transit region should be provided for the future supply of energy. Therefore, work should be done in compatibility and in the internal energy market, the diversity of energy, cooperation, sustainable development, innovation, and technology and foreign policies (European Commission, 2006).

The European Commission reviewed the Union's energy policy once more in the document titled COM (2010) 639, in the year 2010. In this document, the new energy strategy was stated to focus on five basic priorities: energy productivity, the construction of internal energy market, the provision of safe and economic energy, technologic leadership, and the strengthening of international energy affairs (European Commission, 2010).

During the previous years, energy demand security has become one of the currently most discussed issues. It is very important for the countries to provide energy on time, in a sufficient amount, uninterruptedly, and cheap – all at the same time (İşcan, 2007, p. 125).

The availability of accessibility to energy resources is very important, not only for economic development, but also for the sustainability of modern societies (Tatalovic, 2008, p. 117). Countries dependent on foreign ones, especially for an uninterrupted energy supply (Uçkan-Dağdemir, 2007, p. 249).

According to the United Nations Development Plan (UNDP), energy supply security refers to the provision of energy on time, in different types, in sufficient amount, with relevant price, and without unacceptable and irreversible effects to the environment (United Nations Development Programme [UNDP], 2004). According to another definition, energy supply security is the provision of sufficient supply at an affordable price (Yergin, 2006, p. 70).

EU, on the other hand, defined energy security as the provision of future-needed energy in economically acceptable conditions from local resources developing strategic reserves, or from accessible and stable outside resources (Baghdad, 2006, p. 965).

Short-term energy supply safety is related to its being interrupted because of the political inconsistencies of the supply, unpredictable climate conditions, and technical problems. Long term energy supply security is defined as supply not being able to meet the demand (Bielecki, 2002, p. 237).

It is seen that the EU had first experienced problems in energy supply security during the oil crises. During the following years, events like the disintegration of the Soviet Union, the Gulf War, September 11, and the Russian-Ukrainian crisis threatened energy supply security (Yorkan, 2009, p. 33). The possibility of the EU experiencing problems in energy supply security was officially stated for the first time in the *Green Book* published in 2000 (Uçkan-Dağdemir, 2007, p. 257). It was estimated that the dependence on these energy types would increase as a result of and in parallel to the increase in the Union's natural gas consumption year by year (Mane-Estrada, 2006, p. 3773). In addition, with the reduction in the North Sea's natural gas and oil reserves coupled with a decrease in coal production, the EU's import dependence in energy has increased even more, therefore putting energy security at risk (İşcan, 2007, pp. 126-127).

Energy supply security transformed geographically for two reasons in the 90s. The first reason is the EU's desire to find an alternative for the energy supplied by the Middle East by adopting a country diversification policy, and the other reason being that the Russian and Commonwealth of Independent States (CIS) geography is more secure and stable than the Middle East (Uçkan-Dağdemir, 2007, p. 258).

The world's energy demand has been increasing day by day over recent years. The increase in energy demands of developing countries, such as China and India, have increased pressure on the global energy market (Yergin, 2006, pp. 70-71).

EU gives great importance to its bilateral relations with Russia about energy supply security. Despite the fact that there is no decrease in the amount of natural gas imported from Russia, the Russian-Ukrainian crisis in 2006 created doubt in the EU as to whether Russia was a safe resource country. It has been stated by European public authorities that Russia uses its reserves as a political weapon or an element of blackmail (Baghdad, p. 962).

Turkey has a significant place in the EU's energy policies, both in a geopolitical and geostrategic respect, because of its geographical location as a natural bridge between the supplier zone and consumer.

Wishing to guarantee its energy supply security, the EU develops dual and multiple programs to resolve the problems and contributes to develop dialog between resource producing and transit countries. The EU is constructing multiple pipeline projects to carry oil and natural gas to itself, therefore trying to provide route diversity. The EU wants to unite the energy markets so that a safer energy infrastructure may be formed. Since developing certain projects in producer countries may also provide stability, the EU has also made investments for developing the infrastructure of member and producer countries (Yorkan, 2009, p. 34). Because of the world's increasing energy demand, the EU has given great importance to its relations with producer countries in order both to prevent energy from being exported anywhere else and to find new

resources. Twenty percent of the EU's annual natural gas consumption is currently being stored so that it may be used in case of any emergency. The International Energy Agency (IEA) has a vision about the storage of this oil (İşcan, 2007, p. 127). Moreover, the EU is trying to increase the ratio of renewable energy to total energy in order to enhance energy security by replacing outsourced energy with renewable energy.

Kaynakça / References

Avrupa'nın Nükleer İklemi. (t.y.). *Global Enerji*, 34. <http://www.globalenerji.com.tr/hab-23000202-121,37@2300.html>, adresinden 09 Şubat 2013 tarihinde edinilmiştir.

Aydın, F. A. (2004). EU's energy policy and Turkey. *Marmara Avrupa Araştırmaları Dergisi*, 12(1-2), 377-402.

Aydın, F. A. (2007). Avrupa Birliği'nin enerji politikası ve Türkiye'nin konumu. M. S. Erol ve E. Efeğil (Ed.), *Türkiye-AB ilişkileri: Dış politika ve iç yapı sorunsalları* içinde (s. 107-127). Ankara: Alp Yayınevi.

Baghdad, G. (2006). Europe's energy security: Challenges. *International Affairs*, 82(5), 961-975.

Bielecki, J. (2002). Energy security: Is the wolf at the door? *The Quarterly Review of Economics and Finance*, 42(2), 235-250.

British Petroleum. (2012). *BP statistical review of world energy*. Retrieved January 10, 2013, from www.bp.com/statisticalreview.

Canbolat, İ. (1998). *Uluslar üstü sistem AB bir dönüşümün analizi* (2. baskı). İstanbul: Alfa Basın Yayın Dağıtım Ltd. Şti.

Cansevdi, H. (Ed.). (2004). *Avrupa Birliği'nin enerji ve ulaştırma politikaları ve Türkiye'nin uyumu*. İstanbul: İktisadi Kalkınma Vakfı Yayınları.

Euractiv. (2007). *AB-yenilenebilir enerji politikası*. <http://www.euractiv.com.tr/enerji/link-dossier/ab-yenilenebilir-enerji-politikasi> adresinden 25 Mayıs 2011 tarihinde edinilmiştir.

Eur-Lex. (1986). *Council Resolution of 16 September 1986 concerning new Community energy policy objectives for 1995 and convergence of the policies of the Member States*. Retrieved February 13, 2012, from [http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=CELEX:31986Y0925\(01\):EN:NOT](http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=CELEX:31986Y0925(01):EN:NOT).

European Commission. (1995a). *An energy policy for the European Union*. Retrieved June 4, 2012, from <http://aei.pitt.edu/1129/>.

European Commission. (1995b). *For a European Union energy policy*. Retrieved June 22, 2012, from <http://aei.pitt.edu/1185/>.

European Commission. (2000). *Green Paper, Towards a European strategy for the security of energy supply*. Retrieved June 24, 2012, from http://ec.europa.eu/energy/green-paper-energy-supply/doc/green_paper_energy_supply_en.pdf.

European Commission. (2006). *A European strategy for sustainable, competitive and secure energy*. Retrieved June 25, 2012, from http://europa.eu/documents/comm/green_papers/pdf/com2006_105_en.pdf.

European Commission. (2009). *Directive 2009/28/EC of the European Parliament and of the Council of 23 April 2009 on the promotion of the use of energy from renewable sources and amending and subsequently repealing Directives 2001/77/EC and 2003/30/EC*. Retrieved June 26, 2012, from <http://eur-lex>.

europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=Oj:L:2009:140:0016:0062:en:PDF.

European Commission (2010). *Energy 2020 a strategy for competitive, sustainable and secure energy*. Retrieved June 29, 2012, from http://ec.europa.eu/energy/publications/doc/2011_energy2020_en.pdf.

Eurostat. (2012a). *Oil imports by country of origin*. Retrieved February 4, 2013, from http://epp.eurostat.ec.europa.eu/statistics_explained/images/0/06/EU_Oil_imports%2C_by_country_of_origin_%28in_%25in_%25%29.png.

Eurostat. (2012b). *Gas imports by country of origin*. Retrieved February 4, 2013, from [http://epp.eurostat.ec.europa.eu/statistics_explained/index.php?title=File:EU_Gas_imports,_by_country_of_origin_\(in_%25\).png&filetimestamp=20120719133103](http://epp.eurostat.ec.europa.eu/statistics_explained/index.php?title=File:EU_Gas_imports,_by_country_of_origin_(in_%25).png&filetimestamp=20120719133103).

Eurostat. (2013a). *Primary production of renewable energy*. Retrieved February 5, 2013, from <http://epp.eurostat.ec.europa.eu/tgm/table.do?tab=table&init=1&language=en&pcode=ten00081&plugin=1>.

Eurostat. (2013b). *Share of renewable energy in gross final energy consumption %*. Retrieved February 5, 2013, from <http://epp.eurostat.ec.europa.eu/tgm/table.do?tab=table&init=1&language=en&pcode=tddcc110&plugin=1>.

İşcan, İ. H. (2007). Türkiye-Avrupa Birliği ilişkilerinin geleceği açısından Avrupa Birliği enerji güvenliği sorunu. *Uluslararası Ekonomi ve Dış Ticaret Politikaları Dergisi*, 1(2), 113-168.

Johnson, D. (1999). Nuclear energy policy in the European Union: Meltdown or false alarm? *Journal of International Affairs*, 53(1), 149-163.

Keskin, M. H. (2007). Genişleme ve derinleşme süreçlerinde Avrupa Birliği enerji politikaları. *Stratejik Araştırmalar Dergisi*, 9(Şubat), 67-86.

Lyons, P. K. (1998). *EU energy policies towards the 21th century*. UK: EC Inform.

Mane-Estrada, A. (2006). European energy security: Towards the creation of the *geo-energy* space. *Energy Policy*, 34(18), 3773-3786.

Martin, S., & El-Agraa, A. M. (2007). Energy policy and energy markets. In A. M. El-Agraa (Ed.), *The European Union economics and policies* (pp. 314-329). New York: Cambridge University Press.

Pamir, N. (2005). AB'nin enerji sorunsalı ve Türkiye. *Stratejik Analiz Dergisi*, 67, 74-81.

Tatalovic, S. (2008). Energy security and security policies: The Republic of Croatia in comperative perspective. *Politicka Misao*, XLV(5), 115-134.

Tuğrul, A. B. (2005, Aralık). Avrupa sürecinde Türkiye ve enerji açılımları. V. *Enerji Sempozyumu TMMOB-EMO Küreselleşmenin Enerji Sektöründe Yapısal Değişim Programı ve Enerji Politikaları Bildiri Kitabı* içinde (s. 99-110). Ankara: TMMOB Elektrik Mühendisleri Odası Yayınları.

Uçkan-Dağdemir, E. (2007). Avrupa Birliği'nin enerji arz güvenliği için dış enerji politikası arayışları. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(1), 247-268.

United Nations Development Programme (2004). *World energy assessment overview: 2004 Update* [Brochure]. Retrieved July 13, 2012, from <http://www.undp.org/content/dam/aplaws/publication/en/publications/environment-energy/www-ee-library/sustainable-energy/world-energy-assessment-overview-2004-update/World%20Energy%20Assessment%20Overview-2004%20Update.pdf>.

Yergin, D. (2006). Ensuring energy security. *Foreign Affairs*, 85(2), 69-75.

Yorkan, A. (2009). Avrupa Birliği'nin enerji politikası ve Türkiye'ye etkileri. *Bilge Strateji*, 1(1), 24-39.

- Hatice Aynur vd. (hzl.), *Mecmûa: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı*, İstanbul: Turkuaz Yayınları, 2012, 527 s. Değerlendiren: Berat Açıl*

Osmanlı edebiyatına dair çalışmalar nicelik açısından olduğu kadar nitelik açısından da son yıllarda önemli bir gelişim göstermektedir. Bu bağlamda günümüze kadar ihmal edilmiş fakat edebiyat için olduğu kadar diğer disiplinler için de çok değerli kimi çalışma alanlarına dair yayınların sayısında kısmî bir artışa şahit olmaktadır. Birçok alanı ilgilendiren fakat üzerinde pek durulmamış kaynaklardan biri de mecmûalardır. *Mecmûa: Osmanlı edebiyatının kırkambarı* adlı kitap, mecmûa konusunu derinlikli bir biçimde ele alan ilk sempozyumda sunulmuş bildirileri ve kimi ilaveleri ihtiva eden öncü bir kitap olma özelliğindedir.

Mecmûaların en önemli özellikleri, içinde her şeyi barındırabilme ve okurları şaşırtabilme potansiyelleridir; bundan dolayı olsa gerek kitabın derleyenleri alt başlık olarak “Osmanlı edebiyatının kırkambarı”nı tercih etmişler. Kitap bir giriş, altı bölüm ve ekler dâhil olmak üzere toplamda yirmi makaleden oluşmaktadır. Şu ana kadar mecmûaların pek fazla çalışılmamasının nedeni, mecmûaların hangi yöntem veya bakış açısıyla ele alınacağını belirlenememiş olmasıydı. Derleyicilerin asıl amaçlarını da bununla paralel olarak Selim Sırrı Kuru şöyle belirler: “Bu yazılı kültür kalıntılarını ayrıntılı bir biçimde inceleme yolunda gerekli araçları oluşturmanın zamanıdır artık” (22) Kuru’nun sözünü ettiği “araçlar” yöntem ve bakış açılarıdır. Dolayısıyla Kuru’nun söz ettiği “araçlar” değişik disiplinlerden beslenmeyi de umuyor görünmektedir. Derleme her ne kadar “Osmanlı edebiyatının kırkambarı” alt başlığıyla basılmışsa da kitapta yer alan makaleler değişik disiplinlerin bilgisini derlemesi açısından oldukça kıymetli.

Kitabın “Mecmûalarda Osmanlıya Dâir Hikâyât” adlı üç makaleden oluşan ilk bölümünün ilk makalesinde Snjezana Buzov, mecmûanın içeriğine uygun olarak karışık içerikli mecmûalara odaklanır ve mecmûaların meclislerde “hatırlatma defterleri” (38) olarak kullanıldığını, mecmûaların özel arşivler gibi değerlendirilebileceğini (42) iddia eder. Cemal Kafadar, 17. yüzyılı “çelebiler ve mecmûalar devri” (45) olarak tanımlamaktadır. Ona göre mecmûa kültürü bu yüzyılda tüm dünya genelinde bir yaygınlık kazanmıştır. Kafadar’ın makalesi konuşma metninin deşifre edilmesinden oluştuğu için kimi tashih hataları göze çarpyor. Örneğin şu ibare metinde sehven yer almış olmalıdır: “inhibit (yeni Türkçesiyle ‘decline’)” (45).

Tatyana Paić-Vukić, Bosna mecmûalarını incelediği makalesinde “Osmanlı İmparatorluğu’nda yaygın olan okuma ve yazma pratikleri ile kişisel defter toplama biçimlerinin sınır vilayetlerinde de benimsenmiş ve geliştirilmiş olduğunu doğrula”diğini dile getirir (60). Fakat makale, sürmekte olan bir çalışmanın (59) ürünü

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

olduğundan Bosna mecmûalarının değişik yönlerini tasvir eden, bitmemiş bir yazı hüviyetindedir.

Kitabın ikinci bölümü “Mecmûaları Nasıl Tasnif Etmeli?” başlığını taşımakta ve iki makaleden oluşmaktadır. Atabey Kılıç’ın makalesi mecmûaların tasnifiyle ilgilenen makalelerin ilki. Yazar, daha önce yapılmış tasnif denemelerini bir adım ileriye taşımaya, bu konudaki “bilgileri mevhumdan mefhuma çıkarmaya bir nebze olsun katkıda bulunma”ya (95) çalıştığı makalesinde, amacına ulaşmış görünmektedir. Kılıç’ın mecmûaların tümü için yapmaya çalıştığı tasnifi Mehmet Gürbüz, şiir mecmûaları için denemektedir. Yazar, mecmûa derleyicisinin yani mürettibin derleme eser karşısındaki tavrının dikkate alınarak, yapılacak tasnifin buna uygun bir biçimde şekillenmesi gerektiğini savunur (106). Şiir mecmûalarına doğru bir noktadan yaklaştığını düşündüğü müz yazarın derleyicilerin sâiklerini tamamen tespit ettiğini söylemek güçtür.

Kitabın üçüncü bölümü “Mecmûalarda Şiir” adını taşımakta olup dört makaleden oluşur. Kitap içindeki ilgi çekici makalelerden biri Hanife Koncu-Müjgân Çakır tarafından kaleme alınmıştır. Bütün kitap içinde beş yüz mecmûayla en fazla mecmûayı inceleyen makale Koncu-Çakır’ın makalesidir. “Mecmûalar şairlerin yetişmesinde bir okul vazifesi görüyor muydu?” gibi önemli bir sorudan hareket eden yazarlar mecmûaların “1. Sadece şairlere bilgi verme gayreti, 2. Genel okuyucuya bilgi verme gayreti, 3. Mecmûa tertipçisinin kendisi için aldığı notlar” (119-120) şeklinde özetlenebilecek amaçlar güttüğünü ileri sürerler. Yazarlar, mecmûaların eğitici yönünü içlerinde bulunan “nasihat-âmiz” metinlerle de gösterirler (129).

Zeynep Altok makalesinde daha çok on altıncı yüzyıl nazire mecmûalarına yoğunlaşır. Yazar, nazire kavramının ne olduğu sorusunu sorduktan sonra nazirenin şekilselliği ifade ettiği sonucuna varır. Yaygın olarak kullanılan “zemin şiir” terimini kullanırken dikkatli olunması yönlü bir uyarıda bulunan Altok, bunun öncelik-sonralık ya da önemlilik-önemsizlik değil, sadece yeni bir redif zincirine başlamayı imleyen bir kullanım olduğunu iddia eder (142-3). Altok’a göre nazire mecmûaları daha çok “redifler ansiklopedisi” ya da “kataloğu” gibi iş görmüş olmalıdır (144). Nazire mecmûalarını tarihselleştirmeye çalışan Altok’a göre 16. yüzyılda imparatorluğa paralel olarak şiirde bir merkezileşme ve homojenleşme gerçekleştiği için nazire mecmûaları bu yüzyılda artmış, sonraki yüzyılda devletteki dönüşümle beraber nazire mecmûaları hayatiyetlerini kaybetmişlerdir (153). Bu yargının konuyu tartışmak için önemli fakat tartışmalı olduğunu, Klasik Türk edebiyatının geleneğinin oluşması gibi başka açıklama biçimlerinin de var olduğunu söylemek gerekir.

Sabri Koz’un yazısı mecmûaların başka bir boyutuna, cönklere, odaklanır: Koz, cönk kavramının ne demek olduğuna dair bir tartışmadan sonra bu konu hakkındaki literatür eleştirel olarak gözden geçirir ve kendisinde bulunan cönkleri tanıtır. “Ben her cönk aynı zamanda bir mecmûadır ama her mecmûa cönk değildir, derken içeriği değil biçimi öne çıkarıyorum, konuyu böyle ele alıyor ve meseleye buradan bakıyorum” (160) diyerek tanımlı hakkında bir ipucu veren yazar, “yapraklarında ne yazılı olursa

olsun hatta hiçbir şey yazılmamış bile olsa uzunlamasına açılan her yazma kitabın 'cönk' olduğunu düşün"mektedir (161).

Mustafa Çıpan, güfte mecmûaları hakkında takip edilebilecek bir çalışma planı önerisinde bulunan makalesinin girişinde, güfte çalışmalarıyla ilgili kıymetli bir literatür sunmaktadır. Makalenin en önemli kısmı kanımca mecmûanın sayfa kompozisyonlarının değerlendirildiği kısımlardır (209-211). Her bir sayfasında ayrı bir tasarımın yer aldığı mecmûa, modern grafik teknikleriyle değil de klasik estetiğin kitap kültürüne yansiyışı bağlamında değerlendirilseydi daha makul sonuçlar elde edilebilirdi.

"Kişisel Mecmûalarda Toplumun Sesi" kitabın dördüncü bölümü olup üç makaleden müteşekkildir. Meredith M. Quinn makalesinde, mecmûanın içeriğine odaklanarak mecmûa yazarının ya da mürettibinin kimliğinin tespiti yerine içindeki metinlerin yakın okuması yoluyla tarihsel ve toplumsal bağlamı içinde anlamlandırılması gerektiğini vurgulamaktadır.

Derleme içindeki en ilginç yazılardan birini kaleme alan Kerima Filan, Molla Mustafa'nın iki bölümden oluşan mecmûasını incelemiştir. İlk bölümde yazar "Saraybosna şehrinde ve Bosna eyaletinde 50 sene içinde meydana gelen olayları takip edip kaydetmiştir" (273). İkinci bölümdeyse, "vefat eden tanıdık ve dostlarıyla ilgili kısa bilgiler" yar almaktadır (273). Filan, 50 yıllık bir sürede tutulan mecmûada yer alan kişilerin belli zümreleri temsil ettikleri sonucuna varmıştır (289). Yazar, son dönemlerde çokça tartışılan Osmanlı'da birey konusundaki tavrını bu incelemeyle "temsiliyet"ten yana kullanmış görünmektedir.

Derin Terzioğlu makalesine çok önemli bir tespitle başlar: "[M]ecmualar yazar/okur/müstensih ayrımının hepten geçersizleştiği bir yazma türüdür, çünkü onları derleyen kişiler, derledikleri metinlerin müstensihî olabildikleri gibi okurlarıdır da; hatta mecmûalarına kendi yazdıklarını da kaydetmişlerse yazarları arasında da yer alırlar" (293). Terzioğlu, Mısır'nın okuma defteri olarak adlandırılabilir mecmûasından yola çıkarak bir Osmanlı Halvetî dervişinin sülûkü esnasında neler okuduğu hakkında birtakım gözlemlerde bulunur. Son dönemlerde kıpırdanmakta olan Osmanlı kitap kültürü çalışmaları bağlamında çok değerli olan bu makalenin en ilginç bulgularından biri Mısır'nın Farsça bilgisinin, sanılanın aksine, sınırlı olduğu gözlemdir (321).

Şükrü Özen'in yazısı kanaatimce derlemedeki en iyi makaledir. Özen, özenli bir çalışma neticesinde fetva mecmûalarını tasnif edip biçimsel özelliklerini ortaya koyduktan sonra kimler tarafından derlendiklerine dair tatmin edici açıklamalarda bulunmaktadır. Özen'in makalesi, Osmanlı edebiyatçıları ve tarihçilerinin de çalışmalarında fetva mecmualarına mutlaka bakmaları gerektiğini ortaya koymaktadır çünkü Osmanlı toplumundaki değişimi takip etmenin yollarından biri de bireylerin zamanla değişen soru(n)larıdır.

Ayfer Karakaya-Stump akademik dolaşıma girmemiş "Buyruk"ların bir değerlendirme-sini yapmaktadır. Bu anlamda makale özgün bir katkı hüviyetine bürünür. "Buyruk"lar, Alevi inanç ve bilgi sistemine dair en önemli yazılı belgelerdir (365). Yazar, buyrukların üretilme biçimleri, kaynakları ve tarihsel önemleri hakkında doyurucu açıklamalarda

bulunmaktadır. Özen ve Karakaya-Stump'ın makaleleri "Öteki Mecmûalar" adıyla kitabın beşinci bölümünü oluşturmaktadır.

Projelerin tanıtıldığı üç makale de "Yeni Ufuklar" bölümünde yer alıp kitabın altıncı bölümünü oluşturur. Kitapta yer alan proje odaklı makalelerin ilkinin yazarı Jan Schmidt, makalesinde mecmûalar hakkında birtakım genel değerlendirmelerden sonra Leiden Araştırma Projesi'nden söz etmektedir. Bu proje Osmanlı kültür tarihini ortaya koyabilmek adına mecmûaları incelemiştir fakat yazarın da belirttiği gibi örneklemnin azlığı dolayısıyla arzulanan hedeflere ulaşılabilmiş değildir.

Gisela Procházka-Eisl ve Hülya Hancı'nın ortak yazdığı makalede Avusturya Millî Kütüphanesi'nde bulunan yedi mecmûa incelenmiştir. Yazarlar, mecmûaların, "popüler bilgi edinme'nin belli bir kanonunu oluşturduğu"nu varsayarlar (403). Proje sonuçları bir veri tabanı olarak sunulacaktır denen makalede sonuçlar henüz sunulmuş değildir. Yazı projenin tanıtımı biçimindedir; bu anlamıyla makale olmaktan uzaktır.

Fatih M. Köksal'ın mecmûaların edebî ve tarihî önemini anlattıktan sonra mecmûa çalışmaları için bir öneride bulunan makalesi, MESTAP adı altında mecmûaların nasıl çalışılması gerektiğini örneklemektedir. Bu anlamıyla, geliştirilmeye açık olmakla beraber, mecmûa çalışmalarına ciddi bir katkı niteliğini taşımaktadır. Nitekim proje, yüksek lisans çalışmalarıyla uygulanmaya başlamıştır.

Son bölüm olan "Ekler"deyse derlemeye derleyicilerce eklenmiş makalelere yer verilmiştir. Daha önce yayımlanmış olan Cornell Fleisher'ın makalesi ek olarak kitaba yerleştirilmiş olup kuramsal açıdan kitabın en iyi makalesidir. Floransa'da bulunan mecmûalar üzerinden mecmûanın Osmanlı tarihi ve kültürü açısından önemi, bireyin duygu ve düşüncelerini göstermesini tahlil etmesi açısından oldukça önemlidir. Yazarın şu sözü mecmûalar için çok önemli bir bakış açısını beraberinde getirir: "Bu belgelerin cazibesi ve değeri, söylediklerinin sıradanlığında gizlidir" (448).

David J. Roxburgh'un yazısı yazarın daha önce yayımlanmış bir kitabından ilgili bölümün çevirisi olup bir materyal olarak kitabın özellikle Fars kültüründeki edebî ve estetik gelişimini ortaya koymaktadır. Kitap kültürünün maddi boyutuyla ilgilenenler için eşsiz bilgiler barındıran bir makaledir.

Eski Türk Edebiyatı Çalışmaları adı altında Klasik Türk Edebiyatı'nın önemli ve az işlenmiş konularını bir günlük sempozyumlarla gündeme getirmeyi amaçlayan serinin sekizinci kitabı olan *Mecmûa: Osmanlı edebiyatının kırkambarı*, edebiyatı diğer disiplinlere kattıkları ve diğer disiplinlerden öğrenmek zorunda olduklarıyla ele alan kıymetli bir ilk çalışma. Her bir makalenin kullanmış olduğu kaynakları toplu kaynakça biçiminde otuz üç sayfada sunmuş olması, kitabın değerini artıran etmenlerden bir diğeri. Kitapla ilgili dikkati çeken hususlardan bir diğeri de tasarımı: Ersu Pekin imzası taşıyan tasarım, kitabın değerine değer katan unsurlardan biri olarak göze çarpmakta. Sonuç olarak Osmanlı'ya dair herhangi bir konuda çalışanların kitaplığında bulundurması gereken bir kitapla karşı karşıya olduğumuzu belirtmeliyim.

- Oya Morva, *Chicago Okulu: Pragmatik Sosyal Teoride İletişimin Keşfi*, İstanbul: Doruk Yayımcılık, 2013, 176 s.
Değerlendiren: Metin Demir*

Sosyal bilim teorilerine gösterilen rağbet, günün modasına göre sürekli değişir. Gün gelir Bergson furyası sarar tüm ilgilileri, ardından unutulur gider bu alaka. Elli yıl sonra Deleuze çıkar sahneye ve unutulmak üzere olan üstada itibarını iade eder. Birçok kıymete haiz teori ve yaklaşımlarda kaybolup gider ya da sadece giriş kitaplarında veya antolojilerde çıkar karşımıza. Chicago okulunun da kaderi ülkemizde böyle olmuştur. Genelde İngilizceden tercüme edilen sosyolojiye giriş ya da sosyoloji tarihi nevinden kitaplarda sadece bir bölüm olarak karşımıza çıkan bu liberal sosyal teori, Türkiye’de hiç dikkat çekmemiştir. Pragmatizm ile eskiden beri incecik bir hatla bile olsa ilgili olan Türk düşünce hayatı, Chicago okulunu hiç nazar-ı itibara almamıştır. Bu önemli eksiklikten yola çıkan İstanbul Üniversitesi İletişim Fakültesi İletişim Sosyolojisi Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi Dr. Oya Morva, pragmatik sosyal teori bağlamında Chicago okulunu ele almış, bu ekole dair kısa ve özlü bir giriş metni yazmıştır.

Morva’nın Chicago okulunu gündeme getirme amacını açıklarken kullandığı argümanlardan birisi, Türkiye’de özellikle iletişim alanında eleştirel teorinin tek teori gibi mitleştirilerek sunulmasına karşı, sosyalizm ve bireycilik dışında alternatif bir eleştirel bakışı ve çoğulcu toplum ideali olan Chicago okuluna dikkat çekme çabasıdır. Doktora tezi olarak kitaplaştırılan akademi alanındaki alternatif arayışlara yönelik böylesi bir girişim daha baştan takdiri hak etmektedir. Ayrıca pragmatizme yönelik ilginin Bernstein, Rorty gibi ünlü filozoflarla yeniden canlandığı bir dönemde, pragmatik sosyal teori olarak Chicago okulunu ele almak da ayrıca bir gerekliliktir. Böylece bu kitapla sosyoloji alanındaki önemli bir eksikliği gidermek için de ilk adım atılmıştır.

Morva, kendi mütevazı çalışmasında Chicago okulunun oluşumu ve ilk gelişimini ana vatanında izliyor, onu Amerikan düşünce geleneğinin içerisine, yani pragmatik felsefe içerisine yerleştirerek, bu geleneğin sosyoloji içerisinde giderek nasıl Chicago okulu olarak bilinen sosyoloji okuluna dönüştüğünü takip ediyor. Her ne kadar Chicago ekolü kent sosyolojisi, ekoloji, sosyal organizasyon, alt kültür çalışmaları gibi bir dizi farklı konuda etkili olmuş olsa da, Morva özel olarak bu okulun iletişim alanında yaptığı katkılara odaklanıyor. Çok erken bir tarihte iletişim olgusunu sosyolojik düşünceye sokan ve iletişimi basitçe bir araç olarak değil toplumsal hayatın özsel niteliği olarak gören Chicago okulu ve sık sık bu okulla özdeşleştirilen sembolik etkileşimciliğin iletişim sosyolojisine yaptığı katkı detaylı olarak inceleniyor eserde. Okul Albion Small, William Thomas, George Vincent, Ernest W. Burgess, Robert E. Park, Charles Zeublin, William Ogburn gibi önemli sosyologların olduğu bir geleneğe dönüşmüş ve deva-

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Şehir Üniversitesi, Kültürel Çalışmalar Bölümü.

mında Herbert Blumer, Louis Wirth Everett, Howard Becker, Anselm Strauss, Gary Fine, Erving Goffman gibi sosyologların yetişmesine ortam hazırlamıştır. Özellikle yeni gelişmekte olan ve önemli sosyal bir değişim gerçekleşen Chicago şehrini bir laboratuvar olarak kullanan bu sosyologlar, gangsterler, aylaklar, işçileri gibi farklı grupların etkileşimlerinde anlam örüntülerine odaklanmışlar ve nesnelere ve ilişkilerine atfettikleri anlamları ortaya çıkarmaya çalışmışlardır.

Bunların yanında Chicago okulunun çalışmalarının çeşitliliğinden dolayı teorik bir bütün oluşturmadığı, sistemli bir teorisi olmadığı, basit bir liberal Amerikan düşüncesi olduğu gibi yanlış anlaşılmalara da dikkat çekiyor çalışmasında Morva. Chicago okulu hâlâ etkisini sürdüren bir okul olmasına rağmen, Morva'nın çalışması Chicago Sosyoloji Bölümünün kurulduğu 1892 ile okulun etkisinin yitirmeye başladığı 1930'lu yıllarla kendisini sınırlamaktadır.

Morva, eserine öncelikle okulun kökenleri olarak konumlandığı Amerikan pragmatizminin panoramik bir görünümünü vermekle başlar. Pragmatizmin faydacılıkla karıştırılmaması gerektiğini, onun maddi dünya ile metafizik dünya arasında bir köprü kurma amacıyla olan epistemolojik bir girişim olduğunun altını çizer. Bu minvalde pragmatizmin kurucu babası C. S. Pierce kendi felsefesini bir anlam teorisi olarak konumlandırmıştır. Semiyolojinin de babası sayılan Pierce, semboller ve göstergeler üzerine yoğunlaşarak, metafizik karmaşıklıktan uzaklaşmayı ve anlamın yapısı üzerine düşünmek suretiyle düşünceleri anlaşılır hâle getirmeyi hedeflemektedir. Pierce açısından bir diğer önemli nokta ise düşüncelerin kalkış noktasının Kartezyen şüphe değil, tam aksine inanç olmasıdır. İnançın kaynağında alışkanlıklar, alışkanlıkların kaynağında da çevreyle kurulan düzenli ilişkiler yatmaktadır. Böylece Pierce'te düşüncenin asli işlevi inançları ve alışkanlıkları değiştirmek, yani çevreyle olan etkileşimimizi değiştirmektir. Burada düşünce doğrudan eyleme bağlanır, kendi içerisinde kapalı bir fasit daire olmaktan çıkarılıp, hayatın, eylemin ve sembollerin arasına girer.

Pragmatizmin diğer ünlü aktörü olan William James, Pierce'in kavramsal analizler üzerinde devam eden anlam teorisinden ziyade gündelik hayata vurgu yapar. Bireysel eylemler üzerine odaklanan James'e göre, her türlü metafizik, apriori akıl yürütme anlamsızdır, aslolan düşünen ve eyleyen bireyin kurduğu gerçekliktir. James'in bireyde bıraktığı pragmatizm anlayışını John Dewey toplumsal yönüyle ele alır ve onu instrumentalizm şekline çevirir. Gerçekliği oluşturan şey onun toplum için araçsal faydasıdır. Dewey kavram ve teorilerin kendi başına değerli olmadıklarını, mutlak, kendi içinde kapalı bir sistemin olmadığını, her düşüncenin gerçekliği açıklamada araçsal öneminin olduğunu vurgular. Ayrıca basit bir faydacılıktan uzak tutar ve aracın amaçla sıkı ilişkisine vurgu yapar. Böyle bir gerçeklik anlayışıyla pragmatik felsefe, toplum sorunlarıyla ilgili gündelik hayata dönük bir düşünce ekolü hâline gelmiştir. Chicago Sosyoloji Bölümünün oluşmasında Dewey'in önemli katkıları olmuş ve Mead'i buraya Dewey davet etmiştir.

Herbert Mead'in sosyal psikolojisi, okulun birey algısının gelişiminde önemli bir yere sahiptir. Sembolik etkileşimci okulun alamet-i farikalarından birisi onun birey anlayı-

şıdır. Aydınlanmanın bireyi gibi soyut, yalıtık, atomize birimler hâlinde olan, hak ve sorumluluk üzerinden temellendirilmiş bireyi yerine toplum içinde birey anlayışı getirir ve bu anlayış büyük oranda Mead'ın sosyal psikolojisine borçludur. Kendiliği, ben (I) ve kendi (me) olarak ayıran Mead, benliğin gelişiminde toplumsal etkileşime başat rol verir. Kimsenin verili bir benliği yoktur, benlik ancak toplumdaki diğer bireylerle (genelleştirilmiş öteki ile) iletişim hâlinde interaktif kurulan bir süreçtir. Süreç içerisinde toplum ve birey daima etkileşim içerisinde bulunur ve ortaya sosyal eylem çıkar. Mead'ın halefi Herbert Blumer bu süreci şöyle özetlemektedir: kendilik-eylem-sosyal etkileşim-nesnel-sosyal eylem. Burada bireyin ve toplumun oluşumunda iletişim asli rolü açıkça görünmektedir.

Morva, iletişimin Chicago pragmatistlerinin çalışmalarının merkezinde olduğuna sürekli dikkat çekiyor. Daha okulun ilk çalışmalarından biri olan Albion Small ve George Vincent'in *An Introduction to the Study of Society* adlı kitaplarında iletişim bahsine özel bir başlık açmalarının ve iletişimi "sosyal sinir sistemi" olarak tanımlamalarının buna delalet ettiğini belirtiyor. Bununla başlayan iletişime özel ilgi Robert Ezra Park ile zirvesine ulaşacak ve okulun ikinci döneminde Chicago İletişim Komitesi ile devam edecektir. Bu çalışmalar iletişimi bir kontrol mekanizması olarak anlamak yerine, sosyal yaşamın var olma koşulu ve ideal sosyal düzenin sürdürülebilir alanı olarak görürler. İletişimi basitçe "aktarım" olarak görmek yerine onu bir "ritüel" olarak düşünürler.

1910'lu yılında okulun önemli temsilcilerinden Edward Alsworth Ross da kitle iletişim araçları ile sermaye arasındaki ilişkiye dikkat çekmiş, haber manipülasyonlarına dair eserler yazmış, demokrasinin ve sağlıklı toplumun gelişiminde iletişimin önemine vurgu yapmıştır. Fenton, Yarros, Park gibi okulun önemli figürleri de bu tartışmaların içerisinde yer almış, gazetecilik ve etik tartışmalarını yürütmüşlerdir. Özellikle Robert Ezra Park'ın gazetecilik ve basın üzerine dersleri ve kurumsal basına eleştirileri gelişen Amerikan kapitalizmine yönelik bir eleştiri şeklinden biçimlenmekte, gazeteyi özgürleşme mekânı olarak değil, istenilenlerin yansıtıldığı bir mekân olarak dönüştüğüne vurgu yaparak eleştirmektedir. Ayrıca Charles Horton Cooley'in 1894 yılında yayınladığı *Ulaşım Teorisi* adlı eseri de önemli çalışmalar arasında yer almaktadır. Bunların çalışmaların dışında Chicago okulundan Dewey, Mead ve Park'ın birlikte çıkarmayı planladıkları ve gazeteciliğe bilimsel metotları uygulamayı planlayan, gerçek sorunlardan bahseden ve entelektüel sorunları halkın anlayacağı şekilde tercüme etmeyi amaçlayan, böylece halk ile entelektüel hayatı birleştirme girişimi olarak tasarlanan *Thought News Project* adlı bir gazete yayımlama projesinin hiç hayata geçmeden kaybolmasından da bahseder. Robert Ezra Park'ın düşüncelerinden ve Chicago İletişim Komitesi oluşumundan da bahsederek eserini sonlandırır yazar. Kitabın ekler kısmında ise Chicago Üniversitesi sosyoloji bölümünde yapılmış master ve doktora tezlerinin listesi yer almaktadır.

Morva'nın kitabı hem sosyoloji için hem de iletişim sosyolojisi için bir ilk giriş çalışması olması bağlamında değerli bir çalışma fakat bir dizi eksikliği de barındırıyor. Öncelikle

sosyoloji açısından Chicago okulu kesinlikle bağlamına oturtulmadan ele alınıyor. Sadece Amerikan pragmatizminin sosyolojiye yansımış hâli gibi değerlendiriliyor. Bu ekolün mensuplarının kavgası öncelikle sosyolojiyi doğa bilimleri gibi yasa-benzeri kurallılıklar bulmaya çalışan ve matematik kullanmayı bir erdem olarak gören sosyolojik yaklaşımların karşısında, toplumda yasa-benzeri kurallılıklar değil, nedensel olmayan kurala bağlı düzenliliklerin oluşturduğunu ve bu düzenliliklerin de eyleyen kişilerin anlamlandırma süreçlerinde yakalanabileceğini iddia eden metodolojik bir karşı çıkıştır. Ayrıca yine bu dönemde hâkim olan nesnelci yaklaşımlara karşı öznelci bir sosyolojinin imkânını aramışlardır. Bu insanlar sosyolojinin nesnesinin Durkheimci sosyal olgular yerine, Weberci anlamacı yorumlayıcı hatta giderek olguya içkin anlamın olmadığını, anlamın ancak bir yorumlama sürecinde ve toplumsal eylemde ortaya çıktığını savunan toplumsal eylemde görürler. Toplumsal eylemi takip etmek sembolik etkileşimleri takip etmektir.

Sembolik etkileşimcilik genel sosyoloji arenasında böyle dertlere ve konulara sahipken, bu okul sadece pragmatizm geçmişi ile değil aynı zamanda Amerikan sosyolojisinin en önemli figürü olan Talcott Parsons ile birlikte okunmadığı zaman eksik anlaşılmış olur. Çünkü bu teorilerin özellikle karşı çıktığı şey Parsons ve Luhmann'ların sistem anlayışları, gündelik yaşamdan kalkmayan, temellendirilmemiş, soyut ve apriori anlayışına sahip bu nedenle toplumdaki ve yaşamdan kopuk gördükleri büyük kuramlara ve sistemlere karşı sistematik bir itirazdır. Bu nedenle özellikle yapı kelimesini hiç ağzlarına almazlar. Onlar için sosyolojinin nesnesi toplumsal eylem, eylemin esası etkileşim, etkileşimin özü de sembolik olmasıdır. Sosyal teori alanındaki tüm bu kavgaları atlayıp, liberal Amerikan geleneğinin kendi kendine ürettiği bir düşünce olduğunu iddia etmek kolay görünmemektedir.

Morva yine eserinde Chicago okulunun liberalizme liberal bir eleştiri olarak geliştiğini iddia eder; fakat kitabın içerisinde bu iddiayı temellendirecek yeterince argüman bulamamaktayız. Morva'nın çizdiği resimde Chicago okulu daha çok sorun çözme odaklı bir sosyal teori gibi görünür ve iletişimle ilgilenmelerinin nihai hedefinde de daha sağlıklı iletişimle demokrasinin ve birlikte yaşamının daha sağlam mümkün olacağı gibi bir görünüm vardır ki bu, hiç de liberalizmin eleştirisine benzememektedir.

Yine iletişim teorileri içinde de Chicago okulunun yeri kitapta belirtilmemekte, kendi kendilerine iletişimin önemi keşfedilmiş gibi görünmektedir. Diğer iletişim teorileri içerisinde nasıl ortaya çıktığına hiç değinilmemektedir.

Kısacası, Chicago ekolünün öne çıkardığı etkileşim kavramını refleksif bir şekilde Chicago okulu ve sembolik etkileşimciliğe de uygulamalı, böylece onların hangi pozisyonlar ve teorilerle etkileşim içinde kendi pratiklerini anlamlandırdığı ortaya konulmalıdır. Kısa bir giriş kitabı olarak hazırlanmış bu kitap, bir ilk adım olarak değerli olmasına rağmen daha geniş bir perspektif ile ele alınmaya ve geliştirilmeye muhtaçtır.

- Yıldırım Torun, *Hukuk Felsefesi*, Ankara: Orion Kitabevi, 2012, 374 s.

Değerlendiren: Şahin Hancanov*

Hukuk felsefesi, bir felsefi alt disiplin olarak hukukun ne olduğu ve nasıl olması gerektiği üzerinde duran, bu bağlamda hukukun kaynağını ve amacını araştıran bir bilim dalı olarak tanımlanmaktadır. Hukuk felsefesi tarihine bakıldığında hukukun ne olduğu ile ilgili olarak klasik ve modern birçok akımın ve disiplinin, farklı değerlendirmeler ve yaklaşımlar ortaya koyduklarını görebiliriz. Yıldırım Torun'un kaleme almış olduğu "*Hukuk Felsefesi*" isimli kitap, son dönemde hukuk felsefesinin temel problemlerini ele alan ve bu bağlamda hukuk felsefesi alanıyla ilgilenen disiplinlerin yaklaşımlarını, betimleyici bir tarzda ortaya koyan çalışmalardan birisidir. Yalova Üniversitesi Hukuk Fakültesi öğretim üyesi olan Yıldırım Torun, hukuk felsefesiyle ilgilenen okuyuculara ve genel olarak da hukuk ve felsefe literatürüne katkıda bulunma temennisiyle kaleme aldığı "*Hukuk Felsefesi*" isimli kitabını on altı bölüm olarak düzenlemiştir.

"Felsefe" başlığını taşıyan birinci bölümde yazar; "felsefe", "teorik felsefe" ve "pratik felsefe" alt başlıkları altında, bu kavramları etimolojik olarak tahlil etmekte ve filozofların bu kavramlara ilişkin farklı tanımlarını ortaya koymaktadır. Felsefenin hayata dair her alanı kuşattığını ifade eden yazar, teorik ve pratik felsefe başlığı altında birçok alt disiplinin mevcut olduğunu ifade etmektedir. Bunlar ontoloji, bilgi felsefesi, siyaset felsefesi ve hukuk felsefesi disiplinleridir.

"Hukuk Felsefesi" başlıklı ikinci bölümde Torun, hukuk felsefesinin tanımını yapmakta ve bu çerçevede daha önce yapılmış farklı tanım ve görüşlere değinmektedir. Bölümün ilerleyen sayfalarında hukuk ile ilgili diğer disiplinler ele alınmakta ve hukuk felsefesinin tarihî gelişim evreleri incelenmektedir. Hukuk kavramı tanımının yapıldığı ve hukukun farklı kullanım alanlarının zikredildiği üçüncü bölümde, farklı ekoller ve filozoflarca ifade edilen hukuk tarifleri ele alınmakta ve tüm bunlardan hareketle, hukukun genel bir tanımı yapılmaktadır. Yazar, bu bölümde ayrıca hukuk ile ahlak kuralları, din kuralları ve gelenek ilişkisine değinmektedir.

"Hukuk Felsefesinin Temel Problemi Olarak Adalet" başlığını taşıyan dördüncü bölümde yazar, "Adalet nedir?" sorusunu sormakta ve bu kavram çerçevesinde Antik Yunan, Orta Çağ ve modern dönemde ifade edilmiş görüşlere ve adalet çeşitlerine değinmektedir. Hukuk felsefesi, etik, siyaset felsefesi ve özgürlük sorununun tartışıldığı beşinci bölümde Torun, ağırlıklı olarak özgürlük problemi ve farklı etik teorileri üzerinde durmaktadır. En yüksek iyi problemi ve doğru eylem problemi bağlamında etik teorilerini ele alan yazar, bu alanda hem klasik hem de modern dönem filozoflarınca ifade edilen görüşleri zikretmektedir. "Hukuk Felsefesi ve Etik'in Ortak Paydası Olarak İrade Özgürlüğü Problemi" ismini taşıyan alt başlıkta yazar, düşünce tarihinde irade özgürlüğü ile ilgili tartışmalara yer vermektedir. Bu bağlamda, Aristoteles'ten başlayarak

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı.

Orta Çağ'da Hristiyan ve İslam kelimelerinin ve modern dönem filozoflarının ifade özgürlüğü çerçevesinde dile getirmiş oldukları görüşler ele alınmaktadır. Bölümün ilerleyen sayfalarında yazar, hukuk ve siyaset felsefesi açısından özgürlük problemini ele almakta ve günümüz hukuk ve siyaset felsefesinin önemli simalarından biri olan Ronald Dworkin'in ifade özgürlüğü ile ilgili görüşlerine değinmektedir.

Hak kavramına ilişkin teorilerin ele alındığı "Hukuk Felsefesi'nin Temel Problemi Olarak Hak Kavramı" başlıklı altıncı bölümünü, yazar, "hak kavramını kabul edenler" ve "hak kavramını reddedenler" şeklinde iki alt bölümde incelemektedir. Torun, "İnsan Hakları" alt başlığı altında genel hatlarıyla insan hakları kavramını ele almakta ve insan hakları düşüncesinin tarihî gelişimini ortaya koymaktadır. Ayrıca yazar, günümüzde insan haklarını karakterize eden ilkelere ve özelliklere değinmekte ve bölümün sonunda, sivil itaatsizlik olgusunu ele alarak Dworkin'in bu konudaki görüşlerine yer vermektedir.

Birey ve toplum arasındaki hukuksal ilişkiler başlığı altında devlet, hukuk devleti ve demokrasi kavramının tartışıldığı yedinci bölümde Torun, ilk başta devlet kavramı üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda yazar, devletin kaynağı ve meşruiyetine dair bazı sorular sormakta ve bu sorularla ilgili farklı yaklaşımları irdelemektedir. Bölümün "Demokrasi" isimli son alt başlığında yazar, demokrasi kavramını etimolojik açıdan incelemekte ve demokrasinin tarih içerisinde aldığı farklı şekilleri ortaya koymaktadır.

Kitabın sekizinci bölümünden itibaren her bölümde bir hukuk okulu ele alınmış ve son bölümde, çağdaş dönem başlığı altında Ronald Dworkin'in görüşlerine yer verilmiştir. Söz konusu hukuk okulları, daha çok şahıslar (filozoflar) üzerinden ele alınmıştır. Sekizinci bölümde doğal hukuk okulu ele alınmış ve tarihî gelişimi içerisinde bu ekole mensup filozofların görüşlerine değinilmiştir. Dokuzuncu bölümde hukuki pozitivizm okulu ve bu bağlamda John Austin, Leon Duguit, Hans Kelsen ve H. L. A. Hart'ın teorilerine yer verilmiş; "Tarihçi Hukuk Okulu" başlığını taşıyan onuncu bölümde, Savigny ve Puchta'nın görüşleri tartışılmış; İdealizm akımının hukuka ilişkin düşüncelerinin işlendiği on birinci bölümde Hegel'in yaklaşımına değinilmiştir. On ikinci bölümde, Faydacı Hukuk Okulu, on üçüncü bölümde Hukuki Realizm, on dördüncü bölümde Marksist Hukuk, on beşinci bölümde ise Anarşist Hukuk Okulu düşünürlerine yer verilmiştir.

Kitabın son bölümü olan on altıncı bölümde, yazar, çağdaş dönem başlığı altında Ronald Dworkin'in görüşlerini ele almıştır. Yazara göre, hukuk felsefesi alanında hukuka ilişkin getirdiği yeni ve özgün yorumuyla Dworkin'in kuramı, doğal hukuk ve hukuki pozitivizm ekollerinin yanında, üçüncü bir hukuk ekolü olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Torun'a göre Dworkin'i özel kılan, teorisinin tutarlılığı, hukuki önermeleri yorumlayıcı nitelikte kabul etmesi, hukuk ve etik birlikteliğine dayalı konstrüktif bir hukuk anlayışı ortaya koyması, adalet kavramına farklı yaklaşımı, ilkelerin bağlayıcılığını kabul etmesi ve doğal hukuk ve hukuki pozitivizm akımına yönelttiği kapsamlı eleştirileridir.

Sonuç olarak Yıldırım Torun'un kaleme almış olduğu "*Hukuk Felsefesi*" isimli kitabı, bu alan ile ilgilenenler için bir giriş kitabı mahiyetinde kabul edilebilir. Kitabın muhtevası itibarıyla tüm alanla ilgili bir bakış açısı verebilmesi, son derece başarılı olduğunu söylememizi mümkün kılmaktadır.

- Kemal H. Karpat, *Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler*, Çeviren: Bahar Tırnakçı, İstanbul: Timaş Yayınları, 2010, 480 s.
Değerlendiren: Gürzat Kami*

Timaş Yayınları'nın "Osmanlı'dan Günümüze" serisi içinde çıkan *Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler* isimli kitap, Kemal H. Karpat'ın Osmanlı ve modern Türkiye dönemlerinde gerçekleşen iç ve dış göçler ve nüfus hareketleri, göçmenlere uygulanan devlet politikaları, göçler neticesinde gerçekleşen kimlik değişimleri, modern Türkiye toplumunun oluşumuna giden süreçte göçlerin rolü gibi muhtelif konuları içeren makalelerinden oluşuyor. Giriş ile birlikte toplam on iki bölümden oluşan kitaptaki makaleleri üçe tasnif edebiliriz. Yazarın, 2010 yılında yazdığı ve kitabın giriş ile birlikte ilk üç bölümünü oluşturan göçler ve göçlerin toplumsal kimlik oluşumundaki rolüne dair genel bir bakış açısı sunan üç yeni yazısını, 1980'lerden 2000'lere uluslararası dergilerde yayımlanmış Kırım, Balkan, Bulgaristan ve Bosna Müslümanları ile Yahudi göçlerini ele alan ve içerik olarak zaman zaman birbirini tekrar eden sekiz ayrı makale takip ediyor. Nihayet kitabın son bölümünde ise Cumhuriyet devrinde köyden şehre göç konusunu işleyen, 1972 yılında ODTÜ'de gecekondü sorunu üzerine Karpat tarafından verilmiş bir konferansın metne dönüştürülmüş hâli olan üç bölümlük kısa bir etüt yer alıyor. "Kitabın ana amacı, tarihî göçleri, yani 19. ve 20. yüzyıl Rumeli, Kırım, Kafkas Müslümanlarının elde kalan Osmanlı topraklarına göçlerini, genel olarak gözden geçirerek bu göçlerin, yeni Türk toplumunun oluşumuna katkılarını incelemektir. Aynı zamanda Türk toplumunun eski yapısını değiştirerek millet hâline gelişini kavramsal bir tarihî çerçeve içinde anlatmaktır" (s. 11).

Giriş bölümünde yeni ırkların, yeni kültürlerin, yeni idare ve yaşam biçimlerinin oluşmasına zemin hazırlamaları bakımından dünya tarihinde önemli yeri bulunan göçlerin, yakın zamana kadar sistematik ve aralarındaki bağlantılar aydınlatılarak ele alınmadığını yazan Karpat, konuyla ilgili ilk çalışmaların bir göçmen ülkesi olan ABD'de bile 1940'lardan sonra başladığını söylüyor. Hâlen dünyada 214 milyon insanın göçmen sayıldığı, her yıl göçmenlerin geldikleri ülkelere 317 milyar dolar para gönderdikleri, daha özel olarak son yıllarda Avrupa'da gündeme gelen cami inşasına karşı direnmeler ya da Müslüman kadınlara karşı uygulanan kıyafet yasakları vb. birçok bilgi göz önünde bulundurulursa göç konusunun demografik, ekonomik, toplumsal, kültürel ve dinî boyutlarıyla hâlâ önemini koruduğu rahatlıkla fark edilebilir (s. 10). Günümüz Türk toplumunun oluşumunda da göçlerin göz ardı edilemez bir rolü vardır. Karpat, Osmanlı döneminde vuku bulan göç ve nüfus hareketlerini, iki ana kategoride ele alıyor. Bunlardan ilki, 14-16. yüzyıllarda Anadolu'dan Rumeli'ye doğru gerçekleşen göçlerdir. Bu göçlerin ardından 18. yüzyıla kadar büyük nüfus hareketlerinin olmadığı, Osmanlı kültür ve idaresinin Anadolu ve Rumeli'de kökleştiği görece statik bir dönem

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Şehir Üniversitesi, Tarih Bölümü.

yaşanmıştır. Karpat'a göre 18. yüzyıl, göçlerin tabiatının değişmeye başladığı yüzyıldır. 18. yüzyıldan itibaren göçler, artık "Millî devlet felsefesini, 'millî' devlete hâkim etnik grubun siyasi görüşünü gerçekleştirme aracı olmuştur. Başka bir deyişle göçler siyasileşmiş, millileşmiş ve devlete hâkim olan grup kendinden saymadığı diğer grupları yok etme yolunu tutmuş, sınır dışı etmiş veya asimile etme yoluna başvurmuştur" (s.13). Kitaptaki makaleler, özellikle milliyetçilik akımlarından kaynaklanan bu ikinci kısım göçlere odaklanıyor.

Karpat, kitabının giriş bölümünde gayet faydalı bir kavram tanıtımıyla başlıyor işe. Kitap boyunca sık sık rastlayacağımız aşiret, kabile, oymak, kavim, etnik kimlik, millet ve milliyetçilik gibi birçok tartışmalı kavram vuzuha kavuşturuluyor. Bu tanımlamalar, yazarın kullandığı kavramların karşılıklarının netleşmesi ve yanlış anlamaların izalesi açısından oldukça önemli. Yazar, yaptığı *iç kimlik* ve *dış kimlik* tanımlarına dayanarak etnisiteyi, "dış ve bilhassa iç kimlik" olarak nitelerken milleti, "kavim ve etnik kimliğin üzerinde, çoğu kez bu kimlikleri temel yapan bilhassa 18. yüzyılda ortaya çıkan bir siyasi örgütlenme türü" olarak tanımlıyor. Bu bağlamda modern millet, Fransız Devrimi'nin sonucu olarak ortaya çıkan sosyo-politik bir toplumdur (s. 35).

Modern millete evrilme sürecinin Osmanlı Devleti'deki yansıması ise 19. yüzyılda Osmanlılık düşüncesi ile başlayan millî devlet olma çabasının gayrimüslimlerin milliyetçi eğilimlerini arttırmasıyla birlikte başarısızlığa uğraması ve Osmanlı Devleti'nin Müslüman-Türk karakterde bir millî devlete dönüşmesi şeklinde olmuştur. Peki, gerçekten Türkiye'de *Türk* ismini taşıyan bir millet var mıdır? Osmanlı döneminde siyasi, hatta edebî alanda bir Türk mevcudiyetinin görülmediğini iddia edenler göz önünde bulundurulursa bu soru hiç de yabana atılacak bir soru değildir. Bu soruya Osmanlı kuruluş tartışmalarına dönerek cevap arayan Karpat'a göre, Moğol baskısından kaçıp Anadolu'ya gelen Oğuz-Türkmen aşiretleri Osmanlı Beyliği'ni kurmuş, sonra Rumeli'ye geçerek burada "aşireti aşan modern öncesi yeni bir toplum" meydana getirmişlerdir. "Dili Türkçe, dini İslam olan bu toplum bir proto-millî Türk toplumdur"(s. 45). 19. yüzyıla kadar Balkanlar'daki bu toplum, ihtida eden gayrimüslimler de dâhil olmak üzere, kendilerini "Türk" olarak görmüşlerdir. Karpat'ın bu açıklamalarından kendisinin *Türk* terimini ırk anlamı atfetmeden kullandığını anlamaktayız. Dili ile eski Orta Asya kimliğini devam ettiren bu toplum; resmî dili Türkçe olmakla birlikte, aynı padişahın tebaası konumundaki farklı diller konuşan çok çeşitli kavimlerden müteşekkil Osmanlı döneminde iç kimliğinde önemli dönüşümler yaşamıştır. 19. yüzyıla kadar Osmanlı Devleti'ne "Osmanlı" diyenler, devleti idare eden elitleri ve padişahı kastetmekte, Avrupalılar ise Müslüman tebaaya "Türk" demekte idiler. 19. yüzyıldaki merkezileşme, devlete bağlı okullarda uygulanan yeni müfredat, Osmanlılık tartışmaları, dil ve edebiyatın Türkçeleşmesi gibi gelişmelerle birlikte bir *kültürel Türkçülük* doğmuş, İttihat ve Terakki döneminde ise bu kültürel Türkçülük, *siyasi Türkçüllüğe* dönüştürülmüştür (s. 68).

Giriş bölümündeki bu kavramsal çerçeveden sonra, tarihî göçleri ele alan makaleleri okuyoruz. Bu makaleler, benzer konu ve iddiaları işlemeleri bakımından zaman

zaman birbirlerini tekrar etmekle birlikte, ele aldıkları meseleler genel olarak dört ana başlık altında toplanabilir: 1) 19. yüzyıldan itibaren Osmanlı Devleti ve Cumhuriyet Türkiye'si'ne yapılan göçler 2) 19. yüzyıl ve sonrasında Osmanlı Devleti ve Cumhuriyet Türkiye'si'nden dışarı verilen göçler 3) Osmanlı nüfus ve iskân politikaları 4) Özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında köylerden şehirlere gerçekleşen iç göçler ve etkileri.

Karpat, "siyasi nedenli zoraki göçler" olarak nitelendirdiği 19. yüzyıl göçlerinin ilki olarak 1783'te Kırım'ın Rusya'ya ilhakı sonrasında başlayan ve 1856'dan sonra kitlesellik kazanan "Kırım Göçleri"nden bahsediyor. Kırım göçlerini, 1864'te başlayan Kafkas göçleri izlemiştir. Şeyh Şamil'in 25 yıllık direnişini bastıran Rusya, batı ve orta Kafkaslar'da yaşayan yaklaşık iki buçuk milyon Müslümanı Osmanlı topraklarına göçe zorlamıştır (s.15). Üçüncü göç dalgası ise 1877'den sonra Balkanlar'da yaşayan Müslümanların ve kısmen Yahudilerin göçleridir. Balkan göçlerinin temel sebebi, 19. yüzyıldan itibaren yükselen ve Batı milliyetçiliğinden Ortodoks Hristiyanlığın yükseliş düşüncesine dayanması hasebiyle ayrılan Balkan milliyetçiliğidir. Karpat'a göre, Balkanlar'daki milliyetçi akımların çıkış noktası ilk planda din ve ancak ikinci planda ırktır (s. 17). Bu yüzden yeni kurulan Balkan devletleri, kendi uluslarına yabancı olarak gördükleri Müslümanları göçe zorlamışlardır. Bu durum, Karpat'ın kitap boyunca sık sık dile getirdiği "Balkanlar'da 'Türk' sözcüğü ile 'Müslüman' sözcüğünün eş anlamlı olduğu" iddiasını destekler niteliktedir. Çünkü Balkan Müslümanlarının birçoğu etnik ya da dilsel açıdan Türk olmadığı hâlde, sadece Müslüman oldukları için göçe zorlanmışlardı. "Çünkü din, Balkanlar'daki ulusal özdeşleşmenin başlıca göstergesiydi"(s. 241).

Osmanlı'ya gelen göçlerin hepsi, Müslüman göçleri değildi elbette. Kitapta ilki 1864-1912 yılları arasında Osmanlı Devleti'nde gerçekleşen Yahudi nüfus hareketlerini, ikincisi ise daha özel olarak Yahudilerin Filistin'e göçünü ele alan iki ayrı makale de bulunuyor. 1862-1914 yılları arasında imparatorluk topraklarına göç eden toplam Yahudi nüfusu 120 bine varmış, özellikle Filistin'de Yahudiler lehine bir nüfus değişimini engellemek amacıyla 1897'de Filistin'e toplu Yahudi göçleri yasaklanmıştır.

Osmanlı topraklarına doğru gerçekleşen bu göçlerle ilgili önemli bir soru, "Bu kadar farklı insan grubunu Osmanlı topraklarına göç etmeye çeken sebep ne idi?" sorusudur. Başka bir ifade ile "Neden başka bir yer değil de Osmanlı?" diye sorabiliriz. Özellikle Müslümanların buldukları ülkelerden ayrılmalarının *itici gücü* Kırım, Kafkas ve Balkanlar'da uygulanan milliyetçi ulus-devlet politikaları olmakla birlikte, göç eden insanların bilhassa Osmanlı Devleti'ni seçmeleri, yani *çekici güç*, ortak payda olan Müslümanlıktır. Fakat Karpat, Osmanlı topraklarına göç sürecinde ortak kimlik olarak Müslümanlığa ciddi önem atfediyorsa da haklı olarak bunu tek sebep olarak almıyor. Çünkü bahsettiğimiz gibi Osmanlı topraklarına göç edenler arasında Yahudiler de bulunmaktadır. Yahudiler açısından Osmanlı topraklarında antisemitizm hareketleriyle karşılaşmalarını, Müslümanlar içinse uzun süre Osmanlı idaresi altında yaşamış olmaktan kaynaklanan bir siyasi kültürü paylaşmaları ve hukuk düzenini benimsemeleri, Osmanlı topraklarına göçün diğer çekici nedenleri arasındadır.

Yazar, kitabında yalnız Osmanlı topraklarına yapılan göçleri değil, Osmanlı topraklarından dışarı yapılan göçleri de inceliyor. Kitabın “*Amerika’ya Göç Eden Osmanlılar*” isimli dokuzuncu bölümü, 1860’lardan başlayıp I. Dünya Savaşı’na kadar devam eden süreçte, Yeni Dünya’ya yapılan ve büyük kısmını Suriye göçlerinin oluşturduğu Osmanlı göçlerini ele alıyor. Yazarın, bu bölümdeki temel amacı, Suriye Göçleri olarak bilinen büyük oranda Suriye coğrafyasından Amerika kıtasına yapılan göçleri, Osmanlı göçlerinin bir parçası olarak ele almaktır. Suriye göçlerine dair mevcut literatür, konuyu, Osmanlı demografisini -dolayısıyla tüm imparatorluğun sosyo-ekonomik yapısını- doğrudan etkilemesine rağmen, bağımsız bir olgu olarak ele almaktadır. Üstelik konuya ilişkin mevcut literatürün, Türk kaynaklarından hiç faydalanmamış oluşu da ayrı bir sorun oluşturmaktadır. Karpat, Türk arşivlerinde, göçe iştirak etmiş yahut göç planları yapmış veya göç edip geri dönmüş insanların sorunlarına dair yazışmaları inceleyerek Suriyelilerin göçü meselesini mevcut literatürdekinden farklı boyutları ile ele alıyor. Göçün temel nedeni olarak Osmanlı Devleti’nin toplumsal ve ekonomik koşullarındaki bozulma olduğunu görmekteyiz. Bu yüzden, mevcut literatürde bahsedilenin aksine Suriye göçleri, Hristiyan göçmenlerin çoğunluğu oluşturmasına rağmen, Hristiyanlara özgü bir olgu olarak sunulamaz. Karpat, 1860-1914 yılları arasında Osmanlı topraklarından Amerika kıtasına göç eden insanların toplam sayısının bir milyonu aştığını ve bunların içinde Müslümanların sayısının 150 bine vardığını söylüyor. Türk arşiv belgelerini kullanmayan mevcut literatürde, Amerika’ya yapılan bu göçler içindeki Müslüman nüfusun göz ardı edilmesi; Amerikan belgelerinde Asyalı Osmanlılarla ilgili tutulan kayıtların yetersiz oluşu, Kanada üzerinden ABD’ye giriş yapan Osmanlıların Osmanlı belgelerini kullanmamış olmaları, Müslümanların çoğu zaman ABD’de daha kolay kabul görmek beklentisi ve Osmanlı idaresiyle başlarını derde sokmamak amacıyla kayıtlara Ermeni olarak geçmeyi tercih etmeleri vb. sebeplere dayanıyor.

Yazarın, kitap boyunca cevap aradığı sorulardan bir diğeri, “Göçlere ilişkin Osmanlı nüfus ve iskân politikası nasıldı?” sorusudur. Osmanlı Devleti’nin 19. yüzyılda gerçekleştiren göçlere de geleneksel nüfus ve iskân politikası çerçevesinde yaklaştığı söylenebilir. Bu bağlamda, Çerkez aşiretleri örneğinde de görüldüğü üzere, Osmanlı topraklarına göçen aşiretleri bölmek ve küçük parçalara ayırmak; bu küçük parçaları, hâkim yerli gruplarla kaynaşacak şekilde yerleştirmek; bilhassa aşiret liderleri ve ileri gelenlerini şehir merkezleri ve kasabalara yerleştirerek aşiret yöneticilerini ana göçmen grubundan koparıp “başı gövdeden ayırmak”; bu aşiret ileri gelenlerine maaş bağlayarak yahut payeler vererek memnun etmek ve devlete bağımlı hâle getirmek, 19. yüzyılda da Osmanlı göçmen politikasının temel özellikleridir diyebiliriz. II. Abdülhamid döneminde açılan aşiret okulları ile hem yerel hem de göçmen aşiret liderlerinin çocuklarının devlete bağlılığını artırmak amaçlanmış, yani klasik göçmen politikası farklı bir tarzda, fakat aynı amaçla devam ettirilmiştir.

Osmanlı topraklarına gelen göçmenlerin hepsinin aynı şekilde karşılandığını ve aynı sosyo-ekonomik etkileri yarattığını söyleyemeyiz. Mesela Kırım’dan gelen göçmenler arasında, nüfuzlu kişiler ve tüccarlar ciddi bir yekûn tutuyordu. Bu kişilerin, yanlarında

getirdikleri altın ile ticarete atıldıkları ve iş adamları olarak kısa sürede yerleştikleri bölgelerde elitler arasına karıştıklarını görmekteyiz. Balkanlar'dan gelenler ise çoğu toprak sahibi kimseler olduklarından bunların bazıları orta Anadolu topraklarına bazıları ise Ege kıyılarına yerleştirilmiştir. Patates gibi yeni ürünlerin Anadolu tarımında yaygınlaşmasını sağlayan bu göçmenler, yeni tekniklerle Anadolu'daki tarım ekonomisini canlandırmışlardır. Öte yandan Osmanlı idaresi, göçmenlere uyguladığı iskân politikalarında tamamen hür de değildir. Çerkezleri Türkiye'nin güneyine yerleştirip burada modern tarımı kurdurmak isteyen Osmanlı idarecileri, Rusya'dan Çerkezlerin İskenderun bölgesine yerleştirilmemesi, İngilizler'den ise Teselya'ya yerleştirilmemesi doğrultusunda baskı görürler. Yani göçmenlere ilişkin birçok konuda olduğu gibi bu konuda da mesele sadece iç politikayla değil, aynı zamanda dış politikayla ilintilidir. Karpat, meseleyi çok boyutlu analiz etmesi ve bu şekilde okuyucuya sunması bakımından önemli bir işi başarıyor.

Kitabın son bölümü, göçün farklı bir çeşidini ele alıyor. Ulusal diyebileceğimiz bu göçler, özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra artan köyden şehre yapılan göçlerdir. Gecekondu bölgelerinde gerçekleştirilen anket ve soruşturmaların sonuçlarına dayanan Karpat, iç göçün sebepleri, şehirdeki düzen üzerindeki etkileri, şehir hayatına uyum sürecinde göçmenlerin sosyoekonomik ve psikolojik durumları ile bunun yansımaları, gecekondu nüfus artışı üzerindeki etkisi, gecekondu köy üzerindeki doğrudan ve dolaylı etkileri gibi birçok konuya temas ediyor. Üç bölümden oluşan bu etüt de tıpkı kitabın başında olduğu gibi bazı kavramların tanımlanmasıyla başlıyor. Gecekondu farklı tanımlarını veren ve tartışan yazar, konuyu tartışabileceğimiz zemini de baştan hazırlamış oluyor. İkinci bölümde gecekondulaşma süreci, arazi seçimi ve konut yapım politikası, eldeki veriler ışığında değerlendiriliyor. Son bölüm ise köyden şehre göçenlerin şehir üzerindeki etkilerinden ziyade, geldikleri köy üzerindeki etkileri üzerine odaklanmış. Bu bağlamda, yazları köyüne ziyarete giden yahut köyünden gelen akrabalarını şehirdeki gecekondu misafir eden göçmenin köy ve şehir arasındaki haberleşmeyi sağlamak gibi bir rol üstlenmiş olduğunu görmekteyiz.

Sonuç olarak *Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler*, Kemal Karpat'ın farklı tarihlerde farklı dergilerde yayımlanmış makalelerinden oluşması hasebiyle, kitabı okurken zaman zaman tekrarlanan bilgiler ve yorumlarla karşılaşılıyor. Bu makalelerin birçoğunun sonunda yer alan notlar, okura yazarın kaynaklarını görme imkânı sağlıyor. Ayrıca bu notlar arasında, yazarın bu kaynaklara dair kritik değerlendirmelerine rastlamak da mümkün. Karpat'ın, özellikle göçmen sayılarının tespiti noktasında gerek kitaptaki makalelerde gerekse bu makalelerin sonundaki notlarda konuya ilişkin mevcut belgelerin eksik ve literatürde yanlış yorumlanan yönlerine, sağlıklı sonuçlara ulaşabilmek için nasıl kullanılması gerektiğine vb. dair açıklamalarla okuyucuyu aydınlattığını görüyoruz. Osmanlı göç mevzuatından ve elçi raporlarından örnekler ile birlikte göçmen sayılarına ilişkin verilerin makale sonlarında tablolar hâlinde okuyucuya sunulması, ayrıca yazarın kendi kişisel gezileri, alan incelemeleri ve öğrencileri

ile birlikte düzenlediği anket ve soruşturmaların sonuçları, okuyucunun meseleyi farklı boyutlarıyla görmesine yardım ediyor.

Karpat, göç meselesini her boyutu ile vermeye gayret etmiştir diyebiliriz. Kitabın giriş bölümündeki kavramsal tartışmalarla, konuyu tartışacağı zemini hazırlamıştır. Makro boyutta Kırım, Kafkas ve Balkan göçlerinin Anadolu demografisi ve ekonomisi üzerinde etkilerini ele aldıktan sonra, mikro boyutta, Mecidiye kenti örneğinde olduğu üzere, göçlerin şehir üzerindeki sosyoekonomik etkilerini incelemiştir. Yazar, Osmanlı topraklarına gelen Müslüman göçmenlerin yanında Yahudi göçmenlerini de inceleyerek çeşitliliğe dikkat çekmiştir. Osmanlı topraklarına gelen göçler kadar Osmanlı topraklarından giden göçlerin de kitaba dâhil edilmesi, gelen insanların yarattığı etki kadar giden insanların yarattığı etkiyi de görmemize yardım ediyor. Ayrıca yazar, dış göç dediğimiz ülkeler arası göçlerin yanı sıra, iç göç dediğimiz şehirler arası göçlerin de en az ilki kadar önemli sosyal, kültürel, ekonomik etkileri olduğunu göstermiştir. Bu açıdan baktığımızda, kitaptaki makalelerin birbirlerini tamamlayıcı ve göçler konusunu çok boyutlu sunacak şekilde bir araya getirildiğini söylemek mümkün. Karpat, kitap için yazdığı giriş bölümünün sonunda, "Türkiye'de göçlerle ilgili kavramların, metotların, yaklaşımların vs. tümünü etraflıca inceleyen", "Türkiye gerçeklerine uygun bir göçler enstitüsünün" kurulması ve "Türkiye tarihini ve değişimlerini dışarıdan alınan kavramsal ve teorik modellere uydurma çabası yerine, olaylara ampirik olarak ve Türkiye'nin kendi tarihî, kültürel ve toplumsal koşulları içinden bakılması" temennisinde bulunuyor. Böyle bir enstitü kurulana kadar göçlerle ilgili bu kitabın bu sahadaki çalışmaları için önemli bir boşluğu dolduracağı aşikârdır.

- Mustafa Özden, *Müslüman Kültüründe Sekülerleşme Süreci*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2010, 252 s.
Değerlendiren: Necmettin Kızılkaya*

Sekülerizm, üzerinde birçok çalışmanın yapıldığı, ancak her çalışmanın âdeta yeni tartışma alanları açtığı bir konudur. Bunun temel sebeplerinden birisi, sekülerizm ile ilgili araştırmaların büyük oranda din-devlet ilişkilerini merkeze alan siyasal bir bağlamda yapılmasıdır. Özellikle İslam dünyası söz konusu olduğunda, bu durum daha da belirgin bir hâle gelmektedir. Müslüman toplumların geçirmiş oldukları tarihsel gelişim ve dönüşümler dikkate alınmadan mevcut durumdan hareketle yapılan çalışmalar, kısır bir döngüyü aşma olanağına sahip değildir. Bu nedenle İslam dünyası ile ilgili araştırmalarda, İslam dünyasının kendine ait tarihsel ve kültürel tecrübesinin, dikkate alınması gerekmektedir. Gerek Türkiye’de gerekse başka Müslüman ülkelerde son yıllarda yapılan çalışmalarda bu durum biraz daha dikkate alınmaktadır. Mustafa Özden’in, *Müslüman Kültüründe Sekülerleşme Süreci* başlığını taşıyan kitabı, İslam dünyasının bu konuda geçirmiş olduğu tecrübeye ışık tutma amacıyla kaleme alınmış bir çalışmadır. Özden bu eserinde, sekülerlik ve ilgili kavramlar, din-devlet ilişkisi ve Kur’an’a göre dünya ve ahiret ilişkisi gibi konuları merkeze alarak seküler bir anlayışın İslam düşünce tarihinde bulunup bulunmadığını; bulunuyorsa bunun Kur’an ile bağdaşıp bağdaşmadığını, bulunmuyorsa bunu sağlayan teorik temellerin neler olduğunu incelemiştir.

Kitap giriş, üç ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde Özden, ilk olarak sekülerlik, laiklik, dünyevileşme gibi kavramları incelemiş, ardından Yahudi ve Hristiyanlıkta sekülerleşme olgusu üzerinde durmuştur. Bu çerçevede bir yandan sekülerliğin Batı’nın ürettiği ve sonradan Müslümanların gündemine giren bir fenomen olduğunu iddia etmekte (s. 11); diğer yandan sekülerlik ile dünyevileşme olguları üzerinden bu kavramın İslam dünyasındaki izini sürmektedir. Bu yaklaşım kendi içinde birçok mahzuru barındırmaktadır. Daha sonraki bölümlerde de görüleceği üzere temel İslami ilimlerde dünyevileşme olgusu üzerinde durmakla, bu ilimlerdeki sekülerleşmeyi incelemiş olmaktadır. Sekülerlik ile dünyevileşmeyi aynı anlamda kullanan yazar (s. 14-15), “seküler” terimini herhangi bir tasnife tabi tutmadan etimolojik açıdan incelediği bölümde, kavrama oldukça geniş bir anlam verecek bir çerçeve ortaya koymaktadır. Hatta sekülerizmi, Protestanlığın hâkim olduğu yerler olan Kuzey Avrupa’daki dünyevileşme ve laikliğin şekli olarak ele almaktadır. Tarihsel tecrübeye dair kısa bir bilgi veren yazar, Yahudi ve Hristiyanlıktaki sekülerleşme olgusuna değindikten sonra günümüzde Batı dünyasında din-devlet ilişkisi konusunda yaşanan gerginliğin tamamen sona erdiğini; günümüzdeki siyasal sistemin meşruiyetini dinden değil, halktan aldığını ifade etmektedir. Ancak Batı’nın kendi içinde hâlen din-devlet ilişkisine dair

* Yrd. Doç. Dr., Yalova Üniversitesi, Hukuk Fakültesi.

çok önemli tartışmalar ve bunlara dair önemli akademik yayınlar yapıldığını burada belirtmekte fayda vardır.

Kitabın birinci bölümü “*H. Peygamber’in Uygulamaları*” başlığını taşımaktadır. Özden bu bölümde Hz. Peygamber’in uygulamalarını Mekke ve Medine dönemi olmak üzere iki ana başlıkta incelemiştir. Yazara göre İslam’dan önceki Arap putperestler, siyasal olarak din ve devleti birbirinden ayırmamış; Hz. Peygamber de böyle bir ortamda dünyaya gelmiştir. Ancak Özden’e göre Hz. Peygamber Mekke döneminde hiçbir siyasal iddiaya sahip olmamakla beraber Mekke ileri gelenleri, onun çağrısındaki Kâbe vurgusunu aynı zamanda siyasal liderlik olarak algılayıp ona karşı çıkmışlardır.

Yazar, Hz. Peygamber’in uygulamalarında siyasal olanla dinsel olanın sınırlarının ve ilişkilerinin çerçevesinin Medine döneminden hareketle belirlenebileceğini belirtmiştir. İlk olarak Kur’an’ın devlet ve yönetim açısından herhangi bir model sunmadığını, ancak adalet, istişare ve ehliyet gibi evrensel ilkelere vurguda bulunduğunu belirtir. Daha sonra Hz. Peygamber’in içtihadından çeşitli örneklerle görüşlerini temellendirmeye çalışmıştır. Hz. Peygamber’in siyasal faaliyetlerinin risalet görevinin gereği olmadığı, dönemin şartlarının kendisine yüklediği beşerî bir faaliyet olduğu kanaatinde olan Özden, Hz. Peygamber’in uygulamaları ile sekülerleşme arasındaki ilişkinin ne olduğuna açıklık getirmemiştir. Bu nedenle, bu konuyu neden eserine aldığı ve Hz. Peygamber’in içtihadından aktardığı örneklerin sekülerleşme ile irtibatının ne olduğu açık değildir. Hz. Peygamber’in risalet görevinde ilahî tayin bulunduğu, buna karşılık siyasal tasarruflarının bunun dışında olduğu şeklindeki yaklaşım, bölünmüş bir zihin yapısının ve Peygamber tasavvurunun göstergesidir. Devlet başkanlığını peygamberliğin bir gereği olarak görmeyen yazar, bu görüşünü devlet başkanı olmayan peygamberlerin varlığıyla kanıtlamaya/temellendirmeye çalışmaktadır. Buna karşılık bir peygamberin devlet başkanlığı tecrübesinin kendisine tabi olanlar, hatta bütün insanlık için ne anlam ifade ettiğine dair bir açıklama getirmemektedir. Bunlara ilave olarak yazarın Hz. Peygamber’in devlet başkanlığı tecrübesini demokrasiye daha yakın bulması ise anakronik bir yaklaşımdır.

“*İslam Bilimlerinde Dünyevilik Olgusu*” başlığını taşıyan ikinci bölümde Özden, kelam, hadis, fıkıh ve tasavvuf ilimlerinde dünyevilik olgusunun izlerini sürmektedir. Bu çerçevede, Hz. Peygamber’den sonra ortaya çıktığını söylediği bu disiplinlerdeki din ve dünya tasavvuru ile Kur’an’ın ortaya koyup Rasulullah tarafından müşahhas hale getirilenin örtüşüp örtüşmediğini ele almıştır. Burada hemen akla şöyle bir soru gelmektedir: Adı geçen ilimler eksene alınarak incelenen konular ile sekülerleşme arasındaki ilişki nedir? Yazar, bu disiplinleri merkeze alarak incelediği mevzular ile dünyevileşme (bunu sekülerleşme anlamında kullandığı daha önce ifade edilmişti) arasındaki irtibat bölüm başında değinmeden, doğrudan hilafet tartışmalarına girmiş ve hilafet ile ilgili mevzuları da yanlış bir varsayım üzerine kurmuştur: Beni Saide’de hilafet ile ilgili cereyan eden tartışmalar, Kur’an’ın ortaya koyduğu genel prensipler ekseninde yapılmamıştır (s. 116). Müellif, ilk dönem halife seçiminin sağlıklı bir şekilde yapılmadığını;

sahabenin, emanetin ehline verilmesi gibi temel bir ilkeyi dikkate almayıp cahiliye kalıntısı olan kabile mantığıyla hareket ettiklerini ve düzeysiz bir polemige girdiklerini ifade ettikten sonra (s. 119) hilafet kuramını bu yanlış varsayımlar üzerinden incelemeye tabi tutmaktadır. Yazarın kelimada dünyevilik olgusunu incelediği bölümün alt başlıklarında Emeviler’de, Abbasiler’de, Abbasiler’den sonra kurulan Türk devletlerinde dünyevilik konularını incelemesi ve bunları da tamamen halifelik çerçevesinde değerlendirmesi, siyaset tarihi ve felsefesine giren bir mevzunun neden başlığı altında incelendiği sorusunu gündeme getirmektedir.

Özden’in, hadislerde dünyevilik başlığını taşıyan kısımda da benzer bir metodolojik hata yaptığı görülmektedir. Öncelikle hadisler ile ilgili olarak “Hz. Peygamber’e ifade ettirilen” (s. 159), “Hz. Peygamber’den sonra kayıt altına alınan hadis külliyatı” (s. 175) ve “Hz. Peygamber’in bu konuya yani dünyanın değersizliğine ve kötülüğüne yönelik söylemiş olduğu farz edilen hadisler” (s. 178) gibi ifadeler kullanması, yazarın hadisler ile ilgili kuşkuları olduğunu göstermektedir. Bununla beraber ele aldığı konuya temel teşkil edecek bilgileri bu hadislerden kullanması önemli bir çelişki gibi gözükmektedir. Yazar daha sonra dünyevilik olgusunu Hz. Peygamber’in dünyayı zemmeden sözlerinden bir derleme yaparak ele almıştır. Ayrıca Kur’an’ın ahireti övdüğü ve dünya ile ahiret arasında bir denge oluşturduğunu ifade ettikten ve bununla ilgili örnekler sunduktan sonra, Kur’an ve Hz. Peygamber’in, hayatı dünyevi-uhrevi, ruhani-seküler şeklinde bölmediğini ifade etmiştir. Son olarak, hadis külliyatında, Orta Çağ Hristiyanlarında olduğu gibi bir dünya tasavvuru olduğu ve dünya ile ahiret ayrımı yapıldığını belirtmiştir.

Fıkıhta dünyevilik olgusunun ele alındığı kısma, Kur’an’daki bazı ayetlerden ve ilk dönem hukuki uygulamalardan hareketle, kamu hukuku alanlarında İslam’ın bütün zaman ve mekânları bağlayıcı hükümlerinin az olduğunu ifade ederek başlayan Özden, yasama ile ilgili ayetlerin Arap toplumunun örf ve tatbikatına ilişkin olduğunu belirtir. Bunun akabinde bir soru sorar ve cevabını da hemen verir: “Kur’an örfе göre hareket tarzı belirlemiş ise örfün hükmü nedir? Örfе hamlolunan bütün mevzulardaki hükümler, âdet değışince değışirler” (s. 187). Yanlış sorulan soruya verilen cevap doğru olsa da yanlışı telafi etmemektedir. Çünkü kamu hukuku alanındaki hükümlerin bir kısmının daha önce Araplar tarafından biliniyor veya uygulanıyor olması, bunların vahiyden sonra örfi hükümler olarak değerlendirilmesini gerektirmez. Ayrıca örf üzerine kurulu olan hükümlerin değışmesi ilkesi, nübüvvet asrından sonraki uygulamalar için geçerlidir. İslam hukukunun fakihler tarafından sabitlendiği, düşüncenin donuklaştığı, aklın devre dışı bırakılarak taklit zihniyetine yol açıldığı şeklindeki iddialar, asırlar boyunca Müslüman toplumların ihtiyaçlarını karşılamada âdeta kusursuz bir fonksiyon icra eden İslam hukukunun tarihte oynadığı rolün tam anlaşılmadığını göstermektedir. Ayrıca örfün İslam hukukunun bir kaynağı olmasının, şer’i hukuk dışında kalan laik bir uygulama olarak değerlendirilmesi de (s. 191) fıkıh bilginlerinin örfе yüklemiş oldukları anlamın doğru bir şekilde anlaşılmadığına delalet etmektedir.

Tasavvufta dünyevilik olgusunun ele alındığı kısımda, meşhur mutasavvıfların dünya

ile ilgili sözlerini nakleden müellif, onların dünyayı zemmeden ve ahiret için çalışmayı salık veren ifadelerinden hareketle, tasavvufta dünya ve ahiret ayırımı yapıldığını ve hayatın dinî ve dünyevi şeklinde bölündüğünü iddia etmektedir. Hâlbuki İslam ilim ve kültür tarihinde din ile dünya veya dünya ile ahiret arasında bir ayırımın yapıldığını ispatlamak oldukça zordur. Çünkü dinin temel kaynaklarında ve bunlara dayalı olarak geliştirilen ilmî yaklaşımlarda bu tür bir ayırımı temellendirecek deliller bulunmadığı gibi, dünya ve ahiret birbirinin tamamlayıcısı olarak ele alınmıştır. Yazarın bu başlık altında söz konusu meseleleri sekülerleşme ile nasıl irtibatlandığına dair bir kayıt da bulunmamaktadır.

"Kur'an'da Dünyevilik Olgusu" başlığını taşıyan son bölümde, insan merkeze alınarak ahlaki bir sorun olan dünyevileşme konusu incelenmiştir. Yazar, Kur'an'ın, insanın dünya ile olan ilişkisini kesmeyip insanın dünyaya olan düşkünlüğünü terbiye ettiğini belirtmektedir. İnsanın sahip olduğu zıt iki özelliği göz önünde bulunduran Kur'an, doğru ve yanlış tefrik edebilen bir insan modeli oluşturmaya çalışmaktadır.

Sonuç olarak yazar kitabın başlığında sekülerleşme terimini kullanmakla beraber kitapta daha çok dünyevileşme kavramı üzerinde durmuş ve daha önce de ifade edildiği üzere bunu sekülerleşme ile aynı anlamda kullanmıştır. Bu çerçevede Hz. Peygamber'in bazı uygulamalarını, temel İslami ilimleri ve Kur'an'da dünya hayatına dair bazı ayetleri esas alarak dünyevilik olgusunu incelemeye çalışmıştır. Gerek çalışmanın başındaki kavramlaştırmadan kaynaklanan problemler ve gerekse konunun yanlış yerlerde aranması, eserden istifadeyi zorlaştırmaktadır. Özellikle yazarın gerek Kur'an'da gerekse Hz. Peygamber'in hayatında ve temel İslami ilimlerde dünyaya dair her şeyi dünyevilik olarak algılaması önemli bir problemdir. Kitabın başlığında geçen *sekülerleşme süreci* ifadesinden, günümüzde gelinen noktada bir sekülerleşmenin vaki olduğu ve kitap içerisinde ele alınan dönemlerin de buna zemin hazırladığı gibi bir sonuç çıkmaktadır.

Çalışmanın giriş bölümünde laiklik, sekülerizm ve dünyevileşme gibi kavramların tanımı verilmeyle yetinilmiş; bu kavramların sahip olduğu felsefi, kültürel bağlamlar üzerinde durulmamıştır. Buna ilave olarak, söz konusu kavramlara ve bunlar üzerinden oluşturulan siyaset teorilerine önemli eleştiriler getiren Talal Asad'ın *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*'si, Charles Taylor'ın *A Secular Age*'i, Azzam Tamimi ve John L. Esposito'nun *Islam and Secularism in the Middle East*'i gibi çalışmalardan yararlanılmaması eserin önemli eksiklerinden birisidir.

- Jenny White, *Muslim Nationalism and the New Turks*, Princeton University Press, New Jersey: 2012, 241 p.
Değerlendiren: Ahmet Koroğlu*

1980'li yıllardan sonra Türkiye'de yaşanan değişim ve dönüşümler, yurt içi ve yurt dışından birçok akademisyenin ilgisini çekmiştir. Bu bağlamda, ortaya çıkan bu yeni durumu neoliberal politikalar temelinde anlamaya çalışan ve piyasa ekonomisi bağlamında bu değişimin Türkiye'de Müslümanlar ve İslamcılar üzerindeki tesirlerini daha çok ekonomik temelli ele alan birtakım çalışmalar yapılmıştır. Bununla beraber ortaya çıkan bu yeni durumu, politik çizgi üzerinden demokratikleşme sürecinin bir devamı olarak gören ve özellikle 1990'lı yıllarla beraber bu demokratikleşme sürecinin İslamcılarla olan ilişkilerini ve eklemlenmelerini ele alan çalışmalar da mevcuttur. Son olarak bu yeni durumu 1980'lerle beraber ortaya çıkan yeni kimlikler ve bu kimliklerin birbirleri arasındaki ilişkileri üzerinden anlama çabasında olan ve liberal politikaları eksen alan birtakım çalışmalar da mevcuttur. Elbette 1980'li yıllardan sonra yapılan çalışmaların sadece bu üç ekseninde –iktisadi, siyasi ve kültürel olarak- tasnif edilmesi, bazı kısıtlamaları beraberinde getirmekle beraber, resmin bütünü görmemizde bize derli toplu bir imkân sunması açısından da önemlidir.

Jenny White'in, 2012 yılında Princeton University Press tarafından yayımlanan ve alanında önemli bir yayın olan *Foreign Affairs* dergisi tarafından 2012 yılında Orta Doğu üzerine yazılan en iyi üç kitaptan biri seçilen *Muslim Nationalism and the New Turks* adlı eseri, 1980'li yıllarla başlayan ve AKP ile zirve noktasına gelen belirli bir dönüşüm skalasını bu üç perspektif ışığında ele almaktadır. Biraz daha açmak gerekirse kitap, genel olarak modernite ile başlayan süreçte Türkiye'de yaşanan demokratikleşme ve modernleşme sürecinin 80'lerle beraber ortaya çıkan neoliberal dönüşümlerle nasıl bir değişim yaşadığını ve bu tarihsel yolculukta, Türkiye'de belli etmenlerle oluşan millet ve milliyetçilik algısının ne tür dönüşümlere uğrayarak son dönemde AKP ile İslamcıların hangi aşamalarda gündemini oluşturduğunu incelemektedir. Hemen fark edilebileceği gibi hem yatay hem dikey anlamda çok geniş bir sahaya hitap eden ve ciddi bir titizlik gerektiren kitap, Jenny White'in Türkiye üzerine yaklaşık 40 yıllık çalışma tecrübesiyle üzerinden gelinebilmiş gibi durmaktadır.

Yazar ve sosyal antropolog olan Jenny White, 1975 yılından itibaren Türkiye üzerine çalışmaları bulunan bir isimdir. Yüksek lisansını yaptığı Hacettepe Üniversitesi ile başlayan Türkiye serüveni, yazarın sık sık Türkiye'yi ziyaret etmesi ile devam etmiştir. Bu bağlamda, Türkçeyi çok iyi bilen ve konuşan Jenny White, çalışma yaptığı alanda muhatap olduğu kişilerle birebir irtibat kurabilme şansına sahip olmuş ve bu durum, çalışmalarının daha isabetli ve gerçekçi olmasını beraberinde getirmiştir. Nitekim Jenny

* Arş. Gör., Kırklareli Üniversitesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

White'in değerlendirdiğimiz bu çalışmasında bol miktarda birinci dereceden gözlemler, görüşmeler ve röportajlar mevcuttur. Birinci dereceden gözlemlerin bu kadar yoğun ve isabetli kullanılması, kitabı özgün kılan özelliklerin başında gelmektedir. Türkiye'de, özellikle son 30 yıldır olan biteni iyi bir şekilde takip eden ve bunları yorumlayan Jenny White'in, bu alanda ne çıkan diğer bazı çalışmaları da mevcuttur. Yazarın 2002 yılında University of Washington Press tarafından yayımlanan ve Türkçeye de vrilen *Islamist Mobilization in Turkey* (Türkiye'de İslamcı Kitle Seferberliği) başlıklı kitabı, 80'li ve 90'lı yıllarda Türkiye'de İslamcılığın seyri ve dönüşümü üzerine referans alınan kitaplardan bir tanesi olmayı sürdürmektedir. Yine Türkiye'de kadınların çalışma sorunlarına eğilen bir araştırma olarak ön plana çıkan *Money makes us Relatives: Women's Labor in Urban Turkey (Para ile Akraba Kentsel Türkiye'de Kadın Emeği)* adlı kitabı da özellikle o alanla ilgili araştırmacıların dikkatini çeken bir çalışmadır. Nitekim bu eser, İletişim Yayınları tarafından Türkçeye de kazandırılmıştır. Jenny White'in Türkçe 'ye vrilen eserleri sadece bu ikisi ile sınırlı değildir. The Abyssinian Proof (Habeş Kanıtı) ve The Sultan's Seal (Sultan'ın Mührü) başlıklı iki kitabı ise yazarın *The Winter Thief* kitabı ile beraber kaleme aldığı üçlü bir seri olan Kamil Paşa romanları serisinin ikisini oluşturmaktadır. Mezkr tarihsel romanlarında yazar, özellikle Osmanlı'da büyük değişim ve dönüşümlerin yaşandığı zamanları bir antropolog gözüyle anlamaya çalışmış ve bir anlamda mevcut algılarını zihninde canlandırarak yazıya dökmeye çalışmıştır.

Yazar, kitaba yazdığı giriş bölümünde temel olarak çalışmasında neyi amaçladığı ve Türkiye'de milliyetçi söylemin serüveninin takip edilmesi için hangi aşamaların önemli olduğunu vurgulamaktadır. Türkiye'de, Mustafa Kemal'in kurduğu Cumhuriyet'e alternatif özellikler taşıması manasında kullanılan ve Fransa'dan mülhem farklı cumhuriyet tartişmalarına yeni bir boyut ekleyerek Türkiye'de 1980'lerle beraber ortaya çıkan yeni siyasi tezahürleri, 3. Cumhuriyet olarak adlandırmaktadır. Nitekim kitabında da büyük oranda bu dönem tartişmaları baz alan yazar, bu dönemde yaşanan değişimlere odaklanmaktadır. Yazarın 1960'lı yıllara kadar olan dönemi 1. Cumhuriyet ve 1960-80 arasındaki dönemi de 2. Cumhuriyet olarak adlandırdığını da burada hatırlatmak gerekir. Giriş bölümünde, kitapta daha sonra sıkça karşımıza çıkacak olan bazı kavramsallaştırma problemlerine dikkat çeken yazar, farklı dönemlerde kimlik ve aidiyet ifade eden kavramların muhtelif kullanımlarından dolayı bunların isimlendirmelerinde ciddi sıkıntılar yaşadığını belirtmektedir. Bu aşamada White; Müslüman, İslamcı, seküler, dindar, milliyetçi Müslüman, Türk Müslümanlığı gibi kavramların ve sıfatların ne manaya geldiklerinin iyi bilinmesi gerektiğini vurgulamaktadır (s.64). Yukarıda da belirttiğimiz gibi konusu ile ilgili yaptığı görüşmeleri, röportajları ve gözlemleri kitabında büyük oranda kullanan ve bunu yönteminin önemli bir parçası olarak gören yazar, bu duruma bir istisna olarak aşırı milliyetçiler (ultra nationalists) diye tanımladığı Milliyetçi Hareket Partisi mensuplarıyla ve bu hareketin gençlik kollarına mensup kişilerle görüşmemiş olmasını hayflanarak aktarmaktadır. Nitekim milliyetçilerin bu şphecı tutumları, onun, kitabın ilerleyen

sayfalarında sıkça üzerinde duracağı, ona birtakım önermelerini temellendirmek için bazı malzemeleri de sunan bir durum olarak ortaya çıkmaktadır.

Yazar ilk bölümde, kitapla ilgili genel bilgiler verip yöntemini (road map) aktardıktan sonra, Türkiye’de İslamcıların milliyetçilik ile olan bağlarını tarihsel bir ilişki bağlamında ele alıyor. Yazarın bunu yapmasındaki en önemli etken, muhtemelen onun bu süreçte en son durak olarak geleceği ve Müslüman Milliyetçiler olarak adlandıracağı grubun tarihsel kökenlerine dair bir bilgi sunma isteğidir. Yani bir anlamda bu yapılarak Türkiye’deki dindar Müslümanların milliyetçiliğin serüvenine hangi noktalarda ve nasıl dâhil oldukları sorularının cevapları aranmış olunuyor. Yazar, kitabının farklı bölümlerinde sık sık kendisinin Müslüman Milliyetçilik’ten (Muslim Nationalism) ne anladığını ifade etmekte ve kendi kavramsal kurgusu içinde bu kavramın tekabül ettiği anlamları yakalama çabasıdadır. Nitekim White, kitabın bu ilk bölümünde tarihsel süreç bağlamında “Müslüman Milliyetçilik” kavramının nasıl ortaya çıktığını da aktarmaktadır. Yazara göre Müslüman milliyetçilik, tarihsel süreç içinde İslamcı siyasetin düşüşe geçmesiyle, onun yerini alan yeni nesil Müslüman demokratları ve dindar modernistleri ifade etmek için kullanılmaktadır (s.22). Yazar, ikinci bölümde ağırlıklı olarak kitabı boyunca Müslüman milliyetçilerle bir karşılaştırma ilişkisi kuracağı ve seküler-Kemalist milliyetçiler olarak isimlendirdiği grubun milliyetçilik anlayışını da inceleme altına almaktadır. Bu bağlamda genel olarak milliyetçilerin belli başlı korku alanlarını ele alan yazar, milliyetçiliğin nasıl ve hangi araçlarla öğrenildiğini ve bu öğrenme biçiminin ne gibi sonuçlara ulaştığını kapsamlı ve güzel örneklerle uzun uzun anlatmaktadır. Sonraki bölümde ise yazar, Türkiye’de belli başlı ötekileştirme ve kutuplaştırma siyasetine dikkat çekmekte ve bu bağlamda başörtüsü ve misyonerlik meselesinin Türkiye’de sosyal ve politik kutuplaşmanın önemli eksenlerini oluşturduğunu belirtmektedir (s.80). Beşinci bölüm, kitabın temel olarak tartıştığı meseleleri bazı ön bilgilerden ve bölümlerden sonra detaylı ve teferruatlı ele aldığı bölüm olarak göze çarpmaktadır. Biraz daha açmak gerekirse bu bölümde Türk kimliğinin sınırları ve özü hakkında belli tartışmalar yapılırken Türk toplumunda homojenlik ve heterojenlik arasındaki ayrım üzerinden düşmanlık ve ötekililik söylemi de ele alınmış oluyor. Yine bunlarla bağlantılı, ancak konuyu daha farklı tarafla açıklama çabası içinde olan şehirleşme, yerelliğin kutsallıktan arındırılması gibi daha sosyokültürel meselelerin, Türk toplumunda İslamcı milliyetçilik siyaseti etrafında nasıl yönetildiği de ele alınmaktadır. Yine bu kısımda, özellikle Osmanlı’nın farklı unsurlarının yeni Müslüman burjuva sınıfı tarafından tekrardan sahneye nasıl sokulduğu ve yerelin kendine mevcut durumda ne gibi hayat alanlarının açıldığı, ele alınan konulardan diğerleridir. Kitabın altıncı ve yedinci bölümlerinde ise Türkiye’deki milliyetçi söylemin maskülen boyutuna dikkat çekilerek kadınların bu söylemin nasıl dışında bırakıldığı veya gerek seküler milliyetçiliğin gerek Müslüman milliyetçiliğin bu durumu nasıl ortak bir diskura dönüştürdüklerine vurgu yapılmaktadır. Aynı şekilde bu bölümlerde üzerinde durulan önemli meselelerden bir tanesi de bireyciliğin ve kolektivist tutumun Türkiye toplumunda nasıl algılandığı ve bu iki farklı düşünme biçiminin siyasi tutumlarda ve toplumsal meselelerde nasıl bir çakışma içinde olduğudur. Özellikle

kişisel tercih hakkı ve toplumun temel yargıları bağlamında karar veren veya verdirilen öznelerin yaşadığı sıkıntılar, bu bölümün ele aldığı sorunların belli başlı kısımlarını oluşturmaktadır. Son bölümde ise yazar, bir taraftan kitabın bu kısmına kadar ele aldığı meseleleri toparlama çabası içinde diğer taraftan da güncel gelişmeler olarak okunabilecek Arap Baharı ve bölgesel gelişmeler karşısında Türkiye'nin modelliği meselesini tartışmaktadır. Yazarın bu bölümde en çok üzerinde durduğu mesele, Türkiye'nin mevcut İslam algısı üzerinden Araplar'a bir model olmasının mümkün olup olmayacağı tartışmasıdır. Nitekim yazar, Türkiye'deki mevcut milliyetçilik ve İslam anlayışından dolayı, bu modelliğin zor olacağı kanaatindedir (s.189-190).

Kitapla ilgili bu genel değerlendirmelerden sonra, kitapta yer alan ana tartışma konularından bazılarını ve bu anlamda önemli tespitleri aktarmak iyi olacaktır. Her ne kadar farklı birçok konu ele alınsa da kitabın temel izleği, milliyetçiliğin Türkiye'deki Müslüman ve seküler versiyonunun nasıl ortaya çıktığı ve nasıl şekillenip ne tür tepkiler verdiği yönündedir. Nitekim kitabın birçok yerinde bu iki farklı tür milliyetçiliğin ayrıştıkları ve birleştikleri noktaları bulmak mümkündür. Bu bağlamda yazar, seküler milliyetçiliğin aslında Kemalist devrim süreci ile ortaya çıktığını ve o dönemlerde Türk Tarih Tezi, Güneş Dil Teorisi gibi birçok politikanın, bu milliyetçi düşünme biçimini şekillendirdiğini düşünmektedir. Bu noktada seküler milliyetçiliği Müslüman milliyetçilikten farklılaştıracak olan, onun, kendini İslami kökenlerine değil, Orta Asya kökenlerine dair yaptığı vurgudur (s.27). Nitekim yazar, birçok farklı örnekle beraber 1980'lere kadar Ankara'nın sembolünün Hitit güneşi olmasını, biraz da bu politikanın bir yansıması olarak okumak gerektiğini düşünür (s.80). Müslüman milliyetçilik diye tanımlanan yeni durum ise aslında tarihsel kodları itibarıyla daha eskilere götürülebileceği gibi esas olarak 1980'lerle beraber başlayan ve son dönem AKP'nin politik ve düşünce yapısı ile beraber ciddi bir ivme kazanan politik bir durumdur. Müslüman milliyetçilik, seküler milliyetçilikteki Orta Asyalılık köken vurgusunu temel almazken kendini daha çok Osmanlı üzerinden daha İslami tonlarla bir temellendirme girişimi içindedir.

Müslüman milliyetçiliği seküler milliyetçilikten ayıran sadece kendilerini farklı tarihsel zeminlere oturtması değil, bununla beraber Müslüman milliyetçiliğin Osmanlı'daki millet sistemine referansla daha esnek bir devlet politikası ve "öteki" ile ilişki kurma çabası üretebilmesidir. Doğal olarak bu karşıt durum, seküler milliyetçilikte daha merkezci bir anlayış ve daha ötekileştirici, ırkçı (racial) bir ilişki kurma biçiminde kendini göstermektedir (s.95-97). Yazar, bu bağlamda Müslüman milliyetçiliğin esaslı bir temsilcisi ve yürütücüsü olarak gördüğü AKP'nin, Türkiye'de bir tabu yıkıcı rolü olduğunu ifade etmektedir. Bu tabu yıkıcılık, AKP'nin özelinde, Müslüman milliyetçilerin seküler milliyetçiliğin dışlaştırdığı bir çok unsuru tekrardan içselleştirme çabası içinde olduğu alanlarda göze çarpmaktadır. Biraz daha açmak gerekirse gayrimüslimlerle ve Alevilerle olan ilişkiler, Kıbrıs meselesindeki AKP'nin tutumu, Ermenistan ve Kürtler ile olan ilişkiler, aslında hep yeni bir milliyetçilik durumunun işaretleri gibi okunabilir. Yazarın tam bu noktada Türkiye'deki siyaset üretme biçiminde paradoks olarak gördüğü ve çelişki olarak adlandırdığı bir husus ön plana çıkmaktadır. Bu çelişki, aynı zamanda Müslüman milliyetçiler ile Kemalist milliyetçilerin aynı zeminde yer aldığı

alanlardan bir tanesini de oluşturmaktadır. Yazara göre, liberal değerlerle okunabilecek tüm bu politikalara rağmen aynı politika yapıcılar, zıt bir biçimde tekrardan kültürel haklara olan vurguları yok sayabilmekte ve daha bireysel hakları görmezden gelip kolektivitelyi ön plana alabilmektedirler. Başka bir şekilde örneklendirmek gerekirse bir taraftan AB çerçevesinde liberal reformlar uygulanıp daha özgürlükçü politikalar temel alınırken diğer taraftan farklılıklara karşı toleransı yok sayan bazı politikaları da yaşatabilmektedirler. Sonuçta bu durum, yazara göre Müslüman milliyetçiliğinin liberal pozisyon ile muhafazakâr pozisyon arasında pragmatik bir ilişki kurma zorunluluğunun bir sonucudur (s.186). Bu aşamada önemle belirtmek gerekir ki White, Türkiye'deki meseleleri ele alırken liberal perspektifi kendine temel almaktadır ve buna dair Türkiye'de siyasi ve toplumsal anlamda yaşanan gelişmeleri, bu skala içinde değerlendirmektedir. Türkiye'nin farklı siyasi, sosyal ve kültürel dinamiklerini oluşturan birçok farklı unsurun bu liberal değerlendirmeler ile bir çelişkiye düşmesinin arka planını iyi anlamak gerekmektedir. Nitekim yazarın, sık sık toplum üzerindeki ve özellikle gençler üzerindeki bazı ahlaki denetimleri bu bağlamda farklılığa karşı tolerans olarak değerlendirmemesi, bu arka planın bir miktar irdelenememesinin bir sonucu gibidir.

Yazar, Müslüman Milliyetçilik meselesini tartışırken önemle üzerinde durduğu konulardan bir tanesi de Müslüman milliyetçilikten anladığı şeyin İslamcılık'tan farklı bir olgu olduğu veya İslamcılığın farklılaşmış bir versiyonu olarak ortaya çıkan bir siyasi tutum olduğudur. Nitekim yazara göre, 1980'lerden sonra Türkiye'de iktisadi anlamda yaşanan gelişmeler bağlamında yeni bir Müslüman burjuvazinin oluşması ve bu kesimin modasını, eğlence kültürünü, edebiyatını, müziğini vs. oluşturması ile beraber –ki bunlar tamamen dinî referanslı değildir- İslamcılık, yerini kültürel Müslüman kardeşliğine bırakmıştır (s.182). Yazar, aslında bu durumu açıklayarak AKP'nin İslamcı bir parti olarak okunmasının yanlış olduğunu vurgulamakta ve AKP'yi modernist dindarların siyaset yapma biçimi olarak görmektedir. Aynı okuma biçimini, yazar, birçok akademisyenin ve konuyla ilgili kişilerin son dönem AKP dış politikasındaki doğuya yönelimini AKP'nin İslami sempatisi ile açıklama çabasına karşı da göstermektedir. Bu açıklama çabasının yanlış olduğunu vurgulayan yazar, yeni Türklerin- burada aslında Müslüman milliyetçiler de kastediliyor- motive kaynaklarının bu şekilde İslami değerlerden oluşmadığını, bunun yerine daha çok postemperyal politikalar ve iktisadi arzular içinde olduklarını belirtiyor.

Sonuç olarak kitap, her biri ayrı ayrı birçok değerlendirme makalesine konu olacak çok çeşitli ve niteliksel derinliğe haiz farklı konuları ele alması açısından önemli bir eserdir. Bizim bu yazıda dışarıda tuttuğumuz milliyetçiliğinin öğrenme biçimleri, kadınların milliyetçilik ile olan ilişkileri ve kişisel tercih hakkı ile toplumsal yargıların çakışması gibi birçok konu, buna örnek olarak gösterilebilir. Ancak, tüm bunlarla beraber daha üst bir başlık olarak temel aldığı ve yeni kavramsallaştırmalar ile beraber 1980'lerden sonra özellikle İslamcılarının ve milliyetçilerin yaşadığı değişim ve dönüşümün ele alınması, kitabın en özgün tarafını oluşturmaktadır. Yazarın Türkçeye çevrildiği diğer kitapları gibi bu çalışmasının da tez zamanda Türkçeye çevrilmesi umuyor ve bu çalışmanın, daha üzerinde çokça tartışılacak yeni birçok tartışmayı da beraberinde getireceğini düşünüyoruz.

- İsrail Balcı, *İlk İslam Fetihleri: Savaş-Bariş İlişkisi*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2011, 424 s.
Değerlendiren: Abdulkadir Macit*

Savaş, insanlık tarihinin bir gerçeğidir. Bu gerçek, insanoğlunun bilinen tarihinden itibaren hiç değişmemiştir. Her millet veya topluluk kendi varlığını sürdürebilmek ve geleceğini güvence altına almak için birtakım savaşlara girmek zorunda kalmıştır. Her ne kadar savaş, kimilerince barışı sağlamak için başvuru olan bir çare gibi takdim edilse de onun doğasında zorlama ve dayatma olduğu aşikârdır. Bu itibarla savaş, “uyuşmazlıkları zorlama yoluna başvurarak çözme” şeklinde tanımlanmıştır. Bu genel yaklaşıma göre savaş, ister bireysel ister kurumsal isterse devletler arasında olsun muharebenin bütün çeşidini kapsamaktadır.

Müslümanlar, İslam’ın tebliğinin başladığı ilk günlerden itibaren çeşitli baskı, zulüm, işkence, tecrit, ambargo ve savaş gibi durumlarla karşılaşmış, doğal olarak kendilerine yönelik saldırılara karşı tedbir almış ve savunma haklarını kullanmışlardır. Ancak, bu tedbirler ve savunma hakkının kullanılması neticesinde gerçekleştirilen savaşlar ve fetihler müsteşrikler tarafından yoğun eleştiri ve haksız ithamlarla karşılaşmıştır. Bu müsteşriklerden bir kısmına göre¹, ilk İslam fetihleri, Araplarda hâkim olan yağma ve çapulculuk hırsı ile kuraklık neticesinde ortaya çıkan açlığın ortadan kaldırılması veya ticaretin duraksamasıyla yeni gelir kaynakları ve bol miktarda ganimet elde etmek, ayrıca ekonomik imkânlar açısından daha uygun yerleri ele geçirmek üzere gerçekleştirilmiştir. Bunlara göre fetihlerin başarı sebepleri genellikle maddi kazanımlara endeksli ve dinî kaygılar ikinci planda kalmaktadır. Diğer bir kısım müsteşriklere göre;² İslam, dinî fetihlerin gerisinde hâkim olan asıl unsur olarak görülmektedir. Dolayısıyla yeni dinin Müslüman Araplara kazandırdığı dinî ideoloji ve heyecan ile fetihler başlamıştır. Amaç da bu ideolojinin yayılmasıdır.

Bu anlamda, İsrail Balcı’nın kaleme almış olduğu “İlk İslam Fetihleri: Savaş-Bariş İlişkisi” isimli çalışma, ilk İslam fetihlerinin esasen nasıl anlaşılması ve değerlendirilmesi gerektiği hususunda aydınlatıcı ve derinlikli bir araştırma olarak görülebilir.

Yazar, oryantalistlerin eleştirilerini de dikkate alarak fetihlerde savaş-bariş ilişkisi ile ilgili şu tespiti ortaya koymaktadır: “Müslümanların neden savaşta kaldıklarını sorgulamak yerine savaş ahlakına, savaşta ve barışta ilkeli davranıp davranmadıklarına bakmak gerek-

* Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı.

- 1 Welhausen, Arap Devleti ve Sukutu, 11; Caetani, X, 91, 144. Sir William Muir, The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall, London: The Religious Tract Society, 1898, s. 45; Henri Lammens, Le Berceau de l’Islam. L’Arabie Accidentale à la veille de l’Hegire, Rome: Ponteficum Institutum Biblicum. 1914, s. 77.
- 2 Fred McGraw Donner, The Early Islamic Conquests, Princeton: Princeton University Press, 1981. S. 4; A. Patricia Ctone, Saves on Horses. The Evolurionof the İslamic Political, Cambridge: Cambridge University Press, 1980, s. 2; Georges. Henri Bousquet, “Observations sur la nature et les causes de la conguete arabe”, Studia Islamica, 6 (1956), ss. 37-52.

mektedir.” Bu tespit çerçevesinde eserini kaleme alan müellife göre, Hz. Peygamber döneminden itibaren başlayan ve Hülefâ-i Râşidîn ile devam eden ilk dönem İslam fetihlerinin öncesi, esnası ve sonrasında dahi Müslümanlar barışı öncelemiş, savaşı son seçenek olarak tercih etmişlerdir.

Hz. Peygamber Döneminde Savaş-Barış başlığını taşıyan birinci bölümde; Kur’an ve hadisler ışığında bu husus izah edilmektedir. Bu bölümdeki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Kur’an sebepsiz bir yere Müslümana savaşmayı emretmemiş ve böyle bir savaşı meşru görmemiştir. Bir başka ifadeyle Kur’an, ancak savaş şartları ortaya çıktığı zaman gereğini yerine getirmesi için Müslümanları savaş konusunda mesul tutmuştur. Hz. Peygamber’in savaş ve barışa yönelik tutumu da Kur’an mesajıyla aynı doğrultudadır. O, hiçbir zaman savaşa başlayan taraf olmamıştır. Ancak, kendi toplumunun geleceğine yönelik tehdit söz konusu olduğu zaman, nihai çözüm olarak savaşa başvurmuştur. Allah Resulü, sürekli düşmanca muamelelere maruz kalmasına rağmen, müşriklerden intikam almaya yönelik bir hesap peşinde koşmamış, düşmanlarına karşı olağanüstü gayretle barışçı bir yaklaşım sergilemiş ve insanların gönlünü fethetmeye çalışmıştır. Yazara göre bu dönemdeki savaşlar, anlaşmalı tarafın ahde vefasızlığı veya düşmanca tutumu üzerine ortaya çıkmıştır.

Müellif, Şam Bölgesindeki Fetihlerin Ön Temelleri başlığını verdiği ikinci bölümde, fütühat hareketiyle tebliğ görevi arasında yakın bir ilişkinin söz konusu olduğunu belirterek Hz. Peygamber ve dört halife döneminde bu durumun fetihlerin önemli bir teşvik edici etkeni olduğunu savunmaktadır. Bilindiği üzere Resulullah döneminde tebliğin birinci aşaması, Arap yarımadasında tamamlanmıştı. İkinci aşama şeklinde tarif edeceğimiz süreç, Allah Resulü’nün Yarımada dışına, İslam’a davet mektupları göndermesi ile başlamıştır. Bu davet neticesinde İslam’a ihtida eden topluluklar üzerine Bizans ve Sasaniler’in baskı ve zulümleri artınca Hz. Peygamber kendisine inananları korumak için kuzeye ordular gönderdi. Yazara göre, bu süreçte gerçekleştirilen Mute ve Tebük savaşları saldırı amaçlı olmayıp savunma nitelikli girişimler olarak görülmelidir.

Hz. Ebubekir, bölgeden gelebilecek muhtemel tehdit ve saldırılara karşı önlem alma amacıyla Şam topraklarına ordu gönderdi. Hz. Ömer döneminde Sasani ve Bizanslılarla yapılan büyük savaşlar neticesinde Şam bölgesi, Mısır ve el-Cezire fethedildi, Anadolu içlerine çeşitli akınlar yapıldı ve İstanbul’u kuşatmak için seferler düzenlendi. Bu bölgelere ordu gönderilmesinin en önemli muharrirlerinden birisi, fethedilen bölgelerin hâkimiyetini sağlamlaştırmaktı. Yazara göre, Bizans’a karşı verilen mücadelenin başlangıcı, direkt olarak bu ülkeye bir harp ilanı görüntüsünde değildir. Bu ilanı, gelişmelerin zorunlu olarak savaş sürecini beraberinde getirmesi olarak okumak daha isabetli olacaktır. Elbetteki yoğun savaş sürecine rağmen taraflar arasında zaman zaman barışçı adımlar da atılmıştır. Nitekim Hz. Ebu Bekir, Heraklios’a elçiler göndermiş, Hz. Ömer ile Heraklios arasında bir dizi mektuplaşmalar yaşanmıştır. Ancak, tüm bu denemeler kalıcı bir barışı getirmemiştir. Zira bu tür adımlar atılmakla birlikte sağlanan barış ortamı, her seferinde Bizans merkezî idaresi veya yerel güçleri tarafından bozulmuştur. Buna rağmen Müslümanlar hem anlaşmadan yana olmuşlar hem de ilkeli davranıp anlaşmayı asla ihlal etmemişlerdir.

Yazar, eserinde üçüncü bölümden sekizinci bölüme kadar Bizans'a karşı başlatılan seferler çerçevesinde Şam'ın, el-Cezire'nin ve Sasaniler'e karşı Sevâd bölgesinin, ardından İran serhatlarının ve Afrika bölgesinin fethinden bahsetmektedir. Ona göre, Müslümanlar fütühat süresince bir dizi antlaşmalar yaptılar, ancak, bölge insanların Müslüman olmalarını şart koşmadılar veya böyle bir dayatmada bulunmadılar. Verilen mücadelelere bakıldığında temel hak ve hürriyetler konusunda Müslümanların son derece saygılı davrandıkları ve barışı ön planda tutmaya çalıştıkları görülür. Buna örnek olarak Yermük Savaşı'ndan sonra Bizans'ın el-Cezire valisi John Kataias'ın talebi doğrultusunda imzalanan Kinnesrin Antlaşması; Kadisiye, Celûla ve Nihavend savaşlarından sonra yerel liderlerin şartlı taleplerinin kabul edildiği antlaşmalar verilebilir. Bu antlaşmalara dikkat edilirse Müslüman Araplar'ın savaşlardan galip çıktığı, önlerinde duracak bir ordunun/engelin olmadığı bir dönemde imzalanmıştır. Dahası Dimeşk ve Hims ile yapılan antlaşmaların ardından Bizans'ın güçlü bir ordu hazırlığı içerisinde olduğu haberi üzerine, verilen sözün yerine getirilemeyeceği endişesiyle, alınan vergiler halka iade edilmiştir. İslam orduları başkomutanı Ebu Ubeyde'nin bu tutumu, Müslümanların anlaşma hukukuna ne derece sadık kaldıklarını ortaya koymaktadır. Yazara göre bu anlayış, cephedeki askeri mücadelelerin hangi esaslar çerçevesinde yürütüldüğünü göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Fetihler ve Arap Milliyetçiliği başlığının verildiği sekizinci bölümde, fetihlerin hızlı ve başarılı bir şekilde sürmesinde Arapların organizeli bir şekilde ortak bilinç/milliyet ve inanç etrafında bir araya gelmeleri/getirilmelerinin önemli bir etkisinin olduğu vurgulanmaktadır. Bu hususta ayrıca sahabenin, İslam'ın farklı yerlere yayılmasında ve bedeviler dâhil Arapların hızlı bir İslamlaşma süreci yaşamasında oldukça önemli bir görev üstlendiklerini belirtmektedir. Yine ona göre, İslam'ın Araplara özgü din olarak algılanması ve bu bağlamda kavmiyetçi bir tutumun takınılması, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer döneminde ivme kazanan fetihlerin kazanılmasında en önemli tetikleyici unsurlardandır. Nitekim Sasani ordusunda bulunan Nemr, Tağlib, Tayy ve Reb'â gibi Hristiyan Araplar, kendi kavminden olan Arapların yanında savaşmayı tercih etmişlerdir. Ancak, özellikle Emeviler dönemi ile birlikte bireysel ve kabilevi hesaplar ön plana çıkmış, fetihlerin arka planında var olan "iyiliği emredip kötülükten sakındırma" misyonu, asıl mecrasından uzaklaşmıştır. Yazarın "Teşekkül devri" olarak isimlendirdiği bu dönemde ortaya atılan savaş ve barışa ilişkin görüşler, daha sonraki dönemlerde İslam'ın nihai söylemi gibi algılanmış ve doktrin olarak kabul görmüştür. Bu durumu eleştiren yazar, savaş-barış ile ilgili kural ve prensiplerin bizzat Kur'an ve sünnetle belirlendiğini vurgulamakta ve sonradan ortaya atılan ve çoğunlukla klasik İslam hukuk kaynaklarında yer alan bu düşüncelerden (dâru'l-harb -savaş yurdu-, dâru'l-İslâm -barış yurdu-, cihat doktrini ve silahlı cihadın ön plana çıkarılması gibi) hareketle bazı oryantalistlerin, İslam dinini savaşçı bir din ve onun mensuplarını "bir elinde kılıç bir elinde Kur'an ile" önüne çıkan toplulukları İslam'a zorla sokmaya çalışan birer düşman olarak takdim etme gibi bir yanlışa düştüklerini ifade etmektedir.

Yazar, eserinin *Fetihler ve Savaş-Barış Politikası* adlı dokuzuncu bölümünde, fetihlerin sadece maddi kazanımlara hasredilmesinin yeterli bir açıklama olmadığını dile getirmekte ve esasen İslam fetihlerinin başarı sebepleri arasında, kabileler arası siyasal birliğin temini, sınır güvenliği ve İslam toplumunun emniyetinin sağlanma hedefi, karşı rakiplerin zayıflığı ve bedevilerin İslam safında yer alması gibi siyasi; çölün kısıtlı imkânlarından yeşile ve verimli topraklara ulaşma arzusu, ganimet ve maddi menfaat elde etme gibi iktisadi; komutanların liyakatli olması, savaş taktik ve stratejilerin doğru ve isabetli uygulanması, ordu içinde komutanlara karşı herhangi bir isyanın olmaması gibi askeri; ilâ-yı kelimetullah uğruna cihat etme, şehit olma gibi dinî ve daha birçok unsurun yer aldığına hesaba katılması gerektiğini belirtmektedir. Müsteşriklerin fetihlerin sebebi olarak gösterdikleri ganimet elde etme isteği türünden tezlerine karşı yazar, bu fetihlerin herhangi bir strateji olmadan körü körüne ganimete odaklanmış olmasıyla açıklanamayacağını savunmaktadır. Ganimet hırsının, fetihleri tetikleyen unsur olarak gözükmesi insani bir olgu olarak görülebilir; ancak, bu sebep müsteşriklerin dediği gibi, bütünüyle fetihlerin mantığını tamamıyla/çoğunlukla izah edemez.

Eser, *Taktik ve Stratejileri Üzerine Kurulu Savaş-Barış Siyaseti* başlığıyla nihayete ermektedir. Bu bölüm, Müslümanların fütuhât süresince sabır, kararlılık, gizlilik, stratejik hedefler gözetme, iyi bir zamanlama, tedbiri elden bırakmama, anlaşmalar yoluyla zaman kazanma ve bu zamanı değerlendirme, birtakım askeri manevralar yapma, yeni stratejik taktikler geliştirme, kanlı çatışmalardan ziyade düşmanı anlaşmaya zorlama, bölgesel güçlerle iş birliğine giderek anlaşma zemini arama gibi pek çok hususla birlikte oluşturulan savaş barış arasındaki hassas dengeye yönelik karmaşık ilişkileri ortaya koymaktadır. Yazara göre, fütuhât boyunca düşman saldırılarını önlemenin bir yolu olarak garnizon şehirler ve cümler kurarak sınırlara ve sınır güvenliğine büyük önem verilmesi, buralara Arap nüfus ve savaşçılar yerleştirilerek nüfus kontrolüne yönelik girişimlerde bulunulması, düşman stratejisine karşı geliştirilen en önemli stratejilerdendir.

Sonuç olarak yazar, çalışması boyunca savaşlar sırasında temel hak ve hürriyetlere saygı, savaş ahlakı ve hukukunu göz önünde bulundurma, insani davranış ve ahde vefa, zayıf tarafı muhatap kabul edip onun hukukuna riayet etme, sadece eli silah tutanlarla savaşıp sivil halkın savaş dışı bırakılması, kutsal mekânlar ve insanların geçimini sağladığı alanların tahrip edilmemesi gibi hususlardaki ilkel tutum, Müslümanların dünya barışına örnek gösterilebilecek dikkate değer uygulamalarından sadece birkaçı olduğunu tarihî delilleriyle birlikte gözler önüne sermektedir.

Bütün bu açıklama ve değerlendirmelerden de anlaşılmalıdır ki ilk dönem fetihlerin gerçek amili, İslam dini; esas ve temel gayesi ise Allah yolunda yapılan "cihat"dır. Yalnızca fisebillillah (Allah yolunda) niyetiyle ve ilâ-yı kelimetullah (Allah kelimesinin yüceltilmesi) etrafında birleşip Kur'an-ı Kerim'den hız ve kuvvet alarak gerçekleştirdikleri bu fetihler, beşer tarihinin gördüğü en mühim hadiselerden birisi olmuştur. Bu ulvi niyetlerin temerküzlüğünde gerçekleştirilen ilk İslam fetihlerinin sonucunda ele geçen ve İslam'a açılan toprakların, bugün de hâlâ İslam milletleri ve devletlerinin yaşadıkları yerler olması, İslam fetihlerinin, saman alevi gibi geçici değil, tam aksine, devamlı ve kalıcı, aynı zamanda çok tesirli olduğunun açık ve tarihî bir tezahürüdür.

- Tim Jacoby, *Sosyal İktidar ve Türk Devleti*, Çev. Devrim Evcı, Ankara: Birleşik Yayınevi, 2010, 374 s.
Değerlendiren: Cemil Öğmen*

Giriş

Tim Jacoby'nin sosyolog Michael Mann'ın dört boyutlu iktidar teorisinin izinden giderek Osmanlı-Türk modernleşmesinin yönetim tarzının oluşumu ve yapısını tarihsel sosyolojinin araçlarıyla analiz eder. Kitap, Mann'ın eserini, yönetim ve sosyal iktidarın doğasını anlamaya yönelik bir araç olarak ele alarak bir yandan Türk devlet iktidarının dayanağını ve gelişimini incelerken bir yandan da bunlara bağlantılı biçimde teritoryalite, hesap verebilirlik, milliyetçilik ve sekülerizm kavramları çerçevesinde çeşitli sosyal olguları keşfe giriyor (Jacoby, 2010, s.35).

Michael Mann'in Makro Tarihsel Sosyolojisi ve Dört Boyutlu Sosyal İktidar Teorisi

Tarihsel sosyoloji geleneğinin en önemli temsilcilerinden biri olan Mann'a göre makro-tarihsel sosyoloji iç içe geçmiş üç hedeften doğmuştur: *Tarihsel-nedensel* köken tahlili, modern kurumların ortaya çıkışını sağlayan koşulları anlamaya çalışır ve bu sayede, bu kurumların mevcut andaki doğasını ve muhtemel devamlılığı anlama mümkün hale gelir. *Farklılaşmayı* temel alan inceleme, kapitalizm ya da ulus-devlet gibi modern kurumları anlamaya çalışır ya da bu amaçla, bu ikisini başka ekonomik, politik kurumlara ve cinsiyet kurumlarına sahip sosyal gruplarla karşılaştırır... Mevcut olanı anlama çabasına daha az bağlı ve daha çok *soyut-karşılaştırmalı* olan makro-sosyoloji, insan topluluklarına dair daha genel önermeleri sınamak için geçmişte tahlil eder (Mann'dan aktaran Jacoby, 2011, s.44).

Jacoby'nin çalışmasının temeli olan Mann'ın iktidar teorisinin esin kaynağı, Russell'ın *enerji nasıl fiziğin temel kavramı ise, iktidar da sosyal bilimlerin temel kavramıdır*, şeklinde özetlenebilecek görüşüdür (Jacoby, 2010, s.38). Fiziksel enerji gibi sosyal iktidar da kendini, hiçbirini diğerinden üstün olmayan, farklı formlarda gösterir. Sürekli şekil değiştiren, akış halindeki sosyal iktidar formları, tüm sosyal ilişkilerin yapısını belirlemektedir.

İktidar ilişkilerinin "servet, silâhlı güçler, sivil otorite ve kanaat belirleme gücü" formlarına büründüğünü ifade eden (Russell'dan aktaran Jacoby, 2011, s.39) Russell gibi Mann de "İktidarın kaynaklarını" *ideolojik, ekonomik, askeri ve politik* olmak üzere dört kısma ayırarak bunları "birbirleriyle örtüşen sosyal etkileşim ağları" olarak tanımlar. Mann, insanlararası etkileşimi oluşturan bu ağların "insanın ideolojik, ekonomik, askeri ya da politik tatmin sağlamaya yönelik arzularının gücünden değil, farklı insanî hedeflere

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Kamu Yönetimi Bölümü.

ulaşmak yolunda bu ağlardan her birinin özgün bir örgütsel araç sağlama gücünden" ileri geldiğini söyler. (Mann'dan aktaran Jacoby, 2011, s.39).

İktidarın dört kaynağından biri olan "askeri iktidar" şiddetin toplumsal organizasyonu- nu ifâde eder, ancak yalnızca ordudan ibaret olmayıp yaygın nüfusun itaatini sağlama çabasında olan her kesimi içerisine alır. "Ekonomik iktidar" ise üretim araçlarının kontrol eden elit bir tabakaya ait, iktisadi sınıflaşmayı sağlayan uzmanlık alanların kurumsallaştırma, belli bir örgütsel iktidar biçimidir. "İdeolojik iktidar" da bir inanç yapısı oluşturmak suretiyle sosyal kimlikleri pekiştirmek amacıyla kullanılır. Yerleşik yapıya vaziyet eden elit kesimin iktidarını tahkim etmek amacıyla yaygın bir şekilde uygulanmak durumundadır. "Politik iktidarın" örgütsel formu ise bir yandan yaygın olarak sahiplenilen sosyal hedeflere erişmenin kolektif aracı olan, bir yandan da elit tahakkümün potansiyel vasıtasını temsil eden devlettir.. Bu anlamda devlet, toplumsal ilişkilerin merkezileşmiş, kurumsallaşmış ve teritoryal bir düzenlenmesinden doğmuştur. Mann politik iktidarı da alt-yapısal iktidar ve despotik iktidar olarak kendi içinde ikiye ayırır. Despotik iktidar devletin, kendisi dışındaki aktörleri referans almaksızın bütün alanlarda tahakkümünü gösterme, alt-yapısal iktidar ise devletin fiili olarak sivil topluma nüfuz etme ve lojistik anlamda politik kararlarını bu alanda yaşama geçirme kapasitesidir.

Mann'e göre iktidar bir şekilde uygulandığında "otoriteye dayalı" olabilir ya da daha kendiliğinden desantralize olarak benzer sosyal pratikler ortaya konmasını sağlarken açıkça emir vermeye dayanmıyor olabilir. Bu durumda gruplar ya da bireyler açısından bakıldığında iktidar kolektif ya da tevzii edici bir şekilde uygulanabilir ya da pratikte olduğu gibi bu ikisi bir arada da bulunabilir. İktidar elitlerin örgütlenme ve denetim kapasiteleri açısından ise yaygın ve yoğun olmak üzere ikiye ayrılıyor. Yaygın iktidar, yatay olarak örgütlenme biçimi olarak devletlerin güç uygulama kapasitesi olurken; yoğun iktidar ise daha çok dikey olarak kontrol etme kapasitesi olarak algılanır ve bunlar daha çok dinler ve ideolojiler. Örgütlenme açısından ise iktidar yayımlı ya da buyurgan olarak ikiye ayırır. Buyurgan iktidar daha çok hiyerarşik olarak tahakküm kurarak iradesini uygularken, yayımlı iktidar emir komuta zinciri olmadan bilinçsizce de tezahür edebilir (s.41-42).

Sosyal İktidar ve Türk Devleti

Jacoby'nin Mann'in tez danışmanlığında hazırladığı Osmanlı-Türk modernleşmesi konulu doktora tezinin gözden geçirilmiş hâli olan ve beş ana bölümden oluşan kitaba, tezine katkı sağlayacağı gerekçesiyle yazar tarafından 2010 yılında yayınlanan "Politik Şiddet, ABD'nin 'Terörle Mücadele' Politikası ve Türk Ordusu" adlı makalesi de eklenmiştir. Ayrıca Mann'in sunuşu ile birlikte Güney Çeğin'in Mann'in devletin "despotik" ve "alt-yapısal" iktidarı arasında yaptığı ayrımı ve dört boyutlu iktidar teorisini inceleyen makalesi, Türkiyeli okur için meseleyi daha anlaşılır kılması amacıyla kitaba dâhil edilmiştir.

Kitabın ilk bölümünde, Mann'ın sosyal iktidarın nitelik ve tevzii kavramları temel alınarak tarihsel sosyoloji içerisinde Mann'ın teorisinin genel çerçevesi sunulmaya çalışılmaktadır. Jacoby tarihsel sosyoloji geleneğinde, sosyal iktidar ve devletin rolü üzerine mevcut literatürün önemli bir kısmını tartışarak yeniden ele alır ve ardından Mann'ın teorisinin kapsamlı bir şekilde inceler. Son olarak Mann'ın de benimsediği artzamansal yaklaşım ile makro-tarihsel yöntemin geçerliliği konusu etrafında dönen tartışmaları ele alır. Ayrıca Jacoby'nin, Mann'ın teorisi üzerine yapılan eleştirileri de gündeme getirmesi ve neden makro sosyolojiyi benimsediğine dair izahatlar vermesi teorik tartışmayı zenginleştirmektedir.

İkinci bölüm ile birlikte Mann'ın teorik düşüncesi Jacoby'nin de maharetli işçiliği ile Osmanlı/Türk modernleşmesi örneğine uygulanır. "İmparatorluk Politikası" başlığını taşıyan bu bölümde Osmanlı devletinin zaman içerisinde sivil toplumla ilişkilerini incelemektedir. Mann'ın Mezopotamya ve klasik dönem idarecilerinin politik yönetimi ile ilişkili olarak geliştirdiği kavramlarından yararlanılarak, merkezi politik iktidarın kurulup idame ettirebilmesi ve ideolojik meşruiyetin kurumsallaşması bağlamında Osmanlı tecrübesine odaklanılır. Burada dikkat çeken husus Jacoby'nin Mann'ın teorisi için Osmanlı imparatorluğunun Mezopotamya'ya göre daha uygun olduğunu iddia etmesidir. Çünkü Jacoby'ye göre, Osmanlı devletinde birleştirici bir unsur -Mann'ın ifadesi ile "pasifize edici normatif" etken- olan İslam, dervişler ve din bilginleri desteği ile devlete alt-yapısal menziline sosyal çeşitlilik içerecek bir biçimde büyük bir teritoryal alana doğru genişletme kapasitesi sağlamaktadır (s.74).

Din ve İktidarın Örgütlenmesi

"Modernizm İdeolojisi" adını taşıyan üçüncü bölümde, Mann'ın tarih-yazım modelinin üç kilit noktası olan; ideolojik iktidarın için özellikleri, dine dayalı sosyal yorum tarzlarının gelişimi ve 'proto milliyetçiliğin' yükselişi üzerinden Türk milliyetçiliğinin ideolojik temeline bakmaya çalışmakta, bu analizi Osmanlı'nın son dönemi ile Türkiye Cumhuriyetinin kuruluş aşamasına odaklanarak yapmaktadır.

Dine dayalı bir sosyal yorum tarzını ele alırken Jacoby, çerçeveyi geniş tutarak Osmanlı'nın İslam tecrübesini Avrupa'daki Hıristiyanlık tecrübesi ile karşılaştırarak ele almaya çalışır. Proto-milliyetçiliği, Mann'ın gelişim aşamaları ile açıklar. Osmanlı'nın son döneminde elitler arasında yaşanan çeşitli farklılaşmaları ve kamplaşmaları ele aldıktan sonra Kemalist devrimin kitleler ile devleti yakınlaştıramadığını ifade eder. Yani bir anlamda Kemalist devrim alt-yapısal iktidarı tahkim etmekte başarısız olmuştur. Jacoby bu bölümü şöyle sonlandırır:

Kemalistler başlangıçta, yaklaşımlarını geleneksel ideolojik ağlarla ilişkilendirmeye dikkat ederken, nihayetinde ortaya koydukları merkezîyetçi ve militarize bürokratik yapı ne devleti alaşağı etmeye yönelik taşra milliyetçiliğini tam olarak ortadan kaldıramadı, ne de 'ulusal' nitelikli bir sivil toplumu kurumsallaştırabilirdi. Avrupa'da, sınırları

çizilmiş bir ulus devlet içerisinde yaşanan militarizm-temsil diyalektiğinin aksine, bu topraklarda, desantralizasyona meyilli muhalefet büyük oranda çevre alanların dindarlığı çevresinde toplanırken, Türk devleti Osmanlı despotik özerklik geleneğini devam ettirdi (s.154).

Geç Liberalizm

Tek parti dönemine odaklanarak ikinci Dünya Savaşı sonrasında Türkiye’de yaşanan politik ekonomik liberalleşmeyi ele alan dördüncü bölümün adı “Liberalleşme Ekonomisi”dir. Mann’ın sınıf konusunda getirdiği tanımlar çerçevesinde Jacoby, Türkiye’de 1950’lerde Demokrat parti yönetimi sırasında ortaya çıkmış, çeşitli politik ve ideolojik saflaşmaların ve sosyal kökenlerin analizlerini yapmaya çalışır. Mann de sınıf birliğinin gelişmesi için gereken aşamaları anlattıktan sonra “Gecikmiş Gelişim ve Türk Bürokratik- Endüstriyel Kompleksi” alt başlığında Türkiye deki sosyal tabakalaşma ve politik veya ideolojik olarak tutulan safları ele alır. Burada Jacoby’nin iki vurgusu dikkat çeker: İlk olarak, Türkiye’deki burjuvazinin istisnai özelliklerini vurguladıktan sonra, devletin hem büyük toprak sahiplerinden hem de yaygın ve politik anlamda aktif bir kapitalist sınıftan özerk duruşu sayesinde dönüşümsel hedeflerini gerçekleştirirken geniş çaplı askeri güç kullanmak zorunda kalmadığını ileri süren, (kendi örneği ile atf yaptığı kaynakçadaki isim Ergun Özbudun’dur) kimi yazarlara karşı çıkar (s.177-178). Devletin şiddeti teşvik edici söylemlerinden iktibaslar yaptıktan sonra Ağrı Dağı çevresinde 5000 Kürdün katledilmesi ile Dersim’deki 40.000 insanın hayatına mâl olan katliamları hatırlatarak savını destekleyici nitelikte örnekler sunar. Dikkat çeken ikinci vurgusu ise bir anlamda istisnai burjuva sınıfını ve çeşitli iskân ve zora dayalı asimilasyonları ile cumhuriyet devletinin, Osmanlı yönetim geleneğinin izinden giderek, ekonomik kalkınmadan ziyade, politik bütünleşmeyi esas alır.

Türk Militarizmi

Bu bölümde ise Türkiye’de 27 Mayıs sonrası giderek artan bir biçimde ordunun politik iktidarı ele geçirmesi üzerine durulmaktadır. Türkiye’deki çevredeki kimliklerin nasıl militarize olduğu da dikkat çeker. Yerel militarizm, kapitalizmin kuvvetleri ve sosyal biçimleri, Mann’ın otoriter militarizm, liberal-reformist ekleme, kapitalist-liberal militarizm, yarı-otoriter ekleme (Mann’dan aktaran Jacoby, 2011, s.218) olarak sınıfladığı dört nosyonla açıklanmaya çalışılır. 27 Mayıs’la başlayan ve 12 Eylül’ü de kapsayan süreçte ordunun iktidar süreçlerine ne düzeyde dâhil olduğu meselesi üzerinde durulduktan sonra yaşanan yapısal değişimler de hatırlanarak Türk siyasal hayatının en önemli özelliklerinden olan pragmatizminin bir sonucu olan Türkiye’nin içsel çelişkileri, inceleniyor. Ayrıca bu konunun önemli bir alt başlığı olan “Türk Çevre Alanlarının Militarizasyonu”nda çeşitli desantralize gruplar inceleniyor. Burada desantralize gruplar olarak Türk devletinin çevre alanlardaki örgütlenme hedefine alternatif

bir konum inşa etme çabasında olan kendi konumunu kurumlaştırmak isteyen, ayrıca devletin de düşman olarak lanse ettiği, İslamcı unsurlar ile Kürtler gösteriliyor.

Nihai olarak Jacoby, 1980 sonrasında ordunun, politik liberalleşmeyi sahiplendiğini ifade eder. Ayrıca Türk devletinin, geleneksel sivil iktidar yapılarından da beslenerek, Kürt örgütlenmesini parçalama ve geniş kapsamlı sınıf bilinci nosyonlarının ortaya çıkışını engelleme bakımından başarılı olduğunu söyler.

Sonuç kısmında Jacoby beş bölümü birbirleriyle irtibatlandırmaya çalışır. Özellikle Mann'ın sosyal iktidar çerçevesinde örgütsel ağ sistemini ele alarak dört bileşenden her birinin farklı kurumsal vasıflarının üzerinden Osmanlı/Türk değişiminin üzerinde durur. Ayrıca burada beş aşamalı milliyetçilik anlatımından hareket ederek devlet santralizasyonlarının kendini gösterme biçimleri ele alır. Sonra Mann'ın tarih-yazımının esas noktaları üzerinden Türk sosyal gelişiminin izlenerek ve Mann'ın teorik çerçevesindeki zaafılara ya da güçlü noktalara ışık tutarak, bir anlamda Mann'ın teorisinin Batı dışı bir toplumunda uygulanabilirliğini sınamaktadır. Son kısımda ise metodolojik tartışmalara geri dönerek, çalışmasını tarihsel sosyoloji kendisini makro sosyolojisi geleneği ile irtibatlandırır.

Günümüzde hızla artmakta olan sosyal bilim (spesifik olarak tarih ile siyaset bilimi) çalışmalarında, sistemin resmi ideolojik söyleminden uzaklaşıp, anti demokratik yönlerini ve faşist uygulamalarını ortaya koymak suretiyle rejimin otoriter bir karaktere sahip olduğu ifade edildiğinde, insanlar farklı bir yaklaşım ile karşılaştığı vahametine kapılabiliyorlar. Oysa Osmanlı-Türk tarihinde bir "Ermeni soykırımı"nın olduğunu veya Kürtlerin kitlesel boyutlarda katliamlara maruz kaldığını ifade ederek resmi söylemin dışına çıktığı öne sürülebilirse de, genel olarak bu çalışmaların farklı bir yaklaşım içerdiği söylenemez. Bu çalışmaların aksine Jacoby'nin çalışması Osmanlı/Türk modernleşmesini naif Kemalizm eleştirisinden ziyade makro-sosyoloji geleneğini izleyerek Mann'ın iktidar teorisi çerçevesinden yapan bir analizdir. Osmanlı/Türk modernleşmesini araçsallaştırarak uygulamalı bir makro-sosyoloji çalışması olan bu tez son derece özgün bir çalışmadır. Böylece bu çalışma naif bir Kemalizm eleştirisinin ötesine geçerek, makro-sosyoloji literatürüne dâhil olmuştur.

Son yıllarda sosyolojinin "gündelik hayatın sosyolojisine" indirgenildiğini, analizlerin gittikçe mikro düzeyde yapıldığını düşündüğümüzde, toplumsal ağları, toplumsal yapıları sosyal ve çeşitli tabakalaşmaları tamamen ihmâl eden sosyolojik çalışmalarla karşılaşıyoruz. Bu ihmâlin ya da mikro sosyolojinin fazla önem kazanmasının elbette çeşitli nedenleri var. Ama mikro sosyoloji ile de toplumsal örgütlenmeleri, çeşitli tabakalaşmaları ve iktidarın formunun kendisini açıklamanın imkânsız olduğunu düşündüğümüzde makro sosyoloji bir disiplin olarak ehemmiyetini korumaktadır. Süreklilik esasına dayanan kompleks süreçler olarak ele alınması gereken sosyal eylemlerin birbirinden kopuk bir biçimde anlaşılamayacağını ve savunan Jacoby bizi idiyografik ve nomotetik yaklaşımların bir bileşimi olarak makro sosyolojiye çağırır ve Micahel Mann'ın "*grand theory*"sini uygulamaya koyulur.

Tarihsel sosyoloji geleneği içerisinde gelen makro sosyolojik analizler karmaşık ve toplumsal süreçleri anlamlandırmak için oldukça elverişli görünüyor ama tarihsel sosyolojinin de çeşitli sıkıntılarının ve çıkmazlarının olduğunu da unutmamak gerekli. Jacoby her ne kadar “kurgulanmış normatif bir örüntüyü doğrulamak amacıyla seçilmiş olması ihtimali (s.16)”nin farkında olsa da bundan kaçışı makro sosyolojinin vereceği fazlasıyla şüphelidir. Neticede her tarih okuması retrospektif bir okumadır ve bir anlamda inşadır. Tarihten önce insan vardı ve dürtülerimize anlamını veren insani faaliyetlerdir. Motivasyonu önceleyen uyarım, uyarımı önceleyen insani eylem var. Olgular, insandan bağımsız “şey”ler midir? Bu durumda olguların değerden bağımsız olabileceğini nasıl söyleyebiliriz? Fakat elbette ki bu şerhler, Jacoby’nin çalışmasının ve emeğinin görmezden gelinabileceği anlamına gelmiyor.

Kaynaklar

Ardıç, N. (2012). İktidarın Dört Atlısı: Michael Mann ve Tarihsel Sosyoloji. *Toplum ve Bilim*, 123, 258-285.

Jacoby, T. (2010). *Sosyal İktidar ve Türk Devleti*. (çev. Devrim Evcı). Ankara: Birleşik Yayınları

Skocpol T. (2011). Tarihsel Sosyolojide Yeni Gündemler Ve Yinelenebilir Stratejiler. T. Skocpol (ed.), (çev. Ahmet Fethi), *Tarihsel Sosyoloji Bloch’tan Wallerstein’e Görüşleri ve Yöntemleri* içinde (s.355-389). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları

- Carel Bertram, *Türk Evini Hayal Etmek-Eve Dair Kolektif Düşler*, Çeviren: Mehmet Ratip, İstanbul: İletişim Yayınları, 2012, 392 s.

Değerlendiren: Muhammed Esad Tiryaki*

Türk Evini Hayal Etmek-Eve Dair Kolektif Düşler (Imagining The Turkish House, Collective Visions of Home) isimli kitap, 1998 yılında California Üniversitesi'nde "The Turkish House, an effort of memory" başlığıyla tamamlanan doktora tezinin kitaplaştırılmış şeklidir. Carel Bertram, San Francisco Üniversitesi'nde İslâmî Araştırmalar ve Orta Doğu Bölümünde öğretim üyesi olarak görev yapmaktadır ve çalışma sahasının, genel hatlarıyla sanat ve şehir tarihi olduğu söylenebilir.

Türk evi adı verilen ve genellikle de Türkiye'deki klâsik konut mimarisi birikimine atıfla ele alınan ahşap yapı ile alakalı birçok eser kaleme alınmış ve akademik çalışmalar yapılmıştır. Bütün bu eserlerin temel amacı, klâsik konut mimarisinin temel birimi sayılan evi, fizikî bütünlük içinde açıklamak ve mimarî unsurlarını tahlil ederek geçmişte yer alan bu tecrübeden gelecekte nasıl istifade edilebileceğini araştırmak olarak özetlenebilir. Carel Bertram bu noktada, Türkiye'de eve ve haneye odaklanan çalışmaların ağırlıklı olarak sosyoloji, sanat veya mimarlık tarihinde yapıldığından bahisle, evin fizikî dünyadaki anlamlarından ziyade, ruhî unsurlarını dikkate alıyor ve edebiyata merkezî bir rol vererek dönemin şiir, hikâye ve roman gibi edebî metinlerini ev kavramını merkeze alarak inceliyor. Çalışmanın amacı şu şekilde belirtilmektedir: "Bu evler, ortak bir üslûbu temsil etmekteydi, fakat bu kitap onların mimarî varlığıyla ilgili değil, Türkiye tarihindeki bir dönüm noktasında şiirsel olarak nasıl hayal edildikleriyle ve evlerin şiirsel etkisini yaratıp anlamış insanlarla ilgili. Bir üst düzeyde bu kitap ev kavramının hafızamızda ve hayal gücümüzde ne denli güçlü bir şekilde ikamet ettiğine ve dolayısıyla nasıl da kişisel ve müşterek kimliklerimizi şekillendiren bir ilham perisine dönüştüğüne değiniyor (s.19)."

Türk evi adı verilen ahşap yapının bu şekilde adlandırılması, Cumhuriyet dönemine tetabuk eder. Yazar da bu noktaya özellikle temas ederek bugün Türk evi adı verilen yapının, esasında Osmanlı şehrinin gündelik hayatında yer alan fakat Cumhuriyet döneminde varlığını sürdüremeyen bir yapı olduğuna dikkat çekmektedir. Yazar, her ne kadar çalışmasının başında Osmanlı evi kavramını tercih etse de yine kendisinin ifade ettiği gibi, bu ev Osmanlı döneminde içinde ikamet edenler tarafından herhangi bir mimari etiketle adlandırılmamış ve onun "ev" olması yeterli görülmüştür.

Çalışmanın teorik çerçevesi, Aristoteles ve onu takip eden Richard Terdiman gibi kuramcıların, hafızanın imgelerle ya da temsille neredeyse tamamen örtüştüğünü ve aslında hafızanın temsil olmaksızın var olamayacağını iddia eden düşünceleriyle çizilmiştir. Yazar, kolektif hafıza ve alımlama kuramlarından hareketle, tasvirde ya da

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Teknik Üniversitesi, Şehir ve Bölge Planlaması Anabilim Dalı.

edebiyatta yer alan Türk evi temsillerinin maneviyat ve sair düşünceler için simgeler ya da taşıyıcılar olarak işlev gördüğünü düşünmektedir. Çalışmanın yöntemi, “eski ahşap evin Türk imgeselliğine nüfuz etmiş olan ve bu imgesellik içerisinde kolektif bir imgeler repertuarının parçası olarak evrilen temsilleri aramak ve bu temsilleri, çağdaş seyircinin yapacağı gibi duygusal olarak ağır simgelerin dünyasına dair bir toplumsal bilgi ve anlayışla okumak ve görmek” olarak özetlenmektedir. Bertram, bu tür bir sâikle yola çıktığı için, bu amaca hizmet edecek yegâne metinler olan ve “mekânın bilinçli tasvirine imkân tanıyan” romanları merkeze almaktadır.

“Türk Evine Odaklanmak” adını taşıyan ilk bölüm, ahşap evin fizikî niteliklerine temas etmekte ve bu fizikî olguyu tasvir, genellik ve daimî şimdiki zaman gibi üç kavramın ışığında inceleyerek fizikî mekânda inşa edilmiş evin hayal âlemine nasıl geçtiğini sorgulamaktadır. Yazar, Türkiye’de eski eserleri korumaya dair çıkarılan kanunlara yer verdikten sonra, ahşap evin pencere, saçak ve cumba gibi fizikî özelliklerinden yola çıkarak bu biçimlerin anlamını araştırmaktadır. Herhangi bir biçimin anlamı, o biçimin tekil olarak ele alınmasıyla herhangi bir anlam ifade etmeyebilir ve fakat bu ele alışla herhangi bir hikâye arasında irtibat kurulması, temsil açısından önem ifade eder. Bu temsiller hem figüratif ve metinsel tarifler olarak hem de literal görsel tasvirler olarak değerlendirilebilir ve simge ve gösterge kavramları bu noktada ele alınabilir. Gösterge konusunda uzun akademik tartışmalara girmeyi gereksiz bulan Bertram, Augustine’in bu konuda dediklerini yeterli bulmaktadır: “Gösterge duyular üzerinde bıraktığı etkinin üzerinde ve ötesinde, kendinin bir sonucu olarak zihinde başka bir şeyin canlanmasına sebep olan şeydir. “Yazara göre esas ilginç olan şey, gösterge olarak bir temsilin nasıl anlam kazandığı ve simgesel olduğudur. Bu noktada, diğer göstergelerle oluşan sistem vasıtasıyla temsillerin kullanış biçimi önem arz eder. Bütün bu süreç yazar tarafından, William James’in “katma değer” kavramına atıfla “gizemli artı” olarak farklı bir şekilde adlandırılmıştır. Karagöz oyunundaki ev tasvirinin, bütün evlerin ortak özelliklerini temsil etmesinden ve genel olan evi hatıra getirmesinden yola çıkılarak profilden dışarıya taşan cumbayla ifade edilen bu tasvirin, genellik fikrine yönelik bir temsil olduğu söylenebilir. Fakat bunun ötesinde ev, kullanılma biçiminden dolayı mahallenin de anlamını taşıyarak kendisine benzer evlerle birlikte mahalledeki insanların ve ilişkilerin bir simgesi hâline gelir. Buradan hareketle ev, ebedî Osmanlı mahallesinin yaşam dünyasına ilişkin olduğu için, o dünyayı temsil eden genel bir simgedir. Bu genellik fikriyle irtibatlı olarak genel zaman diye bir zamandan bahsedilebilmesi, ev tasvirinin bunun göstergesi olarak ele alınmasıyla sonuçlanır. Fakat Osmanlı dönemi evine dair bilinen ilk imgenin, şimdiki zamanı ya da geçmişi temsil etmediği aşikârdır. Bu iki zaman kavramının ötesinde ev imgesi, bugünkü ve her zamanki hâliyle evi hatıra getirmeye yönelik bir simge olduğu için daimî şimdiki zaman denilebilecek bir zamanı temsil etmiştir. Bu imge, zamanında mevcut olan evlerden herhangi birinin kopyası değildi; fakat bilinen diğer evlere benzeyen bir evdi. Dolayısıyla ahşap ev, hayal edilebilir olmanın ötesinde fizikî olarak “mümkün bir ev”di. İnşa edildiği dönemde mümkün olan bu evin hangi tarihi süreçlerden geçerek muhayyel olduğu sorusunu soran yazara, cevabı Terdiman

vermektedir: “Zamanın sürekli aktığı ve bizim de bu zaman içerisinde sorunsuz bir yere sahip olduğumuz hissi kaybedildiğinde hatıra imgeleri ortaya çıkar.” Tarihî şartlara bağlı olarak, yangınlardan dolayı yapı sisteminin ahşaptan kâğıre dönmesi ve devamında apartmanların inşa edilmesiyle ahşap ev, kolektif imgeleme müspet olarak değil ve fakat değiştirilmesi elzem menfi bir unsur olarak sirâyet etmiştir. 1910'larda ahşap ev imgesi, İstanbul'un çamurlu, karanlık ve dar sokaklarındaki eski evleri temsil etmektedir ve son günleri yaşayan devletin bir simgesi olarak ele alınır.

Çalışmanın ikinci bölümü, “Ev Tarihsel Bilincin Ağırlığını Yükleniyor” başlığını taşımaktadır ve bu bölümde Bertram, ilk bölümde temas ettiği Osmanlı evinin ebedî olanla ilişkisini nasıl kaybetmeye başladığını ve sona eren geçmişle nasıl ilişkilendirildiğini araştırmaktadır. Yazar, ilk olarak 1911'deki Aksaray Yangını'na atıfla bir toplumun yaşamında hem bireylerin hem de toplumun yaşamını aynı anda değiştirdiği hissedilen bu gibi anların olduğundan bahsetmektedir. Bu tür olaylar hem otobiyografik hem de topluluk tarafından tecrübe edilen karakterleriyle ikili bir doğa sunarlar. Olayın bu ikili doğası, yaşananın gözden geçirilmesine ve düzeltilmesine yardımcı olur. 19. yüzyıla ait bu ev imgesinin 20.yüzyılda hatırlanan Osmanlı geçmişini temsil etmesi, birtakım öğelerle veya görsel temsillerle gerçekleşmektedir. Bertram'a göre bu görsel temsiller, eski Türk evi şeklinde düzenlenen müze evler olabileceği gibi; Hoca Ali Rıza Bey, Rifat Osman ve Ahmet Süheyl Ünver gibi ressamlar tarafından çizilen ev resimleri de görsel temsiller kategorisine dâhil edilebilir. Müze evlerden en önemlisi, 1930 yılında Ankara'da açılan ve Türk Ocağı binasında yer alan Türk Salonu'dur. Karagöz oyununda Osmanlı mahallesinin simgesi olarak ele alınan ve Osmanlı dünyasının farklı etnik kimliklere ve dinlere müsamahasının sonucunda herkese hitap edebilen ahşap evler, 1928 yılında Türk Ocağı ve Türkçülük/Türk milliyetçiliği ideolojisi çerçevesinde Türk evine dönüşmüştür. Yazara göre, Hamdullah Suphi'nin ve bu bağlamda Türk Ocağı'nın esas amacı, evlerin inşa edildiği “güzel” dönemlere dönmek değil, eski ahşap evi spesifik olarak Türk'ün hafızasına yerleştirmektir ve yazar bu tavrı anakronistik bulur. Yazar, Hoca Ali Rıza Bey ile Rifat Osman'ın bu evi Türk evi olarak adlandırmamasına rağmen bunu hissettiklerini ve Hamdullah Suphi'ye öncülük ettiklerini söyler. Ahmet Süheyl Ünver ise bu evleri bilinçli bir şekilde Türk olarak adlandırır. Bertram, Hamdullah Suphi'nin, evi Türk evi olarak adlandırılmasının bilinçli bir tercih olduğunu ve Osmanlı Devleti'ni oluşturan Türkler ve Türk olmayan gruplarla tarihsel hafızasını paylaşan Osmanlı imparatorluk sistemine doğrudan bir saldırıyı içerdiğini iddia etmektedir. Yazar, bu düşüncelerden sonra bu insanların, paylaşılan ve otobiyografik hafızaların ideolojiyle birleşip tarihsel bilinci yüklenmeye resimleriyle, yazılarıyla katkı sağlayan insanlar olduklarını ve bilerek ya da bilmeyerek Türk evini anıtsallaştırarak ahşap evi tecrübe etmemiş bir halkın hafızasının kaydettiklerini söylemektedir.

Çalışmanın üçüncü ve dördüncü bölümleri, evin “içine” girmeye imkân tanıyan romanlara odaklanmaktadır. Bertram, “Kurgunun Türk Evini Hafızanın Değerler Zincirinde Konumlandırması” başlığını taşıyan üçüncü kısımda, ev kavramını merkeze alarak dönemin romanlarına ve hikâyelerine odaklanmaktadır; fakat evin anlamını açığa çıkarmak

için esas okuma “Kiralık Konak” üzerinden gerçekleştirilmektedir. Kiralık Konak, evin fizikî anlamlarından ziyade belirli kurallara ve aile babasının en tepede olduğu hiyerarşi sistemine atıf yapmaktadır. Bu tür bir hiyerarşi sistemi, içlilik kavramı olmadan anlaşılabilir. Osmanlı simgesel evreni, paylaşılan değerler bağlamında iç içe geçmiş bir içsellik/içlilik daireleri olarak okunabilir. Bu evren en dışta Tanrı’yla ve onun âlemiyle başlar, ardından padişah ve mahallede yaşayan paşalar ve evin reisi vasıtasıyla, her bir ferdin ruhunda esas anlamına kavuşur. Ev ve ruh en içeride olduğu için en mahrem olandır ve muhafazayı gerektiren unsurlar olarak telakki edilir. Kiralık Konak’ta “içlilik” meselesi hem evi hem de imparatorluğu temsilen ele alınır ve evdeki otoriteyi ihlal eden dış etkenler, esasında imparatorluğu tehdit eden dış şartlara tekabül eder. Bu noktada esas mesele evin, muhafaza ile tarif edilen simgesel evrenin önemli bir parçası olması ve bu evrenin eve meşruiyet kazandıran maneviyatının var bulunmasıdır. Evi anlamlı kılan, evde ikamet eden insanların hissiyatı ve evdeki davranışları tasvir eden hikâye ve romanlarda bu duyguların açığa kavuşturulma biçimleridir. Kitabın “Manevi Bir Mekân Olarak Edebiyat ve Kalbin Akıldan Üstün Olması” başlıklı dördüncü bölümünde, yazar, Batılılaşma’nın en keskin biçimde yaşandığı 1930’lu yıllardaki romanlara odaklanmaktadır. Yazar, Türkiye’nin Batılılaşma serencamına detaylı bir şekilde yer verdikten sonra bu dönemin eserlerindeki esas meselenin, kopuş devam ederken kaybedilme tehdidi altında olanın sorgulanması olduğunu belirtmektedir. Fatih Harbiye’yi de bu bağlamda inceleyen Bertram, bu romanda evin bir hatırlatma çabası olduğunu ve bu çabanın hem sona ermiş bir sistemi hem de modern olanın yerine seçilebilecek yaşam tarzını sunan ikili bir anlam içerdiğini ifade etmektedir.

Çalışmanın beşinci ve son bölümünde Bertram, “Yeni Türk Peyzajı ve Hatırlama Arzusu” başlığı altında evin edebî bir imge olarak hayatta kalma macerasına eğilmektedir. 1930’lu yıllarla birlikte Avrupa ve Amerika’da mimari modernizm Mies van der Rohe, Frank Lloyd Wright, Walter Gropius ve Le Corbusier gibi isimlerin öncülüğünde geliştirilmişti. Yerellikten ziyade evrensel olana vurgu yapan Avrupa’daki bu yeni anlayış, evi makine olarak tarif eden Le Corbusier’in yanında çalışan Sedad Hakkı Eldem ile Türkiye’ye taşındı. Eldem’in temsil ettiği İkinci Millî Üslup’un hem yabancı hem de yerli mimarlar tarafından kullanılan en meşhur biçimsel ögesinin cumba olduğunu söyleyen yazar, bu akımın hiçbir zaman Türk evinin anlamını, yani eski biçimlerin ihata ettiği “içli” yaşamı hatırlatma çabasında olmadığını, esas amacının dışsal bir millî kimlik ve millî birlik mesajı olduğunu ifade etmektedir. Evi tipolojik birimlere parçalayarak hafızada yer etme becerisini yitiren bu akım, evi hafıza bozukluğu olmasa bile devamsızlığın göstergesi hâline dönüştürdü. Fakat bütün bunların ötesinde yeni Türk evi, sakinlerinin içliliğini ve onların hem aile fertleri hem de sokak ve mahalleleriyle olan ilişkilerini görsel olarak hatıra getiren bir Türk evi olmadığından hafızası silinmiş bir hatıra alanı olarak tebarüz ediyordu. İkinci Millî Üslup’un, ahşap evin hatırasına sahip çıkmak bir tarafa, inşa edilmiş Türk evine kesin bir son verdiğini düşünen Bertram, bunun nedenini İkinci Millî Üslup’un, mimarının kendisinde ikamet ettiği bir düşünce dünyasıyla irtibatı sağlayamamasına bağlamaktadır. 1930’lu yıllarda ahşap evlerin

ortadan kaybolması ve dünyanın değiştiği hissine sahip olunması, bu evlere yönelik hatırlama arzusunu ortaya çıkarmıştır; fakat esas mesele, Cumhuriyetçi dünyanın geçmişe dair resmî bir amneziyi dayatmasıdır. Böylelikle yakın geçmişin, konuşulamayan ve düşünilemeyen bir şeye dönüşmesiyle kavranılamaz olduğu hissi de yaygınlaşmıştır. Bertram, Tanpınar'a atıfla meselenin sadece Osmanlı zamanına ilişkin bir mesele olmadığını, meselenin, aslında Osmanlı mekânında emniyette olan aşkın değerler meselesini hatırlama çabası olduğunu söylemektedir. Yusuf Ziya Ortaç'ın "Üç Katlı Ev" ve Necip Fazıl'ın "Ahşap Konak" adlı eserlerindeki evin kolektif hafızadan alınmış imgeler olduğundan hareketle Bertram, 1950'li yıllarla birlikte evin, yenilikle yüzleşmenin getirdiği zorluklara karşı koymanın bir mekânı olarak kurgulandığını ifade etmektedir. 1960'lardan sonra ise ahşapla kaplı betonarme evler birer nostalji unsuru olarak ele alınmış ve bu yeni binalar, akla değerlerin hatıra olarak korunmasını getirirse de aslında şimdiki zamanın geçmişten tamamen yalıtılması işlevini görmüşlerdir; çünkü bu evlerin ardında, yerel zanaatkârlar ve insan ilişkilerini dikkate alan bir mahalle hikâyesi yoktur. Bertram, esasında bu ahşap eve dair "Kimin evi?" sorusu sorulduğunda cevabın "İstanbul seçkinlerinin" sesini taşıdığını; fakat bununla beraber bu imgenin, Cumhuriyet öncesinde bütün toplumsal kesimlere hitap ederek en azından demokratik bir yapı ihtiyacı ettiğini söylemektedir. Ahşap ev imgesi, bugün bu iki farklı noktada, inşa edilmiş olan ile hayal edilmiş olan arasında yer almaktadır. Bu imgenin geçmişi yarattığını söylemek aslında inşa edilmiş ideallerin canlılığına delalet eder. Sırf bu sebepten ahşap ev, hatıra ile hatıranın diğer yüzü olan beklenti arasında önemli bir kültürel fonksiyon barındırmaktadır.

Sonuç olarak dışa taşan cumbayla inşa edilen ve Cumhuriyet döneminde, diğer pek çok alanda olduğu gibi milliyetçilik düşüncesinden etkiler barındırarak Türk evi adı verilen ahşap evin Türkiye'deki serencamı, yazarın da haklı olarak vurguladığı üzere, mimarinin yuvası olan ve onu besleyen düşünce dünyasının yansıması olduğu ölçüde yaşanmış bir hikâyeye sahip olmuştur. Yerel zanaatkârların arka planında yer aldığı insan ve komşuluk ilişkileri ve mahalle kültürü, bu yaşanmış hikâyenin kahramanları olarak okunabilir. Batılılaşma dönemi ve sonrasında ise ahşap ev, düşünce dünyasıyla irtibatı sağlayamadığı ve fiziki olarak inşa edil(e)mediği için yaşanmamış, yani kurgulanmış hikâyelerin, dolayısıyla hatıranın mekânı olmuştur. Bu noktada, kahramanlar da eve gerçek anlamını katan ve onun içinde yaşayarak bir kültürü oluşturan insanlardan değil, kurgusal olan, yani idealize edilmiş kişilerden teşekkül etmiştir. Evin, yaşanmış hikâye ile kurgulanmış hikâye arasındaki bu ikili tabiatından yola çıkarak hayal edilebilir olanı ihmal etmeden yaşanmış olanın merkezî bir figür olarak benimsenmesinin, evi gerçek anlamına kavuşturacağı söylenebilir.

- Frank Furedi, *Nereye Gitti Bu Entelektüeller?* Çev. A. Erkan Koca, Ankara: Birleşik Yayınevi, 2010, 215 s. Değerlendiren: Turgay Yerlikaya*

19. yüzyıl dünyanın değişim ve dönüşümüne yaptığı etkiler itibariyle diğer yüzyıllardan farklı bir öneme sahip olmuş, tarihin değişimine etki edebilecek aktör ve unsurları bünyesinden çıkartmıştır. Modernitenin zihinlerde yer alan bir fikri teşekkül şeklinde kalmaması ve Alan Tourain'in ifadesiyle eylem hali olan modernleşme sürecine evrilmesi, insanın kendine ve dünyaya bakışına dair geleneksel yapıların ve kurumların tasfiyesini de beraberinde getirmiştir. Küreye yeni bir paradigmanın içinden bakan Batı dünyası(sonra taklitçi modernleşmeciler) aklın yanılmaz bir kılavuz olduğuna iman etmiş, onun rehberliğinde toplumu alabildiğince şekillendirmeye çalışmıştır. Fakat insan ontolojisini dikkate almayarak, tarihin ilerleyişine nüfuz eden akıl unsuru, bir zaman sonra kendisinden beklenen sonuçlara ulaşamamış, aksine insanlığın yaşamında onulmaz boşluklara zemin hazırlamıştır. Aydınlanmanın vaat ettiği değerlere sadakat duyulmaması modernitenin getirdiği değerlerin sorgulanmasını zorunlu kılmıştır. *Dreyfus olayı* ile tarih sahnesine çıkan ve adına entelektüel denilen yeni bir grup bu sorgulama işlevini yerine getirmiştir. Dreyfus adlı Yahudi bir askerın haksız yere casuslukla suçlanıp mahkum edilmesi sonucunda, Emile Zola önderliğinde bir grup tarafından, Devlet başkanına hitaben L' Aurore gazetesinde "İtham Ediyorum" başlıklı bir yazı yayınlanır. Bu yazıda Zola, Dreyfus'un haksız yere cezalandırıldığını söylemiş ve itibarının iade edilerek serbest bırakılması gerektiğini ifade etmiştir. Bunun ardından aynı gazetede Zola'yı destekleyen kişiler "Entelektüellerin Protestosu" başlıklı bir bildiri yayınladılar. "Biz entelektüeller" diye başlayan bildiriye, dönemin Fransa'sında 1500 akademisyen imzalamış ve Dreyfus'un serbest bırakılması adına bir kamuoyu oluşturmuşlardır. Oluşan bu kamuoyu geniş bir kesim tarafından desteklenmiş, bu destek nihai kerte de Dreyfus'un serbest bırakılması ile sonuçlanmıştır. Bu olayla Entelektüeller, sistemi restore etmeye çalışan bir sosyal tabaka haline gelmiştir. Daha sonra Gramsci, Shills, Foucault, Said gibi isimlerin katkılarıyla genişleyen literatür günümüze kadar sürmüş, yeni değerlendirme ve çalışmalara da zemin hazırlamıştır. Değerlendirmeye konu olan Frank Furedi'nin "Nereye Gitti Bu Entelektüeller" adlı çalışması da, entelektüellerin tarihi süreç içerisinde oynadığı rolün bugün nasıl bir değişikliğe uğradığının sebepleri üzerinde durmaktadır. Eleştirel bir perspektifle kaleme alınan eserde özerklik, siyasi bağımsızlık, sermayeden uzaklık, kamu adına hareket etme, otoriteye hakikati haykıran kişi olma gibi özellikleriyle temayüz eden entelektüellerin bugün nerede oldukları sorgulanmaktadır.

Sosyolog kimliğine sahip olan Furedi, çalışmalarını sosyoloji, kültür, terör gibi konular üzerinde sürdürmektedir. 2004 yılında Nereye Gitti Bu Entelektüeller? başlığıyla

* Yüksek lisans öğrencisi, Marmara Üniversitesi, İletişim Bilimleri Anabilim Dalı.

yayınlanan eser, günümüz toplumunda entelektüellerin nasıl bir itibar kaybına uğradığını gösterme çabasında olan eleştirel bir çalışmadır. Altı bölüme ayrılan kitabın birinci bölümü; Aklın değer kaybı başlığıyla, ikinci bölümü; Önemsiz görülen arayışlar; Üçüncü bölümü; İçeriğin yok olması dördüncü bölümü; Sosyal mühendislik, beşinci bölümü; Pohpohlama kültürü, son bölümü ise; İnsanlara çocuk muamelesi yapmak başlıkları altında değerlendirilmektedir.

Düşünce ve onun tabii neticesi olan bilgi üretim sürecinin işlevselci bir bakış açısıyla değerlendirilmesi, bilginin bu yolla farklı bir amaca ulaşmada manivela olarak kullanılması durumu, kitabın ana sorunsalını teşkil etmektedir. Geline bu süreci Furedi, "Philistinizm" kavramı ile açıklamakta, kitapta değinilen tüm hususları da bu kavramla ilişkilendirmektedir. Philistin, açık bir kültürden mahrum, ilgileri maddi ve sıradan olan kişilere verilen sıfattır (s. 13). Kendisini kitabı yazmaya sevk eden sebebi, üniversitelerin entelektüel harekete geçirici gücünü kaybetmesi olarak açıklayan Furedi günümüzü, entelektüel düşüncenin üretim merkezi olan üniversiteleri işletmeci bir zihniyetin işgal ederek, kültürel ortamı tehdit ettiği bir dönem olarak ele almaktadır. Günümüz entelektüel yaşamı, işlevselciliğin-yani sanatı, kültürü ve eğitimi daha geniş anlamda pratik bir amaca hizmet ettikleri sürece değerli görme-anlayışının etkisi altındadır (s. 15)

Gerçek; entelektüelin ve erdemli kişilerin peşine düştükleri bir şeydir. Gerçek her ne pahasına olursa olsun, peşinden gidilmesi gereken bir ilhama sahip olmuş ve çağlar boyunca bu özelliğini kaybetmemiştir. Aristo: bilimin amacı gerçeğe ulaşmaktır (s.17) diyerek kadim dönemlerden modern döneme kadar olan süre içerisinde gerçeğin ve bilginin ne derece önemli olduğunun altını çizmiştir. Fakat günümüz dünyasında oldukça geniş bir etki alanı bulan postmodern tasavvurlar, hakikatin parçalandığını, evrensel hakikat diye bir şeyin olmadığını, gerçeğin görelî bir mahiyet kazandığı gibi fikirleri gündeme getirmişlerdir. Bu görelilik durumunun yol açtığı en büyük sorun, hakikat diye bir şeyden söz edilemeyeceği ve hakikat adına konuşabilecek bir kişinin olmaması anlayışıdır. Rölativizmin hakim olduğu bir toplumsal yapı, gerçeği temsil etliğini iddia edebilecek bir yaklaşıma şüpheyile bakılmasını beraberinde getirmiş, kültürel otoriteleri de zor durumda bırakmıştır. Bu tür düşüncelere reaksiyoner tavırlarla yöneltilen ve hakikati temsil ettiğini söyleyen eleştiriler de seçkincilikle suçlanmak suretiyle marjinalize edilmiştir.(s. 19)

Bilginin günümüz dünyasında yaşadığı içerik kaybı, onun bizatihi anlamlı görülme yerine, bir amaç uğruna hizmet ettiği ölçüde değerli görülmesine sebep olmuştur. 2003'te England Bankası'nın para politikası komitesinin Cambridge ve Oxford üniversitelerinin Birleşik Krallık ekonomisi için hayati bir rol oynadığını ifade etmesi, ABD'de ise bilginin yöneticiler tarafından daimi surette ulusal güvenlik politikalarına hizmet etmesi gerektiğine dair taşıdıkları inanç, bilginin nasıl bir içerik kaybına uğradığının en veciz örneklerindedir(s.20). Günümüz dünyası, bilgiyi yüzeysel ve neredeyse bayağı bir karaktere irca etmiş, bilgiyi piyasası yapılan, kolayca sindirilebilir bir hazır ürün olarak kavramsallaştırmıştır. Bilgiye atfedilen önemin kaybolması, entelektüelin

kamusal algılanışına dair olumsuz düşüncelerin de doğmasına sebep olmuştur. Daha iyi bir dünya yaratma adına kendisine biçilen kahraman rolü, değişen durumla birlikte ortadan kalkmış, entelektüelin piyasa adına hareket eden bir hovarda olarak görülmesi sonucunu doğurmuştur (s.22). Entelektüel Stefan Collini'nin ifadesiyle "sıradan" kişidir günümüz dünyasında. İşlevselci bir bakış açısının entelektüel dünyaya egemen olmasının sebebi, Batı toplumunun aydınlanma değerlerine sadakatini kaybetmesiyle açıklanabilir Furedi'ye göre. Batı toplumu modernitenin kendisine çizdiği güzergahı takip etmeyişinin olumsuz sonuçlarını yaşamaktadır adeta (s.28).

Eleştirel Ekonomi-politik bir kavramsal çerçevenin hakim olduğu bu çalışma, piyasa lehine ve entelektüel gelişme aleyhine gelişen bir bilim dünyasıyla karşı karşıya olduğumuzu imlemektedir. İnsanların normal prosedürlerde liyakat unsuru gözetilerek değerlendirilmeleri durumu, yerini imtiyazlı ve zengin bir zümrenin inisiyatifine bırakmıştır. Furedi'ye göre farklı geçmişlerden gelen insanların yeteneklerini kullanmaları ve potansiyellerini harekete geçirmelerindeki en büyük engel, liyakatin ortadan kalkması olmuştur (s.34). Bu tür bir liyakatsizlik durumu, seçkin bir zümrenin kültürel yapıya hakim olması sonucunu doğurmuş, çağdaş eğitim ve kültürel yapıyı da geniş halk kitlelerinin erişimine kapatmıştır. Geline bu nokta, eğitimin, kültürün ve siyasetin antidemokratik bir nitelik arz etmesine neden olmuştur.

Uzun bir giriş ve önsözden sonra aklın değer kaybı başlıklı birinci bölümde, Furedi kültürel yaşamın tekdüze bir hal alması sorununu masaya yatırıyor. Furedi'ye göre kültürel yaşamın tekdüzeliğine dair getirilen en çarpıcı açıklamalardan biri, entelektüelin son derece önemsiz bir kimliğe dönüşmüş olmasıdır (s.43). Model bir entelektüel olan Jean Paul Sartre ile mukayese ettiğimizde bugünün entelektüelleri cılız birer teknokrat gibidirler der Jim Hort.

Profosyonelizm, entelektüalizmi tehlikeye sokan en önemli unsurlardan biri olarak görülmektedir. Piyasanın baskısının hissedildiği düşünce dünyası ve onun üreticilerinin bir uzman olarak algılanması, entelektüellerin toplumu bir bütün olarak kavrayıp açıklanması durumunu imkansız kılmıştır. Entelektüel artık, piyasanın kendisinden istediği alanda uzmanlaşmaya gayret etmekte, onun sınırlarını çizdiği alanda bilgi üretmektedir. Bilgi üretim sürecinin piyasa tarafından belirlendiği kültürel yapı, pragmatizm ve işlevselci bir yaşam tarzına mahkum olmuştur (s.63). Günümüz entelektüeli son tahlilde bağımsızlık duygusunu yitirmiş, daimi surette kurumsal bir onama ve tanınma gayreti içerisinde olmuştur. Bu durum, halk adına hareket eden entelektüel karakterini ortadan kaldırmıştır. Entelektüelin statüsündeki değişimin nedenini sorgulayan Furedi sorunun kaynağını kendince şöyle açıklamaktadır: Aydınlanmanın getirdiği akla olan şüphe evrenselci hakikatlerin ortadan kalkmasına neden olmuş, evrensel adına konuşma yetkisini de ortadan kaldırmıştır. Artık evrensel değerler adına hareket eden entelektüel yerine İngiliz entelektüel, feminist entelektüel, Yahudi entelektüel gibi yerel ve parçalı kimliklerin temsilcisi olan entelektüellerden söz edilmektedir (s. 66).

İkinci bölümde Furedi, kültürel görecelik ve uzmanlaşma arayışlarının Philistini bir tavri teşvik ettiği üzerinde durmaktadır. Uzmanların artışı entelektüellerin büyük resme bakmasının önünde ciddi bir engel teşkil etmektedir. Tartışmaların uzmanlık alanına hapsedildiği bir entelektüel hayat, kitlelerin dışarıda tutulmasına yol açmakta, bu dışarılilik durumu düşünce faaliyetini seçkin bir zümrenin tekeline bırakmaktadır (s.90)

Üçüncü bölümde yazar, içeriği yok olması başlığı altında entelektüelin statüsünde ve bilginin otoritesinde yaşanan değer kaybının halka yansıyan tarafları üzerinde durmakta, analitik bir bakışla meseleyi tahlil etmektedir. Kültür alanında yaşanan Philistinizm, hem kamuoyu tartışmalarını hem de siyasi tartışmaların niteliğini olumsuz yönde etkilemektedir. ABD üzerinden örnek veren Furedi , birlik devletlerdeki seçim çalışmalarını tarihsel bağlamı içerisinde incelemiş, günümüz lider söylemleriyle geçmiş liderlerin söylemlerini karşılaştırmalı bir şekilde tahlil etmiştir. Furedi 1992'deki Gore-Bush ve 1960'daki Kennedy-Nixon arasındaki başkanlık yarışını değerlendirdiği çalışmasında çarpıcı sonuçlara ulaşmıştır. Furedi'ye göre 60'daki metin ve konuşmaların içeriği 92'deki metin ve konuşmalardan nitelik açısından daha iyidir. 92'de hazırlanan metinler standart bir kelime düzeyine indirgenmiş, seçmenlere adeta çocuk muamelesi yapılmıştır (s.100). 2000'li yıllarda icra edilen söylemlerin analizini yapmaya devam eden yazar, niteliğin yıllar geçtikçe düştüğünü gözlemiştir. Son tahlilde bu içeriksizleşme ve kalitesizleşme durumu, halk-entelektüel kopukluğunun yaşanmasını kaçınılmaz kılmıştır.

Sosyal mühendislik kavramının ele alındığı dördüncü bölümde, siyasi otoritenin katılımı arttırma adına kültürel politikaların içeriği belirleme teşebbüsü eleştirilmiştir. Sosyal katılımı arttırma adına girilen klasik eserlerin basitleştirilme çabaları, eserlerin özüne ciddi zararlar vermiştir. Örneğin Shakespeare'in basitleştirilmesinin altında yatan itki, doğrudan araçsal bir anlama indirgenmiş olmasındandır (s.128) Furedi'ye göre sosyal mühendislik yöntemiyle kültürel politikaların muhteviyatını belirlemek onun özerkliğine yapılmış büyük bir saldırdır. Bourdieu bu durumu şu şekilde değerlendirmektedir: "Entelektüeller için en büyük tehlike, kendi kriterlerine göre üretme ve kendilerini yine kendilerinin değerlendirebilme yetkisinin ellerinden alınmasıdır". Özerkliğin ortadan kalktığı bir durumda üniversite, şirketlere danışmanlık ve lisans hizmeti verme işlevini yerine getiren bir şirket uydusu haline gelmektedir (s.144). Nihai kertede piyasanın kültürel içeriği belirlediği bir yapı, Hannah Arendt'in ifadesiyle kültürel ürünlerin piyasalaştığı ve eğlence kültürünün hakim olduğu bir sosyo-kültürel yapıdır.

Beşinci bölümde Pohpohlama Kültürünü inceleyen Furedi, sosyal mühendisliğin yıkıcı etkilerini farklı bir vechesiyle analiz etmektedir. Üniversite öğrencilerin pohpohlanmasının kurumsal bir hal aldığını ifade eden yazar, öğrencilerden çoğunlukla kafa yormaları değil öğrenmelerinin beklendiği bir sürecin içerisinde olduğumuzu söylemektedir. Günümüz eğitim dünyasında toplum içerisinde yer almayan ve kendisini dışarıda hisseden bireylerin sosyal hayatta var olmalarının çözümü sanat ve kültürde görülmüştür. Furedi'ye göre, sosyal dışlanmışlığı önlemenin yolu, sanat ve kültür alanlarındaki

katılımı arttırmakla mümkün gözükmektedir. Sadece katılımın altının çizilerek teşvik edilmesi, içeriğin bilinmemesi durumunu ortaya çıkarmaktadır. Salt politik bir amaç uğruna kültürel ürünlere aracı rol görevi atfedilmesi siyasi otoritenin kültürel hayata müdahalesini de beraberinde getirmiş, bu müdahale durumu niteliksizliği kaçınılmaz kılmıştır (s.172).

İnsanlara Çocuk Muamelesi Yapmak başlıklı son bölümde Furedi, peyderpey düşen entelektüel seviyenin ve eğitim kalitesinin sebeplerini ortaya koymuştur. Üniversite ve yüksek öğretim kurumlarının, öğrencilerine sundukları kitapları çocuklara hazırlanmışçasına bir içerik değişikliğine uğratılması durumu yazar tarafından çocuksulaşma kavramıyla ifade edilmiştir. Kitap seviyesinin düşürülmesine yöneltilen eleştiriler "biz eğitimin demokratikleşmesine hizmet ediyoruz" gibi retoriki ağır basan ifadelerle karşılık bulmuştur. Bunun sebebinin tarihi bir arka plana dayandığını savunan Furedi durumu şu şekilde izah etmektedir " Modern öncesi dönemlerden beri halkın gerçeği anlama kapasitesin yeterli olmadığına yönelik kanaat, 19. yy' da seçkin bir zümrenin kendisine halkı aydınlatma gibi bir misyon atfetmesine meşruluk kazandırmıştır. Fakat bu misyonun tarihi süreç içerisinde işlevini yitirmesi entelektüel'e(seçkin) atfedilen misyonu da dönüştürmüştür. Postmodern tasavvurda halkın aydınlatılmasına gerek olmadığına dair inanç, entelektüellerin halkı aydınlatma gibi bir görevinin olmadığı anlayışına sebep olmuş, gelinen bu nokta entelektüel hayata sinizmin hakim olmasıyla neticelenmiştir (s.202). Furedi'ye göre bugünün kültürel iklimi halktan çok kitleye yöneliktir. İleri sürülen savlar ve yapılan tartışmalar çoğu zaman tahrip edici ve zıtlaşma doğurucudur. Üniversitelerin muazzam yayıllığı, kariyer beklentilerinin yükselişi ve devletin kültürel yaşama artan müdahalesi, halkın özerkliğini yaşayacağı alanın sınırlarını halkın aleyhine olacak şekilde daraltmıştır (s.204).

Ekonomi-politik bir perspektifle içeriği oluşturulan bu çalışmada Furedi işlevselcilik, pragmatizm, siyasi müdahale, liyakatsizlik durumu gibi unsurların entelektüel hayata hakim olması durumunun yarattığı olumsuzluklar üzerinde durmuştur. Kapitalist modernleşmenin yarattığı olumsuzlukları etkili bir dille ifade eden yazar, dünyanın karşı karşıya kaldığı anti-entelektüalizm tehlikesine işaret etmiş, kültürel ortamın her fırsatta korunması gerektiğini vurgulamıştır. Kitabın Türkçeye çevrilmiş olması benzer sorunların küresel ortamda tartışılmasına zemin hazırlamış, literatüre önemli katkılar sağlamıştır. Araçsal kaygılara alet edilen bilginin kültürü nasıl tahrip ettiğini gösteren yazar, sorunun kamusalallaşmasına katkıda bulunmuştur. Furedi'ye göre seçkinleri tuttukları bu işlevselci yoldan ve philistini dünya görüşünden döndürmek için yapabilecek bir şey yoktur. Bu durumla başa çıkmanın yegane yolu, halkın kalbi ve düşünceleriyle yaratılmış bir mücadele alanının oluşturulmasından geçmektedir. Çözüme dair bir yol haritasının eksikliği postmodern tasavvurlara itibar etmeyen Furedi'nin bir tür postmodern umutsuzlukla malul olduğunu da göstermektedir. Furedi'nin 21. Yüzyılın hemen başında kaleme aldığı bu eser evrensel doğrular adına hareket edecek bir entelektüel özlemi içerisindedir. Fakat bu entelektüelin hangi ortak değerler üzerinden hareket edeceğine dair bir tasavvur geliştirilememesi bir tür belirsizliği de beraberinde getir-

miştir. Evrensel değerler adına hareket ettiğini iddia eden Amerika ve İngiltere'deki organik entelektüellerin Irak'ın işgaline verdiği desteğin, güncel bir eser olan bu çalışmada analiz edilmemesi önemli bir eksikliklerdir. Alt yapının belirleyiciliği üzerinde ısrarla duran yazar Marksist bir tahlille meseleleri analiz etmeye çalışmış, kitabı ekonomi temelli bir analiz üzerinden şekillendirmiştir. Furedi'nin modern bir kategori olan entelektüel tipolojisinin hangi olayla tarih sahnesine çıktığına dair bir hipoteze yer vermemesi, çeşitli entelektüeller tanımlamaları yapılmasını da kaçınılmaz kılmıştır. Kamu politikalarının daimi surette kültürel içeriği tahrip ettiğinden dem vuran yazar, çalışmada kültürel bir içerik oluşturacak alternatif yapılardan da bahsetmemektedir. Furedi'nin entelektüelin işlevi ve özelliklerinden bahsederken olay örgüsünü Amerika ve Avrupa ile sınırlı tutması, eserin Avrupa-merkezci bir bakış açısıyla oluşturulmasına sebep olmuştur. Halbuki tarihin farklı dönemlerinde farklı coğrafyalarında entelektüele atfedilen işlevi icra eden bir kitlenin varlığı daima var olmuştur.

Yazarlara Notlar

- İnsan ve Toplum Dergisi, hakemli bir dergi olup yılda iki sayı olarak yayımlanmaktadır.
- İnsan ve Toplum Dergisi'ne gönderilen yazılar daha önce hiçbir yerde yayımlanmamış ve hâlihazırda yayımlanmak üzere sunulmamış olmalıdır.
- İnsan ve Toplum Dergisi Dergisi'ne gönderilen çalışmalar şekil ve içerik yönünden dergi editöryası tarafından ön inceleme yapıldıktan sonra hakemlere gönderilmektedir.
- Çalışmalar editöryal değerlendirmeden sonra alanda uzman iki hakeme gönderilir. Hakemlerin görüşlerinin çelişik olduğu durumlarda üçüncü bir hakem görüşüne başvurulur.
- Hakemlerden gelen raporlar doğrultusunda çalışmalar
 - hakem raporlarında belirtilen hususlar düzeltildikten sonra yayımlanabilir,
 - hakem raporlarında belirtilen hususlar düzenlendikten sonra *yeniden* değerlendirmeye alınabilir,
 - veya yayımlamaz şeklinde karar verilmekte ve bu kararlar yazara bildirilmektedir.
- Dergiye gönderilecek yazılar, A4 boyutlarındaki kâğıda üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm bırakılarak (16 x 24,7 cm'lik alana) 1,5 satır aralıklı, iki yana yaslı, satır sonu tirelemesiz ve 12 punto Times New Roman yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır. Gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve daha kolay kullanılmalari amacıyla 10 x 17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Bundan dolayı tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir.
- Çalışmalar uzun İngilizce özet dâhil olmak üzere 7000–10000 kelime olmalıdır.

Gönderilen çalışmalarda yazarla ilgili olarak

- Yazarın tam adı ve çalıştığı kurumu içeren bilgiler
- Yazışma adresi, telefon ve e-posta adresi
- Çalışmada aşğıdaki bölümler bulunmalıdır
- Çalışmanın başlığı, 150–200 kelime arası Türkçe öz ve 5–8 kelime arası anahtar kelimeler
- Çalışmanın İngilizce başlığı, 150–200 kelime arası İngilizce abstract, 5–8 kelime arası keywords
- Tablo, şekil, resim, grafik vb. bulunduğu takdirde metin içerisinde yer almalıdır.
- En az 1500 kelimelik makalenin İngilizce adı ve alt bölümlerini içeren -atıfların tamamının yer aldığı- uzun İngilizce öz. Bu kısım çalışma yayıma kabul edildikten sonra da gönderilebilir.

Kaynakça: Hem metin içinde hem de kaynakçada Amerikan Psikologlar Birliğı tarafından yayınlanan Publication Manual of American Psychological Association (6th ed.) [APA] adlı kitapta belirtilen yazım kuralları uygulanmalıdır.

Çalışmanın bir kopyasının editor@insanvetoplum.org e-posta adresine ekli dosya olarak gönderilmesi yayın sürecinin başlaması için yeterlidir. Çalışma gönderildikten sonra en geç bir hafta içinde çalışmanın alındığını teyit eden bir elektronik posta mesajı gönderilir.

Guide for Authors

- Human & Society is a biannual refereed journal.
- Manuscripts submitted to Human & Society should not be currently under review by another Journal or been made available in print.
- Manuscripts submitted to Human & Society is sent to referees after previewed by editorial committee in style and content.
- Manuscripts are circulated to two referees for blind review. In case of contradictory referee views a third referee view is invoked.
- After review process, the manuscripts (a) might be published after being edited in accordance with the referee comments (b) might be reevaluated after being edited in accordance with the referee comments (c) might be decided not to publish and the author is contacted.
- All manuscript submissions to the Journal should be in a Word “.doc” file or in a Word-compatible file with top, bottom, left and right margins set to 2,5 cm, without hyphens at line-ends, adjusted at both ends, Times New Roman 12 point font, and one and a half spaced. The body of the paper, title page, references, tables, figures, and author notes should all be contained in a single file and should not exceed the text body and the 10 x 17 cm area for easy editing. Therefore for tables, figures, photos, graphs etc. smaller fonts and single spacing can be used.
- Manuscripts should be at length of 7000-10000 words, including the long abstract.
- Manuscripts should contain the full name(s), affiliation(s), addresses, phone number(s) and E-mail addresses of the author(s).
- The manuscript should contain (a) title in Turkish, Turkish abstract not exceeding 200 words, and keywords (5 to 8 words) (b) title in English, English abstract not exceeding 200 words, 5 to 8 keywords, (c) Tables, figures, photos or graphics mentioned in the text (d) Minimum 1500-words extended abstract in English including title and subtitles of the article. This could be sent after the publication acceptance (e) Bibliography adhered to the standards put by *Publication Manual of American Psychological Association* [APA] both in the text and bibliography (f) Appendices if relevant.
- Submission of a copy of the manuscript to editor@insanvetoplum.org is enough for initiating the review process. After delivery of the manuscript an e-mail confirming the receipt of the manuscript is sent to author within one week latest.

Yazı Çağrısı

“Tarihyazımında Avrupamerkezcilik” Özel Sayısı

İnsan & Toplum Dergisi, “Tarihyazımında Avrupamerkezcilik” başlığıyla çıkaracağı özel sayı için bilim insanlarının katkılarını beklemektedir. Küreselleşme ve mütecanisleşmenin (*homogenizing*) sürdüğü bir dünyada, Avrupamerkezciliği eleştirmek ve meşruiyetini sorgulamak giderek zorlaşsa da konu hâlâ önemini korumaktadır. Avrupamerkezciliğin geçmiş ve güncel bilimsel yayınlarda nasıl üretildiği ve bu durumun nasıl anlaşılması gerektiği tartışılmaya değer bir konudur. Acaba Avrupamerkezci söylem ve yaklaşımlar hangi yöntem ve tarihyazımsal gelenekler içinde ve hangi bilimsel ilkeler üzerine kurulmuşlardır/kurulmaktadır? Vakıf ve hükümetlerin maddi desteklerinin bu yaklaşımın üretiminde bir etkisi var mıdır? Bu minvalde Avrupa/Batı tarihini inceleme ve yazma esnasında kullanılan yöntemler ve bu yöntemlerin Batı-dışı toplumların geçmişlerine uygulanması bir dizi soruyu da beraberinde getirmektedir: Acaba tarihyazımında kullanılan yöntemler ne derece evrensel ve ne derece Batı toplumlarının geçmişlerine özgü ve yereldirler? Hangi kuramlar daha geniş bir uygulanabilirliğe sahipken hangileri değildirler? Yenileşme (*modernization*) kuramları, dünya sistemi yaklaşımı ve karşılaştırmalı tarih tahlillerinin Batı-dışı toplumların tarihleri üzerindeki şekillendirici etkileri nelerdir? Osmanlı/Türkiye tarihçiliği, bu yöntem ve yaklaşımlardan Avrupamerkezcilik bağlamında nasıl etkilenmiştir? Medeniyet veya kültür eksenli yaklaşımlar, Avrupamerkezcilik sorununu aşmada ne derece yardımcı olabilirler?

İnsan & Toplum Dergisi, Aralık 2013'te yayınlanacak “Tarihyazımında Avrupamerkezcilik” özel sayısı için makale teklifleri almaktan memnuniyet duyacaktır. Bu sayının misafir editörlüğünü Doç. Dr. A. Teyfur Erdoğan üstlenmiştir. Son yazı gönderim tarihi 31 Ağustos 2013'tür.

Yukarıdaki sorular çerçevesinde sıralanabilecek alt başlıklar:

- Avrupamerkezci tarihyazımının geçmişi ve güncelliği,
- Avrupamerkezci tarihyazımına yönelik Avrupa içinden ve dışından eleştiriler,
- Osmanlı/Türkiye tarihyazımında Avrupamerkezcilik,
- Batılı tarih yöntemleri ve Batı-dışı toplumların tarihyazımları,

Avrupamerkezci tarihyazımına yenileşme sonrası (*post-modern*) yaklaşımlar.

Not: Konu alt başlıklarla sınırlı değildir. Dergimiz konuyla ilgili olarak getirilecek diğer tekliflere de açıktır.

Teklif, teslim ve diğer sorularınız için iletişim adresimiz: editor@insanvetoplum.org

Yazım kuralları hakkında gerekli bilgi için: www.insanvetoplum.org

İnsan & Toplum Dergisi, İlmî Etüdler Derneği (İLEM) tarafından 2011 yılından beri çıkarılmakta olan ve uluslararası indekslerce taranan bir dergidir. İLEM için bkz: <http://www.ilmietudler.org>

Call for Papers

Special Issue on "Eurocentrism in Historiography"

The *Journal of Human and Society* invites proposals for papers in a special issue on "Eurocentrism in Historiography." In a continuously globalizing and homogenizing world, it is becoming more and more difficult to question the legitimacy of Eurocentric approach in history, yet the topic retains its utmost importance. One central problem revolves around how Eurocentrism persists in both past and contemporary academic publications. We surmise that this long-debated perspective still survives; but how to approach it today is a matter worthy of discussion. Further questions include: Through which methods, in which historiographical traditions, and upon which scholarly premises do Eurocentric discourse and perspectives maintain themselves? Is there a role of funding by private foundations and of political powers' leverage on the production of this approach? In this context, the adaptation of Western/European historical methodologies and their application to the pasts of non-European societies pose another significant set of questions, such as: To what extent could these methods be regarded as universal and to what extent locally specific to diverse Western cultures and societies? Which theories might have a broader applicability and which others might not? What were the influences of modernization theories, comparative historical analyses, and world system theories on non-European historiographies, primarily the Ottoman/Turkish one? And how far civilization or culture-based approaches may help to overcome the problem of Eurocentrism?

We are pleased to receive articles related to these themes for the special issue on "Eurocentrism in Historiography" of *Journal of Human and Society*, which will be published in December 2013 by Society for Scientific Studies (İLEM). A non-exhaustive sampling of topics appropriate for this issue includes;

- Past and Present of Eurocentric historiography,
- Criticism of Eurocentric historiography from within and outside Europe,
- Eurocentrism in Turkish / Ottoman historiography,
- Western historical methods and non-Western historiographies,
- Post-modern approaches to Eurocentric historiography.

The editor of this issue is Dr. A. Teyfur Erdoğan. The deadline for submitting papers is August 31, 2013. To submit the papers, please contact the editor at editor@insanvetoplum.org

Here you will find guidelines for submitting proposals, APA policies, and more: www.insanvetoplum.org

Refah Devleti Modelleri İçinde Türkiye'nin Pozisyonu: "Yaşlı Algısı" Üzerinden Değerlendirmeler
Turkey's Position within the Models of Welfare States: Evaluations through "The Perception of Old-Age"
FARUK TAŞÇI

The Impossibility of Society: Beyond Center-Periphery Relations in Turkey
Toplumun İmkansızlığı: Türkiye'de Merkez-Çevre İlişkilerinin Ötesi
ALİ ASLAN

Nusayrîliğin Teşekkülü ve İnanç Esasları
Nusayrîism Composition and Basic Tenets
MUHAMMET RAŞİT BATUR

Felsefeden Siyasete: Heidegger'in Nazizmle İlişkisi
From Philosophy to Politics: Heidegger's Relationship with Nazism
İSLAM CAN

Muhafazakâr Sermayeye Sahip İşletmelerde Çalışan Uzman Meslek Sahibi Başörtülü Çalışanlar
Expert-Employees Wearing Headscarves Work in Businesses with Conservative Capital
MERYEM KARACA

Fârâbî'ye Göre Bilginin Kesinliği Açısından Yargısal Bilgi Türleri
Alfârâbî's Understanding of Propositional Knowledge in Relation to Certitude
MEHMET ÖZTURAN

Avrupa Birliği Enerji Politikaları ve Enerji Arz Güvenliği Arayışları
European Union Energy Policy and Seeking for Security of Energy Supply
FURKAN YILDIZ

DEĞERLENDİRMELER

Mecmûa: Osmanlı Edebiyatının Kırkambarı, Chicago Okulu: Pragmatik Sosyal Teoride İletişimin Keşfi, Hukuk Felsefesi, Osmanlı'dan Günümüze Etnik Yapılanma ve Göçler, Müslüman Kültüründe Sekülerleşme Süreci, Muslim Nationalism and the New Turks, İlk İslam Fetihleri: Savaş-Barış İlişkisi, Sosyal İktidar ve Türk Devleti, Türk Evini Hayal Etmek-Eve Dair Kolektif Düşler, Nereye Gitti Bu Entelektüeller?

