

Cilt/Volume: 5 • Sayı/Issue: 10 • 2015

[insanvetoplum.org](http://insanvetoplum.org)

ISSN: 2146-7099

# insan & toplum

human & society



# insan & toplum

human & society



# İNSAN & TOPLUM

HUMAN & SOCIETY

Cilt / Volume: 5 • Sayı / Issue: 10 • 2015

ISSN: 2146-7099

İnsan & Toplum altı ayda bir yayımlanan uluslararası ve hakemli bir dergidir.  
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**  
Lütfi Sunar

**Baş Editör / Editor-in-Chief**  
Lütfi Sunar / İstanbul Üniversitesi

**Yardımcı Editör / Assistant Editor**  
Ümit Güneş / Yıldız Teknik Üniversitesi

#### Editörler / Editors\*

Berat Açı / İstanbul Şehir Üniversitesi  
Mahmut Hakkı Akın / Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Yusuf Alpaydın / Marmara Üniversitesi  
Hediyeullah Aydeniz / Marmara Üniversitesi  
Adem Başpınar / Kırklareli Üniversitesi  
Murat Çemrek / Necmettin Erbakan Üniversitesi

Yunus Çolak / Kırklareli Üniversitesi  
Taha Eğri / İstanbul Üniversitesi  
A. Teyfur Erdoğan / Yıldız Teknik Üniversitesi  
Necmettin Kızılkaya / İstanbul Üniversitesi  
Murat Şentürk / İstanbul Üniversitesi

#### Yayın Kurulu / Editorial Board\*

Abdel-Rahman Yousri Ahmad / Alexandria University  
Engin Deniz Akarlı / İstanbul Şehir Üniversitesi  
Syed Farid Alatas / National University of Singapore  
Necati Anaz / Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Büyüamin Bezci / Sakarya Üniversitesi  
Aynur Can / Marmara Üniversitesi  
Masudul Alam Choudhury / Sultan Qaboos University  
Erkan Erdemir / İstanbul Şehir Üniversitesi  
Nihat Erdoğan / İstanbul Şehir Üniversitesi  
Nizar Hermes / University of Oklahoma  
Yunus Kaya / University of North Carolina Wilmington  
M. Cüneyt Kaya / İstanbul Üniversitesi

Douglas Kellner / University of California, Los Angeles  
Abdülhamit Kırmızı / İstanbul Şehir Üniversitesi  
Fahim Khan / Riphah International University  
Haşim Koç / Yunus Emre Enstitüsü  
Stjepan Gabriel Meštrović / Texas A&M University  
Fırat Oruç / Northwestern University  
Ruggero Vimercati Sanseverino / Universität Tübingen  
Volkan Yıldırım Stodolsky / Darul Qasim  
Necdet Subaşı / Gazi Üniversitesi  
Mehmet Hakkı Suçın / Gazi Üniversitesi  
Ferudun Yılmaz / Uludağ Üniversitesi

\*Soyadına göre alfabetik sırada / In alphabetical order by surname

**Yayın Sekreteri / Secretariat**  
Hümeysra Dinçer / İlmi Etüdler Derneği

**Tashih / Proofreading**  
Muhammed Asaf Çelen (Türkçe); Jay Willoughby (English)

**Tasarım / Graphic Design**  
Furkan Selçuk Ertargin

**Yayın Türü / Publication Type**  
Yerel Süreli Yayın / National Periodical

**Yayın Periyodu / Publishing Period**  
Altı ayda bir (Haziran ve Aralık aylarında) yayımlanır.  
Published biannually (June and December)

**Baskı Tarihi / Print Date**  
Aralık / December 2015

**Baskı / Printed by**  
Limit Ofset: Maltepe Mah. Litros Yolu 2.Mat. Sitesi ZA13, Topkapı, Zeytinburnu, İstanbul  
www.limitofset.com info@limitofset.com • Tel: +90 212 567 45 35 - +90 212 567 45 36 • Faks: +90 212 567 45 33

**İletişim / Correspondence**  
Sultantepe Mahallesi Cumhuriyet Caddesi Fıstıkacı İş Merkezi No:39/1 Üsküdar, İstanbul  
Tel / Faks: +90 216 310 43 18 • www.insanvetoplum.org • editor@insanvetoplum.org

**Abonelik / Subscription**  
Dergimizi elektronik ortamdan ücretsiz temin ve takip etmek için web sitemizi ziyaret edebilirsiniz.  
All issues of the Journal are publicly accessible online.

www.insanvetoplum.org



İnsan & Toplum EBSCO, Index Islamicus, CSA Sociological Abstract, CSA Worldwide Political Science Abstracts, CSA Social Services Abstracts, Ulrich's Periodicals Directory, Directory of Open Access Journal (DOAJ), ASOS Index, Citefactor ve TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı indekslerinde taranmaktadır.

Journal of Human & Society is indexed and abstracted by EBSCO, Index Islamicus, CSA Sociological Abstract, CSA Worldwide Political Science Abstracts, CSA Social Services Abstracts, Ulrich's Periodicals Directory, Directory of Open Access Journal (DOAJ), ASOS Index, Citefactor and TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı.



# İçindekiler / Table of Contents

## MAKALELER/ ARTICLES

Perception of Society and Democracy in Ottoman Liberal and Socialist Thought  
**Osmanlı Liberal ve Sosyalist Düşüncesinde Toplum ve Demokrasi Algısı**  
ATILA DOĞAN ve HALUK ALKAN / 7

A Conflict on Baha'ism and Islam in 1922: Abdullah Cevdet and State Religious Agencies  
**1922'de Baha'ilik ve İslam Üzere Bir İhtilaf: Abdullah Cevdet ve Devlet Din Kurumları**  
AYŞE POLAT / 29

Türk Çayına Süt Katmak: Londra'da Yaşayan Göçmenlerin Gündelik Hayatları  
**Adding Milk to Turkish Tea: The Everyday Life of London's Turkish Immigrants**  
AYŞEGÜL SİLİ KALEM / 43

Dinler Tarihçisinin Anlamayı Hedefleyen Bir İmanlı Olarak Portresi: Joachim Wach  
**A Portrait of the Historian of Religions: Joachim Wach and His Faith Seeking Understanding**  
BETÜL AVCI / 73

Polanyi'nin Modern İktisatın İnsan Anlayışına Eleştirileri  
**Polanyi's Criticisms on Modern Economics' Conception of the Human Being**  
SERİYYE AKAN / 93

Beyond the Gas Trade: The Structural Determinants of Russo-Turkish Relations  
**Doğalgaz Ticaretinin Ötesinde: Rus-Türk İlişkilerinin Yapısal Etmenleri**  
MARKOS TROULIS / 113

Engellilerin Toplumsal Hayata Katılmasına Yönelik Politikalar: Türkiye, ABD ve Japonya Örnekleri  
**Social Inclusion of Disabled People: Turkey, the United States, and Japan**  
HAVVA ÇAHA / 123

Akl-ı Selimden Zevk-i Selime: "Edebiyat" Kelimesinin İlk Kullanımı ve Anlamı  
**From Good Sense to Good Pleasure: The First Use and Meaning of the Word "Literature"**  
BERAT AÇIL / 151

## DEĞERLENDİRME MAKALESİ / REVIEW ARTICLE

Türkiye'de Eğitim Alanında Çalışan STK'ların 4+4+4 Eğitim Sistemi Bağlamında Hazırladıkları Raporlarda Din Eğitimine Yaklaşımlarının Değerlendirilmesi  
M. FATİH GÜVENDİ / 167

## DEĞERLENDİRMELER / REVIEWS

Object-Oriented Philosophy: The Noumen's New Clothes  
SÜMEYYE PARILDAR / 183

Eğitsizliğin Bedeli: Bugünün Bölünmüş Toplumu Geleceğimizi Nasıl Tehlikeye Atıyor?  
CİHAN DELİGÖZ / 187

Sosyal Servet: İslamda Yönetim-Piyasa İlişkisi  
ERHAN BAHTİYAR / 190

The Crusades: A Reader  
MUHAMMAD YASEEN GADA / 193

Tarih Notları, Bir Ortadoğu Tarihçisinin Notları  
MUSTAFA GÜNDÜZ / 196

İslam'ın İkinci Mesajı  
BEDİR SALA / 200

"Öğrenci İşçi" Üniversite Öğrencilerinin Gündelik Hayatı: İstanbul Örneği  
ALPEREN GENÇOSMANOĞLU / 203

Sınırın Sosyolojisi: Ulus, Devlet ve Sınır İnsanları  
YAKUP KIYAÇ / 209

Anti-komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına: Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya  
NİLÜFER ÖZTÜRK AYKAÇ / 214



# Perception of Society and Democracy in Ottoman Liberal and Socialist Thought

Atıla Doğan\*, Haluk Alkan\*\*

**Abstract:** The Second Constitutional Monarchy (1908-1918) marked the beginning of a period during which various thoughts and movements that had been united in their opposition to Abdulhamid II become disunited, organized independently of each other, and were able to express themselves. This era was not only instrumental in shaping Ottoman liberal and socialist thought but also constituted the dynamics of the events that would set the course of such thoughts in the Republican era. This study provides a comparative analysis of how liberal and socialist movements in the late Ottoman Empire perceived society and democracy in the aftermath of the Second Constitutional Monarchy. It first examines the views of the two leading groups of Ottoman liberal thought, namely, *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası* (*The Journal of Sciences of Economics and Society*) and *Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti* (*The Private Enterprise and Decentralization Society*). Second, the views of Ottoman socialists are addressed with reference to the groups that constituted the background of the Ottoman Socialist Party and the Turkish Communist Party. The study ends with a comparative discussion of the conclusions reached.

**Keywords:** Ottoman, society, democracy, liberalism, socialism.

**Öz:** II. Meşrutiyet Osmanlı Devletinde Abdülhamit karşıtlığı çerçevesinde bir araya gelmiş çeşitli düşünce ve akımların birbirlerinden özerkleşerek örgütlendikleri ve kendilerini ifade edebildikleri bir dönemin başlangıcını oluşturmuştur. Bu dönem Osmanlı liberal ve sosyalist düşüncesinin şekillenmesinde belirleyici olduğu gibi Cumhuriyet döneminde bu düşüncelerin seyrini belirleyen olayların da dinamiğini oluşturmuştur. Çalışma II. Meşrutiyet sonrasında Liberal ve Sosyalist akımların Osmanlı Devletindeki yansımaları olan kişi ve kuruluşların toplum ve demokrasi algılamasını karşılaştırmalı bir biçimde incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada öncelikle Osmanlı liberal düşüncesinde belirleyici olan iki grubun, Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası çevresi ve Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti'nin toplum ve demokrasi görüşleri incelenmektedir. İkinci olarak Osmanlı Sosyalist Fırkası ve Türkiye Komünist Partisi'nin arka planını oluşturan gruplaşmalar çerçevesinde Osmanlı sosyalistlerinin aynı konulardaki görüşleri ele alınmaktadır. Çalışmanın sonunda ulaşılan sonuçlar karşılaştırmalı olarak tartışılmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Osmanlı, toplum, demokrasi, liberalizm, sosyalizm.

\* Assoc. Prof. Dr., Karadeniz Technical University, Faculty of Economics and Administrative Science, Department of Public Administration.

Correspondence: atiladogan68@hotmail.com. Address: Karadeniz Teknik Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, 61080 Trabzon/Türkiye.

\*\* Prof. Dr., İstanbul University, Faculty of Economics, Department of Political Sciences and International Relations  
Correspondence: halukalkan@hotmail.com, İstanbul Üniversitesi 34452 Beyazıt/Fatih-İstanbul/ Türkiye.



## Introduction

The Second Constitutional Monarchy witnessed the beginning of several major developments that would influence Ottoman political thought in the succeeding periods. During this era, several movements that emerged along with the Ottoman modernization process were able to express themselves freely and strove to spread their thoughts through journals and organizations. Different movements of thought also started to criticize each other. Several movements that were united in opposition to Abdulhamid II before the Constitutionalist Monarchy started, to disclose the intellectual grounds of their thoughts and expressing themselves more independently against rival movements (Hanioğlu, 2001, p. 314; Seyrek, 2010, p. 1441). Most notably, discussions over the intellectual grounds for and the way to achieve national sovereignty and democracy involved became rather extensive among Ottoman intellectuals.

This study offers a comparative analysis of how seeks to analyze comparatively how liberal and socialist individuals and institutions perceived society and democracy in the post- Second Constitutional Monarchy period. It first examines the views on held by the two leading groups of Ottoman liberal thought, namely, *Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası (UİİM)* and the *Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti*. Second, the views of Ottoman socialists are addressed in terms of the groups that constituted the background of the Ottoman Socialist Party and the Turkish Communist Party. The views of non-Muslim Ottoman socialists on the same subjects are not included because their influence on their Muslim peers was limited due to the nationalist feelings that increased after the Balkan Wars.<sup>1</sup> Ultimately, the findings are compared at the end of the study.

This work represents considerable contribution to the “history of thought” literature by providing an analytical approach through which one can compare socialist perceptions of society and democracy on the one hand, and two liberal currents represented by *UİİM* and Prens Sabahaddin.

## Two Sides of Ottoman Liberalism: *UİİM* and *Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti*

Before examining how democracy was perceived in Ottoman liberal thought, one must address certain differences among the various liberals and their intellectual backgrounds. In this connection, there are two remarkable trends: *UİİM* and *Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti*. *UİİM* is the first philosophical liberal thought journal to show, inter alia, how the West influenced Ottoman liberal thought (Ülken, 1992, pp. 159-161; Doğan, 2006, pp. 174-178; Çavdar, 1992, pp. 141-144; Karaman, 2004, pp. 65-87). It was initially published in 1908 after the Second Constitutional Monarchy, allowed Parliament to re-convene and various intellectual trends and political movements began to organize and work for change. The journal’s founders, namely, Ahmed Şuayb (1876-1910), Mehmed Cavid (1875-1926) and Rıza Tevfik (1869-1949) interpreted economic liberalism in the light of August Comte’s positivism, Herbert Spencer’s social evolutionist thought and with a selective political understanding (Doğan, 2005, p. 81).

1 For further information see Tunçay& Zürcher 2010.

This is reflected clearly in the first volume's two-part program. The first part which advocates economic liberalism. Points out that political discussions and arguments related to land were replaced by fierce economic conflict in the recent era of the human history and that empires shaped their relationships accordingly. As a result, merchant- and artisan-based empires resorted to effective methods to dominate those economically underdeveloped countries that still relied upon the conventions of periods dominated by lethargy and inertia. From this point of view, the founders stated that one of the journal's top priorities was to observe those methods and explain the basis of development.

They contended that the recent considerable improvements made by Comte and Pierre Guillaume Frédéric Le Play's sociological theories enabled one to respond to any issue and problem with a meticulous attention. These theories completely changed human knowledge in the fields of philosophy, history, law, ethics, civility and art; opened up a completely new horizon; and presented humanity with a new thought system (Ahmet Şuayb, et. al., 1324, p. 9). Thus, they declared that the science of sociology would provide a key method to formulate a new understanding of society and politics and shape economic liberalism.

The Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti, founded in 1906 within the framework of Ottoman liberal thought, and its journal *Terakki*, have a different understanding of society and democracy. Established by Prince Sabahaddin and including such figures as Dr. Nihat Reşat, Dr. Sabri, Hüseyin Siret, Dr. Rifat, Ahmet Fazlı, and Hüseyin Tosun, this society's stated purpose was "spreading sociology among citizens and making translations to that end." This goal, which was published in the first volume of its monthly journal was in concordance with the program of *Ulîm* (Akşin, 1972, p. 543).

The primary difference of between these two groups was the latter's discourse, which emphasized political purposes rather than theory. The program published in Şurayi Ümmet on July 27, 1906, called for strengthening local administrations (Akşin, 1972, p. 544). Sabahaddin, a leading advocate of this trend, followed the Science Sociale school, a heterodox branch of the followers of Le Play in France. He became a friend of its leader, Edmond Demolins, in Paris and decided to adapt his views to Ottoman society by interpreting them in a way that put individual at the center (Bakirezer, 2005, pp. 141-142). His thought was grounded in creating a comprehensive development strategy by adapting Demolins' classification of societies to the development of Western communities and the underdevelopment of the Ottoman society (Helvacı, 2007, pp. 37-38). An opponent of Abdulhamid's government, both because of his ideas and for family-related reasons, he sided with the Young Turk opposition and advocated socio-political reforms that favored establishing a social structure based on a decentralized state and individual entrepreneurship. This approach may account for his life-long career in politics for as a man of action whose thoughts and activities directly influenced politics. He worked hard to link theory and political practice and to develop a political methodology.

## **Two Liberal Trends with Different Views on Social Development**

*Ulîm* authors asserted that social life and the science of sociology that examines it can be understood by presuming the existence of a set of basic guiding rules. Social life and structures can be explained by relating them to biological life and organs, for people are not

decisive actors; rather, they dependent beings who act in accord with guidance of social laws (Alkan & Doğan, 2010, p. 71). *Social ability*, the basic guiding element describes the core trends that cause them to come together and establish a union. Its function in social life is similar to that of the human nervous system to establish and regulate the social unit's functional similarity and its participation in the organism.

As with living organisms, the nature and degree of the common relationship among society's units determine the level of social ability. In other words, social ability develops to the extent that social relations increase and differentiate. Social units that are repeated again and again and therefore subjected to the same rules gradually become inclined to constitute a harmonious organization. The concept of social ability covers the entirety of the functions and common relations of the societies in which the living creatures dwell; constitutes the outcome, integrity, and accumulation of social relations; and is proportional to a particular society's level of development. An opinion that is above a society's level of development cannot emerge. If it does emerges, it gets reaction and cannot find any change of implementation (Bedi Nuri, 1325, pp. 322-331).

Social groups and individuals are also differentiate themselves due to various external factors. A living organism can only feel the effects on its vitality created by different factors. Thus, the basic cause that leads to differentiation is external effect. Changes in environmental conditions constitute the dynamics of social development. Development is predisposed to differentiation, which, in return, shapes social ability. What determines social structure, ethics, and feelings is again social ability. Spirituality and ethics do not shape the moods of people. Interdependency, interrelations, and division of labor are essential for social development as is the case with development in the world of living creatures. That the organism's stages of nutrition, reproduction, and growth create the necessity for such processes cannot be denied. This is also true for societies. Authors reduce social science to a social development process, consider social life as an organism that is led toward foreseeable targets, and base the entire framework on a materialistic foundation.

Asaf Nefi opines that social development is a consequence of the ongoing struggle for life within the world of plants, animals, and human societies at any level. The struggle for life is a fact which is true for animals, plants and societies at any level. Each creature has to struggle with its fellow creatures and its surrounding environment. He refers particularly to Bufon, Darwin, and Malthus, all of whom described this truth scientifically and applied it to social life. Without this struggle, civilization would neither arise nor progress. The struggle in which people and societies engage to preserve their own positions allow the society in question to move toward civilization. In this framework, four factors affect a society's historical development: the struggle (1) for life in terms of the present and future generation's welfare, (2) for a better position (i.e., personal competition), (3) among classes to attain a more privileged position, and (4) among the distinguished classes themselves or with other social groups to acquire more benefits. These four core realities are indeed types of struggle for life and the "winners" will outclass all others in *intellectual development* (Asaf Nefi, 1325, pp. 455-460).

According to Asaf Nefi, the inequality to which social development gives rise increasingly results in the formation of two unequal groups: (1) a farsighted and distinguished minority, (2) and the ignorant majority (*ekseriyet zulmet-i ama*) thus holds the power of pressure, however, has a limited ability to distinguish reality" (Asaf Nefi, 1325, pp. 472-473).

The dilemma of a narrow-minded majority against a distinguished minority is a key element in understanding how Ottoman liberals see democracy. According to Rıza Tevfik, social development moves from equality to differentiation. Therefore, equality assumes different meanings according to the level of social development. He mentions, in detail, the similarities of people in black communities, but also of a differentiation between types of people in civilized nations. According to him:

If we observe and study the skull of the human kind, we see that the head of all black people are similar to each other. However, if we were to collect the skulls from the graveyard of a civilized nation, we would see significant differences in terms of shape and size. (Rıza Tevfik, 1326a, p. 552)

Rıza Tevfik criticizes the social contract theory of Hobbes and Rousseau on the grounds that it defends the view that a primitive society establishes its government with a contract and denies the reality of social development. He says the government was born out of the need to dispense justice among individuals (1326a, pp. 361-363), "The Government was born from cruelty and violation" (1326a, p. 363). Likewise, Ahmed Şuayb states that those approaches that emphasized equality and considered human nature to be inherently good gave rise to an incorrect evaluation of the political and social events at his age. According to Ahmed Şuayb, although the thought that all evils come from society dominated in Europe, criticisms of such thinkers as Hegel, Straus, Mill, Spencer, Comte, and Renan helped people question this view. Human nature is bound to imbalance. "Human beings are insane as they are innately ill" (Ahmet Şuayb, 1324, p. 58). In short, Rousseau's belief in the inherent goodness of human nature is just a dream. Therefore, a state's government depends upon social development processes and the social, as opposed to the individual. Political authority is a consequence of inequality, not of the quest for equality.

Human progress is shaped by the struggle between two forces: the community's conservative tendencies. Conservatives generally try to subjugate those who are dissatisfied with their society's current rate of progress and thus try to exceed it. In particular, autocracy that depends upon people is the most dangerous type of autocracy. "It is therefore implemented based on the authorization and consent of the public. Any step towards development is considered as an infringement of common law, and constitutes a pretext to apply pressure on supporters of development. Yet, there lies the real threat" (Rıza Tevfik, 1325b, p. 191). "If an ordinary man" observes that many other people share his feelings, then he considers that situation as the only evidence. Conservatives look at the majority (Rıza Tevfik, 1325b, p. 200). The opinions that dominated the *Ulîm* side of Ottoman liberal thought are shaped by their description of political power within the framework of the laws applicable to society and the concept of social development, their support for progressive change as opposed to revolutionary political movements and sudden political changes, and their desire for distinguished leadership. This point of view will lead them to criticize democracy because it is based on egalitarian approaches.

Sabahaddin does not focus on the theoretical dimension of social development thought as much as *Ulîm* group does. However, one can see hints of how he views development in his articles. For example, he writes that those who best adapt to natural laws are those who can transfer their lives, both biologically and socially, to their descendants, which is the

source of power. Every society has to see this truth in social life. Those who fail to see this truth will have to go through a painful process until they comprehend (Alkan, 2007, p. 50). The scientific method has helped people progress at a never-before-seen rate of speed. As the same method, though limited, is applied to social events, it has recently been realized that similar results can be achieved. Thus, when identifying a social movement's path and the method it will follow, one must benefit from the "observation methods and experience" (Alkan, 2007, p. 53).

Sabahaddin, as opposed to the *Ullm* group, considers the relationship between society and progress from a very positive point of view, for "the idea of progress which civilizes the wild arises with a freedom that disregards any control other than natural social balance" (Alkan, 2007, p. 59). As a result, his view of his own society is positive. In fact, he states that Turkish peasants possess a pure character open to progress so that when the obstacles confronting them are removed, they can create the social dynamics for progress.

Yes, the real Turk who works day and night without a moment of peace, that peasant who pays the same tax every year repeatedly without taking into account the blood tax, who is uninterruptedly exposed to maltreatment and pressure of his own government and to the dominance and humiliation of the European public opinion. That innocent peasant is in fact a serious and honest servant of civilization. The children of that peasant who learn the new sciences at the desks of schools and universities and prepare a future of freedom and a future of honorable humanity for them deserve admiration and friendship. (Alkan, 2007, p. 116) "...we should win the peasant to our cause before he loses his innate innocence and establish active and successive centers to win him." (Alkan, 2007, p. 249)

Sabahaddin was strongly influenced by some social responses, -particularly those in Erzurum- which caused Istanbul to take a step back in Anatolian cities under Abdulhamid II. These events strengthened his opinion that the Anatolian people could be the driving force of a progress through good organization. Sabahaddin was of the opinion that a process that could close the gap between European States and the Ottoman State quickly could be started (Alkan, 2007, pp. 210-211). Thus he considered revolution to be a positive idea and cited the French Revolution as a brilliant example of how to establish a pro-liberty government, the outcome of a progress initiated by the civilized society (Alkan, 2007, p. 64). In his opinion, revolution is the key of a change that would clear the way for the society under the guidance of organization and education. In this sense, the role of the elite is not to guide progressive change, but to overcome the prevailing problems by supporting the Ottoman society with the necessary instruments.

The prince further states that human beings belong to two types of formations: communistic and particularistic. A shift between these formations can only be possible if the methods of social science are employed. Demolins states that the communistic formation is characterized by a tendency to rely not upon oneself but upon the community, namely, the group, family, tribe, clan, public powers, and so on, and therefore is dominated by these groups. The populations of the East are the most striking representatives of this type, for their central structure is foreign to democracy and tend to have large bureaucracies. According to the law of development, the communistic formation preceded the particularistic formation. In Demolins' words, the particularistic social formation is characterized by a tendency

to rely upon oneself. These abilities emerge and progress in social life. The Scandinavian and Anglo-Saxon countries are the most striking representatives of this type (Alkan, 2007, p. 517-518). Any democratic society based on decentralization becomes stronger. As long as the Ottoman Empire's social structure remained dependent upon the center, it would continue to be oppressive and unable to develop. In sum, changing the centralist structure was a top priority (Alkan, 2007, p. 194).

Moreover, he believes in a type of social development that is materially based on the Anglo-Saxon experience, meaning that development is subject to the principles of the laws of nature. After establishing a connection between the biological and physical world and the social event, he argues that these phenomena can be explained via the same laws and that, in time, sociology will solve social problems like science does. Yet he does not see society as the only source of underdevelopment, for the real problem is the oppressive centralism that prevents a shift to a particularistic formation and consequently the development of individual entrepreneurship. Based on his positive view of society, as opposed to that *Ullim* authors, he writes that after the overthrow of an oppressive regime, even by a revolution, if necessary, will usher in an era of development that will quickly close the gap between the Ottoman community and the West. This is the intellectual background that shapes the prince's view of politics and democracy.

### **Ottoman Liberals and Democracy**

Ottoman liberal thought accommodates two tendencies toward democracy that are in line with the two school of social thought addressed above. The *Ullim* group sees democracy as a casual element for development, whereas Prince Sabahaddin and his fellows view it as a purpose that needs to be attained.

Ahmet Şuayb, an *Ullim* author, describes democracy as the autocracy of the people, and, in that sense, assert that it cannot be the opposite of autocracy. According to him, democracy is an understanding of government that has developed in line with the corruption found in modern society due to the now-overwhelming importance of economic interests and money. The basic tendency of human nature is to become rich. In the past, this tendency was limited by those religious and social rules that tried to discourage it. But in our own time everyone wants a share, in the belief that they deserve it, and thus struggle with those who would deny it to them (at least in their opinion). When they fail to achieve this goal, "they get mad and revolt against the society due to that deprivation" (Ahmet Şuayb, 1325, p. 290). Democracy has legitimized the superiority and reign of money as a natural consequence of social development. While democracy expresses the thought of human equality in theory, it allows a money-dependent autocracy to prevail. As people do not have the knowledge and tools to recognize and elect those efficient people who will benefit them, the only measure of people is money. Democracy gives rise to a distinguished class: plutocracy. This is the natural consequence of the increased power acquired by industry and trade, for a democratic structure, opens the way for those ambitious people who want to wealth (Ahmet Şuayb, 1325, p. 311).

Rıza Tevfik states that the phenomenon of liberty must not be considered as a right that can be granted, but a recognition of the individual liberty of those members of the elite who can actually develop a society, regardless of how it is governed. He argues that granting this right to ordinary people, the majority, is not important on the ground the elite can use this right effectively only if they are immune to the demands of the majority. Concordantly, he denies the possibility that a system founded upon popular representation and majority rule can, in its own right, foster liberty (Rıza Tevfik, 1325a, p. 234). Rıza Tevfik goes so far as to accuse democracy of taking the easy way out by assuming that the majority's opinion is correct and grounding its governing method on that assumption. In fact, he writes that parliamentary democracy's greatest mistake is the mistaken claim that such a government can make correct decisions at any time and on any issue (Rıza Tevfik, 1326c, p. 745).

Just as leaders and dynasties were deemed holy and their laws were obeyed, this same holiness is ascribed to the Parliament in a parliamentary system (Rıza Tevfik, 1326c, p. 747). As the qualifications of the governing minority change in line with social change, it is unreasonable to consider democracy a system, for any individual, whether good or bad, clever or foolish, qualified or unqualified has the authority to manage affairs and has *one vote* (Rıza Tevfik, 1326b, pp. 614-615). To him, in line with the development process in time, a distinguished group of professional politicians will arise to execute the correct policies. Just as people consult doctor when they are ill or a lawyer when their rights are violated, they should do the same thing in the political sphere. When individuals "*achieve the wisdom and education*" to notice this, the classification of politics as a profession will become possible (Rıza Tevfik, 1326b, p. 620).

The *Ullim* group tends to oppose any movement grounded in thoughts of equality because, they argue, such movements obscure reality by ignoring the differentiation and inequality needed to develop and progress. They therefore deny both social contract theory and the natural law doctrine, asserting that primitive people and wild communities cannot establish a contract that and law, which is the product of social development (i.e., a modern community), cannot determine common rules that will be applicable to both communities. Not only does the idea of having an equal vote bring forward the demands of narrow-minded majorities and thereby prevent the elite from playing a guiding role, but classifying this as a right results in short-lived and faulty decisions that engender social conflict, causes revolutionary approaches to gain strength, and leads to social corruption.

Unlike *Ullim* authors, Sabahaddin thinks that a nationwide organization that secures the people's support can fight an oppressive regime. For that purpose, centers should be established in Anatolia to win over the peasants before they lose their natural innocence, and similar organizations must be established to over win the good people among the rich low-level officials and officers (Alkan, 2007, pp. 249-250). Such organization would constitute the substructure for the revolution and the establishment of a legitimate post-revolution government. However, such a transition from personal power to a parliamentary system is not enough to achieve this goal. The prince also remains skeptical of the parliamentary system, like *Ullim* group- not- because he fears the pressure of the conservative majority, but because the representatives might act beyond the control of the people. In other words, he does not defend a Parliament that is limited to the elite, but one that cooperates with

a decentralized government structure (Alkan, 2007, pp. 244-245). For these reasons, the nation should not assign their rights to anybody; rather, they should maintain the right to inspect the power they assign to the central government via representatives and to manage local affairs through the reliable people they elect (Alkan, 2007, p. 245). This type of management depends upon local government, as opposed to receiving orders given by the center, for it requires locally established committees to be granted the necessary authority and instruments to carry out this task. Thus these managers will be people who are familiar with the locality's specific characteristics instead of "nomadic officials". The people must also participate through educated people who hold a respected position in private life and are particularly engaged in production activities (Alkan, 2007, pp. 409-410).

He also makes a series of recommendations for how to operate a decentralized system so that it will help strengthening individual initiative and will liberate the people from their traditional dependency on the center. Among these are devising and then implement legal and administrative reforms that make it relatively easy to turn public property into personal property, empower local administration to undertake civil works and manage public enterprises, allocate autonomous budgets to the provinces, allow local administrations to borrow funds, and improve their tax collection powers. All these reforms must be supported by an educational system that improves one's personal identity (Alkan, 2007, pp. 410-413).

In addition, he also maintains that Parliament alone cannot develop democracy. Given that a Parliament can only function according to the level of the people's conscience and understanding, it can produce either positive or negative results (Alkan, 2007, p. 518). In other words, democracy to take root in a given country, it must be supported by a decentralized administration and a sophisticated education system that produces entrepreneurs.

Clearly, this understanding of democracy is not an elitist understanding that focuses on the center, but rather an idea of social transformation that favors cooperation between the center and local elite within the framework of a nationwide organization. Instead of fearing the majority, democracy can be defended via a system in which the local elite's efficiency is increased through legally supported local administrations, and hence any deviation toward centralism can be prevented. Sabahaddin argues that Ottoman society will welcome that system and may be the driving force of development.

### **Ottoman Socialists: Ottoman Socialist Party and Turkish Communist Party Tradition**

Ottoman socialists can be categorized into two tendencies. The first one is the movement that established the Ottoman Socialist Party during September 1326 (1910), the empire's first socialist party, was represented by Hüseyin Hilmi (1855-1922) and his fellows.<sup>2</sup> These members published the first issue of their journal, *İştirak*, on February 26, 1910, to disseminate their views. In an attempt to prevent its closure by the military rulers of that period, namely, Divan-i Harbi Örfi, they published other journals: *Sosyalist*, *İnsaniyet*, and

2 Among the founders of the party were Namık Hasan, owner of *Sosyalist*; Pertev Tevfik, owner of *Muahede*; İbnü'l-Hakim, owner of *İnsaniyet*. See Tunaya 1984, p. 247.



Medeniyet. Some of the journal's other authors were Vahan Vakfi, and Bedik (Mustafa Nuri). İştirak resumed publication under the same name in 1912 (Tunçay, 1978, pp 37-60). Hüseyin Hilmi founded a second party, the Turkish Socialist Party, in 1919 during the period of truce after The First World War (Tunçay, 1978, p. 83). Hüseyin Hilmi was influenced by Baha Tevfik (1881-1914), an advocate of materialistic thought in the last period of the Ottoman Empire. This figure argued that there was a tight link between materialistic philosophy and science and based his views on an understanding of evolutionary progress (Güzel, 2008, p. 49). Although Hüseyin Hilmi was nourished with these opinions, he had a very pragmatic tendency when it came to politics and tried to cooperate with various segments, including the Islamists. This caused problems with his fellows, other socialists, and the contemporaneous administration. Although some say that he cannot be considered a real socialist<sup>3</sup>, he nevertheless occupies an important place in Ottoman socialist thought.<sup>4</sup>

The second tendency, as narrated by Murat Belge, intellectuals who came from the Union and Progress movement, had a nationalist background, gradually began to differ with the Union and Progress administration, and became aware of and adopted socialist thought for various reasons (2008, p. 28). Dr. Hasan Rıza, Dr. Ethem Nejat, Mustafa Suphi, Dr. Şefik Hüsnü can be listed among the figures of this tendency. Although they followed different ways, they all shared the common trait of being very educated and laying the foundations of the Turkish Communist Party, and hence of the country's Marxist tradition. Their other common trait was their a political inclination to get close to the Ankara government.

Hasan Rıza, a former member of the Union and Progress movement, founded the Socialist Democrat Party in 1918. Cemil Arif and Ziyetullah Nuşirevan (Zenon)<sup>5</sup> were the party's other important figures. Later on, Ziyetullah Nuşirevan helped inaugurate the Turkish People's Socialist Party, which was founded with Ankara's approval in 1920 (Tunçay, 1978, p. 185). Ethem Nejat, another member of the Turkish Nationalist tradition -Union and Progress movement, gravitated toward leftist thought after visiting Germany in 1918 (Altın, 2008, p. 74). Yet, he continued to defend the social Darwinist evolution theory in his studies (Tunçay, 1978, pp. 212-214). He and Vedat Nedim (Tör) were among the authors of the *Kurtuluş* journal, published on May 1, 1919, in Berlin. These people then established the Turkish Workers and Peasants Socialist Party on September 22, 1919, along Şefik Hüsnü and Mustafa Suphi. This group endeavored to cooperate with Ankara, as stated above, but ultimately failed to do so (Gürel & Nacar, 2008, p. 122). Ethem Nejat and Mustafa Suphi were killed off-shore Trabzon on December 29, 1921, along with some of their fellows (Altın, 2008, p. 75). The Party was dissolved in 1924 and some of its founders joined the single party bureaucracy (Tunaya, 1986, p. 499). Some members of this group later participated in the *Kadro* journal which was initially published in 1932 and had a Kemalist-leftist tendency (Güzel, 2008, p. 55).

3 See Tunçay 1978, p. 32; Tunaya 1984, p. 253.

4 See Alkan 1990, pp. 47-51; Benlisoy & Çetinkaya 2008, pp. 165-183.

5 Ze Nun are the initials of the name of Ziyetullah Nuşirevan in Arabic alphabet, and these letters which were thought to be a name by most people were also read as "Zenon" (*Kurtuluş* 1975, p. 231).

### **The Views of Ottoman Socialists about Society and Equality**

Ottoman socialist thought places development at the heart of its approach to society, as do the liberals. The socialist also voice opinions similar to those of liberals by saying that social development is a key concept in understanding social life. However, their view of the development process and its consequences differ. According to Vahan Vasfi, Darwin's evolutionary theory, which is the glory of 19<sup>th</sup> century, shows us that all change in social life is the product of progressive centuries. The current structure of society is not the product of a few people's thoughts, but the outcome of a centuries-long evolution. Socialism is a maturation, a theory about the evolution of humanity based upon the belief that progressing from animalism to humanity, from slavery to freedom, involves the necessary passing through of several phases and defeating nature. Socialism is a new stage, a new era of civilization determined by the economic conditions that appear during this progress (Vahan Vasfi, 1326, p. 4). Science reveals the absolute truth: The law of struggling for life, which occurs in all aspects of life, reigns over communities, nations, and governments in a natural way and leads to bloody conflicts that determines who will and will not survive. The principle that "he who wins will rule" is just as true today as it was in the past (Ferda, 1325, pp. 34-35).

Socialist authors also diverge from the liberals in terms of the development process and its consequences. The author of "What is Socialism" published in *İştirak*, pointed out that liberals contend that society is ruled by unchangeable natural laws and therefore, defend the claim that intellectuals must discover the principal laws of nature and cooperate with any government that tries to adapt the society to them. According to them, observing natural laws do not block freedom, but help a society develop toward freedom. Given that those who work for their own benefit will create out of contrast, it is essential to defend and preserve free enterprise, as well as to remove those practices that prevent it in order to progress. Liberals think that current social facts are the product of earlier facts. Natural laws deny, refute, and kill anything that does not agree with them. If one desires to defeat nature, he should obey the natural law, rather than fighting against it. This is where socialists criticize liberals on the grounds that obeying the law of inequality is nothing but agreeing to preserve the prevailing inequality and injustice. If equality is a law, change and transformation are other laws. In this sense, development must be interpreted as "going always towards revolution" (Müşahabe-i İctimaiye [Sosyalizm Nedir], 1325, pp. 9-10). The liberals' interpretation of natural laws as somehow infinite and unchangeable is a principal delusion. Socialists perceive the laws of nature as continuous change. Consequently, the supporters of liberalism consider society as a planet suspended in an infinite constant balance. On the other hand, socialists liken the society to living organisms that are continually subjected to change since the day they are born and consider the economy to be the basic determinant of social change. For this reason, legal arrangements, as well as political, scientific, and ethical qualifications, are elements that affect social change. If people are to handle their jobs, they must first, be fed well. As society can only change as a whole, reform and revolution are necessary (Bedik, 1326, pp. 86-87).

Socialists obviously stress the law of change and seem to support revolution in an attempt to invoke sudden change, unlike liberals, who defended a progressive and selective transformation. The author of "The Future of Socialism," published in *İştirak*, stated that socialism

can be realized through a strong rebellion and revolution. "As no change has ever been possible without shedding blood, it is no doubt that now and in the future any important change will be achieved by spilling blood and killing" (Musahabe-i İçtimaiye (Sosyalistliğin Atisi), 1326, p. 77) In other words, socialists will support revolution if it is an inevitable stage on the way to reaching the desired target. They do not want blood, but are aware that most of the disasters that erode humanity can be overcome only by shedding it. The means of production cannot be restored to the public by progressive development, for advocating progression is nothing but languor. The outcome is obvious: Man's own power that will bring about development. "Revolution is a great disaster, but a necessary and a temporary one." (Musahabe-i İçtimaiye (Sosyalistliğin Atisi), 1326, p. 77) This temporary disaster is a solution to the continuous disaster of progression. In general, socialists favor the French Revolution and, at the same time, view the Second Constitutionalism as an important milestone. All Ottoman socialists cannot expressly call for revolution. However, those who present a softer discourse justify this by the fact that the working class and its organization in the late Ottoman Empire were not sufficiently developed yet to undertake such a project. Sami points out that the Ottoman realm was in need of several reforms, among them public education as well as urban and rural public improvements. He wrote that in such an atmosphere, one cannot make a revolution by suddenly destroying the existing structures. In other words, a long discussion period is needed, after which the society's level of understanding will be improved, and concepts like personality, honor, labor, pay, and others will be understood (Sami, 1326, pp. 2-3).

In line with the above-mentioned attitude, the Ottoman socialists, unlike the liberals, regard egalitarian approaches and movements in a positive light. For them, people do not represent a misguided and oppressive realm of conservatism, but rather the source of the dynamics needed to move forward. Thus, they interpret the concept of proletariat in the widest possible sense and try to reach the widest degree of mass support possible. Hasan Rıza defines a socialist as one who commits oneself to revolt due to the widespread inequality and injustice in society. According to him, one cannot completely understand socialism by just reading books or engaging in theoretical discussions. In order to understand this profession, one has to move among the working people, live with them, and try to earn living just as they do. Even if somebody who does not lead such a life regularly attends labor union and worker association meetings and events, he will notice that he is in a different social domain, and may produce new opinions.

Ethem Nejat states that thoughts that place the individual at the center have an exaggerated trust in the individual and believe that one can succeed on his own against all economic and social organizations. Such views cause them to oppose egalitarian thought everywhere. In fact, liberal thought has a conservative viewpoint. Although it is obvious that a common struggle must be work for equality in a world where everything is shaped on a social basis, they stress the individual and misguide humanity toward a reactionist path. Individualist thought attaches importance to education and conditions success upon long-term education and progressive change. Even in countries like the United Kingdom and Germany, which have spent decades to arrive at their current status quo and that individualists offer as examples, tendencies toward sociality and equality are gaining power. At a time when such countries are abandoning such thoughts, it will be meaningless for

Ottoman society to turn toward them. However, the institutions and principles produced by international capitalism are growing rapidly in Turkey and workers do not have as much time as the liberals presume (Ethem Nejat, 1975b, pp. 176-178, 181).

Ziyetullah Nuşirevan states that many historical thought systems and movements emerged to help humanity and underlines that the divide that emerged in the domain of thought during the 19th century was completely different. He claims that this was the first time in history that a socialist movement based on society, social property, and equality opposed those views that wanted to achieve the happiness of the individual (Nuşirevan, 1975, pp. 231-234). İsmail Faik states that in France, which had a long tradition of aristocratic rule, great people like Montesquieu and Volter developed the concept of sovereignty of the nation with the influence of the British experience, after which scientists like Rousseau spoke of demands to spread equality and justice for everybody one in the country. This eventually led to the French Revolution which made it possible, for the first time, to establish a relationship between national sovereignty and the ordinary people. In this new setting, it finally became possible for the first reactions and movements against voting based on wealth, for example, could be developed. Although this revolution did not result in any gains for the poor, it did help prepare a basis for the birth of the egalitarian ideas upon which socialism was developed (İsmail Faik, 1326, pp. 5-6).

Ottoman socialists tried to formulate a broader definition of the proletariat and, consequently, to include different social segments into it in order to acquire as much popular support as possible due to the weakness of the Ottoman working class. Ethem Nejat considered the proletariat as a class of people who work and dedicate their lives to working, and yet always suffer hardship cannot earn in proportion to their labor. Based upon this understanding, he classifies this class in six subcategories: worker proletariat, peasant proletariat, artisan proletariat, servant proletariat, intellectual proletariat, and "vagabond" proletariat. Therefore, according to him 95% of the Turkish population belongs to this class (1975a, pp. 79-83). Şefik Hüsnü, who opposed those thinkers who rely on the thesis that Turkey has no working class and that its workers are not enduring some type of capitalist exploitation, as well as those who support liberal movements that intend to spread the understanding of rights in society, states that definitions resulting from such approaches are problematic. In fact, he writes that "the term proletariat covers the entire class of people who do not have any inherited or acquired capital and income, make their living by spending intellectual or physical labor and are deprived of means of making a living at times when they are not able to work for any reason." (Şefik Hüsnü, 1975, p. 111) Likewise, Hasan Rıza asserts that low-wage factory workers, small merchants and tradesmen, small property and landowners, small farmers and all peasants constitute the proletariat class (Hasan Rıza, 1920, pp. 22-29).

While the Ottoman socialists hold a pro-development view of society, they emphasize the fact that development is a struggle against nature and accord much importance to its aspect of change. Therefore, development can be achieved only by struggling with the law of nature, not by submitting to it. And so they deny progressive development and selective leadership. The majority is seen not a means of pressure of conservatism, but as the driving force of progress. For this reason, socialists who praise the French Revolution and the Second Constitutionalism see popular sovereignty as a positive step. They think that society's movement toward equality cannot be realized spontaneously, and that securing wide popular support, even by revolution, is a method to follow to realize change.

### **Relationship between the Organization's Purposes and Democracy**

Ottoman socialists have a positive attitude toward political organizations, one that is consistent with their desire to rely upon egalitarianism and a popular support as much as possible. They evaluate democracy and parliamentary system in terms of the benefits they will bring to organization and notably to the party organization. Therefore, they refer to democracy not in terms of its philosophy, but in terms of the means that will be used to reach the target.

Hasan Riza mentions three fields of activity for the socialist movement: ensuring the international cooperation and common movement of workers, organizing the working class under a party to realize the desired reforms, and acquiring the means of production and exchange in a manner that suits socialism (i. e., converting capitalists-owned enterprises into communal enterprises). All such activities mandate the founding of socialist party. According to him, masses of people can manage the means of production without capitalists.

Let us assume that all present and future owners of capital and wealth gather at some part of the world. Again let us assume that many wealthy people who live by securities and income without working join them. All of them sail on a big ship which is enough to accommodate all of them and travel to the North Pole and spend a few winters time there, what kind of changes would occur all over the world? Two important outcomes: First, despite the wealth and income they have, they will be not be able to please their souls as they were accustomed to. Even though they will not die of starvation, they will lead the life of a guest. The second outcome is most important for us. The world and the human society will not stop working. Workers will go to their factories and deal with their works. Production will be continued, products will be sold, engineers will be found, and chiefs, directors will be elected from among workers and employees for the branches that are without a director or supervisor, and the work will go on. (Hasan Riza, 1920, pp. 45-46)

However, it cannot be said that at present the working class on its own can fulfill these obligations. To that end, it must be organized and trained, according to him, through a four-stage process; unionization, solidarity, administrative reform and international cooperation, and joint action. During the third stage, the socialists will concentrate their activities on having representatives at the city council, State Council, and Parliament.

(Socialists) are obliged to nominate socialist deputies to represent the working class, and have the determination to defend their legal presence based on the principle of popular sovereignty. (Hasan Riza, 1920, pp. 69-70)

Activities carried out by socialist parties to reach the majority will be an important step to invoke political developments toward equality.

If at times of election a socialist declares candidateship, the labor organization works for the success of that socialist. He serves as a representative of the citizens who share his ideas. The workers' party assumes all moral responsibility required for the election of that candidate. These socialist deputies execute all actions consistent with political principles of socialism to propose and pass several draft laws in the parliament to satisfy the tangible and intangible needs of the workers, commons and ordinary people. Such articles will provide strength and power to the policy of the worker organization, and guarantee the satisfaction of the class. (Hasan Riza, 1920, p. 70)

Stating that this was a time when oppressive regimes would be swept away and replaced by legitimate ones, Hasan Rıza emphasizes that the same events were taking place in Late Ottoman Empire and the workers were doing their best to support this struggle. But, as he states, this does not signal the end of the working class' duty, for it now has to struggle to implement a democratic system that will adopt laws to benefit the majority of the people. Part of this will involve turning the capitalist-owned capital and means of production over to the majority (Hasan Rıza, 1920, pp. 34-35).

The misery and hunger found well-off countries with long-standing parliamentary systems cannot eliminate these realities because these systems do not return the right to the real owners. Regardless of much good it does in the fields of law and public works, it cannot prevent capitalists from employing workers arbitrarily or workers from demanding their rights. Whichever sides wins the inevitable conflict between the two sides, society as a whole loses. Strikes cause people to suffer from lethargy, halt production, impoverish workers no matter how wealthy the labor union is bloody conflicts will occur. Socialism produces solutions that prevent such undesirable events (Sami, 1326, [1910], p. 3). Osman Zeki states that social development forces the nation to leave its "childhood" behind, for it has now arrived at a stage to self-management. This transition is completed when the aristocrats' dominance in the government is ended but are allowed to retain their social status (e.g. the United Kingdom) or by stripping them of all their former privileges (e.g. France). These developments reveal the fact that society must govern the state. With the Second Constitutional Monarchy, the Ottoman State took an important step toward that aim. The most obvious reflection of this situation is the increase seen in number of political parties and associations expressing the people's expectations. Therefore, socialists must be organized and strive to defend the interests of workers and employees who constitute the majority of the people and will benefit from such rights and atmosphere (Osman Zeki, 1326, pp. 2-4).

Socialists, unlike liberals, do not have a negative opinion of parliaments. Their top priority is the possibility that Parliament, instead of being controlled by the majority, may become dependent upon the executive power or that the right to vote based on wealth may be transformed into an instrument of the capitalist class. In every country, legislative power is for more distinguished and superior than executive power in terms of national sovereignty. Whereas Parliament legitimizes executive power, executive power is responsible for executing the laws issued by Parliament ("Kuvve-i Teşriiye Kararından...", 1326, p. 162). But during the constitutionalist period executive tended to intervention into legislative power. İsmail Faik praises the concept of national sovereignty and its execution by a representative government. While, referring to the developments experienced after the French Revolution, he underlines the fact that the revolution introduced an election system based on wealth, and in a sense, restored an illegitimate administration (İsmail Faik, 1326, pp. 7-8).

Bedik states that the poor condition of the working class make union and alliance compulsory. Success can be achieved through organization, not through intellectuals. Granting rights and achieving equality play a determinant role in the emergence of superior trends intrinsic to human nature. Competition and conflict are inevitable, and the working class is destined to sweep away autocracy and thereby achieve victory. For that reason, the efforts

to expand the liberties made by those organizations that have become stronger due to mutual solidarity are essential. Bedik says, "Everybody should come to the field of battle armed with the intangible weapons of freedom." (1326, p. 101) It should be noted those who hold such opinion consider that expanding rights and liberties, democracy and organization, and becoming stronger in the inevitable struggle as necessary instruments.

In his "Social Income and Political Parties," published in the *Kurtuluş*, Vedat Nedim states that the proletariat has no choice but to organize for to reinforce its position in society, and as a consequence, alleges that establishing a party is needed in order to overthrow the capitalist system. According to him, the real purpose of establishing a party is not to achieve political rights, and the rights gained as a result of that struggle are no more than concessions that the capitalist system is compelled to vest. In fact its primary purpose is to achieve complete equality by eliminating class conflict.

With the nationalization of the means of production – which is only desired by socialist parties – i.e., relieving them from the possession of a class and declaring them as public property, classes will disappear together with their conflicts and wars, and only then everybody will take his share of the social income, and again only then equality will become a reality between people. It is a ridiculous lie to claim that people who live as a (capital slave) of the other due to the economic life are legally equal. It is this lie which held humanity back for long years, but the proletariat that uncovered the guilt and saw the tin under it are now fighting for their rights which they have been deprived off for years. The victory of labor and the people will be a new milestone in the history of humanity. (Vedat Nedim, 1975, p. 36)

Similarly, Sami states that social life is an organism just like man and that society is comprised of a shape (politics) and a spirit (the people's sustenance). Constitutionalism is a fashion for politics and constitutionalism is a requirement for the people's living. Constitutionalism established the civil servants' power and protects their rights. For this reason political constitutionalism is deficient, and the next goal will be to realize "economy of constitutionalism" (Sami, 1326, p. 3). A similar discourse can be seen in an article that addresses the purpose of Ahali Fırkası (People's Party), which some people tried to establish within the framework of activities of grouping in Parliament after constitutionalism. The author of the article pointed out that while constitutionalism is an important keystone in understanding what human rights and liberties are, it cannot, on its own, protect and preserve rights and liberties. Therefore the rule of society's election and control must prevail in every area of national sovereignty, and the to be formed party will be the instrument of struggle for that cause (Hayat-ı Meşrutiyet, 1326, p. 106).

According to Jean Renard, it is now a generally recognized request that the poor and the rich, the capitalist and the worker, Marx and a peasant must be subject to the same rules and laws. If we agree with this, we must also agree that the same equality must exist in the economic sphere, for the primary purpose of democracy is to abolish any wealth based upon the inequality of people, and to unite all the classes. In the absence of economic equality, equality cannot be implemented in other areas. To follow the thought of liberty, one must first be a democrat and then a socialist (Renard, 1326, pp. 165-166).

Notably after the First World War, we can say that Ottoman socialists had a very critical discourse on democracy. This was largely due to the Party of Union and Progress' failure to

satisfy the positive expectations from constitutionalism. Even though the socialists retained the ideal of raising consciousness via organization and using the democratic atmosphere to that end, they interpreted or strove to understand democracy in light of the then-prevailing conditions as a result of the events they experienced. Ethem Nejat (1975b), who describes democracy as a bright and deceptive word of the bourgeoisie, states that its sole function is to enable bourgeoisie to act with even greater freedom:

Those who have the courage and power to save the country must seek ways to save the proletariat from slavery. As the whole world has actually realized that the ideas of the bourgeoisie systems that intend to create a middle class and the promises of democracy that bids mercy to the poor are void and merely lies, it will be vain to make such an attempt in our country. We must spend our intellectual power, political energy and governmental influence on methods and systems that will relieve the proletariat of the economic yoke of the bourgeoisie mentioned above. (p. 181)

Therefore, socialist organizations must have one overriding purpose: to embark upon a joint struggle against capitalism in cooperation with international socialist organizations.

This approach may be exemplified by the Sadrettin Celal's work, "Bourgeois Democracy and Socialism", in which he stresses the fact that democracy and socialism were increasingly discussed as two contrasting concepts after the First World War. According to him, there is an explicit campaign of attack against socialists and the people are being misled. Defenders of democracy claim that democracy benefits society in general, without any differentiation among classes, whereas socialism benefits only the working class. The supporters of democracy see socialism as a reaction in that sense. Considering that democratic governments have been in power for a long time in countries like the United Kingdom and France, Celal states that one can determine to what extent the democratic system has achieved its self-proclaimed purposes. For example, it claims that it depends on national sovereignty and thus is a method of government in which the majority is dominant because of its right to vote. So determining how much of society has the right to vote will be a good measure. Celal states that only 27% of French citizens possess this right and that the lawmakers are, in fact, not the majority of the people but a minority. He also asserts that it is debatable as to what extent the said 27% can freely exercise this right. In democracies, public opinion which keeps the institutions under control is of utmost importance. Public opinion is determined by schools, religious institutions, works of art and literature, and the press-all of which are controlled by the capitalists.

Let us explain our opinion: in democratic countries, it is the people who have relative control and elects the government, and determines the course of the internal and external policy of the country; but in practice, elections are made by the men of government who are representatives of the capitalists. (Antel, 1921, p. 11)

Poor voters, confused by all kinds of promises and attractive improvement projects, have no other role than putting an envelope into a case. Celal states that the second principle of democracy, namely, that people are born free and equal and should be legally free and equal, is often ignored, for democracy, as it develops, actually increases such inequality. People are born unequal, live unequal and die unequal. Under these circumstances, the rich understand freedom to mean making their employees work like slaves and robbing them; for the poor, it means no more than to die or to live like a slave. Democracy even distorts



the meaning of justice by reducing it to nothing more than showing respect and credit for, and rewarding, robbers and charging those starving people who steal bread due with theft and, declaring them a danger to society, throw them in prison.

Ahmet Cevat presented another socialist interpretation of the relationship among socialism, democracy, and the party in his "How Can Masses of Workers and Peasants Form a Party?" He informs about what kind of party system must be established in the new republic before it hold its first parliamentary elections. According to him, the People's Party (PP) agrees with those laborers who want to abolish the sultanate and the caliphate, close the madrasahs and medieval courts, institute equality in family and personal law, and protect the country from foreign capital. However, other elements prevent laborers from meeting under the PP's umbrella. For example, despite its revolutionary nature PP refrains from preventing rival classes to exploit laborers. PP is a also national bourgeois party, for it is not proactive when it comes to fighting the parasitic classes. Ahmet Cevat says "we hope that PP confirms the rights of the laborer masses and does not hinder their organization" and urge laborers to gather under the umbrella of a separate party. He remarks that the essential purpose of any organization of laborers is to "wipe the wolf species off the face of the earth" and that struggle will begin with ideas and be followed by cannons and rifles at the appropriate. He call for a the establishment of bi-party system, including the PP and a Workers' Party. These two parties must be organized individually, act jointly when it comes to achieving reforms, and fight together against opportunists and reaction. This is, in a sense, a call that only these two parties should be permitted in the political arena. In conclusion,

The Proletariat must be organized individually, must rise with the force of struggle, must struggle as it rises until it inevitably takes over the control as a ruling class, achieves the great social salvation, and makes its own revolution, no matter how much time it takes. (Toprak, 1980, p. 121)

## Conclusion

The relationship between the social structure and the laws of nature occupies an important place in the opinions expressed by the *Ullim*, Prince Sabahaddin, and Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti. In this framework, the understanding that people depend upon physical conditions and that these conditions limit society constitutes the liberals' basic starting point. External factors drive differentiation and development. Social development enables progress by giving rise to inequality. The *Ullim* authors consider that one of the most important subsequent inequalities is the one between a distinguished group that represents the minority but has foresight and the majority, which is inclined to preserve the status quo. If progress is to be achieved, the elite must act independently of the majority population's pressure. The *Ullim*'s authors have a negative opinion of institutions like elections and the parliamentary system because they believe that man is innately bad and that the majority is inclined to prevent development. For justifiable reasons, they strongly oppose the thought of a public revolution and criticize the French Revolution, which bears such characteristics. They define democracy as the autocracy of the people and try to justify it by establishing a connection with social development stage. Based on this negative per-

ception, they harshly criticize democratic practices in the West. Democracy, which emphasizes the idea of equality, goes beyond the laws of nature and, in fact, ends up creating a ruling class that depends upon money and restricts the freedom of farsighted intellectuals. However, it also causes the lower social classes to move toward socialism for the sake of equality. In this sense, it prepares its own end. According to them, it is realistic to expect politics to become a profession, parallel to the development of social science, and until that day to create a government in which the farsighted elite will have the initiative to carry out a progressive transformation.

The Ottoman liberal Prince Sabahaddin voices a line of thought of development that gives rise to inequality but also introduces progress. However, his conclusions are significantly different from those of the *Ullim* group. The basic factor that prevents progress is not society's conservative trends, but oppressive regimes. As people are introduced to the instruments that will bring about progress, they will defend their freedom and, in contrast to the above-mentioned approach, become the driving force of progress. For this reason, the elite does not need to be protected from the people's pressure; rather, it should turn toward society and form a substructure via a widespread organization. A supporter revolution, he insistently emphasizes the need to create an organization that will overthrow an oppressive regime by one that will permit progress, instead of progressive change. When confronted with the fact (with which he agrees) that a parliamentary-dependent democracy can give rise to negative consequences, according to the nature of the society, the prince states that Parliament should not be restricted because it, along with election, is an indispensable institution. As these two factors cannot give rise on their own to democracy, they can be transformed into instruments to be used by a centralist, oppressive regime or may enable to majority to form an autocracy. Thus democracy may improve in real terms if the parliamentary system is supported by a decentralized management system. A democracy that permits progress may become a reality if management is expanded to include society via local governments and local councils and introduces supportive reforms in law and education. Thus, Sabahaddin rather suggests that the people will embrace a decentralized reform cooperatively realized by the central and local elites, instead of anything devised by a distinguished farsighted class. Organization is an important instrument in this sense; the primary goal must be to establish a decentralized democracy.

Ottoman socialists consider society a living organism and hold the idea of a development based on conflict and inequality. But they interpret development as progress toward equality, which is based on man's victory over natural laws. They therefore support any struggle and revolution initiated to defeat natural laws and the idea of a progressive change, which depends upon adapting to natural laws. Similar to Sabahaddin they view the majority as the driving force of development and thus have a positive attitude toward organization and popular participation in representative bodies at every level. While Sabahaddin's main goal is to institutionalize a decentralized democracy, socialists see democratic rights as a means for the working class to strengthen itself so that it can emerge victorious after the final struggle. In line with this, they comprehend and interpret the relationship between the working class party and democracy in accord with the circumstances of the period. For example, their positive attitude of the parliamentary system and democracy after the Second Constitutional Monarchy drove their attempt to interpret concepts associated with

democracy, such as the freedom of organization, representation in Parliament, and state law, bearing in mind class conflict. The conflicts with the Party of Union and Progress led to a very critical approach to democracy. With the advent of the Republic, those Ottoman socialists who cooperate with Ankara emphasized the discourse of transitioning to socialism under the leadership of the People's Party. Tendencies supporting the establishment of two parties, one bourgeois and the other socialist, under the patronage of the People's Party, or supporting a forcible change under the management of the single party were seen; however, the expectation of transitioning to socialism were not fulfilled.

## References

- Ahmet Şuayb, Rıza Tevfik, Mehmet Cavid (15 Kanun-u Evvel 1325). "Mukaddime ve Program", *Ulûm-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, C. 1, S. 1: 1-10.
- Ahmet Şuayb, (15 Kanun-u Evvel 1324) "Devlet ve Cemiyet" *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, C.1, S.1: 54-71.
- Ahmet Şuayb (1 Temmuz 1325). "Avalim-i İçtimaiye", *Ulûm-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, C. 2, S. 7: 289-331.
- Akşin, Sina (1972). "31 Mart Olayına Değın Sabahattin Bey ve Ahrar Fırkası", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilgiler Fakülte Dergisi*, C. 27: 541-560.
- Alkan, Haluk – Doğan, Atıla (Kış-Bahar 2010). "Osmanlı Liberallerinde Toplum ve Demokrasi Anlayışı", *Liberal Düşünce*, Y. 15, S. 57-58: 69-93.
- Alkan, Mehmet Ö.(2007). *Prens Sabahaddin (Gönüllü Sürgünden Zorunlu Sürgüne Bütün Eserleri)*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Alkan, Mehmet Ö. (Eylül 1990). "Bir İttihat ve Terakki Muhalifi Olarak Liberal Sosyalist Hilmi" Tarih ve Toplum, C. 11, S. 81: 47-51.
- Altın, Hamza (Summer 2008). "Ethem Nejat ve Eğitimimizdeki Yeri", *Turkish Studies*, Volume 3: 73-96.
- [Antel] (1337; 1921). *Burjuva Demokrasisi ve Sosyalizm*, İstanbul: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası.
- Asaf Nefi (1 Ağustos 1325). "Mücadele-i Hayatiye ve Tekamül-ü Cemiyet", *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, C. 2, S. 8: 455-480.
- Bakırezer, Güven (2005). "Türkiye'de Sosyal Liberalizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Liberalizm*, Edt., T. Bora- M. Gültenkingil, İstanbul: İletişim Yayınları, C. 7: 139-163.
- Bedi Nuri (1 Temmuz 1325). "Kabiliyat-i İçtimaiye", *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, C. 2, S. 7: 322-353.
- Bedik (20 Mart 1326). "Sosyalist Mektebi", *İştirak*, Sene 1, S. 6: 86-88.
- Bedik (27 Mart 1326). "Cereyan-ı Cedid", *İştirak*, Sene 1, S. 1: 97-101.
- Belge, Murat (2008). "Türkiye'de Sosyalizm Tarihinin Ana Çizgileri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Sol*, Edt., T. Bora-M. Gültenkingil, İstanbul: İletişim Yayınları, C. 8: 19-48.
- Benlisoy, Foti ve Çetinkaya, Y. Doğan (2008). "İştirakçi Hilmi", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Sol*, Edt., T. Bora-M. Gültenkingil, İstanbul: İletişim Yayınları, C. 8: 165-183.
- Çavdar, Tevfik (1992). *Türkiye'de Liberalizm (1860-1990)*, Ankara: İmge Yayınları.
- Demir, Murat Seyrek (Fall 2010). "The Roots of Turkish Civil Society: The Ottoman Period", *Turkish Studies*, Volume 5/4: 1421-1441.
- Doğan, Atıla, (2005). "Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası'nda Liberal Anlayış", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Liberalizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, C. 7: 75-83.
- Doğan, Necmettin (2006). *The Origins of Liberalism and Islamism in the Ottoman Empire (1908-1914)*, Doctorate for getting philosophy doctorate degree at Berlin Freedom University/ Faculty of Political and Social Sciences /SociologyInstitute
- Ethem Nejat (1975). "Proletarya Kimlerdir", *Kurtuluş*, İstanbul: Anadolu Yayınları: 75-83.
- Ethem Nejat (1975). "Sosyalizm ve Ferdiyetçiler", *Kurtuluş*, İstanbul: Anadolu Yayınları. 176-182.

- Ferda (Uzun Bir Konferanstan) (27 Şubat 1325). *İştirak*, Sene 1, S. 3: 33-36.
- Gürel, Burak ve Nacar, Can (2008). "Şefik Hüsnü (Değmer), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Sol*, Edt., T. Bora-M. Gültenkingil, İstanbul: İletişim Yayınları, C. 8: 118-137.
- Güzel, Cemal (2008). "Türkiye'de Maddecilik ile Maddecilik Karşıtı Görüşler", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Sol*, Edt., T. Bora-M. Gültenkingil, İstanbul: İletişim Yayınları, C. 8: 49-67
- Hanioglu, M. Sükrü (2001). *Preparation for a Revolution The Young Turks, 1902-1908*, New York: Oxford University Press.
- Hasan Rıza (1920). *Sosyalizm*, İstanbul: Evkâf-ı İslamiye Matbaası.
- Helvacı, Pelin (2007). *Prince Sabahattin (1878-1948) and his Place in Ottoman Intellectual Development*, Master of Arts, Atatürk Institute for Modern Turkish History, Boğaziçi University.
- İsmail Faik (5 Ağustos 1326). "Sosyalizm Efkârı -1-", *İnsaniyet*, Sene 1, S. 1: 4-8.
- Karaman, Deniz (Mayıs 2004). "Ulûm-ı İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası", *Cumhuriyet Üniversitesi. Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 28, N. 1: 65-87.
- Osman Zeki (5 Ağustos 1326). "İnsaniyet", *İnsaniyet*, Sene 1, S. 1: 2-4.
- Renard, Jean (24 Nisan 1326). "İstikbal Sözleri", *İştirak*, Sene 1, S. 11: 163-166.
- Rıza Tefvik (1 Haziran 1325). "Hürriyet, İngiliz Hekim-i Meşhuru John Stuart Mill Hürriyeti Nasıl Anlıyor," *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, C. 2, S 6: 190-237.
- Rıza Tefvik (1 Şubat 1325). "Hükümet ve Hürriyet Hakkında Spencer'in Felsefesi", *Ulûm-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, C. 1, S. 14-2: 233-245.
- Rıza Tefvik (1 Nisan 1326). "Hukuk-u Esasiyeye Medhal", *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, Sene iki, C. 1, S. 16: 532-576.
- Rıza Tefvik1 (Mayıs 1326). "Hukuk-u Esasiyeye Medhal", *Ulûm-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, C. 1, S. 17: 613-629.
- Rıza Tefvik (Haziran/Eylül 1326). "Hükümet ve Hürriyet Hakkında Spencer'in Felsefesi", *Ulûm-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, cilt 2, Sayı 18-21/6-9: 742-757.
- Sami (11 Teşrin-i Sani 1326). "Millet Sosyalistleri Sevmelidir", *Sosyalist*, Sene 1, S. 1: 2-3.
- Şefik Hüsnü (1975). "Yarıncı Proletarya", *Kurtuluş*, İstanbul: Anadolu Yayınları. 109-116.
- Tunaya, Tarık Zafer (1984). *Türkiye'de Siyasi Partiler, (İkinci Meşrutiyet Dönemi 1908-1918)* Cilt 1, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Tunaya, Tarık Zafer (1986). *Türkiye'de Siyasal Partiler(Mütareke Dönemi 1918-1922)*, II Cilt, İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Tunçay, Mete (1978), *Türkiye'de Sol Akımlar (1908-1925)*, Bilgi Yayınları.
- Tunçay, Mete - Zürcher, Erik Jan (2010). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve milliyetçilik (1876-1923)*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ülken, Hilmi Ziya (1992). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları.
- Vahan Vasfi (25 Teşrin-i Sani 1326). "Sosyalizm Nedir", *İnsaniyet*, Sene 1, S. 3: 3-4.
- Vedat Nedim (1975). "Toplum Geliri ve Siyasi Partiler", *Kurtuluş*, İstanbul: Anadolu Yayınları. 31-36.
- Ziynetullah Nuşirevan (1975). "(Türkiye ve Sosyalizm) Meselesi Üzerine Bazı Mütalaalar", *Kurtuluş*, İstanbul: Anadolu Yayınları. 231-237.
- (27 Mart 1326) "Hayat-ı Meşrutiyet (Ahali Fırkası)", *İştirak*, sene 1, S. 1: 106-107.
- (13 Şubat 1325). "Müşahabe-i İçtimaiye, (Sosyalizm Nedir)", *İştirak*, sene 1, S. 1: 8-12.
- (27 Şubat 1325). "Musahabe-i İçtimaiye (Sosyalistliğin Atısı)", *İştirak*, Sene 1, S. 3: 36-41.
- (24 Nisan 1326). "Kuvve-i Teşriye Kararından Rucu Ediyor (Damatlar Maaş)", *İştirak*, Sene 1, S. 11: 162.



# A Conflict on Baha'ism and Islam in 1922: Abdullah Cevdet and State Religious Agencies

Ayşe Polat\*

**Abstract:** This paper investigates Abdullah Cevdet's 1922 article on Baha'ism as well the reaction of the state authorities, particularly that of two Meşihat councils. After briefly discussing the author's biography and journalistic activities, primarily his periodical *İctihad*, the paper focuses on the essay's content by investigating the historical context, namely, the post-World War I years, during which he articulated his ideas on Baha'ism as a religion of peace and nonviolence. Close attention is also paid to the distinctions Cevdet drew among Baha'ism, Islam, and Christianity regarding their essential origins and how they developed in human time, i.e. history. The rest of the article details the presence of Ottoman religious censorship mechanisms on periodical publications during the Armistice years. In this regard, the state's decision to authorize the Tetkik-i Mesahif ve Müellefat-ı Şeriyeye Meclisi and the Daru'l-Hikmeti'l İslamiye to approve or reject Islamic publications are studied closely, especially with respect to their criticism of Cevdet's essay. The criteria and rationale they deployed in condemning it are analyzed through their own archival records.

**Keywords:** Abdullah Cevdet, Meşihat councils, Baha'ism, Islam, print, censorship.

**Öz:** Bu çalışmada Abdullah Cevdet'in 1922'de Baha'ilik ile ilgili yazdığı bir makale ve devlet otoritelerinin bilhassa Meşihat bünyesinde işleyen iki meclisin bu makaleye gösterdiği tepkiler ele alınmaktadır. Cevdet'in özgeçmişi ve gazetecilik faaliyetleri, özellikle yayınladığı *İctihad* mecmuası, hakkında kısa bir bilgi verilmesinin ardından, 1922'de Baha'ilik üzerine yazdığı makalesi kaleme alındığı tarihsel bağlamı çerçevesinde ele alınmaktadır. Cevdet'in Baha'ilik'i barış ve merhamet dini olarak vurgulamasında 1. Dünya Savaşı ve akabindeki gelişmelerin belirleyici rolü olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca Cevdet'in Baha'ilik'i İslam ve Hristiyanlık'la karşılaştıran dinlerin öz ve tarihsel süreçleri şeklinde bir ayırım yaptığı öne sürülmektedir. Çalışmanın geri kalan kısmında Cevdet'in makalesinin sansürlenmesi özelinde Mütareke yıllarında Osmanlı'da mevcut olan dini yayınları (bilhassa dergi ve gazeteler) denetleme, kontrol ve yasaklama mekanizmalarına ve bu noktada Meşihat bünyesindeki Tetkik-i Mesahif ve Müellefat-ı Şeriyeye Meclisi ve Daru'l-Hikmeti'l İslamiye adlı iki meclisin belirleyici rollerine vurgu yapılmaktadır. Bu iki meclisin arşiv kaynakları üzerinden onların Cevdet'in makalesini hangi kriter ve gerekçelerle eleştirip hukuki işleme tabi tuttukları tahlil edilmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Abdullah Cevdet, Meşihat meclisleri, Baha'ilik, İslam, matbuat, sansür.

\* Dr., Anthropology and Sociology of Religion.

Correspondence: polatayse@gmail.com. Address: Şemsi Efendi Sk. No:17, Beylerbeyi, İstanbul/ Turkey.

DOI: [dx.doi.org/10.12658/human.society.5.10.M0156](https://doi.org/10.12658/human.society.5.10.M0156)

İnsan ve Toplum, 5 (10), 2016

## Introduction

As one of the most prominent and most controversial late Ottoman intellectuals, Abdullah Cevdet's life and thought, including his views on religion, have received substantial scholarly attention (Hanioğlu, 1981; Alkan, 2005; Demir, 2011). This article diverges from those studies by focusing on his 1922 essay on Baha'ism and how the state administrators and religious cadres working under the Meşihat (the office of the Sheikh al-Islam) received it. Cevdet and his essay were targeted by two Meşihat councils, the Tetkik-i Mesahif ve Müellefat-ı Şer'iyye Meclisi and the Daru'l-Hikmeti'l İslamiye, both of which were tasked with overseeing, approving, or rejecting publications. The stated rationale, including the legal categories they pursued, is examined closely. While his ideas on religion carried similarities, such as his praise of Baha'ism as a religion of reason, they were also significantly reshaped by ongoing historical circumstances and developments of World War I and its aftermath. Likewise, under the peculiar and challenging circumstances of the postwar years, the Ottoman imperial state still sought to preserve its control and authority over all publications' religious content. When asserting their control and censorship, the state agents appealed most frequently to the legally entrenched concern about protecting the people's religious convictions and sentiments from all types of injury.

Cevdet's articulations on religion assumed various forms, and his contemporaries as well as the scholars examining his thought adopted different perspectives on it. Specifically with regard to his views on Baha'ism, Şükrü Hanioğlu asserted that Cevdet considered it "an intermediary step between Islam and materialism" (Hanioğlu, 1995, p. 202) or, despite the new religion's ultimate failure, appealed to it as a "vehicle for reconciling materialism with religion" (Hanioğlu, 2005, p. 59). Necati Alkan claimed that Cevdet was not "as irreligious" as he was generally portrayed; he did not consider religion simply "as an instrument to reform society" but rather as true source of "peace, harmony, light and unity" (Alkan, 2005, p. 11). Hanioğlu's first studies analyzed Cevdet's political views and the formation of the Young Turk movement. His interest in Cevdet's ideas on religion emerges from these earlier works. As for Alkan, while his article on this essay is an important contribution, especially for providing English renderings of important primary documents on the topic, its ultimate goal of demonstrating Cevdet's genuine commitment to Baha'ism leads him to take some of Cevdet's statements at face value. For instance, Alkan concludes that "Cevdet was no enemy of religion but [rather] of bigotry and superstition" (Alkan, 2005, p. 11) without critically reflecting upon these two pivotal terms. In his article on Cevdet's conception of religion, Osman Demir proposes major subcategories related to Cevdet's understanding of religion, such as his association of religion and reason or his juxtaposition of religion with moral virtues and conscience. However, his conclusion that Cevdet pursued an "ideological reductionism which aims to melt religion into materialism" (Demir, 2011, p. 28) does not encapsulate this figure's complex writings on religion.

While materialist or functionalistic conceptions might lie at the heart of Cevdet's conception of religion his approach to religion was driven by various ideologies or currents of thought that he intermingled differently under different socio-historical circumstances. Accordingly, even though it exceeds the scope of this article to offer a comprehensive analysis of Cevdet's ideas and arguments on religion, his Baha'ism essay provides an important lens to identify some of the shifts in his thinking as well as the state mechanisms that determined the limits and manners of what could be publicly said about religion in general and Islam in specific.

### **Abdullah Cevdet and His Journal *İctihad***

Similar to numerous other Ottoman intellectuals, Abdullah Cevdet [Karlıdağ]<sup>1</sup> (1869–1932) had several interests. A medical doctor by training, he was also a translator, poet, and public intellectual (Alkan, 2005, p. 2). During his medical training he was exposed to the prevalent intellectual trends of his time, primarily biological materialism (Hanioğlu, 2005, pp. 41–44). The medical school also influenced his political affiliations: Cevdet and his schoolmates established what would become an important political society that paved the way for the Committee of Union and Progress (CUP), a pivotal political party and the main actor in Ottoman politics from the last decade of the nineteenth century until the empire's 1922 dissolution. From that point on, Cevdet's intellectual and political affiliations cost him many years in exile; however, it also led to his career in journalism.

While living in Europe he began publishing *İctihad*, his most prominent periodical that remained in circulation from 1904 until his death in 1932. As it became the medium of expressing his political dissatisfaction with the Ottoman regime, particularly with Sultan Abdulhamid II (r. 1876–1909), he was forced to leave Europe as well; he eventually settled in Egypt and published *İctihad* there. After the sultan's deposition and the CUP's formation of a government, Cevdet returned to Istanbul, broadened the writers' cadres of *İctihad*, and issued it from there. Owing to his ideas on religion and Islam, *İctihad* was repeatedly a target of censorship and subjected to temporary closures. Furthermore, fractures arose among its writers.<sup>2</sup>

After 1910, Cevdet faced political and intellectual opposition, for the chasm between him and others—intellectuals and politicians alike—began to widen. He was appointed to the Directorate of Public Health in 1919 but did not hold the position for very long for numerous reasons, among them his writings on religion in *İctihad*. The political circumstances associated with the sultan's deposition, the CUP's rule, and then the establishment of the Republic did not significantly change the level of opposition directed against his journal and himself. Despite being one of the key figures who paved the way for the CUP's creation, his subsequent positions moved him progressively further away from those political circles.

Although Cevdet remained a public figure during the empire's last years and the Republic's early years, his intellectual and political views continued to cause him trouble. Some of his ideas, particularly those on religion, science, and civilizational achievements, might have influenced the thoughts and policies of the Republic's founders, primarily Mustafa Kemal [Ataturk], and yet he was denied any major political role.<sup>3</sup> Although in 1925 Mustafa Kemal is said to have told Cevdet that "now," it was time for them "to bring them [his writings/ideas] to realization" (Hanioğlu, 2011, p. 23), he did not choose Cevdet as a deputy to the Turkish Grand National Assembly. This is particularly striking when one finds out that two other *İctihad* writers, Kılıçzade İsmail Hakkı and Celal Nuri, were selected as parliamentary

1 This is the last name he adopted after 1934 Turkish surname law. Throughout this article the surnames individuals adopted are introduced in brackets; but their first names are used.

2 For instance, the conflict between Celal Nuri and Abdullah Cevdet, as touched upon later in this paper.

3 This requires a thorough examination on its own. For an important source that sheds light on the Young Turks' intellectual contribution to the formation of Mustafa Kemal's ideas on religion, see Hanioğlu (2011), particularly chapter three, "The Scientism of the Young Turks."



deputies. Cevdet's political stances during and after World War I, such as his defense of the British mandate for Turkey or enrollment in the Kurdish separatist movement resulted in his political isolation (Hanioğlu, 1981, pp. 320–321). In that regard, it is also likely that while the Republican elites were influenced by and implemented his thought, as M. Kemal had phrased it, they chose to leave him behind the scene in order to avoid the controversies surrounding him. For example, he was still being sued in 1925 for his writings on Islam and Prophet Muhammad in his Baha'ism article. Nonetheless, throughout these years *İctihad* continued to be published and serve as the main outlet for Cevdet's views.

### Controversies around Cevdet's Translations

Cevdet's publications on religion and Islam generated some of the most heated controversies and polemics among the intellectuals, the ulama, and the reading public. He translated several books into Turkish, including major works on materialism.<sup>4</sup> Yet in the post-1908 Ottoman intellectual environment, his translation of Dutch Orientalist Reinhart Dozy's (1820–1883) *Het Islamisme* ignited one of the most vigorous debates. Cevdet translated it from its French edition, *Essai sur l'histoire de l'Islamisme (Essay on the History of Islam)* and into Ottoman Turkish as *Tarih-i İslamiyet (History of Islam)*. He published it in 1908 in Egypt, most likely to circumvent Istanbul's approval and censorship mechanism, which were not so strictly enforced there. By the time Istanbul censored it in 1910, it had already received important public attention because it was "the first time a book openly critical of Islam and its prophet had been published in Turkish and received wide distribution" (Hanioğlu, 1997, p. 137).

Major Islamic periodicals of the time had been approached by readers demanding that the ulama and other intellectuals respond to Cevdet's preface and refute Dozy's assertions about the Prophet Muhammad.<sup>5</sup> Although they criticized Cevdet for translating a work that targeted Islam and its Prophet (making various claims about Muhammad's hysteria and epilepsy as elements of revelation), more disconcerting for them was Cevdet's introductory preface that, instead of being a simple introduction, answered the question of who is a Muslim. In fact, he compared the non-Muslim Dozy with practicing Muslims and actually claimed Muslimness for him.

According to Cevdet, Dozy had conducted painstaking and objective research on the history of Islam (Cevdet, 1908). Even though his book criticized and offered contradictory ideas about the Prophet, Cevdet opined that the Dutch scholar embodied true Islam more than many practicing Muslims did and grounded this argument on criteria set by the Prophet himself. Cevdet reasoned that if, as the Prophet put it, "religion is composed of *muamalat*," which he defined as "social interaction or relations," then Dozy, the scholar who had "devoted his entire life to teaching and study" and who "endeavored to enlighten the minds of God's people and to benefit them, the human mind, and to benefit people, is a thousand times more Muslim" (Cevdet, 1908, "İfade," para. 2). Likewise, he asserted that if, as the Prophet had also said, "the Muslim is one from whose hand and tongue people are

4 For an extended analysis of Cevdet's translations, see Ayluçtarhan (2007).

5 In this regard, several intellectuals and ulama sought to refute his preface and translation of Dozy's book. See Hatiboğlu (1999).

safe," then Dozy, through his meticulous research, embodied that safety for other people. In the same way, he held that this particular scholar exemplified the prophetic statements that "The best of men is the one who is most useful to people" and "One hour's search for knowledge is better than a thousand year acts of worship"—maxims that he saw abundantly evidenced in Dozy's scholarship (Cevdet, 1908, "İfade," para. 2).

It is not hard to grasp the opposition of the readers, intellectuals, and scholars to this method of reasoning, for it turned the criteria set by religion, or its prophet, upside down in order to affirm his views as to what counts as true religion. At the heart of Cevdet's preface lay both an advocacy of the objective, scrupulous examination of Islam's history and a conception of Islam and Muslimness as embodied in acts of benevolence toward society and humanity. It seems that Cevdet developed these ideas further over the following years, especially within the historical unfolding and aftermath of World War I. His encomium of Baha'ism was penned in 1922 within the context of World War I and the great devastation it wrought, both of which strengthened his search for a truly humane religion and allowed him to denounce the relationship between established religion and conflict and violence. He was no longer promoting true Islam in the form of meticulous scholarly works, but advocating true religion as one driven by compassion, benevolence, and peace. In the same way, as will be detailed below, he was not simply condemning the inaccurate, partial histories of Islam written by Muslim scholars, as opposed to that of Dozy, but rather the very historical trajectory of Islam itself as it unfolded even during the time of the Prophet, which, unlike the late nineteenth-century religious movement of Baha'ism, had moved far away from the ideals of fraternity, harmony, and peace.

### **Baha'ism in the Ottoman Press**

A series of articles about Baha'ism had appeared in *İctihad* during 1922, right before Cevdet published his essay. Indeed, as Cevdet emphasized during his court defense, other Ottoman periodicals devoted sections to this particular religion in their pages; *İctihad* had just followed in their footsteps (Cevdet, 1922b, p. 3097).<sup>6</sup> However, Cevdet's essay so outraged the broader public and government agents that he was sued and sentenced to two years of prison in April 1922.<sup>7</sup> He never served this sentence, however, because in 1926, while he was still appealing it the law against disparaging prophets (*enbiyaya ta'n fezahat-i lisaniyye*) was removed from the penal code (Alkan, 2005, p.11). What factors can explain this determined legal prosecution? The answer lies in his essay's content and Ottoman censorship policies as regards religious publications, both of which will be examined at length below. However, before that, a brief comparison with the other essays on Baha'ism that appeared in *İctihad* but had no negative repercussions will prove that there was something more to this ongoing opposition.

Emin Ali's three articles on Baha'ism in *İctihad* disclose that the Ottoman publication authorities considered a scientific or scholarly investigation of Baha'ism to be legitimate.

6 Cevdet gives the names of the periodicals as well as dates and titles of these other articles on Baha'ism in Ottoman periodicals.

7 For the details of this court case during the early Turkish Republican period, see Alkan (2005, pp. 6–11).

Indeed, even praising it was, to a certain extent, approved. However, Cevdet's article caused a large outcry precisely because of how he praised it as an alternative to Islam (and even Christianity) and attacked other religions and their prophets. Ali praises Baha'ism as a religious movement of affection and friendship among humanity (Ali, 1922a, p. 2985) and as a religion of peace (Ali, 1922b, p. 3001); however, unlike Cevdet, he never draws explicit comparisons between it and other religions, especially by underscoring the latter's divergence from Baha'ism's humanitarian ideals. Thus the articles in question are informative entries on the historical background and development of the faith and its founders, as well as its basic principles and moral teachings. As their titles emphasize, these essays are "scholarly examinations of the Baha'i movement." Whenever Ali shows his attraction to this religious movement, he stresses that it is neither a new religion nor one that rejects established religions; to the contrary, it encompasses the "true teachings of all other religions and philosophies" (Ali, 1922a, p. 2985). In this regard, unlike these other writings on Baha'ism, Ottoman state authorities, particularly the *Tetkik-i Mesahif ve Muellefat-ı Şer'iyye Meclisi* and the *Daru'l-Hikmeti'l İslamiye*, considered Cevdet's essay an attack on the Prophet Muhammad, an insult to Muslim sentiments, and an encomium of Baha'ism (as opposed to Christianity and Islam) as the true religion of love and mercy.

### **Baha'ism in Cevdet's Essay: A Religion of Nations, Peace, and Humanity**

Cevdet's article, entitled *Mezheb-i Bahaullah, Din-i Ümem* (*The Sect of Baha'ism, Religion of Nations*),<sup>8</sup> is his idealization of the Baha'i movement as a genuinely humanitarian religion. While he did not use the term *humanitarian* his description of it as the "religion of love and mercy" and as a "movement of light and peace" (Cevdet, 1922a, p. 3015) seems to have embodied the late nineteenth- and early twentieth-centuries' emergent notion of humanitarianism and its influence upon the conception of religion.<sup>9</sup> Cevdet defined Baha'ism as a religion of love, mercy, and peacefulness, characteristics that for him should be inherent in any religion (Cevdet, 1922a, pp. 3015–3017). On one hand, he illustrated how Baha'ism embodies the principles of affection, compassion, and caring for other beings and institutes peace and nonaggression. On the other hand, he criticized Christianity and Islam for falling short of these ideals.

Cevdet's praise of Baha'ism as a humanitarian religion, one of mercy and love superior to Islam and Christianity (at least in their historical manifestations), needs to be considered within the parameters of his idealization of post-World War I calls for peace and nonviolence. Hanioglu notes that Cevdet's interest in and search for pacifism and world peace

8 It is possible to translate *din-i ümem* as "religion of nations" as well as "a world religion." Necati Alkan translated it as "a world religion." See Alkan (2005, p. 1).

9 Cevdet's thought in this respect deserves a thorough comparative investigation of the emergence and application of humanitarianism in the Ottoman Islamic context vis-à-vis its development in Europe, which made original reference to Jesus' human nature and the Christian idea of redemption. For a brief discussion, see Asad (2014). While the development of humanitarianism in European thought and practice might be traced originally to its mid-nineteenth-century theological renderings of Jesus' human (as opposed to the divine) nature, the Christian idea of redemption, along with the notion posited by intellectuals such as Pierre Leroux of the "religion of humanity" (per Asad), Cevdet viewed humanitarianism as promoting human benevolence, mercy, and peace, all of which directly shape the definition of religion.

were reflected in his ideas on the Baha'i religion (Hanioğlu, 1981, p. 338).<sup>10</sup> However, I think that this argument deserves further emphasis and investigation, for these ideas about peace and solidarity as ideals were on his mind even before the World War I years.<sup>11</sup> Cevdet and fellow *İctihad* author Celal Nuri [İleri] had a major dispute precisely for this reason.<sup>12</sup> Nuri offered a very harsh critique of Europe and Europeans in the aftermath of the Balkan wars, declaring that they could no longer be loved and shown affection for they had become enemies and had to be regarded with enmity (Nuri, 1914). Cevdet, however, refuted this suggestion and refused to derive such a conclusion from the Balkan wars, which most other Ottomans experienced as a great catastrophe (Cevdet, 1914, p. 1980). Even within this context of power dynamics he idealized friendship, solidarity, and peace among nations, more specifically Europeans and Ottomans. Over the years, his position only became more entrenched.

Although his essay explicitly criticized the Prophet and both Islam and Christianity as religions of violence, confrontation, and battles, his subsequent writings underscored the historical context in which he had written the piece: the destruction caused by World War I and his own search for a truly peaceful religion (Cevdet, 1922b, pp. 3096–3097). In this regard, unlike Ali who emphasizes that Baha'u'llah promoted peace and tolerance and formulated the establishment of a league of nations and an international court of justice to solve conflict among nations even before World War I broke out (Ali, 1922b, p. 3001), Cevdet stressed his appeal to Baha'ism specifically within the framework of this very destructive war. While he might have undertaken it as a defense strategy in court, it is still important to examine his appeal to Baha'ism within this historical moment, one characterized by calls for humanitarianism and the search for a humane and compassionate religion. Thus scholars need to conduct further research on the following questions: Did other religious movements at this time advocate peace and friendship? If so, why was Baha'ism so appealing to Cevdet and other Ottoman intellectuals at this time? Did his perspective on Baha'ism remain same in late 1920s and early 1930s? If not, how did it change?

### Islam in Cevdet's Article

While Cevdet idealized compassion and peace in Baha'ism, in the same essay he compared its teachings with those of Islam and Christianity. He stressed that the latter two's failure later lay in their contradictory doctrines as well as historical trajectories, which had diverged from the virtues of a humanitarian religion. Cevdet began his essay with a rhetorical question, asking whether Baha'ism is exceptional as a religion of compassion and love, given that one could rightly posit that no religion advocates "animosity and enmity" (Cevdet, 1922a, p. 3015). He then cited examples from the Bible and the Qur'an and Hadith endors-

10 For Cevdet's 1922 engagement with a society of pacifists, see Alkan (2005, p. 10).

11 Similarly, even though Alkan notes that Cevdet was attracted to Baha'ism as a "new religious movement which, in his eyes, could have led society to the world peace humankind has sought for generations" (Alkan, 2005, p. 11), he does not fully unpack how much World War I impacted the formation of Cevdet's ideas about Baha'ism.

12 For an important essay that examines Cevdet's ideas on Europe and offers a detailed comparison of his debate with Nuri, see Buzpinar (2005).

ing compassion, affection, and mercy, thereby implicitly proposing that other religions also embrace Baha'ism's ideals.<sup>13</sup> But then he acknowledged that some verses and hadiths contradict these ideals, even though he also seemed to be defending Islam by offering alternative interpretations of such texts,<sup>14</sup> a method that Cevdet had employed in his previous writings, as demonstrated in his preface to *Tarih-i İslamiyet*. Likewise, although he opened his essay with the proposal that Christianity and Islam, as revealed in the Hadith and the scriptures, do not endorse killing, hatred, or enmity but rather encourage fraternity, mercy, and affection among humans, he went on to draw a distinction between their original message and how they had developed over time.

He implied that the historical development and unfolding of Christianity and Islam had caused them to move away from their original ideals of peace, nonviolence, and mercy. In his words, "neither the history of Christianity nor that of Islam stayed true to these principles of mercy" (Cevdet, 1922a, p. 3015). Even his word choice for these particular religions is telling in this regard: He used *İseviyet* and *Muhammadiye* for Christianity and Islam, respectively, instead of such common Ottoman Turkish terms as *Nasraniyet* for Christianity and *din-i mübin-i İslam* or *İslamiyet* for Islam. This decision reflects his distinction between the true religion revealed by God and how each religion had developed around its prophet. Although a number of his contemporaries made the same distinction between the original intention of revelation and its historical development as part of their efforts to reform Islam,<sup>15</sup> what is outstanding in Cevdet's case is that in contrast to most of these intellectual endeavors, he problematized the practices and development of Islam even during the time of the Prophet Muhammad.

In other words, he maintained that not even the earliest form of Islam always encapsulate the ideal, true form of Islam. In his court defense, after denying that his article insulted Islam's Prophet, Cevdet explicitly voiced the idea that prophets, including Muhammad, are not exempt from minor slips, mistakes, or errors (*zelle*) (Cevdet, 1922b, 3101). The concept of *zelle* has been formulated since early Islam as part of *'isma* (impeccability), the idea that the prophets are immune from sin. Muslim scholars and theologians have debated this notion at great length in terms of whether the prophets were completely free of error and mistakes, whether this applied only to their post-prophetic mission, and in what ways they could have committed errors (Madelung, 2014). While Cevdet's reference to *zelle* is, in this respect, an appropriation of an already familiar concept in the Islamic tradition, the way he used it to shape his legal defense is significantly novel: citing historical incidents to address the errors prophets committed during their prophethood. For example, he considered the

13 Cevdet cited Jesus' saying "Love one another" and Muhammad's being sent as *rahmeten lilalemin* (a mercy for all worlds), and referred to hadith in which Muhammad encourages people not to hate or envy one another but to be brothers. He also quoted the hadith he had used to defend Dozy, which defines a Muslim as one from whose hand and tongue others are safe.

14 For instance, regarding the verse *qatlu fi sebilillah* (kill in the path of Allah), after accepting its unquestionable status through another Qur'anic verse that states God cannot be questioned about what he does (*la yusalu 'amma yef'alu*), Cevdet asserted that *qatlu* here does not mean "to kill" but, rather, "to strive for," as explained in the Qur'anic statement *cahedu fi sebilillah* (strive in the path of Allah).

15 For a similar and comparative case, not to mention a very intriguing discussion on this issue of religion, truth, and historical context, see Shissler's analysis of contemporary intellectual Ahmet Ağaoğlu's elaborations on the "woman question." See Shissler (2002, pp. 137–151).

prophet Muhammad's battle with and subsequent treatment of Kurayza,<sup>16</sup> one of Medina's Jewish tribes, a violation of the principles of love and mercy (Cevdet, 1922a, p. 3015). His Baha'ism article details this tribe's treatment, narrating how the men were beheaded, their women and children sold as concubines and slaves, and a beautiful young woman was saved for Muhammad (Cevdet, 1922a, p. 3015).<sup>17</sup> The same holds true for his assessment of the Crusades and of various prophets' expeditions against those whom they considered infidels (Cevdet, 1922a, p. 3015).

Cevdet highlighted that historical religion, meaning what happens to a religion over time, proved hard for ordinary believers to understand. During his court defense, he referred to his coverage of almost incomprehensible historical events during and after Muhammad's lifetime, such as the Battle of Karbala (680), during which Muslims killed others, one another, and even the Prophet's grandchildren (Cevdet, 1922b, pp. 3099–3100). Although he contended that Muslim scholars were obliged to explain such events, by emphasizing the difficulty of making sense of a revealed religion's historical trajectory, in this case Islam, he seems to have implied that he rejected the historical religion in favor of the true, essential religion, even though its own prophet might have altered it. Thus he distinguished between prophets' true prophetic missions and their historical individual and human lives, which were vulnerable to error and mistakes. As he put it, "the prophets, in conveying the lordly revelation, are absolutely immune from mistake and error." Yet in other matters, as also mentioned in the Qur'an, they are *beşer* (human beings) (Cevdet, 1922b, p. 3100).

Accordingly, in his essay Cevdet criticized, condemned, and questioned the historical trajectories of Christianity and Islam for having strayed far from their ideal doctrinal principles of love and mercy and targeted the individual, personal shortcomings of Jesus and Muhammad. In Baha'ism and its founders, namely, Baha'u'llah (1817–1892) and his son Abdu'l Baha (1844–1921), he found a contrary example. He proposed that Baha'ism, both in its doctrinal principles and in the persons of its founders, upheld the commitment to be a religion of mercy, compassion, love, peace, and light. He illustrated this claim by quoting Abdu'l Baha's sayings (Cevdet, 1922a, pp. 3016–3017) and citing nonviolent and merciful practices and acts. According to Cevdet, unlike Jesus or Muhammad, the founders of Baha'ism did not claim to be prophets. Nor did they hurt anyone. On the contrary, they would have preferred to be killed rather than kill a single person (Cevdet, 1922a, p. 3016).

Tacitly referring to the Qur'anic and Islamic image of Muhammad as "a mercy to all worlds,"<sup>18</sup> he claimed that this was indeed true of Baha'ism's founders. Thus, while at least implicitly condemning the former prophets, primarily Muhammad, for killing other human beings, Cevdet esteemed Baha'ism's originators for being truly compassionate and peaceful, eager to "enlighten" and "warm" the entire universe through light and peace instead of through blood, weapons, and war (Cevdet, 1922a, p. 3017). In that regard, he further asserted that

16 For this tribe and the event Cevdet referred to, see Watt (2014).

17 Cevdet reported this historical event by citing Abu'l Fida's (1273-1331) book on pre-Islamic and Islamic history: *Kitab-ı Muhtasar fi ahbar el-beşer*. See Gibb, 2014. Since the book had been printed in Istanbul during 1870, it likely received the necessary approval, making it even more likely that Cevdet's *presentation* of this incident, more than his book's coverage of it as such, was at stake for the reviewing councils that condemned his Baha'ism essay.

18 See, for instance, Qur'an 21:107.

Baha'ism did not negate Islam, at least concerning the latter's ideal form rather than its historical trajectory. For him, one could be a Baha'i and a Muslim at the same time because Baha'ism, as the religion of mercy and love, does not demand that people give up their birth religions (Cevdet, 1922a, p. 3015).

### Religious Censorship of the Press

Several Muslim intellectuals and scholars refuted this article in contemporary periodicals.<sup>19</sup> However, as this paper focuses only on the two Meşihat councils' reactions, couple of points needs to be noted before examining these responses at length. First, the newspaper *Tevhid-i Efkar*, in which some of these refutations appeared, had been on the receiving end of the Tetkik-i Mesahif ve Müellefat-ı Şeriyeye Meclisi's criticism and censorship on a different topic.<sup>20</sup> Alkan's observation that *Tevhid-i Efkar* was "one of the leading conservative newspapers that attacked the Baha'i religion and Cevdet" (Alkan, 2015, p. 6) is misleading, for while it might have articulated ideas close to those of the Tetkik-i Mesahif ve Müellefat-ı Şeriyeye Meclisi or serve as a "conservative" forum, as in the case of Cevdet's Baha'ism essay, in other cases it printed articles that expressed rather radical views. Indeed, it might even be (and indeed was) censored by the Ottoman authorities.

Second, Cevdet's Baha'ism article was just one of the publications condemned and censored by the Ottoman Islamic print approval council, Tetkik-i Mesahif ve Müellefat-ı Şeriyeye Meclisi. This council's jurisdiction encompassed overseeing, approving, or rejecting and censoring all Islamic books and periodicals. Its control over the religious content of newspapers and journals was strengthened especially during the post-1910 era. In this regard, besides Cevdet's essay the council targeted other essays, too, in contemporary periodicals (Polat, 2015, pp. 85–134).

Third, in the case of both this particular council as well as the other Meşihat council established after World War I, Daru'l-Hikmeti'l İslamiye, this incident of the post-publication censorship illustrates the significant presence of the Ottoman religious censorship apparatus on publications even in the aftermath of World War I. Although numerous studies emphasize the strong political censorship of the Allied forces, the Ottoman government, or the emerging new regime in Ankara, the empire's religious censorship during these years are mostly neglected. Yet, the last years of the Ottoman Empire and the transition to the Republic continued to be marked by these censorship mechanisms that were applied to religious content in publications. Cevdet's Baha'ism essay is only one outstanding example of this governance (Polat, 2015, pp. 137–192).

In contrast to the overemphasized censorship implemented for political ends during the Armistice period, the controversy around Cevdet's article and the mandate assigned to the Meşihat councils' oversight demonstrate that censorship was also motivated by con-

19 For instance, Mustafa Sabri and Tahir'ül Mevlevi responded to Cevdet in *Peyam-ı Sabah* in March 1922. For a translation of one of these refutation articles, see Alkan, (2015, pp. 15–17).

20 See the debate on Mary's virgin conception of Jesus and the censorship of these essays in *Tevhid-i Efkar* (Polat, 2015, pp. 148–170).

cerns beyond directly political causes. This is not to suggest that his article had no political consequences. On the contrary, as the Meşihat councils pointed out, his open criticism of the Prophet Muhammad and Islam caused the Ottoman imperial authorities extra trouble, especially at a time when the imperial center needed the help of other Muslims. His publication of these essays in the imperial capital, no less, led the Meşihat councils to assert that they were one of the factors fueling, for instance, the Meccan governor's rebellion against the Ottoman sultan and caliph. Even so, the jurisdiction of the Tetkik-i Müellefat-ı Şer'iyye and Daru'l-Hikmeti'l İslamiye did not primarily cover the political arena in the sense of vying for sovereignty against the Allies or suppressing the Anatolian nationalist movement. Rather, both Meşihat councils targeted Cevdet's ideas within the accepted legal framework of safeguarding the public's Islamic convictions and religious sensibilities.

### The Meşihat Councils' Legal Framing of Cevdet's Essay

The Tetkik-i Mesahif ve Müellefat-ı Şer'iyye Meclisi stressed the legal obligations of publishers and authors to submit articles with religious content to its oversight. It demanded that legal proceedings be brought against Cevdet because he had ignored this legal principle (Tetkik-i Müellefat-ı Şer'iyye Defterleri 5/5, 1922, p. 202). Regarding the article's content, the council primarily challenged its claims about the Prophet and the fate of the Jewish Kurayza tribe. Furthermore, when Cevdet sent his response to the criticisms of his original to another newspaper, *Peyam-ı Sabah*, the council targeted it as well due to the author's non-compliance with the regulation not to print Qur'anic verses and hadiths in daily newspapers (Tetkik-i Müellefat-ı Şer'iyye Defterleri 5/5, 1922, p. 202). Cevdet, however, rejected the latter criticism on the grounds that he had sought the council's approval before printing his response (Cevdet, 1922b, 3101; Cevdet (1922c, 2).

In its records, this particular council always composed short entries about the articles it criticized. Its response to Cevdet's Baha'ism essay followed this norm, even though this entry was slightly more extensive than the council's other incidences of censorship. Yet, in all cases its main tool was the legal framework that obliged publishers to submit every publication to its approval and prohibited their publishing of any hadiths or Qur'anic verses in full Arabic script in daily newspapers.

The other Meşihat council, the Daru'l-Hikmeti'l İslamiye, elaborated more on Cevdet and his essay. Indeed, its condemnation of Cevdet predates his Baha'ism essay, for it had targeted *İctihad* in 1919, three years before the publication of this essay. It offered similar criticisms in both cases. As regards *İctihad*, Daru'l-Hikmeti'l İslamiye had accused it of containing articles and essays "that are not grounded in any scholarly [or] moral foundation and are written exclusively to pursue the objective of disparaging the religion of Islam or its obligatory pillars" (*ilmi, ahlaki hiçbir mevzua müstenid olmayan ve münhasıran din-i İslamı veya erkan-ı zarurîyesini tezyif gayesini gözetilerek yazılmış*) (Daru'l-Hikmeti'l İslamiye Defter 1786, 1919, n.p.). The council continued to assert that "it is incomprehensible to understand which nation and religion [the authors of these articles] belong to and follow," yet their publications directly "insult Islam, which is the official religion of the state" (*devletin din-i resmisi olan İslam'a hakaret*) (Daru'l-Hikmeti'l İslamiye Defter 1786, 1919, n.p.). Accordingly, similar



to the Tetkik-i Mesahif ve Müellefat-ı Şeriyeye Meclisi, it demanded that the Meşihat enforce the relevant penal decrees against *İctihad*'s writers.<sup>21</sup>

Similar concerns were expressed in the second case. Daru'l-Hikmeti'l İslamiye declared that *İctihad* produced negative repercussions in the Ottoman imperial capital because it targeted the state religion, Islam. It further claimed that the journal's articles negatively influenced the faith of individual believers as they heightened the political risks for the empire itself. The council stated that Cevdet's essay "was written in an aggressive way that influenced Muslim hearts by making them quiver" (*kulub-u Müslimini ra'şedar-ı teessür edecek derecede mütecevazane yazılmış*) (Daru'l-Hikmeti'l İslamiye Defter 1786, 1922, n.p.). As for the political consequences of such publications, it referred to another of Cevdet's articles, written during World War I, that criticized Qur'an 4:11 ("the male shall have the equal of two females' share"), on the grounds that it provided an excuse for the governor of Mecca to rebel against the Ottoman Empire and the caliph (Daru'l-Hikmeti'l İslamiye Defter 1786, 1922, n.p.) Since the journal already had a "bad reputation" (*şöhret-i seykiye*) among Muslims, the council proposed, similar to its 1919 petition, that *İctihad* face legal action and punishment (Daru'l-Hikmeti'l İslamiye Defter 1786, 1922, n.p.).

Daru'l-Hikmeti'l İslamiye also penned a refutation-like essay in response to the ideas articulated by Cevdet in his Baha'ism article. At the center of this rebuff was the council's own interpretation of the historical events narrated by Cevdet, bolstered by claims that he had failed to provide the complete historical background of this particular battle because his primary aim was "to call people into a new religion" (Daru'l-Hikmeti'l İslamiye Defter 1787, 1922, n. p.). It further maintained that while it was important for scholars and intellectuals to refute Baha'ism and other harmful sects, *İctihad*, as a den of mischief (*fesat ocağı*), needed to be shut down immediately and its owner had to be punished (Daru'l-Hikmeti'l İslamiye Defter 1787, 1922, n. p.). In that regard, both Meşihat councils appealed to and deployed *legal* means in their critique of Cevdet and *İctihad*. As part of the nineteenth century reforms, Islam was made the state religion in the Ottoman Empire and this approach and legal framing was tantamount to protecting public Islam, overseeing which ideas about Islam were promoted to people and safeguarding against injury on their religious sentiments.

## Conclusion

The Ottoman imperial administration established important control and regulation regimes on all printed texts. Books and periodicals, regardless of genre and format, were subjected to the Ottoman administrators' approval. Ottoman religious-political establishment paid great attention to Islamic publications or articles, essays, and other forms of printed material that contained ideas and arguments about Islam. Approval or rejection was inevitable. Even if the work-in-question circumvented inspection *before* publication, it could still subsequently be prohibited and censored, and legal action could be taken against its publishers, primarily the author.

21 The council also stated that because these authors did not seem to respect any "religions in force" (*edyan-ı meriyye*) in the Ottoman Empire, it was important to correct their religious affiliations on their IDs to clarify issues related to civil law, primarily marriage. Although not explicitly mentioned, I think that the issue of marriage and religious affiliation was raised here to address the Islamic rules on interreligious marriages and marriages to partners of no religion.

Cevdet's Baha'ism article, although only one example in this regard, is nevertheless an outstanding case on several fronts. While Cevdet's publications prompted controversy and debate in Ottoman intellectual realm for decades, this particular essay constituted a cutting edge for his personal articulations on religion, encapsulating the evolution of his assessment of religions, particularly Islam, within the specific context of World War I and its aftermath. The essay illustrates the significant ways in which the historical context (re) shaped the ideas of a reformist intellectual. While Cevdet sought in Baha'ism the ideals of a religion of peace and nonviolence after the war's catastrophic outcomes, the censorship organs that criticized his article's claims deployed contemporarily accepted categories and rationales to launch legal proceedings against him.

For the Meşihat authorities, Cevdet's assessment of Islamic history and the Prophet's life was inaccurate and detrimental to the public's upheld beliefs and sentiments about Islam. The state authorities were granted the authority to inspect, oversee, and if necessary fight against (in the form of pursuing a law case) those writings they considered inappropriate. What was judged *inappropriate* entailed manifold criteria. In this particular case, these were primarily insulting the official state religion, offending public's Islamic beliefs and sentiments, and calling them into a new religion. Not only was his advocacy of Baha'ism as an alternative to Islam (and Christianity) as a movement of peace at stake, but so was his confrontation with the historical religion of Islam and his assessment of its historical development or unfolding even at the time of the Prophet.

In terms of Cevdet's ongoing quest, the present moment made it hard for him to grasp the past. Instead, he felt an urgent need to listen to contemporary calls for a humane and humanitarian religion. But in the eyes of others, primarily those Ottoman scholars and intellectuals serving in the Meşihat councils, Cevdet's interpretations of the Islamic past were neither comprehensive nor accurate. Moreover, the state would not grant him the authority to disseminate his views to the general public without receiving the approval of the Meşihat councils and state administrators.

## References

- Ali, Emin. (1922a). Bahai hareketi hakkında ilmi bir tetebbu-II. *İctihad*, (142), 2983–2985.
- Ali, Emin. (1922b). Bahai hareketi hakkında ilmi bir tetebbu-III. *İctihad*, (143), 2999–3003.
- Alkan, N. (2005). "The Eternal Enemy of Islâm": Abdullah Cevdet and the Baha'i Religion. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, (68, 1), 1–20.
- Ayluçtarhan, S. (2007). *Dr. Abdullah Cevdet's Translations, 1908–1910: The Making of a Westernist and Materialist 'Culture Repertoire' in a 'Resistant' Ottoman Context*. Ph.D. thesis. Boğaziçi University, İstanbul.
- Buzpınar, Ş. T. (2005). Öteki' üzerinden hesaplaşma: Celal Nuri ve Abdullah Cevdet'in Avrupalartışmaları hakkında bir değerlendirme. *Divan İlmî Araştırmalar*, (19), 151–176.
- Cevdet, A. (1908). İfade-i mütercim. In R. Dozy, *Tarih-i İslamiyet* (A. Cevdet, Trans.). Mısır: Matbaa-yı İctihad.
- Cevdet, A. (1914). Şime-i muhabbet. *İctihad*, (89), 1979–1984.
- Cevdet, A. (1922a). Mezheb-i Baha'ullah, din-i ümem. *İctihad*, (144), 3015–3017.
- Cevdet, A. (1922b). Muhterem Hakimler! *İctihad*, (149), 3095–3101.
- Cevdet, A. (1922c, 13 Receb 1340/1922). Fazıl-ı muhterem Mustafa Sabri Efendi hazretlerine. *Peyam-ı Sabah*, 2.
- Daru'l-Hikmeti'l İslamiye Defter 1786. (1922). Meşihat Arşivi.

- Daru'l-Hikmeti'l İslamiye Defter 1787. (1922). Meşihat Arşivi.
- Demir, O. (2011). Doktor Abdullah Cevdet'te din algısı. *İnsan ve Toplum*, 1 (2), 5–28.
- Gibb, H.A. R. (2014). *Abu'l-Fida*. Encyclopaedia of Islam. Retrieved from [referenceworks.brillonline.com](http://referenceworks.brillonline.com).
- Hanioğlu, Ş. (1981). *Bir siyasi düşünür olarak Abdullah Cevdet ve dönemi*. İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- Hanioğlu, Ş. (1995). *The Young Turks in Opposition*. New York: Oxford University Press.
- Hanioğlu, Ş. (1997). Garbcılar: Their Attitudes toward Religion and Their Impact on the Official Ideology of the Turkish Republic. *Studia Islamica*, (86), 133–158.
- Hanioğlu, Ş. (2005). Blueprints for a Future Society: Late Ottoman Materialists on Science, Religion, and Art. In Elizabeth Ozdalga (Ed.), *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*. London: Routledge Curzon.
- Hanioğlu, Ş. (2011). *Ataturk: An Intellectual Biography*. Princeton: Princeton University Press.
- Hatiboğlu, İ. (1999). Osmanlı aydınlarının Dozy'nin Tarih-i İslamiyyet'ine yöneltilen tenkitler. *İslami Araştırmalar Dergisi*, (3), 197–212.
- Madelung, W. (2014). *Isma*. Encyclopaedia of Islam. Retrieved from [referenceworks.brillonline.com](http://referenceworks.brillonline.com).
- Nuri, Celal. (1914). Şime-i husumet. *İctihad*, (88), 1949–1951.
- Polat, A. (2015). *Subject to Approval: Sanction and Censure in Ottoman Istanbul (1889–1923)*. Ph.D. thesis. University of Chicago, Chicago.
- Shissler, H. (2002). *Between Two Empires: Ahmet Ağaoğlu and the New Turkey*. London: I.B. Tauris.
- Tetkik-i Mesahif ve Müellefat-ı Şeriyye Meclisi Defterleri 5/5 (Genel No: 5293). (1922). Meşihat Arşivi.
- Watt, M. (2014). *Kurayza*. Encyclopaedia of Islam. Retrieved from [referenceworks.brillonline.com](http://referenceworks.brillonline.com).

# Türk Çayına Süt Katmak: Londra'da Yaşayan Türkiyeli Göçmenlerin Gündelik Hayatları\*

Ayşegül Sili Kalem\*\*

**Öz:** Gündelik hayattaki en sarsıcı değişimler göçmenlerin yaşamlarında meydana gelmekte, özellikle uluslararası göçle birlikte tamamen farklı bir dünyaya adım atan bireyler, kimi zaman yaşam tarzlarını bütünüyle değiştirmek durumunda kalmaktadır. Göçmenin başlangıçta kültürel bagajında disipline edilmiş formlara sahip olan gündelik hayat pratikleri, zamanla göç edilen kültür içerisinde bu bagajın boşaltılması suretiyle yeni yüklemelere açık hâle gelmektedir. Bu araştırma Londra'da yaşayan Türkiyeli göçmenlerin gündelik hayatlarını konu edinmektedir. Göç süreci ve sonrasında göçmenlerin getirdiği gündelik yaşam kalıplarındaki değişimler ve hayat stratejilerini nasıl oluşturdukları araştırmanın temel sorularıdır. Nitel metodoloji çerçevesinde 2014 yılının Kasım ayında başlayıp 2015 Temmuz ayına kadar sürdürülen çeşitli gözlem ve otuz yedi derin görüşme çalışmanın veri setini oluşturmaktadır. Veri analizi sonrasında özellikle Kuzey Londra'da yakın ve yüzyüze ilişkiler içerisinde yaşayan göçmenlerin, gündelik hayatlarını neredeyse Türkiye'deki gibi yaşadıkları, giyim, yemek, seyredilen TV kanalları, komşuluk ilişkileri gibi gündelik tercihleri ve sosyal ilişkilerinde ciddi bir dönüşüm geçirmediikleri sonucuna ulaşılmıştır. Bireysel olarak göç edip Kuzey Londra dışında yaşamayı tercih eden göçmenlerin ise gündelik hayat tercihlerinin göç öncesi dönemden büyük ölçüde farklılaştığı görülmüştür.

**Anahtar kelimeler:** Gündelik hayat, göç, Londra, Türkiyeli göçmen.

**Abstract:** The most traumatic developments in everyday life occur in the life of immigrants; particularly individuals who step into a totally different world through transnational migration sometimes having to completely change their lifestyles over. At the beginning, an immigrant's everyday life practices with their own disciplined forms take place in immigrant's cultural baggage; in time have become open to new loadings by unloading this baggage within the migrated culture. This research is about the everyday life of Turkish immigrants living in London. The fundamental questions of this research are the changes in everyday life patterns during and after the migration process that are brought by immigrants and how do immigrants create their life strategies. In the framework of the qualitative methodology, various observations and thirty-seven in-depth interviews that were conducted between November 2014 and July 2015 have composed the data set for this study. After the data analysis, especially immigrants who live close to North London and in face to face relations are found to almost live their everyday lives as if they were in Turkey and they have not experienced a serious transformation in their everyday preferences and social relationships such as clothing, food, watched TV channels and neighbourhood relations while significant changes in everyday life preferences of immigrants who preferred to live outside North London by migrating individually are observed.

**Keywords:** Everyday life, migration, London, Turkish immigrant.

\* Bu araştırmanın gerçekleşmesinde desteklerini esirgemeyen Middlesex Üniversitesi'nden Prof. Louise Ryan ve Dr. Tunç Aybak'a teşekkür ederim.

\*\* Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

E-posta: silaysegul@gmail.com. Adres: Necmettin Erbakan Üniversitesi Köyceğiz Yerleşkesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Dere Aşıklar Mah., Demeç Sok., No:42, Meram /Konya.

## Giriş

Sosyal ilişkilerin bütün örüntüleriyle ortaya çıktığı ve olgusal bir biçim aldığı yegâne mecra gündelik hayattır. Sosyolojinin gündemine erken sayılamayacak bir dönemde yerleşen gündelik hayat alanındaki en sarsıcı değişimler, dönüşümler, kayıplar, yenilikler ve hareketlilikler ise kuşkusuz en fazla uluslararası göçmenlerin yaşamında kendini göstermektedir. Ait olduğu coğrafyayı ve kültürel kodları bir anda geride bırakıp kendisi için tamamen 'başka' bir toplumsal dünyaya adım atmakla, eşsiz ve daha baştan zor olduğu anlaşılan bir serüvenin başlamasına tanıklık etmek, göçmenliği geniş bir sosyal araştırma perspektifinin odağında tutmaktadır. Yalnızca heyecan verici tecrübeleri değil, aynı zamanda çetrefilli sorunları da barındıran bu olgu, dilden dine, geleneklerden kent yaşamı ve ekonomik ilişkilere kadar birçok yeni sosyal bağlamı göç eden bireylerin gündemine taşımaktadır. Göçmenin kültürel bagajında getirdiği değerler, davranışlar, yaşam bilgileri ve tecrübeler yeni ortamda tek tek gözden geçirilmek durumundadır ve göçmen yeni toplumsal ortama uyum sağlama stratejilerinin yanında, 'eski'yle ilişkisinde de bir çeşit karar verme ya da tercih yapma zorunluluğuyla karşı karşıya kalmaktadır. Bu aşamada göçmenler, bir sosyal tavır olarak yeni yaşamlarında işe yaramaz olan ya da öyle görünen kültürel unsurları atıl hâle getirme, bir çeşit işlevsel revizyona tabi tutarak dönüştürme ya da sıkı kültürel korumacı tavırla eski yaşam alışkanlıklarını sürdürme yoluna gidebilirler.

Kimi zaman kendiliğinden, kimi zaman ise çeşitli derecelerde kontrollü olarak gerçekleştirilecek bütün bu tercihler, içinde barındırdığı tüm sıradan ve olağanüstü durumlarla sürekli kendine özgü bir devamlılık üretme kabiliyetine sahip olan gündelik hayat içerisinde görünür hale gelmektedirler. Bu durum, gündelik yaşamın doğal birer parçası hâline gelen rutinler ya da tercihler üzerinden birtakım sosyolojik sonuçlara ulaşmayı mümkün kılmaktadır. Hatta gündelik yaşamı merkeze alan etnometodolojik yaklaşımın temsilcileri, gündelik rutinlerin ardındaki ortak fikirler, paylaşılan anlamlar ve karşılıklı beklentiler olmasaydı, araştırılacak bir toplumsal düzen bile olmayacağı görüşündedirler (Slattery, 2011. s. 224). Bununla beraber, gündelik hayatın toplumsal etkileşim ile birlikte, kültür-yapı ilişkilerini açığa vuran işleyişi, tanıdık görünümünün altında oldukça dağınık, muğlak ve çetrefilli karakteriyle bu alanda genel-geçer bilgilere ulaşmayı güçleştirmektedir.

Göç olgusu ise, başlı başına sosyal ve kültürel süreçlerle ilgilidir. Küreselleşmenin birbirine iyice yaklaştırdığı ülkeler arasında gün geçtikçe artan insan hareketliliği göç olgusunu kadim ve yeni sorunlar ekseninde ve sürekli olarak sosyal bilimsel ele alışların konusu hâline getirmektedir. Uluslararası göç, ekonomik, kültürel, siyasi, etnik bütün boyutlarıyla aktörler üzerinde çok daha derin etkilere sahiptir. Göçün hem tekil özneler hem de toplumsal gruplarda sebep olduğu etkinin de gözlem alanı kuşkusuz gündelik hayat olmalıdır. Bu bağlamda, Londra'da yaşayan Türkiyeli göçmenlerin gündelik hayatlarını hangi motivasyonlarla şekillendirdiği, yaşamlarının akışını kendi otantik mecrasında şiddetli sarsıntılara maruz kalmadan korumak adına ne tür tedbirler aldıkları, yeni hayatlarını kurarken 'eski'yle ilişkilerini ne şekilde sürdürdükleri/kopardıkları bu araştırmanın konusudur. Londra'da yaşayan Türkiyeli göçmenlerin kültürel bagajlarında biriktirdikleri geleneksel-kültürel sermayenin işlevsiz kalma tehlikesine karşı, onları terk etme ya da geçersiz akçe olmaktan koruma eğilimlerinden hangisini tercih ettikleri ve bu tercihlerin hangi etkilerle şekillendiği çalışmanın temel sorularını oluşturmaktadır. Araştırma, Londra'daki göçmenlerin gündelik yaşamı içerisinde, geride bıraktıkları ya da bırak(a)madıkları eski kültürün izlerini sürmeyi amaçlamaktadır.

### **Gündelik Hayat: Birkaç Yaklaşım**

Gündelik hayata ilişkin sosyal bilimsel bakış açıları içinde; Goffman'ın insanların gündelik yaşamda kendilerini nasıl sunduklarını analiz etmeye yarayan teatral bir metaforu yansıtan dramaturji çalışması, Garfinkel'in insanların gündelik yaşamlarını sürdürdüğü prosedürlerde odaklanan etnometodolojisi, gündelik bilincin analizi ve oluşturulmasına felsefi bir temel bulan Alfred Schutz, Thomas Luckman ile diğerlerinin fenomenolojisi ile Henri Lefebvre'nin kapitalizmdeki gündelik yaşamın baskıcı çelişkilerini irdeleyen eleştirel kuramı öne çıkan dört perspektifi oluşturmaktadır (Marshall, 1999. s. 288). Bu çalışmanın kavramsal yaklaşımının ve sınırlarının belirleyicilerinden biri olan Lefebvre ise (1986. s. 16) gündelik hayatı, ister bir kurgunun isterse sıradan bir gerçekliğin ürünü olsun sonuçta bir sunum kabul ederek, akıp giden zaman içerisinde çoğu zaman yorumlanmasında güçlük çekilen gizli örüntüler toplamı olarak tanımlamaktadır. Bu nedenle gündelik hayatın görünürdeki yoksulluğuna takılmadan aslında onun gizli olan gerçekliğini/zenginliğini ortaya çıkarmak gerekir. Bu çaba kalabalığın altındaki derinliği açığa çıkarmak kadar, sıradanlığın olağanüstülüğüne ulaşmak için de gerekli bir faaliyettir. Onun yaklaşımında gündelik hayat hem sefaletin hem zenginliğin alanı olarak kabul edilmektedir.

Gündelik hayatı üretim ve tüketim ilişkileri temelinde ele alan Certeau için, anlamlı kabul edilen bazı günlük pratiklerin -okumak, konuşmak, yürümek, yemek yapmak gibi- incelenmesi 'taktik' kavramı ile açıklanmaktadır. Taktik, belirli bir aidiyet alanı ve farklı olanın görünür bir bütünlük olarak ayırt edilmesini sağlayan bir sınır gerektiren stratejiden farklıdır. Taktik, Certeau'da, 'öteki'nin alanına bu alanı bütünüyle kapsamadan ve bu alana belirli bir mesafede kalmayı başaramadan yavaş yavaş parça parça sızar. Sahip olduğu avantajları toparlayabileceği, daha fazla yayılmak için kendini ayarlayabileceği, koşullardan bağımsız hâle gelebileceği bir merkezden, bir zeminden yoksundur. Aidiyeti mekânın zamana karşı bir üstünlüğü olarak gören Certeau, taktik kavramını stratejinin aksine mekânsız, zamana bağımlı ve kendi çıkarına kullanabileceği olasılıkları yakalamak için sürekli tetikte olmakla tarif eder. Taktik, ara vermeksizin olaylarla oynamak ve bunları fırsata çevirmek durumundadır. Zayıf olan birbirinden ayrışık öğeleri bir araya getirerek elverişli anlar yaratır ve bu güçlerden gerekli çıkarı sağlamaya çalışır. Ayrışık öğeler düşünsel bir sentezi, bir söylem biçiminde değil bir karar alış, bir eylem, hatta bir fırsat yakalama biçiminde gerçekleştirir. Küreselleşme ile birlikte, yerel unsurların ufalandığı günümüzde, zayıf olanın güçlü olana karşı sergilediği mücadeleci olduğu kadar neşeli de olabilen bütün operasyonel performanslar taktiktir. Taktiklerin günümüz dünyasında belirli bir topluma sabitlenmeleri mümkün olmadığından yörgülerinden çıkmakta, dolaşıma açılmaktadır. Okyanuslarından diplerinden megakent sokaklarına kadar uzanan taktikler, aynı zamanda bir sürekliliğe ve kalıcılığa sahiptir. Ayrıca onlar bir sisteme Browniyan tarzda (sistemsiz) bir hareketlilik kazandırır. Certeau tüketici olarak bireylerin, kendilerine ait olamayacak kadar geniş ama içinden kaçıp kurtulamayacakları kadar da sık dokunmuş engin bir sistemde artık 'göçmen' konumuna geldiğinden söz eder. Taktikler bize aklın günlük mücadelelerden ve bu mücadelelere eklenilen zevklerden ayrı düşünülmeceğini gösterirler. Oysa stratejiler, ait olunan bir mekân yada bir kurum aracılığıyla korunan ve onları bu biçimde destekleyen erkle ilişkilerini, nesnel hesaplamalar ardına saklarlar (Certeau, 2009. s. 52-55). Londra'da yaşayan Türkiyeli göçmenlerin gündelik hayat içerisinde sosyalleşirken, iş ve boş zaman olarak

bölümlenmiş bir sistem içerisinde hangi tercihlerini yaşama dâhil ettikleri taktik ve strateji kavramları bağlamında değerlendirilecektir.

Belirsizlik ve değişkenlikle karakterize edilen gündelik hayatın, sosyal bilimsel araştırma için uzunca bir süre konu edinilmemiş olması, gündelik olanın sosyolojik anlamının sorgulanmasını doğurmuştur. Durkheim ve Marx'ın temsil ettiği sistemler yaklaşımının bakış açısından gündelik hayat, bireysel öznenin tahakkümünün ve sömürsünün gerçekleştiği bir uzam olarak görülüyordu. On dokuzuncu yüzyılın sonunda Weber ve Mead'ın merkezi konumda bulunduğu yeni kuramsal bakış açılarının sistemler yaklaşımını sorgulamasıyla, bireylerin faillik kapasitesi, yani toplumsal ilişkilerin onlara yüklediği statüyü ifade ederken gösterdikleri yaratıcılığın hesaba katılması gereği gündeme geldi. Yine Schütz, Berger ve Luckman gibi kuramcıların gündelik hayatın inşasında bireyi aktif bir fail olarak kavramsallaştırma çabaları ve Goffman'ın katkılarıyla, birey ve gündelik hayat arasındaki diyalojik süreç sınırlı bir hareket alanı olarak ele alındı. Yirminci yüzyılın sonları ve yirmi birinci yüzyılın başlarında ise artık toplum ve kültür kuramcıları gündelik hayatı çok daha dinamik ve çekişmeli bir alan olarak kavramsallaştırdılar. Gündelik hayat artık homojen bir bütün değil son derece çoğul ve parçalı bir alan olarak anlaşılmaya başlandı. Bunun anlamı artık bireylerin kimliklerinin yalnızca kültürün yerel ve kadim bileşenleri ile değil, küresel medya ve kültür endüstrilerinden kaynaklanan gönderme noktalarıyla kurulduğudur (Bennett, 2013. s. 12-15). Göçmenlerin gündelik pratikleri, bu çok parçalı kimlikler dünyasında önemli bir eşiğin geçilmesiyle bütünüyle farklı ilişkiler ağı içerisinde kimliklerinin bütün psikolojik, zihinsel, sosyal, kültürel unsurlarının yeniden ele alınması zorunluluğuyla şekillenmektedir.

Lefebvre açısından gündelik ve sıradan olan, tekrar tekrar ortaya çıkan özellikle incelemeye değerdir, çünkü gündelik hayat karşı karşıya olduğumuz en çetin sorunlardan birini, tekrar sorununu gündeme getirir. Sanayi öncesi toplumlarda doğanın döngüleri etrafında dönen gündelik hayat sanayileşmeyle birlikte hakim üretim tarzlarının gerekleri doğrultusunda köklü bir değişikliğe uğramıştır ve modus vivendi -yaşama biçimi- işbölümü ve üretim organizasyonunun damgasını vurduğu bir hâle dönüşmüştür. Aklın hâkimiyetindeki bir çağda doğal döngüler ve kendiliğinden hareketler her yönüyle programlanmış bir günlük hayata uydurulmuştur. Bu yeni biçim modern insanı üç tip zaman arasında davranmaya yöneltilir. Sözleşmeyle tahsis edilmiş zaman -işte geçirilen zaman-, boş zaman -serbest zaman- ve zorlayıcı zaman -ufak tefek işleri yapmak, bir yerden bir yere gitmek gibi, kent hayatının diğer gereklerine ayrılan zaman- (Lefebvre ve Regulier, 2005). Bu açıdan modern anlamda gündelik hayat bir çeşit dışsal 'belirlenmişlikle' karakterize edilir ve gündelik olan üretim ilişkileri yerine sosyolojinin merkezine yerleştirilir. Gündelik hayatın kendisi, bu yeni bakış açısıyla, 'yaratılmış bir sektör' hâlini alarak bireyleri programlanmış bir öz-düzenlemeye uymak zorunda bırakır. Öyleyse gündelik hayat, sanayi-sonrası toplumda bir üretim biçimi değil, bir yönetim biçimidir. Bu alanın incelenmesi ise yalnızca sıradan ve rutin olanın araştırma konusu yapılması anlamına gelmemektedir, aksine modern dünyada olup bitenleri anlamak için gündelik olanı anlamak bir zorunluluktur.

Türkiye'de gündelik hayatın kendi içindeki kültürel değişim ve 'orijinal Türk ruhu' söz konusu olduğunda Gürbilek (2012. s. 94), Batılılaşma denen bir model kaymasının kültüre dönük eleştirilerde de geçerli olduğundan söz eder. Türkiye'de gündelik hayata sirayet eden bir çeşit 'yetimlik' veya 'geç kalmışlık' duygusunun kültürel hayatın şekillenmesinde her zaman

varlığını hissettirdiği bir gerçektir. Türkiye toplumunun uzunca bir süredir 'modernleşme' hedefi vardır ve gelenek ile modern arasındaki gerilim toplumun neredeyse tüm katmanlarında hissedilmektedir. Bu gerilim çoğu zaman kendine has, yeni sosyaliteler oluşturmaktadır Aynı şekilde Göle, Türkiye'de bir değişim taşıyıcısı olarak 'Avrupa perspektifi'nden bahsetmektedir (2010. s. 172). Avrupa birçok açıdan hem bir çeşit toplumsal yaşam ideali (muasır medeniyet) hem de daha iyi bir hayat arayışı olarak Türkiye kaynaklı uluslararası göçün çekim merkezi olma özelliğini korumaktadır. Bu yönüyle Türkiye'de gündelik hayatın şekillenmesinde popüler kültürün, kentleşmenin, internetin, tüketim kültürünün olduğu kadar ülke içindeki laik-muhafazakâr/dindar çekişmesinden kaynaklanan bir çeşit ideolojik yaşam tarzı temsillerinin etkisinden de söz etmek gerekir. Bütün bu etmenler, Türkiye toplumunda kültürel kimliklere, yerel ve geleneksel birikimden seçilenler yanında, yeni parçalar dâhil edilmesine sebep olmakta ve gündelik hayatı homojen ve durağan bir bütün olmaktan çıkarmaktadır.

Modernleşme öncesinde geleneksel Türkiye toplumunda gündelik hayatın yaşandığı gerçek bir yaşam alanı mahalledir. Osmanlı'da mahalle, gündelik hayatın kültür, değer, inanç ve gelenek çerçevesinde örüldüğü, bu yönüyle kendine özgü yapısı, kimliği ve hayat tarzı ile donanmış ortamıdır (Alver, 2012. s. 221). Mahalle geleneksel gündelik hayat rutinlerinin küçük ve sade muhiti olarak işlev görür. Geleneksel yaşamın kentleşme ile beraber mahalle merkezli olmaktan uzaklaşması sonucu Türkiye'de gündelik yaşamın özellikle metropollerde, giderek model ülkelerdeki zamansal bölünmelere uygun (iş ve boş zaman) küresel işleyişe ayak uydurma çabasını yansıttığı görülmektedir. Tüketim kültürünün alışveriş merkezleri etrafında birleştirip, korunaklı sitelerde yaşamaya yönelttiği yeni kent yaşamı, Türkiye'de gündelik hayatta köklü değişikliklere sebep olmuştur. Doksanlı yıllarda hız kazanan uydu kentleşme sürecinin yeni orta sınıf zihniyetinin, alışkanlıklarının ve kültürünün bir uzantısı olduğunu iddia eden bir çalışmaya göre (Ayata, 2012. s. 54), uydu kent olgusu daha alt görülen sınıflardan ve kentteki hayatın kargaşasından kendini kesin bir biçimde koparmayı ve soyutlamayı içermektedir. Ötekini dışlayarak bir mekân hiyerarşisi üreten bu durum Türkiye'de kent hayatının giderek daha yaygın bir görüntüsü biçimine dönüşmüştür. Bununla birlikte Subaşı (2007) bazı geleneksel Anadolu şehirlerinde, gündelik hayatın kendi tercihlerini de yeni karşılaşılan sürece katan bir modernleşme tarzını yansıttığından bahsetmektedir. Bu noktada modernleşmenin getirileri karşısında bir seçicilik söz konusudur ve gelenek yeni formlara bürünerek kendini hayatta tutma eğilimi taşımaktadır. Gündelik hayat, söz konusu kentlerde maruz kalınan çeşitliliği, keskin sınırlar yerine uyum arayışı ekseninde bir araya getiren buluşma noktalarını yansıtmaktadır. Geleneksel olanla modern olan gündelik işleyiş içerisinde harmanlanarak yeniden üretilmekte, kent hayatı giderek daha da modernleşmektedir. Ancak burada modernliğin merkezi ele geçirmesinden çok, hem modernitenin hem de yeniden kurgulanan geleneksel-dinsel bir mazinin gündelik hayata eklenmesi söz konusudur.

Gündelik hayatla ilgili olarak, Türkiye'de yapılan çalışmalara bakıldığında, modernleşme ile geleneksellik gerilimini yansıtan temsiller üzerinde sıklıkla durulduğu görülmektedir. Alışverişten moda, kent yaşamından komşuluk ilişkilerine, siyasal kültürden spora kadar birçok sosyal mecrada özellikle kimliklerin temsili üzerinden sürekli inşa edilen bir gündelik gerçeklik toplumsal hayatın sürekliliğine katkı sunmaktadır. Modernliğin laik ya da dini kimliklerle yorumlanması Türkiye'nin kendine özgü sosyal ve kültürel dünyasında hem çeşitlilik



hem de kutuplaşma meydana getirmektedir. Geleneğin modern anlamda yeniden yorumuna karşılık Batı tarzı modernliği aslına sadık kalarak sürdürme eğilimleri gündelik yaşamda sıklıkla kesişen ve sürekli birbiri yerine önerilen alternatifler olmayı sürdürmektedir. Son dönemde giderek yaygınlaşan 'İslami moda' formları, toplumsal farkları ortaya koymak amacıyla alternatif yaşam tarzı üretmenin örneklerindedir. Londra'daki Türkiyeli toplum açısından, geride bırakılan Türkiye'yi nostaljik bir vatan algısı eşliğinde yaşatmanın yanında, söz konusu gerilimle birlikte gündelik hayatta bir çeşit 'kendinden olan' ya da 'kendine benzeyen' ile bir arada olma eğiliminin varlığından bahsedilebilir.

### **Londra'da Yaşayan Türkiyeli Toplum: 'Turkish Speaking Community'**

Londra'da 'Türkçe konuşan topluluk' 'Turkish speaking community' olarak adlandırılan göçmen kitlesi, iki ülkeden gelen bireyleri tanımlamakta kullanılmaktadır. Bunlardan ilki ve daha eski olanı Kıbrıslı Türkler, ikincisi ise bu çalışmanın esas konusunu teşkil eden, Türkiyeli göçmenlerdir. Türkiyeli kavramı Türkiye'den göç eden Türkler ve Kürtleri kapsamakta ve etnik tanımlamadan ziyade göçün coğrafi kaynağını ifade etmektedir. <sup>1</sup> Kıbrıslı göçmenler sömürge sonrası dönemde daha farklı bir göç prosedürüne tabii tutularak ülkeye geldikleri ve Türkiye'yle ortak olmayan gündelik hayat geçmişine sahip oldukları için bu araştırmaya dâhil edilmemişlerdir. Türkler, Kürtler ve Kıbrıslılar Londra'daki gündelik hayatlarında Türkçe konuşmayı tercih etmektedirler (Atay, 2006. s. 21). Bu yüzden tamamına Türkçe konuşan topluluk denmektedir. Türkçe konuşan toplumda en eski gelenler Kuzey Kıbrıslılar olmakla birlikte, onların ardından ikinci büyük alt grup Türkiye'den göç eden Türklerdir (Mehmet Ali, 2001. s. 6). Londra'da yaşayan ve 'Türkçe konuşan topluluk' olarak ifade edilen göçmenlerin nüfusu hakkında kesin verilere ulaşılamamakla birlikte, toplamda 500 bine ulaşan (Kıbrıslı Türkler dâhil edilerek) tahminlerden söz edilmektedir. Bununla birlikte resmî rakamlar bu sayıdan oldukça uzak ve mevcut nüfusu yansıtamayacak kadar azdır. <sup>2</sup> Sirkeci ve Açık (2015), 2011 nüfus sayımı, vize başvuruları ve yerleşme izni verilenlerin sayıları üzerinden yaptıkları hesaplamayla Birleşik Krallık'ta yaşayan Türkiyeli göçmen nüfusunun 200-250 bin arasında olabileceğini tahmin etmektedirler. Göç hareketlerini gidilmesi düşünülen yerin yaşanılan yere göre daha cazip şartlara sahip olması ile açıklayan itme-çekme kuramı, Türkiye'den İngiltere'ye dönük göçlerin nedenlerine ilişkin geçerli bir açıklama modeli ortaya koymaktadır (Lee, 1966. s. 47). Hedef ülke olarak İngiltere, Türkiye'den göç edenler açısından sosyal, siyasal ve ekonomik yaşam standartlarının yüksek olduğu bir bölge olarak görülmektedir. Bu durum eğitim, çalışma, özgür yaşam amacıyla ülkeye gelenlerin yanı sıra iltica edenler için de İngiltere'yi en önemli alternatifler arasına taşımaktadır.

Günümüzde Türkiye dışında yaşayan 6 milyon Türkiyeli nüfusun yüzde 50'sinin Almanya'da yaşadığı tahmin edilmektedir. Geriye kalanı ise Avrupa'nın diğer ülkeleri, ABD, Kanada ve Avustralya gibi ülkelere dağılmaktadır (Sirkeci ve Erdoğan, 2012. s. 298). Avrupa'da Türkler

1 Türkiye'den göç eden Ermeni ve Yahudi kökenli vatandaşlar Londra'da Türkçe konuşan toplumun bir parçası olmakla birlikte, oldukça az sayıda oldukları ve tanışılan yalnızca birkaç göçmenin görüşme yapmaya istekli olmamaları sebebiyle bu çalışmanın kapsamına dışına kalmışlardır.

2 Bu konuda resmi istatistikler Londra'da yaşayan Türkiye kökeni nüfusun 71.242 olduğunu göstermektedir. (<http://www.ons.gov.uk/ons/index.html>) Ancak siyasi sığınmacı, öğrenci ya da geçici vize ile gelenlerin bu sayıya eklenmemesi mevcut nüfusun istatistiklere tam olarak yansımamasına sebep olmaktadır.

önemli bir nüfusu temsil etmekle birlikte İngiltere'de diğer göçmen nüfusları ile kıyaslandığında 'others' grubuna dâhil edilen bir azınlık grubunun bir parçası kabul edilmektedirler. Fakat İngiltere'deki nüfusun büyük çoğunluğu Londra'da, özellikle Green Lane hattında getto benzeri bir yerleşim örüntüsüne sahip oldukları ve özellikle siyasi sığınma talebiyle İngiltere'yi tercih eden göçmenlerin fazlalığı bu ülkedeki göç olgusunun kendine özgü niteliklerini ortaya çıkarmaktadır. İngiltere, yüzde 65'i Londra'da yaşayan azımsanmayacak bir Türk nüfusuna sahip olmasına rağmen, bu konuda akademik çalışmaların azlığı önceki çalışmalarda da tespit edilen bir konu olmuştur (Atay, 2006; Yılmaz, 2001; Coştu, 2009). Fakat son yıllarda bu sayıda bir artış gözlenmektedir.

İngiltere'de yaşayan Türkiyeli nüfusun kültürel kimlik algılarını Almanya'daki Türk nüfusu ile kıyaslayan çalışmasında Adıgüzel ise (2007), Almanya'ya olan göçün yasal, kitlesel ve gönüllülük esasına dayalı gerçekleştirilmesine karşın, İngiltere'ye göçün yasa dışı, bireysel ve zorunlu göç özellikleri taşıdığına değinmekte, İngiltere'dekilerin yüzde 75'inin Londra'da yaşıyor olmasının az nüfusa rağmen gettolaşmaya imkân verdiğinden söz etmektedir. Onun çalışmasına göre, Almanya'daki Türk toplumu İngiltere'ye göre daha muhafazakâr, sivil toplum kuruluşları ise Almanya'da özellikle genç kuşaklara hitap eden millî ve manevi değerler etrafında şekillenen bir yapıda olmasına karşın, İngiltere'deki siyasi sığınmacıların yoğun olması sebebiyle farklı etnik yapıları ön olana çıkaran alt gruplara mahkûm olmuş ve Türk toplumunu kucaklamaktan uzak niteliktedir. Londra'da çeşitli dernek ve sivil toplum kuruluşlarının faaliyetlerine bakıldığında, bu sonuçları doğrular nitelikte yalnızca kendi homojen kitlesine hitap eden ve aşağı-yukarı aynı çevre ile yoluna devam eden bir ilişkiler ağıyla karşılaşmak kaçınılmaz olmaktadır. Çeşitli etnik, ideolojik ya da dinî özelliklerine göre kendi çevrelerini oluşturan bu organizasyonların, kurdukları tek boyutlu dayanışma ağları ile bir yönüyle entegrasyona diğer yönüyle Türkiye'den gelen göçmenlerin sosyal bütünleşme imkânlarına ket vurduklarını söylemek yanlış olmayacaktır. Londra'ya göç eden bireylerin sahip oldukları kimliklerin göç hikayelerini olduğu kadar siyasal konumlarını da farklılaştırdıkları tezini doğrulayan çalışmalarında Bilecen ve Araz (2015), özellikle sığınma talebi ile ülkeye gelen Kürt göçmenlerin toplum merkezleri yoluyla sosyalleştiklerini, sivil toplum etkinliklerine katılmalarının yüksek olduğunu, siyasal lobicilik faaliyetleri yürütmeleri sebebiyle de Londra'da 'diaspora' niteliği taşıdıklarını ifade etmektedirler. Benzer şekilde Alevilerin de kurdukları birçok sivil toplum örgütü ile dayanışma ağlarını güçlendirdikleri, Sünnî-Türk kesimin politik etkinliğinin diğerleri kadar yoğun olmadığı sonuçlarına ulaşmışlardır. Ancak etnik ve mezhepsel kimliklerin farklılığının Türkiye kökenli göçmenlerin bir arada yaşamasına engel olmadığını, benzer sınıfsal konumlar içerisinde sosyal ve ekonomik hayata katılımın sağlandığını eklemektedirler.

Türkiyeli göçmenlerin ilk geldikleri dönemlerde yoğunlaştıkları iş kolu tekstildir. Bu durum kendilerinden önce gelen Kıbrıs Türklerinin bu alanda çalışması ve Türkiye'den gelenlerin onların yakınına yerleşmesi/yerleştirilmesi ile yakından ilgilidir. Sonraki dönemde bu sektörün sönmesiyle birlikte süpermarket, kebap restoran ve cafe shop (küçük kahve dükkanları) işlerine yönelindikleri görülmektedir (Enneli vd., 2005. s. 5, Atay, 2010. s. 124). Son yıllarda taşımacılık ile birlikte, Londra'ya özgü, çeşitli elemelerden geçen şoförlerin çalışabildiği 'black cap' adı verilen taksicilik sektörüne ilginin arttığı görülmektedir. Türkiyeli göçmenlerin ekonomik açıdan girişimcilik yetenekleriyle birlikte, hep birlikte ve yakın muhitlerde aynı işi yapmaktan kaynaklanan bir çeşit 'birbirini iflas ettirme' eğiliminden de söz edilmektedir. Özellikle Türkiyeli nüfusun yoğun olduğu bölgelerde, esnaf daha fazla kazanç beklentisi ile birbirini

örnek olarak aynı iş sahasında çalışmayı tercih etmektedirler. Bu tercihlerin kısa bir süre içinde hepsinin zararına olacak şekilde peş peşe gelen iflaslarla sonuçlanması ve ardından yeni bir sektöre yönelmekle ekonomik etkinliklerin sürdürülmesi Türkiyeli göçmenlerin sıklıkla şikâyet ettikleri bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konudaki çalışmalarında Erdemir ve Vasta (2007), Türkiyeli göçmenlerin mevcut baskın güç biçimlerine karşı direnme ve barınma sürecinin bir parçası olarak çalışma stratejilerinde kültürel anlamlar inşa ettikleri sonucuna ulaşmışlardır. Dayanışma ağları işgücü piyasasında acil dayanışma biçimlerini (barınma, geçici iş vs.) işletmekle kalmayıp ekonomik anlamda verimli ve yapıcı aşamaları oluşturmaktadır. Bu süreçte Türkiye'deki mesleki ve ticari yeteneklerinden çeşitli kayıplar veren göçmenler etnik iş piyasası içerisinde kendilerine yer bulmuşlardır. Ancak göçmen gruplarının Londra'da aynı ya da yakın sektörlerde çalışması Türkiyelilere özgü bir durum değildir. Genel olarak diğer göçmen topluluklarında da aynı eğilimin söz konusu olduğunu belirtmek gerekir. İngiltere'ye göç, birçok millet için olduğu gibi Türkiyeli göçmenler için de daha iyi ekonomik yaşam beklentisi anlamına gelmektedir ve eski yerleşimciler sonradan gelenler için yeni başlayacakları yaşamlarında rehberlik etmekte, dahası yeni göçlere zemin hazırlamaktadır. Göç sürecinde devamlılık ve sosyal bağları vurgulayan 'zincir göç' kavramı, daha önce hedef bölgeye yerleşmiş olan yakınlarından aldıkları bilgi ve onların desteklerine duydukları güvenin göçü aile ve akrabalar arasında yaygınlaştırmasına işaret etmektedir (MacDonald, 1964. s. 82). Bireyler bilgi sahibi oldukları yere göç etmeye eğilimlidirler ve kendilerinden önce göç edenlerin bilgi ve deneyimleri onları kendi ülkelerini terk etme ve gidecekleri ülkeyi seçme noktasında netleştirmektedir. Londra'da zincir göç olgusunun yalnızca göçün yaygınlaşması aşamasında değil, yerleşme, sosyalleşme ve entegrasyon süreçlerinde de, özellikle Türkiyeli göçmenlerin yoğun olduğu bölgelerde geçerliliğini sürdürdüğü görülmektedir.

Britanya'daki Türk toplumunun erken dönem göçmenlerde geleneksel aile yapısını devam ettirme yönünde irade sergilediğini ifade eden Küçükcan (2009, s. 90-91), göçle birlikte yaşanan sosyalleşme kaybının göçün ilk senelerinde özellikle kadınları eşlerine daha bağımlı hâle getirdiğinden bahsetmektedir. Bu durum zamanla aşarak geleneksel ev rollerini sürdürmenin yanısıra meslek hayatına da atılan kadın sayısının zamanla arttığı, gündelik hayatta sosyal, siyasal ve ekonomik alanlarda kadınların eskisine oranla daha etkin duruma geçtikleri görülmektedir. Eğitim, sosyal hizmet, hukuk, gazetecilik meslek alanlarında çalışan kadınlar başta olmak üzere, Türklerin yoğun olarak yaşadığı Hackney ve Enfield'da meclis üyeliğine seçilen kadınlar bu durumun açık bir göstergesidir. İngiltere'ye ilk gelen ailelerin geleneklerini koruma eğilimi taşımaları, 'kirlilik' olarak gördükleri dış etkilere kültürlerini ve çocuklarını koruma endişeleri, onları nispeten 'baskıcı' bir pozisyona taşıyarak, özellikle evlilik ve aile kurma konusunda görücü usulünü gençlere dayatmaları ikinci kuşakta yeni tercihlerin ortaya çıkmasında etkili bir faktör olarak görülmektedir. Kuşaklar arasındaki bu çatışma geleneksel sembol ve bağların değer kaybetmesine yol açarken, sosyal yaşamda köklü bir paradigma değişiminin gerçekleşmesi kaçınılmaz olmuştur. Gençler eskilerden farklı ve çokkültürlü etkilerle şekillenen yeni kültür kodları ve sosyal pratikleri davranışlarına adapte etmektedirler. Gençlerin gelenekler karşısında yok sayıcı ya da tümüyle reddedici bir tavır takınmadıkları, yalnızca onları dönüştürme eğiliminde oldukları görülmektedir. Karşı cinsle arkadaşlıklar, ev dışı boş vakit geçirme, Türk ya da Müslüman olmayan kişilerle arkadaşlık etme, giyim tarzı, anlaşılabilir evlilik gibi konularda Türkiyeli göçmenler gençler vasıtasıyla değişim göstermektedirler. Genç kuşak bu yolla diğer kültürlerle köprü kurma işlevi görmektedir.

## Yöntem

Araştırma genel yaklaşım itibarıyla yorumlayıcı paradigmaya uygun olarak inşa edilmiştir. Pozitivist paradigmanın nedensel yasaları keşfetmek ve onları doğrulamak üzere kullandığı tümdengelim yönteminin aksine yorumlayıcı sosyal bilimsel yaklaşım, tümevarımsal yöntemle insanların birbiriyle nasıl etkileşime girdiği ve geçindiğiyle ilgilenir. Genel olarak yorumlayıcı paradigma, insanların kendi toplumsal dünyalarını nasıl oluşturduğu ve sürdürdüğüne dair anlayış ve yorumlara varmak üzere insanların doğal ortamlarında toplumsal olarak anlamlı eylemin doğrudan ayrıntılı gözlem yoluyla sistematik analizini ifade eder. Yorumlayıcı yaklaşım hermenötik yöntemden hareketle parçaların bütünlü ile ilişkilendirilmesinde derin anlamların keşfine yönelmekte, toplumsal yaşamın toplumsal etkileşimlerle inşa edilmiş anlama dayalı olduğunu savunmakta, determinizm ve dış güçlere vurgu yapan pozitivist paradigmanın aksine bireysel özgür seçimi vurgulayarak iradeciliği benimsemektedir. Yorumlayıcı yaklaşım bağlama duyarlı olan, ötekilerin dünyayı görme biçimlerinin içine giren ve insan davranışlarına dair yasaya benzer kuramları test etmekten çok empatik bir anlayışı sağlamakla ilgilenen toplumsal araştırma tekniklerinin temelidir (Neumann, 2014. s. 130-135). Yorumlayıcı paradigmanın metodolojik sonucu olan nitel yöntem, insanlar arası etkileşimin düzenlenme biçimlerinin ve kültürel farklılıkların anlaşılmasını sağlamaktadır. Çalışma, nitel araştırma desenlerinden olgubilim (fenomenoloji) araştırma desenine göre düzenlenmiştir. Olgubilim deseninin amacı bireylerin bir olguya ilişkin yaşantılarını, algılarını ve bunlara yüklediği anlamları ortaya çıkarmaktır. Veri kaynakları araştırmanın odaklandığı olguyu yaşayan ve bu olguyu dışı vurabilecek ve yansıtabilecek bireyler ya da gruplardır (Yıldırım ve Şimşek, 2006. s. 74)

Araştırmacının içinde bulunduğu sosyal bağlama duyarlı olması, nitel araştırmanın karakteristik özelliklerinin başında gelmektedir. Bu durum araştırmayı esnek ve bağlamsal kılmakla birlikte temel bir başlangıç sorusundan hareketle araştırma deseni oluşturmanın gereğini de içermektedir. Londra'da yaşayan Türkiyeli göçmenlerin gündelik hayatlarının köken ülkeden ne şekilde farklılaştığı bu araştırmanın hareket noktasını oluşturmaktadır. Bu soru nitel araştırmada araştırmacının kurması gerekli görülen entelektüel bulmacanın (Mason'dan akt. Kuş, 2003. s. 81) başlangıcıdır. Sonraki aşama, farklılaşmanın hangi boyutlarda gerçekleştiği ve bu değişime –ya da aynılığa- neden olan saiklerin anlaşılmasından ibarettir. Çalışmanın başlığında kullanılan 'çay' metaforu izi sürülen toplumsal değişimin göstergesel bir ifadesi olarak kullanılmaktadır. Hem Türk hem de İngiliz kültürünün önemli bir parçası olan çay içme geleneği, iki ayrı toplumda kendine özgü niteliklere sahiptir ve İngilizlerin çaylarına süt ekleme alışkanlıkları Türkiye'den farklı bir çay kültürü oluşturmaktadır. Çay kültürü bu bağlamda bütün yaşam tarzı farklılıklarını sembolize etmekte ve Londra'ya gelen Türkiyeli göçmenlerin gündelik hayat içerisindeki sosyal ve kültürel tercihlerinin eski ile yeni arasındaki doğrultusunu ifade etmektedir. Çayına süt eklemeyi tercih etmek, Londra'daki Türkiyeli göçmenler arasında bir çeşit 'İngilizleşmeyi' ifade eden bir davranış biçimi olarak değerlendirilmektedir.

Araştırmada nitel araştırma yöntemi kapsamında gözlem ve derin görüşme teknikleri kullanılmış, görüşme sürecinde yarı-yapılandırılmış görüşme formundaki başlangıç sorularına bağlı kalınmıştır. Nitel görüşmenin temel amacı öznelerin bakış açılarını ve anlam dünyalarını ortaya koymak, dünyayı öznelerin gözünden görmektir. Konu merkezli ve

sözel tarih görüşmelerinin her ikisine de dâhil edilebilecek sorular karşısında öznel hem kendi kişisel göç hikâyelerini hem de gündelik yaşamlarına dair tercihlerini anlatmışlardır. Katılımcıların aktif olduğu görüşme tekniğinde, Collins'e göre (1998, s. 1), görüşmecilerin ayrı ya da nesnel olmaları gerekmez, bunun yerine onlar angaje olmalıdırlar. Angaje olma, görüşmecinin görüşülenin bir soruya verdiği cevabı bir bütün olarak daha geniş bağlamda anlama isteğini ifade etmektedir. Seidman ise (1991, s. 4), görüşmenin gözlenen davranışı bağlama oturtmaya, sosyal aktörlerin aksiyonlarını anlamaya imkân verdiğini söyler. Aynı şekilde açık uçlu ve doğrudan belli bir hedef belirtmeyen genel sorular görüşme yapılan kişilerin ne söyleyeceğini şekillendiren bir sosyal kontrol aracı değildir (Silverman, 2003. s. 92). Görüşme yapılan kişilere öncelikle kendi göç hikâyeleri sorulmuş, oradaki gündelik yaşamıyla göç-sonrası gündelik yaşamı arasındaki değişiklikleri anlatmaları istenmiş, görüşme sürecine bağlamı korumak ya da ifadeleri daha anlaşılır kılmak dışında müdahalede bulunulmamıştır. Gözlemler ise görüşmelere temel oluşturma ya da onları destekleme amacıyla gerçekleştirilmiştir.

Araştırmanın evreni, Londra'da yaşayan Türkiyeli göçmenlerdir. Görüşülen kişiler, nitel çalışmalarda genellikle tercih edilen amaçlı örnekleme yöntemleri kapsamındaki maksimal çeşitlilik örneklemesine göre (Flick, 2002. s. 68) seçilmişlerdir. Burada amaç görel olarak küçük bir örneklem oluşturmak ve bu örnekleme çalışılan konuya taraf olabilecek bireylerin çeşitliliğini maksimum derecede artırmaktır. Çeşitliliği sağlamak evrene genelleme yapmak için değil, çeşitlilik gösteren durumlarda ne tür ortaklık, benzerlik ya da farklılıklar olduğunu tespit etmek içindir. Çeşitlilik kaynaklarının belirlenmesi ve hangilerinin örnekleme yansıtılacağına seçimi de ayrıntılı bir şekilde ele alınması gereken bir konudur (Yıldırım ve Şimşek, 2006. s. 109). Araştırmada yaş grubundan eğitime, sosyo-ekonomik özelliklerden yaşanan bölgeye kadar birçok açıdan çeşitlilik gösteren 37 göçmenle derin görüşmeler gerçekleştirilmiştir.

Verilerin analizi yaşantıları ve anlamları ortaya çıkarmaya yönelik olarak yapılan içerik analizinde verinin kavramsallaştırılması ve olguyu tanımlayabilecek temaların ortaya çıkarılması kapsamdadır (Yıldırım ve Şimşek, 2006. s. 75). Veri setinin düzenlenmesinde MAXQDA adlı nitel veri analizi programından yararlanılmıştır. Veri setinin geniş olduğu araştırmalarda veri analiz sürecinin daha açık ve sistematik hâle getirilmesi amacıyla bilgisayar programları kullanılmaktadır (Creswell, 2008, s. 165).

Araştırmanın verileri 2014 Kasım ayından başlayıp, 2015 Haziran ayına kadar üçer aylık iki dönem olmak üzere toplam altı ay içerisinde gerçekleştirilen derin görüşmeler ve gözlemlere dayanmaktadır. Araştırmanın veri setini oluşturan 37 derin görüşme, Londra'nın çeşitli bölgelerinde yaşayan ve Türkiye'den bizzat kendisi göç etmiş olan (birinci kuşak) göçmenlerle yapılmıştır. Kaynak kişilerin 14'ü kadın 23'ü erkektir. Bu durum erkeklerin sosyal alanda daha aktif ve görüşme yapmaya daha istekli oluşuyla ilgilidir. Araştırma Türkiye kökenli bireyleri konu edinmekle birlikte, görüşme yapılan bireyler arasında bir kişi Kıbrıs kökenli olmasıyla dikkat çekecektir. Bunun sebebi, söz konusu kişinin Türkiye kökenli göçmenlerin çocuklarını gönderdikleri okullarda uzun yıllar müfettiş olarak çalışmış olmasından dolayı 'Turkish Speaking' adı verilen toplumu yakından tanıyan, hâlen Türk toplumunun eğitimiyile ilgilenen bir derneğin yöneticiliğini yürüten bir kişi olmasıdır. Kaynak kişilerin profilleri, örneklemin yaş, cinsiyet, geliş yılı, meslek ve yaşadığı bölgeye dağılımını içerecek şekilde aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.

**Tablo.1:**  
Kaynak Kişilerin Profilleri

<i>Grş. No</i>	<i>Cinsiyet</i>	<i>Yaş</i>	<i>Göç Yılı</i>	<i>Meslek</i>	<i>Göç Ettiği Şehir</i>	<i>Yaşadığı Bölge</i>
1	E	39	2002	Taksi Şoförü	İstanbul	Wood Green
2	E	40	2000	Yönetici	Bursa	Red Bridge
3	E	35	2003	Pazarlamacı	İstanbul	Güney Londra
4	K	35	2006	Yönetici	İstanbul	Rotterhide
5	E	47	2000	Tamirci	Zonguldak	Haringey
6	E	28	2012	Restoran görevlisi	Adana	Haringey
7	E	42	1996	Taksici	Mersin	Haringey
8	K	40	2000	Doktora öğrencisi	İstanbul	Muswell Hill
9	E	38	2000	Yönetici	İstanbul	Manor house
10	E	32	2006	Kalite kontrol uzmanı	İstanbul	Manor House
11	E	39	2002	Kuaför	Malatya	Wood Green
12	E	39	2012	Restoranda yönetici	Mersin	Tottenham
13	K	27	2012	Tasarımcı	Diyarbakır	Tottenham
14	E	32	2007	Teknik eleman	Adana	Edmonton
15	E	56	1985	Muhasebeci	İstanbul	Dalston
16	K	40	1996	Ev hanımı	Mersin	Peckham
17	K	35	2007	Ev hanımı	Diyarbakır	Peckham
18	E	42	1996	Taşımacılık işleri	Trabzon	Peckham
19	E	37	1997	Market sahibi	Maraş	Tottenham
20	K	36	2003	Ev hanımı	Maraş	Tottenham
21	K	27	1997	Ev hanımı	Maraş	Tottenham
22	E	25	2009	Barmen	Gaziantep	Tottenham
23	E	55	1987	Akademisyen	Ankara	Hendon
24	E	50	2002	Kafe müdürü	İstanbul	Highgate
25	K	34	1997	Kafe işletmecisi	Sivas	Shoreditch
26	E	32	2006	DJ ve futbol menejeri	İstanbul	Clapton
27	K	40	1997	Rehber Öğretmen	İstanbul	Highgate
28	K	48	2003	Restoran tasarımcısı	Çanakkale	Tottenham
29	K	37	2004	Grafiker	Konya	Stock Newington
30	K	40	2001	Kuran kursu öğreticisi	Düzce	Hackney
31	K	27	2011	Ev hanımı	Adana	Tottenham
32	E	35	2010	Gazeteci	İstanbul	Luton
33	E	42	1999	Dernek başkanı	Maraş	Dalston
34	E	63	1965	Emekli eğitim müfettişi	Kıbrıs	Hendon
35	E	38	2007	Opera sanatçısı	İstanbul	Tottenham
36	K	49	1986	Ev hanımı	Trabzon	Peckham
37	E	56	1985	Gazeteci	Konya	Tottenham

Görüşmeler örneklemin geniş bir temsil gücüne sahip olması açısından Londra'nın olabildiğince farklı bölgelerinde yaşayan göçmenlerle gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte Türkiyeli göçmenlerin yoğun olarak yaşadığı Kuzey Londra (Enfield, Tottenham, Haringey, Wood Green vb.) belirgin bir ağırlığa sahip görünmektedir. Londra'da Türkiyeli göçmenlerin yerleşim örüntüsüne baktığımızda Green Lane bölgesi adı verilen uzun hat boyunca gettolaşmanın varlığından söz edebiliriz. Bununla birlikte görüşme yapılan bireyler, farklı yaş ve eğitim düzeyine sahip, çeşitli meslek grupları ve sosyo-ekonomik düzeyleri temsil eder niteliktedir. Görüşmeler mümkün olduğunca göçmenlerin evlerinde, yarı-yapılandırılmış görüşme soruları ekseninde görüşmecinin asgari müdahale ilkesine göre gerçekleştirilmiştir.

## **Bulgular**

### ***Göç Süreci: Beklentiler ve Sosyal Yönelimler***

Türkiye'den İngiltere'ye göç, Kıbrıs kökenli ilk post-kolonyal dalganın ardından, başlıca üç aşamada ele alınabilir (Düvell,2010). 1940 ve 70'lerde iki kısım hâlinde gerçekleşen Kıbrıslı Türk ve Rum göçünden çok daha sonra, 1980'lerde Türkiye kaynaklı kalabalık göçlerle ilk aşama başlamış olur. Bu dönemde gerçekleşen göçlerin özelliği 12 Eylül askeri darbesinin ardından siyasi açıdan zor durumda kalanların İngiltere'yi bir sığınma ülkesi olarak seçmeleridir. 1990'larda özellikle Kürt vatandaşların ağırlığını oluşturduğu ikinci bir sığınmacı dalgası öncelikle Kuzey Londra'daki bazı bölgelerde çok sayıda Türkiye kökenli göçmen nüfusunun toplanmasına sebep olur. Türkiye'de başlayan terör olaylarının etkisiyle başta kırsal kesimden birçok aile, hem göç etmeye karar verme hem de yerleşilecek muhiti seçme açısından birbirlerini etkileyerek bu ülkeye sığınmacı olarak gelmişlerdir. Bunlar arasında Kürt olmayanlar da vardır. Üçüncü periyot kabul edilen son dönem ise ziyaretçi, öğrenci ya da au pair (çocuk bakıcısı) olarak gelip yerleşenlerden oluşmaktadır. İngiltere'ye geçici olarak gelip sonradan yerleşmeyi tercih edenler bu grubu oluştururlar. Bütün göç periyotları boyunca turist, işçi, iş adamı ve öğrenci göçleri devam etmiştir. Bunların yanı sıra aile kurma ya da aile birleşimi göçleri de azımsanmayacak seviyededir.

Sığınmacıların -ekonomik sebeplerin bazı durumlarda sığınma talebini doğurduğu görül-mektedir- Türkiyeli toplum içerisindeki oranı oldukça fazla olmakla birlikte, diğer göçmenlerin Londra'ya geliş sebepleri arasında dil öğrenmek ve kariyer geliştirmek ilk sıralarda yer almaktadır. Başlangıçta bireysel bir kararla, geçici olarak gelenler zamanla vatandaş olma, dil geliştirme gibi sebeplerle bu ülkede kalma sürelerini uzatmış, sonrasında tamamen yerleşmişlerdir. Bu gruptakilerin yerleşim tercihleri ana kitleden farklı bölgelere kaymıştır. Hatta özellikle Türkiyeli toplumla sosyal ilişki içine girmekten kaçınanlar az sayıda değildir. Bu konuda zaman içerisinde bir çeşit seçicilik geliştirildiği gözlenmektedir. Özellikle sığınma ya da ekonomik sebeplerle Londra'ya gelip, gettolaşmaya elverişli yaşam alanlarında gündelik hayatını sürdüren çoğunluk yanında, nispeten entegre olmuş, dil ve uyum sorunlarını büyük ölçüde aşmış ve belli bir sosyal-ekonomik statü elde etmiş göçmenler kendi kozmopolit sosyal çevrelerini oluşturmuşlardır:

"İltica sebepimiz ekonomi, Türkiye'de iyi bir yaşam standardımız olsaydı isterdik ki orada kalalım. Başka yol bulamadık, iş bulamayınca böyle oldu." (G. 19)

"Londra'ya gelme düşüncesi İngilizce'nin o zamanın Türkiye'sinde iş bulmak için önemli bir enstrüman olduğu gerçeğini kavradıktan sonra oluştu. Mesleğimde ilerlemek ve üniversiteye dönersem ve akademik kariyer yaparsam İngilizce'nin çok gerekli olduğunu düşündüğüm için buraya geldim. Tamamen İngilizce öğrenmek içindi, geçici bir süre için kalacaktım." (G. 3)

"Gelme amacım kariyer amaçlı idi, internet teknolojisi alanında. Aynı firmada uzun yıllar çalışınca yükselmek istedim ama her şey İngilizce gerektiriyor. Beni kısıtlayan birşeydi kendi açımca, orada kursa gittim ama olmuyor kendi ülkenizde çok zor. Burada altı ay boyunca kursa gittim ama seviyem yeterli gelmedi, konuşmalarda tıkanıyordum. O yüzden vizemi uzattım, part time işe girdim." (G. 4)

"Benim bulunduğum yerde fazla Türk yok. Türkler arasında da farklılık var bir kere, Kuzeydeki Türklerin hayat görüşleri farklı, davranışları da. Benim yetiştirilme tarzıma uymuyor, etnik ya da eğitim farklılığı değil. İlkemiz buluyorum diyebilirim. Burada siyaset biraz daha fazla, farklı görüşler var. Benim çok iyi arkadaşlarım da var ama derin dostluklar kurmuyorum. İngiliz arkadaşlarım da var, ama dostlarımı iyi seçmem gerekiyor." (G.26)

"Genel olarak Türkiyeli topluma mesafeli duruyorum çünkü sosyal baskıyı aynı şekilde devam ettirebiliyorlar, politik olarak da burada daha sağcılaşıyorlar aslında, daha muhafazakârlar, daha dayatmacı oluyorlar. Korkuyorlar çünkü yabancı bir ülkede aslında yalnız başınalar, o yüzden o dayatma başka şekillerde devam edebiliyor. Hatta şöyle bir şey var, Türkiye'deki insanlar kendilerini yenileyebiliyorlar ama burada biz biraz aynı kalıyoruz. Çok fazla yenilenmiyoruz olan bitenle ve aslında yüzümüz çoğunlukla Türkiye'ye dönük." (G. 27)

Yerleşim konusunda ilk gelen sığınmacıların belediyelerin sosyal konutlara yerleştirme politikalarına göre, Harringey ve Hackney (Kuzey Londra) bölgelerine yerleştirildikleri, sonradan gelenlerin de eklenmesiyle Kuzey Londra'da hatırı sayılır bir Türkiyeli göçmen nüfusunun zamanla artarak oluştuğu görülmektedir. Bu erken dönem toplumun özellikle eğitim alanında ciddi sorunlar yaşadığı anlaşılmaktadır:

"İlk gelen sığınmacılar, devlet yardımı aldıkları için belediye kendi seçtiği bölgelere onları yerleştirir ve bağlı buldukları eğitim ofislerine yönlendirirdi. Zorunlu eğitim çağına gelmiş olan çocuklar belirli okullar arasından tercih yapmak durumundaydılar ve bu okullar genellikle iyi okullar olmazdı. Bu durum yalnızca Türkiye'den gelenler için geçerli değildi, diğer ülkelerden gelen göçmenlerin çocukları da başarı seviyesi pek de yüksek olmayan okullara gittiler. Bunda dil bilmemelerinin çok etkisi vardı. Üçte biri Türkçe konuşan çocuklardan oluşan okullar bile vardı. Bunlar 'özel gereksinimi olan öğrenciler' denilen engelli öğrencileri de içeren gruba dâhil edilirdi. Dil öğrenmeleri için özel öğretmen tahsis ederlerdi. Eğitim almak için gereken akademik İngilizce bu kadar kısa zamanda öğrenilemeyeceği için, ailenin kırsal kökeni ve ne Türkçe ne İngilizce konusunda çocuğa yardımcı olamaması çocuklarımızın istenen başarıyı elde edememesine yol açtı. Süreç içerisinde okullardaki destek de ciddi biçimde azaldı. Bunda ekonomik krizlerin ve İslamofobi'nin etkisinin olabileceğini düşünüyorum. Son seçimlerde 'aşırı sağ'ın güç kazanması da önemlidir. Göçmenlerin yardım ve sosyal özgürlükleri suistimal etmeleri bu ülkedeki göçmen algısını olumsuz yönde etkilemiştir." (G. 34)

İngiltere'nin, Türkiye'de yaşayan bireyler için, sadece ekonomik ya da siyasal yönden değil sosyal açıdan da daha 'iyi' bir yaşam vaadi anlamına geldiği unutulmamalıdır. Özellikle kırsaldan gelen kadın sığınmacıların, geldikleri yerde hissettikleri mahalle baskısının bu ülkede azalmasından duydukları memnuniyeti sıklıkla dile getirdiği, ancak hayal ettikleri mutluluğu



tamamıyla burada bulamadıkları görülmektedir. Evlilik yoluyla gelen kadın ve erkekler de benzer sıkıntılar yaşamaktadırlar.

“Biz Aleviydik, Sünni bir köyde yaşıyorduk onun da gelmemizde etkisi oldu, fazla kimsemiz de yoktu orada. Bu yüzden herkes dağıldı, çok aşırı bezdirecek şekilde bir dışlanma yaşamadık ama yine de hissettiriliyordu. Geldikten sonra, hayatım çok değişti desem yalan olur. Çünkü biz artık yaşımızı başımızı almıştık, olgunduk. İnan ki köyde nasıl yaşıyorsak fazla bir değişiklik olmadı. Özgürlükler konusunda kesinlikle bir rahatlama var, orada giyemediklerimi burada rahat rahat giyebiliyorum. Tabii güvenlik konusunda buralar eskiye göre daha kötü, doğrusunu söylemek gerekirse çünkü her milletten insan var. Hırsız da arsız da. Tamam, iyi yönleri var ama bir de böyle bir yönü var. Çok da güvende hissediyorum dersem yalan olur.” (G. 20)

“Burada yüzde yüz mutluyum diyemem. Kültür ve sosyal açıdan çok farklı bir yerden gelip, buraya uyum sağlamak beni çok zorluyor açıkçası. Kendimi dışlanmış ya da yabancı hissetmiyorum fakat ne olursa olsun içimde bir eksiklik oluyor. Ne kadar kendinizi geliştirirseniz geliştirin burada, sürekli psikolojik olarak alt sınıftan hissediyorsunuz kendinizi.” (G. 6)

“Burada şu anda mutluyum, ama geldiğimde sıkıntılar yaşadım tabii. Küçük evlendim ben, çok hayal kırıklığı yaşadım burayla ilgili. Ama çalışmayı düşündüğüm için okula başladım ve alıştım bir şekilde. Türkiye daha rahattı benim için ama burası daha güvenli geliyor.” (G. 31)

### **Günelik Hayattaki Tercihler ve Zorunluluklar**

Lefebvre'nin kapitalizmdeki baskıcı yaşamın bireyleri programlanmış bir öz-düzenlemeye tabii tuttuğu fikri, Londra gibi metropollerde son derece geçerli bir tespit olma özelliğini korumaktadır. Türkiyeli göçmenlerin Londra'daki yaşamları iş hayatının uzağında kalan ev hanımları ve öğrenciler dışında büyük ölçüde çalışma odaklıdır ve gündelik hayatlarının büyük bölümünü çalışmaya ayırmaktadırlar. Bu durum İstanbul'dan gelenlerde bile büyük bir sorun olarak görülmekte, Londra'nın hızla akan iş hayatı içerisinde kendilerine ve ailelerine bile vakit ayıramamaktan şikâyet etmektedirler:

“Türkiye ile kıyaslayınca burada vakit fukaralığı var, sosyal ilişkilere pek zaman kalmıyor. Hısım-akraba ve arkadaşlarımızla daha çok vakit geçirebiliyorduk oradayken, insan tabii onları özliyor, muhabbet ortamını, daha samimi ilişkiler. Burada 'jungle' ortamı yani herkes hayat mücadelesi veriyor.” (G. 1)

“Türkiye'de ailenin içinde kalıyorsun, dışarıya aile içinde gördüğünü yansıtıyorsun, ama buraya gelince farklı kültürlerden insanlar tanırıyorsun, onlarla iletişim kuruyorsun, ister istemez değişiyorsun. Çok fazla bir şey değiştirdim ya da hiçbir şey değiştirmedim dersem yalan söylemiş olurum. Eskiden Türkiye'de bu insanlar niye bu kadar fakirler diye sorardım kendime, buraya gelince hayat şartlarının çok daha farklı olduğunu gördüm. Çalışmak zorunda kalıyorsun burada, itekliyor seni, hayatta kalmak için çalışman gerek. Onu anlıyorsun. Bu da kendi ayaklarının üzerinde durmaya seni itiyor, arkanda ne annen var ne baban, tek başınasın.” (G. 19)

“Türkiye'deki hayatım daha rahat benim, burada daha çok strese girdim, beklentimin tam tersi oldu. Türkiye'de yaşarken Avrupa deyince herşeyin daha rahat ve düzenli olduğunu biliyorduk ama burada tam tersini gördüm. Sosyal ilişki çok az, üç senedir yaşadığım yerde karşı komşumu tanımıyorum. Karşı karşıya gelsek tanımam şu an. Burada çalışma hayatı çok yoğun, sosyal yaşam sıfır diyebilirim. Çünkü insanlar genelde haftanın 6 günü 12 saat çalışıyor. İzin gününüzde sadece dinlenebiliyorsunuz, başka bir şey yapamıyorsunuz.” (G. 6)

İngiltere'deki Türkiyeli sığınmacıların adet, tutum ve davranış örüntülerinde geldikleri ülkeye uyum sağlamak amacıyla değişimler olduğunu ortaya koyan araştırmasında Erdoğan (2007), örneğin yiyecek alışkanlıklarında domuz eti yememe gibi dini tutumların terk edildiği sonucuna ulaşmıştır. Bu durumun aksine diğer göçmenleri de kapsayan araştırmamızda, dini tutumların terk edildiğine dair bir bulgu elde edilmemiştir. Fakat önceki araştırmaya benzer şekilde göçmenlerin Türkçe yayın izledikleri, önemli kısmının geri dönme isteği taşıdığı ve ana kütteden kopuk yaşayanların gündelik hayatta kültürlerini korumayı daha fazla tercih ettikleri bu çalışma ile doğrulanmaktadır. Göçmenlerin bir kısmı, gündelik yaşam tercihlerini dışardan etkileyen herhangi bir baskı olmamakla birlikte, sosyalleşme açısından Türkiye'deki tercihlerini değiştirdiklerini belirtmektedirler. Özellikle İslami kimliğiyle gündelik hayatta var olmak isteyenler ise zaman zaman sosyalleşme konusunda çeşitli sıkıntılar yaşadıklarını söylemektedirler:

"Evet, burada daha çok Türklerle görüşüyoruz, İngilizler'den de daha çok Müslüman backgroundlu olanlarla görüşüyoruz. Malezyalı, Pakistanlı, Arap kökenli olanlar gibi. Çünkü İngilizlerin mantalitesinde her planda içki var. Pub'a (bar) gitmen lazım, içmen lazım. Sen de içmeyince ilişkiler belli bir yere kadar geliyor ondan sonra duruyor. Diğerleriyle daha samimi olabiliyorsun, müşterek şeyler var. O yüzden etrafımızdaki samimi insanların çoğu genelde Türk, tek tük Bangladeşli, Pakistanlı var ama ekseriyeti Türk diyebilirim. O ilişkilerde değişiklik olmadı hâlâ." (G. 2)

"Türkiye'de kalıplar çok keskindir, Müslümanın Hıristiyanın vs. buraya geldikten sonra hepsi kalktı, insanların neye inandığı ya da ne yaptığıyla hiç ilgilenmiyorum. Dinin ne diye soranları garipsiyorum, Türkiye'de öyle değildi örneğin rahatlıkla Kürt müsün Türk müsün diye sorarlar ama buraya geldikten sonra çok fazla önemsizleşmeye başladı. Yemek kültürü açısından ilk geldiğimde hiçbir şey yiyemiyordum. Sonraları o kadar da kötü olmadığı anladım, Çin lokantasında bile yiyecek bir şeyler bulabiliyorsun. O kadar da kötü değilmiş. Yemek kültürüm baya değişti hiç yemem dediğim şeyleri yiyorum aslında o kadar da kötü değilmiş, domuz dışında." (G. 13)

"Ben Türkiye'den gelen biri olarak değil ama Müslüman olduğum için bir yabancılık duygusu hissediyorum. Türk olmamla ilgili sıkıntı yok ama özellikle kapalı (başörtülü) olduğum için Müslümanlığımın ilgili bir ötekileştirme hissediyorum. Çalıştığım iş yerindeki İngilizler açık görüşlüler, kabulleniyorlar beni ama tabii soruları oluyor. Ben sözde Müslümanların saldırıları olduğu zaman zorlanıyorum. Yani sürekli özür dilemek durumunda gibi hissediyorum kendimi, her Müslüman böyle değildir onlar extremisttir filan diye sürekli açıklama yapmak zorunda gibi hissediyorum." (G. 8)

Türkiye'den gelen birisi için Londra'da gündelik hayat alışkanlıklarını değiştirmek için herhangi bir sebep olmadığı göçmenlerce sıklıkla ifade edilen bir husustur. Özellikle kendi kabuğunuzda yaşıyorsanız, evde, sokakta ya da daha merkezî yerlere gittiğinizde kendiniz olarak kabul görmenin sosyal ve psikolojik rahatlık sağladığını, ancak bazı durumlarda kendilerini bu toplumun bir parçası hissetmediklerini ifade etmektedirler:

"Türkiye'de yapıp da burada yapamadığımız bir şey yok aslında. Yemekler, giyim, ilişkiler hep aynı, dini ibadet filan aynı. Burada bir Türk'ün değişmesini gerektirecek hiçbir şey yok, insanlar öyle kabul ediyor zaten, aynı şekilde devam ediyor hayat. Burada kendimi dışlanmış hissetmem genelde ama Christmas zamanlarında hissettim biraz. Baktım onlar birbirlerine kart veriyorlar, kutluyorlar, biz de onların bayramlarını kutluyoruz ama o zaman farklı hissediyor insan kendini." (G. 6)

"Burada ben gündelik yaşam alışkanlıklarımı değiştirmek zorunda kalmadım. Siz eğer İngiliz toplumuyla ortak alanlara girmezseniz entegrasyon sorunu yaşamıyorsunuz, onun dışında yaşıyorlar. Eski okulda mesela veliler arasında yapılan bilgi yarışması gibi kaynaştırma organizasyonlarında kimse bizi masasına istemiyordu. Çünkü eğlence bile olsa kazanmak istiyor insanlar, biz öyle bir quizde bir şey yapamayız, çünkü aslında sosyal hayata dair bilgimiz yok. Örneğin bir tv programını kim sunuyor bilmiyoruz, öyle bir genel kültürümüz yok. Çünkü genel kültür yaşadığın yerle de ilgili. Suçlamak için söylemiyorum bunu ama durum böyle, derin ilişkiler kurmuyoruz, ben evimde yüzde seksen Türkçe TV izliyorum mesela. Anca sevdiğim bir dizi olursa izliyorum, haberleri filan takip etmiyorum. Dolayısıyla her iki ülkeye de ait olamıyoruz biz." (G. 29)

"Biz buradaki Türkler bir şeyi denemeye pek açık değiliz aslında, mutfak anlamında özellikle, bizimki en iyisi bizden başkası hepsi kötü, öyle bir izlenim var burada. Türk mahallesinde Türk ailelerinin içine girsen, gidelim de bu akşam Çin yemeği yiyelim diyen, vardır ama yüzde on filan olabilir en fazla. Ama kebab desen hurra herkes kebaba gider." (G. 7)

### **Dayanışma Ağları ve Entegrasyon**

Çok kültürlü toplumun oluşması önünde bir çeşit engel olarak görülmesine rağmen, dayanışma ağları neredeyse bütün göçmen grupları için hâlâ geçerliliğini sürdüren ilişki formları üretmektedirler. Kendi kişisel göç tecrübeleri içerisinde 'başkalarına değmeden' yaşamayı tercih edenlerin sayısı azımsanmayacak düzeyde olsa bile, Türkiyeli toplumda özellikle memleket ortaklığı üzerinden organize edilen dayanışma ağları (örneğin Pekünlüler Derneği, Adanalılar Sosyal Kulübü gibi) hala işlevselliğini korumaktadır. Londra'da yaşayan Türkiyeli göçmenler geliş sebepleri farklı bile olsa, ideolojik, etnik köken ve hemşehricilik sebebiyle önce gelenlerin yanına yerleşerek parçalı yerleşim örüntüsü sergilemekte, bu şekilde 'eski ortaklıklar' üzerine bina edilen yeni dayanışma ağları ve sosyal organizasyonlar oluşturmaktadırlar. Şahin'in Londra'daki Türkiyeli göçmenlerin örgütsel dönüşümlerini incelediği çalışması (2012, s. 75-76), geleneksel dayanışmanın yerini dinsel ve kültürel organizasyonların aldığını göstermektedir. Bu araştırmaya göre, Anadolu Sünnileri, Anadolu Alevileri ve Kıbrıs Türkleri göçmenler içerisindeki üç alt grup olarak birbirlerinden kesin sınırlarla ayrılmaktadır ve bu üç grup arasında sosyal etkileşim yok gibidir. Bu durum Londra'da Türkiyeli olmanın yalnızca şemsiye kavram olduğu ve dayanışma ağlarının dinsel ve kültürel öğeler etrafında şekillendiğini göstermektedir. Ayrıca bu alt topluluklar arasında birlik inşa etmek neredeyse imkânsız hâle gelmiştir.

"Burada genelde göçmen toplumlar getto biçiminde yaşarlar. Biz de ister istemez en fazla kendi ortak kültüre sahip olduğumuz insanlarla görüşüyoruz. İngiltere dünyada en fazla Alevinin yaşadığı ülkelerden bir tanesidir. Gettolaşma bu şekilde var ama şu da var ki bir otobüse bindiğinizde farklı kültürden insanları bir anda otobüsün içinde hissediyorsunuz, yerli ya da göçmen. Bu kadar heterojen bir yapının olduğu ülkede bile insanlar gettolaşıyorlar." (G. 33)

"Bence Türkiye'den gelenler farklı dili konuştukları için, İngilizce konuşamayınca İngilizlerle muhatap olamıyorlar tabii ki. Konuşamıyorsun kendini ezik hissediyorsun o toplum karşısında ve o topluma giremiyorsun. Daha doğrusu Türkler dışarıya biraz kapalı yaşıyor." (G. 19)

"İstanbul'dan geldiğim için buraya adapte olmakta pek zorlanmadım ben. Fakat burada da küçük bir community gibi sosyal kontroller var. Ben bunun dışındayım, onlar topluca daha önce gelmiş olanlar. Ben evlenip geldim ama o grubun çok içine girmedim. Erken yaşta gelmediğim için belki, tanışım Türkiye'den gelenlerle ama birlikte yaşamadım. Benim kendi kurduğum çok küçük bir kadın grubu var, onlarla vakit geçiriyorum. Benim gibidir onlar da İstanbul'dan gelmiş olanlar. Genel müdahaleci grup gibi yaşamayı seçmeyenler. Biz birbirimize öyle karışmıyoruz. Sosyal çevremi daraltmış olmama rağmen çok dolu vakit geçiriyoruz. Bir de dışarıya açık, kapalı bir grup değil. Londra hayatıyla bağlantılı en azından. Diğer grup çok kapalı, kalabalık olmasına rağmen daha dar hissedebilirsiniz yani. Benim yakın olabileceğim grup siyasi gerekçe ile gelenler, onun dışındakiler küçük bir Türkiye hatta köy gibi herkes herşeye müdahale ediyor. Benim yaşam tarzım ise aynı diyebilirim pek bir şey değişmedi." (G. 28)

Londra, nüfusunun neredeyse yarısı göçmenlerden oluşan kozmopolit bir kent olarak kültürel çeşitliliği zengin tarihsel mirasıyla harmanlamak konusunda başarılı görünmektedir. Düzenlenen yasalarla da desteklenen 'saygı kültürü' sosyal hayatın olağan bir parçası hâline gelen çeşitliliğin çatışma sebebine dönüşmesini önlemede önemli bir faktördür. Zaman içerisinde Londra'ya özgü kent kültürünün oluşmasında bu çeşitliliğin hukukla korunmasının payı büyüktür. Göçmenler, bu zengin çeşitlilik ve özgürlükler alanı karşısında yaşamın akışına kendilerini bırakıp kalabalığa karışmak ya da kendi korunaklı çevrelerini oluşturdukları 'ceplerde yaşamak' arasında sürekli tercih yapmak durumunda kalmaktadırlar. İlkinde bir çeşit 'özünü kaybetme', ikincisinde ise yoğun bir 'içe kapanmışlık' onları bekleyen risklerdir. Fakat her iki alan arasındaki mekânsal ve ilişkisel geçirgenlik asimilasyonla gettolaşma arasında üçüncü bir tercih olarak sağlıklı bir entegrasyonun olanaklarını gündeme getirmektedir. Türkiyeli göçmenler gündelik yaşam tercihlerinde kendilerini herhangi sosyal baskı altında hissetmemektedirler ve gündelik hayat içerisindeki tercihlerini zenginleştirip uyum becerilerini geliştirerek hem Türkiye toplumu içerisinde hem dışında yaşamlarını sürdürmeyi kısmen de olsa başarabilmektedirler:

"Ben her toplumda göçmenleri belli şekilde davranmaya iten bir toplumsal mühendislik olduğunu düşünürüm, ama bu çok gözüne parmağını sokar gibi olmuyor Londra'da. Burada genel bazı kurallar var ve bunun dışına çıkma şansız yok. Sosyal açıdan da var böyle kurallar. Mesela Türkiye'den gelen bir insan için biri size karşınıza çıkıp küfür ederse tokadı yapıtırsınız, sizin toplumsal refleksiniz bunu gerektirir. Ama bu ülkeye geldikten bir süre sonra duyduklarınızla fark edersiniz ki fiziksel teması ilk kim gerçekleştirse suçlu odur. O yüzden buradaki insan kendisine küfür etti diye tokadı vurmaz. Siz bu şekilde toplumsal reflekslerinizi değiştirirsiniz. Londra'da yaşamak benim için, kaldırımda yürürken karşıdan gelen insanların senin gözüne bakmadığını fark etmek demektir. Türkiye'de yaşamak ise karşıdan gelen erkek senin gözünün içine bakar sana meydan okur, kadın/erkek sana bakar seni soyar, polis memuru gözünün içine bakar sana söver, çocuk gözünün içine bakar sana sayar. Her şey var insanların yaptığı. Göz teması bu kadar ayyukta olan bir ülke Türkiye. Burada değişen şey öncelikle bu." (G. 15)

"Londra'da yaşamak medeniyettir. Toplu taşıma filan çok düzgün burada, insanlar saygılı. Geçen sene çocuğum Türkiye'de şaşkın şaşkın bakındı otobüsü görünce, beklemeyeceksin inmesini iterek bineceksin dedim. Burada insanlara olan saygıları maske bile olsa sonuçta sizin alanınıza girmezler, Türkiye'deki gibi sizin özel hayatınızı merak etme ya da müdahale söz konusu değil. O yüzden daha medeni diyorum.

Dedikodular yok mu elbette var, maskeler var. İngilizlerle çalışıyorum, biliyorum neler döndüğünü, ama bizdeki gibi müdahale yok. Kendisini ilgilendirmiyorsa karışmıyor bırakıyor, bizde daha çok müdahale var ilgilendirmeyen şeylerde daha fazla.” (G. 8)

“Bir göçmen aslında belli aşamalardan geçer, ben o aşamalardan geçtim, başka Türklerde de bunu görüyorum. İlk geldiklerinde önce şaşırırlar, bu da varmış şu da varmış filan. Çünkü geldikleri ülke onlara çok egzotik görülür, adetleri, yemekleri, düşünce şekilleri, bu bir merak dönemidir. Ondan sonra ülkeni yemeğini, akrabalarını, doğasını filan özlersin. Sonra da geldiğin ülkeye tepki olur, İngilizler şöyle iyi filan. Belli bir aşamadan sonra da bir denge, kendi ülkenden kopunca, mesela ben bir ara uzun süre gidemedim, memleket hasretiyle yaşıyorsun. Yurt dışında olunca aşırı bir romantize etme de var. Bu ülkeye tepkili oldukça bizim ülke daha iyi diyorsun aslında gittiğinde öyle olmadığını görüyorsun. Daha çok gitmeye başlayınca oranın da buranın da iyi kötü özellikleri var diyorsun. Ben şimdi o aşamaya ulaştım.” (G. 23)

### ***Gurbet, Vatan ve Aidiyet Duygusu***

Küreselleşmenin ulaşım ve haberleşme imkânlarını kolaylaştırması ile gurbet ve gurbetçilik kavramlarında ciddi bir dönüşüm yaşandığı bilinmektedir. Londra’da yaşayan Türkiyeli göçmenler için de, ülkeleri artık ‘uzaktaki vatan’ olmaktan çıkmış, istedikleri zaman kolaylıkla gidebilecekleri memleketlerine dönüşmüştür. Eskiden haftada bir olduğu söylenen uçak seferleri günümüzde günde on yedi sefere kadar çıkabilmektedir. Türkiye’ye senede altı kez giden göçmenlerin yanı sıra, yılın birkaç aylık kısmını Türkiye’de geçirenler de mevcuttur. İnternetin sağladığı haberleşme kolaylıklarıyla sevdikleriyle hasret gidermenin yanısıra Londra’nın birçok bölgesinde bulunan market ve restoranlar neredeyse Türkiye’yi bu kente taşımakta, arayıp da bulunamayan Türk ürünü bırakmamaktadır. Bunun yanında çıkarılan Türkçe gazeteler, üyelerini sıklıkla bir araya getiren vakıf ve dernek faaliyetleri hatta her hafta düzenli maç organize eden Türk futbol ligi göçmenlerin hem ülkeleri hem de birbirleri ile bağını güçlendirmektedir. Görüşme yapılan bireylerin evlerinde genellikle Türkiye kanallarının izlendiği gözlemlenmiştir. Ülkeleri birbirine gitgide daha fazla yakınlaştıran bu gelişmelerle birlikte, ‘vatan hasreti’nin neredeyse kalmadığı, yalnızca vize sorunu yaşayanlarla, bir kısım sığınmacıların ülkelerine gidememekle ilgili sıkıntıları olduğu görülmektedir. Bunun yanında Türkiye’deki gelişmeleri yakından takip edenlerde, göç sebeplerinin artık ortadan kalktığını düşünerek geri dönme isteği ya da aksine tamamen bu ihtimâlden vazgeçme kararı göze çarpmaktadır. Bu noktada siyasi eğilimler belirleyici rol oynamaktadır.

“Ben senede iki defa gitmek istiyorum, öğrencyken her tatilde giderdim. Şimdi oturum beklediğim için birkaç yıldır gidemiyorum. Evraklarım içerde o yüzden. Ben vatan duygusu taşıyım, gitmek isterim. Özellikle Diyarbakır’a gitmeyi çok isterim, son zamanlarda ziyadesiyle fazlaştı bende vatan hasreti.” (G. 17)

“Türkiye’ye senede bir kere gideriz, bir aksilik olursa yine gidiyoruz, daha sık gitmeye çalışmıyoruz doğrusu. Vatan duygum yüksektir kendimi buraya ait hissetmiyorum zaten, en kısa zamanda memlekete dönme isteği taşıyorum, en kısa zamanda inşallah hep dua ediyorum. Bunun en önemli sebebi Müslüman bir ülke olması, ben her ne kadar da İslami özgürlükler için geldimse de ülkemin Müslüman olması önemli ve değişen koşullar var.” (G. 30)

"Türkiye'ye senede iki defa giderim. Eninde sonunda Türkiye'ye dönme arzusu taşıyorum. Vatan doğup büyüdüğün yerdir tabii ama nerede kendini daha rahat hissediyorsan aslında orasıdır benim için vatan. Geçen seneye kadar Türkiye'de sosyal anlamda kendimi daha iyi hissediyordum ama son altı ayda Türkiye gidip geldikten sonra bir kez daha acaba nerede yaşasam daha rahat olurum diye düşünüyorum. Şu an gözüme en iyi İzmir görünüyor açıkçası. Geleneksel bağlardan ya da aile ilişkilerden kopmuş hissetmiyorum kendimi, aslında buraya geldikten sonra daha fazla görüşmeye başladık. Kameraları açıp üç beş saat napıyorsak devam edebiliriz." (G. 13)

### **Memnuniyet ve Sıkıntılar**

Türkiye'den göçenlerin Londra'daki göçmenlikle ilgili sıkıntılarına gelince, öncelikle zaman zaman kapıldıkları bu toplumun gerçek sahipleri olmadıkları hissinden söz etmek gerekir. Her ne kadar Londra'daki güven, istikrar ve özgürlük ortamından memnun vatandaşlar dahi olsalar, birçok Türkiyeli göçmen kendilerine buradaki 'emanet' konularının çeşitli şekillerde hatırlatıldığı noktasında hemfikirdir. Bu bağlamda Richard Sennett'in (1993), Amerikan işçi sınıfının gündelik hayatta sınıf karşılaşmaları temelinde deneyimledikleri eşitsiz ilişkileri tanımlamakta kullandığı 'gizli yaralar' kavramsallaştırması, Türkiyeli göçmenlerin tecrübelerindeki eşitsizlik duygusunu karşılar niteliktedir. Türkiyeli toplumda bir çeşit adaletsizlik duygusu şeklinde kendini gösterebilen bu 'gizli yaralar', entegrasyona olan inancı ve çabayı azaltacak biçimde göçmenleri kendi içlerine kapanmaya yönelten faktörlerden biri olmaktadır. Londra'da yaşamaktan memnun olsalar bile mutlu olamayan birçok Türkiyeli göçmen için hayat, belirli rutinlerin sıkıcı tekrarına çoktan dönüşmüş durumdadır.

"Ben burada genelde işimle ilgilenirim, insanlarla fazla bir ilişki içerisinde değilim. Akşam iş sonrası spora giderim, biraz tv seyredirim, kitap okurum zaman geçer, ertesi gün yine işime giderim. Çalışmazsam ben burada vakit geçiremem, iklim de müsait değil, soğuk ülke, ama çalıştığım için iyiyim, mutluyum." (G. 5)

"Londra'da yaşamak iş ve sanattır. Müzeleri sanat galerilerini gezmek. Türkiye'de de aynı ama orda arkadaşlık ilişkileri biraz daha sağlam olurdu, ne de olsa beraber büyüdüğünüz yer. Burada daha mesafeli daha resmi. Burada ne mutluyum ne mutsuzum." (G. 11)

"Göçmenlikle ilgili fazla bir sıkıntım yok, British (İngiliz vatandaşı) olmaktan gurur duyuyorum, bana burada Almanya'daki gibi yabancı olduğum hissettirilmedi, hep bu cemiyetin bir ferdi olarak görüldüm ve değerlerime, inançlarıma saygı duyuldu. O açıdan ben de onların değerlerine saygı duyuyorum." (G. 2)

"Son üç yıl öncesine kadar Türkiye'ye dönme kararında olduğum için burada rahat değildim. Üç yıl önce aldığım kararla biraz orada biraz burada yaşıyorum ve bu da beni biraz rahatlattı. Fakat yine de vasiyetim, buraya gömülmek istemem." (G. 37)

"Benim çocuğum-çocuğum burayı benimsedi aslında, çok da sevmeseler de işleri var, belirli bir düzen kurdular, bu da onların hoşlarına gidiyor. Ama ben bir birey olarak, büyük olarak, Türkiye'den gelmiş biri olarak, sevemedim bu memleketi, hiçbir şeyine ayak uyduramadım. Ben İngiliz çayını hala içemedim biliyor musun, hala Türk çayı demliyorum evimde. Geri dönmeyi düşünüyorum nasip olursa." (G. 36)

"Bence buradaki göçmenler buraya tamamen ait olamıyor, din yok filan kendine gelemiyorsun üç ay, alışma süreci çok uzun sürüyor bazılarında, çok dönen de var mesela, alışamayıp. Ben pek zorlanmadım çünkü benim bur da iki abim vardı, o yüzden zor olmadı pek benim için maddi manevi." (G. 22)

"Burada ekonomik yönden mutluyum diğer yönlerden kesinlikle mutlu değilim, çevre de edinmek istemiyorum burada, ailem bana yetiyor, dönmek istiyorum ben." (G. 14)

"Ben burada kurumsal olarak bir ayrımcılığın yapıldığını düşünmüyorum. Mesela bir polis teşkilatı için bunların hepsi ırkçı diyemem yani. İçinde birkaç tane çıkar, çürük elma her yerde olabilir ama hepsi ırkçı diyemem. Benim öyle bir şeyim olmadı ama kişisel anlamda olabilir. Mesela bankaya gidersin senin işini yavaş yapar veya yapmaz bunlar olabilir." (G. 7)

"Burada ırkçılık çok ince uygulanan bir şeydir, engelli olmak gibi. Engelli için her şey görünürde düşünülmiştir kimse parmağıyla göstermez ama herkes onun engelli olduğunu bilir. Ben de aynı muameleyi gördüğümü düşünüyorum. Görünüşte bir saygı var, hiç kimseden birebir ırkçı muamele görmedim ama iş başvuruları gibi durumlarda hissedersiniz. Benim yanında kaldığım İngiliz aile bu konuda bana yardımcı olmak istedi, işimde iyi olduğumu bildikleri için CV hazırladı kendi eliyle götürdü filan, referans oldu. Birkaç hafta sonra bana 'yüzüm tutmadı sana söylemeye ama senin yerine çok daha vasıfsız birini İngiliz diye işe aldılar' dedi. Çünkü benim ismim Aşşen, direkt ismimden Müslüman kökenli biri olduğum belli ve bunun gibi birçok red aldım. Kimse göz ardı etmiyor kimliğini ve daha basit pozisyonlarda kullanıyorlar. Bunu çok ölçülü uyguladıklarını düşünüyorum, kimseye hissettirmeden." (G. 29)

## Sonuç ve Yorumlar

Londra'da Türkiyeli göçmenlerin gündelik hayatlarını konu alan bu araştırma ile Türkiye'den kalkıp oldukça kozmopolit bir Avrupa başkenti olan Londra'ya göç eden/sığınan kişilerin, burada nasıl bir yaşam sürdürdükleri, aradıklarını bulup-bulamadıkları, gündelik hayatlarında değişikliğe neden olan faktörler ya da aynı kalmanın sebepleri nitel metodolojinin tümevarımsal teknikleri kullanılarak ortaya konmaya çalışılmıştır. Sahip olduğu emperyal geçmişle çokkültürlülüğü bir ilke olarak benimsemeye gayret eden İngiltere'nin sunduğu özgürlükler ortamında, Türkiyeli göçmen için sosyal hayatta genel bir rahatlama ve memnuniyet söz konusudur. Ancak iş hayatına atılmak zorunda kaldığı zaman, çalışma koşullarının ve kent hayatının özellikle Lefebvre'nin vurguladığı tarzda bireyi kuşatma altına alan karakteri ile zaman ve mekân yönünden sıkı bir gündelik belirleyicilik dayatması, diğer kent sakinleri gibi göçmenlerin de başlıca sorununu oluşturmaktadır. Özellikle Türkiye'den gelenlerin yoğun olarak istihdam edildiği kafe, restoran, market gibi fazla mesai gerektiren iş sahalarında, haftanın altı günü, günde on saat çalışmak zorunda kalan göçmenler için gündelik hayat, neredeyse çalışmaktan ibaret bir hâl almaktadır. Bunun dışında kendine ve ailesine vakit ayırıp Londra'nın zengin sosyal ve kültürel ortamından istifade etmek özellikle alt sınıftan ve eğitim seviyesi düşük göçmenler için uzak bir ihtimal olarak görülmektedir. Öte yandan Türkiyeli göçmenlerin bir kısmı işsizlik maaşı, barınma gibi devlet yardımlarından istifade edip çalışma hayatına dâhil olmamayı tercih etmektedirler.

Araştırma sonucunda, Londra'ya 'daha iyi' koşullarda yaşamak amacıyla Türkiye'den göç/iltica edenlerin Londra'nın göçmen ağırlıklı toplumunda, eğitim düzeyleri, geldikleri sosyo-ekonomik çevre ve Londra'da yaşadıkları bölge ile ilişkili bir gündelik hayat ürettikleri anlaşılmaktadır. Genellikle kırsal kökenli sığınmacı veya çalışma amaçlı gelen göçmenlerin çoğunluğu önceden gelen yakınlarının yanına yerleşmeyi tercih ederek getto benzeri bir yerleşim ve yaşam tarzını inşa etmektedirler. Bu kesimde kentten izole edilmiş kenar mahallelerde dil bile öğrenmeden, kendi sınırlı ve yerel dünyalarında yalnızca Türkçe ya

da Kürtçe konuşarak yaşamlarını sürdüren çok sayıda göçmen yer almaktadır. Dahası, bu bölgelerde yaşayan Türkiyeli göçmenlerin bazıları dükkân açma, muhasebe veya diğer hukuki zorunluluklar gibi resmi işlerini yürüten kişiler sayesinde, kendi mahallelerinden hiç çıkmadan seneler geçirebilmektedirler. Bu mahallelere gidildiğinde eleman ilanlarının bile Türkçe asıldığı dükkânların, kebabçıların ve evlerin arasından geçerken küçük bir Türkiye kurulduğu kolaylıkla görülebilmektedir. İkinci grup göçmen eğitim ya da çalışma amaçlı gelip kültürel bağları çok güçlü olmamakla birlikte, kent hayatının akışına teslim olanlardan oluşmaktadır. Gündelik hayatlarında herhangi bir kültürel-geleneksel ilkeye bağlı kalmaksızın ortama ve çoğunluğa uyarak yaşamayı tercih edenler bu grupta yer almaktadır. Bu göçmenler yerel bağlılıklarını bireyi evrensel olmaktan alıkoyduğunu düşünmekte ve herhangi bir aidiyet duygusu taşımadıklarını ifade etmektedirler. 'Göçmenlik bilinci' olarak tanımlayabileceğimiz seçici tavır sahibi üçüncü kesim ise geldiği kültür ile yaşadığı kültürü dengelemeye gayret eden göçmenlerden oluşmaktadır. Gündelik hayatlarında bir çeşit 'kültürel süzgeç' kullanarak davranışlarını şekillendiren bu göçmenler, geldikleri toprakların kültür örüntülerini, yaşadıkları topluma yabancılaşmadan, aynı zamanda içe kapalı mekân ve ilişkilere kapılmaktan kaçınarak temsil edebilmektedirler. Bu üç göçmen tipolojisi ve her birinin ürettiği gündelik hayat temsillerinin tamamı Türkiyeli göçmenler için geçerli olmakla birlikte, Londra'daki sosyal hayatlarında Türkiye'deki yaşamı korumaya çalışanların genel görünüm itibarıyla belirgin ağırlığa sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Bazıları uzun bir geçmişe sahip olan ve Londra'da oldukça fazla sayıda bulunan vakıf, dernek gibi çeşitli sivil organizasyonlar, önceki çalışmalarda da vurgulandığı üzere, kurdukları dayanışma ağları vasıtasıyla hitap ettikleri sınırlı kitlenin iç ilişkilerini güçlendirmekle birlikte, hem bir bütün olarak Kürtçe konuşan topluma hem de genelde Londra toplumunun sosyal bütünleşme/entegrasyon süreçlerine olumlu bir katkı sunmaktan uzak görünmektedirler. Özellikle 'social club' adı altındaki hemşehri derneklerinin Türkiye'deki kahvehaneler benzeri bir işlev görmesi ya da öyle bir imaja sahip olması bu derneklerin muhtemel işlevlerini oldukça kısıtlamaktadır. Bu noktada, Londra'daki dinî, ideolojik ya da etnik temalı Türkiyeli göçmen organizasyonlarının, Certeau'nün strateji kavramı kapsamına girecek bir fonksiyona sahip olduklarından söz etmek zordur. Göçmenler açısından bu örgütlenmeler, 'öteki'nin alanına sızmak için stratejiler ya da kendini ayarlayabileceği aidiyet zemini üretmek için yeterli değildir. Çeşitli kadın ve eğitim derneklerinin düzenledikleri etkinlikler Türkiyeli topluma önemli katkılar sağlamakla birlikte, bunların arzu edilen seviyeye henüz ulaşmadığı ifade edilmektedir. Bunun dışında son zamanlarda İngiltere'de Aleviliğin inanç olarak tanınması, Oxford Üniversitesi'nde Kürtçe'nin seçmeli ders olarak okutulmaya başlanması gibi etnik ya da mezhep odaklı kazanımlarda bu organizasyonların payı büyüktür. Ancak bunlar toplumun geneline hitap eder nitelikte değil, söz konusu ortaklıklar üzerinden üyelerini birlikte hareket etmeye sevkeden bir strateji izlemektedir. Bireyler gündelik hayatta, taktik kavramı kapsamına girebilecek mekânsız, fakat zaman odaklı, kendi faydalarına olan fırsatları yakalamak için sürekli hazırda beklemek suretiyle geliştirdikleri eylemlerle ilerlemektedirler. Bu yönüyle göçmenlerin gündelik hayatın çok çeşitli alanlarında stratejik değil taktiksel davranma eğilimi taşıdıkları ifade edilebilir.

Londra'da yaşayan Türkiyeli göçmenlerin bütün farklı eğilim ve özelliklerinin yanında, ortak paydada birleştikleri durumlardan da söz etmek gerekir. Örneğin ister Kuzey Londra'da Türkiye tipi bir mahallede, isterse ana küttleden tamamen farklı, uzak bir muhitte yaşasın,



görüşme yapılan bireylerin büyük çoğunluğu, İngilizlerin aksine evlerine ayakkabı ile girilmemesi konusunda hemfikirlerdir. Özellikle Londra'da yaygın olanın aksine, evlerini diğer ev arkadaşlarıyla paylaşmayan ve aile kurmuş olanların oturma odalarının düzeni, evlerinde pişen yemekler, evdeki süs eşyaları ve fotoğraflar daha ilk adımda, ziyaretçilerde Türkiye'de bir eve girmiş hissi uyandırmaktadır. Bayramlar gibi özel günlerde ve akraba ilişkilerinde hayat görüşü ne olursa olsun, birçok göçmenin gelenekleri yaşatmak için gayret sarf ettiği ve çocuk sahibi olanların, çocukların yetişme sürecinde büyüklere saygı gibi kültürel değerleri onlara aşılama çalışmaları anlaşılmaktadır. Ana kütleden bütünüyle ayrışan bireyleri istisna etmekle birlikte, bu araştırmanın sınırları dâhilinde toplanan verilerden, Türkiyeli göçmenlerin Londra'daki gündelik hayatlarının öncekinden çok farklı bir hâl olmadığı, aksine, başlangıçtaki metaforla ifade edecek olursak, büyük çoğunluğun 'çaylarına süt katmadan' yaşamayacağı tercih ettikleri sonucuna ulaşılmaktadır.

İngiltere'deki Türkiyeli toplum konusunda literatürün zenginleştirilmesi ve sorunların çözümü için uygulayıcılara ışık tutmak amacıyla daha fazla sayıda spesifik ve özgün çalışmaya ihtiyaç duyulduğu bir gerçektir. Son dönemlerde göçmenlerin yaşamlarını doğrudan etkileyen Avrupa'da artan milliyetçilik ve İslamofobik eğilimler gibi dışsal etmenlerin gündelik hayata yansımalarının yanında dil, kimlik ve aile ilişkileri gibi içsel faktörlerin konu edinilmesi yararlı olacaktır. Göçmenler bu konuda yeterince farkındalık ve bilgi sahibi değillerdir ve gündelik hayatın birçok alanında çeşitli zorluklar yaşamaktadırlar. Bunun yanında göç sürecinde nispeten edilgen konumda bulunan ev kadınları, çocuklar, yaşlılar ve engelliler diğer önemli çalışma alanlarını oluşturmaktadırlar. Bu kesim kapalı toplum yapısı içerisinde çoğu zaman görmezden gelinen ya da üzeri örtülen sorunlar yaşamaktadırlar ve bunların çözümünde somut adımlar atılabilmesi için öncelikle olgunun etrafına ortaya konması gerekmektedir. Londra'daki Türkiyeli toplum, genel itibarıyla eğitim olanaklarından yeterince istifade edememektedir ve bu durum suç ve şiddet olaylarına daha yatkın bir ikinci kuşak sorununu gündeme getirmektedir. Kentin oldukça ağır ekonomik koşullarına –Londra dünyanın en pahalı kentlerindedir- eğitim ve entegrasyon sorunlarının eklenmesi göçmenlerin yaşamlarını gittikçe daha fazla zorlaştırmaktadır. Bu bağlamda özellikle gençlik odaklı araştırmalar yürütülebilir. Öte yandan, her ne kadar 'Turkish speaking community' adı altında bir bütün olarak tanımlansa bile, aralarında ciddi bir ayrışma ve ötekileştirme üreterek gittikçe daha da küçük ve birbirinden kopuk gruplara bölünen Türkiye kökenli göçmenlerin, öncelikle kendi içlerindeki sosyal bütünleşme/ayrışma süreçlerinin bundan sonraki araştırmalara konu edinilmesi önerilebilir.

## Adding Milk to Turkish Tea: The Everyday Life of London's Turkish Immigrants\*

Ayşegül Sili Kalem\*\*

### Introduction

Everyday life is the unique environment in which all patterns of social relationships occur and adapt to a factual form. Without a doubt the most traumatic changes and activities in this aspect are manifested within the lives of transnational immigrants. This fact makes it possible to reach several sociological conclusions based upon those routines or choices that have become a natural part of everyday life. Even the representatives of the ethno-methodological approach agree that one cannot research social order without exploring the common ideas, shared meanings, and mutual expectations behind everyday routines (Slattery, 2011, p. 224). This paper analyses how London's Turkish immigrants either maintain or lose their former relations and ties while setting up their new life.

### Everyday Life: A Few Approaches

Four perspectives that stand out in the social scientific viewpoint of everyday life are; Erving Goffman's dramaturgical analysis; Harold Garfinkel's ethnomethodological approach; Thomas Luckman and Alfred Schutz the founders of the philosophical basis of analysis and formation of everyday consciousness and Henri Lefebvre's critical theory that examines oppressive contradictions of everyday life of capitalism (Marshall, 1999, p. 288). During the end of the 20th century and the beginning of the 21<sup>st</sup> century, cultural theorists began to conceptualise everyday life as a more dynamic and competitive area than before. Now, everyday life is understood as an extremely plural and fragmented subject, rather than a homogeneous whole. This means that individual identities are no longer regarded as being formed by only the cultural, local, and ancient constituent, but also as strongly influenced by global media and various industrial factors (Bennett, 2013, p. 12-15).

Lefebvre, one of those who is one of the determines the limits for this conceptual approach defines everyday life as a presentation (1986, p. 16), most often difficult interpretation of hidden patterns regardless of whether they are the result of fiction or an ordinary reality.

\* I would like to thank Dr. Tunç Aybak and Prof. Louise Ryan from of Middlesex University's Social Policy Research Center for their support in conducting this study.

\*\* Assist. Prof. Dr., Necmettin Erbakan University, Faculty of Social Sciences and Humanities, Department of Sociology.

Correspondence: siliaysegul@gmail.com. Address: Necmettin Erbakan Üniversitesi Köyceğiz Yerleşkesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Dere Aşıklar Mah., Demeç Sok., No:42, Meram /Konya.

He holds that it is worthwhile to research such factors because doing so to the agenda one of the most difficult issues we face in everyday life. Everyday life, which revolved around nature's cycle in pre-industrial societies, underwent a fundamental change with industrialisation in order to meet the requirements of production methods. This new form gave rise to three types of time: contractually allocated time, free time, and challenging time (Lefebvre & Regulier, 2005). Certeau (2009), who approaches everyday life from the basis of production and consumption relations, underlines such significant daily practices as reading, speaking, walking, and cooking. He explains analysis by the concept 'tactics', which differs from the concept 'strategies' because the latter term requires limits to enable a particular area of ownership and distinguish the different as a visible unity (pp. 52-55).

When referring to the 'original Turkish spirit' and cultural changes of everyday life within Turkey, Gürbilek (2012, p. 94) mentions that the westernisation model shift can also be applied to critiques of cultural changes. A kind of 'orphanhood' or 'belatedness' feeling spreads to everyday life in Turkey and always makes its presence felt in the shaping of cultural life. Turkish society has a longstanding goal of 'modernisation', and thus the tension between tradition and modern is felt within all social layers. This tension often creates unique societies. Göle (2010), known as a pioneer of change, also mentions the 'European perspective' (p. 172).

Before modernisation, the real living space of everyday life for traditional Turkish society was the neighbourhood (Alver, 2012, p. 221), which functioned as a small and simple area for the traditional routines of daily life. According to Ayata (2012, p. 54), the acceleration of the satellite urbanisation stages during the 1990s is an extension of the new middle-class culture as well as a way to isolate oneself from the lower social classes and escape the city's hectic lifestyle. However, Subaşı (2007) mentions that in some traditional Anatolian cities, modernisation in everyday life reflects a style that adds its own values to the new ones that it encounters.

### **The 'Turkish-Speaking Community' of London**

The term 'Turkish-speaking community' refers to those Turkish immigrants who live in London, regardless of whether they came from the Turkish part of Cyprus or Turkey. This research focuses on the latter group. As these Turks, Kurds who lived in Turkey, and Turkish Cypriots prefer to speak Turkish in their everyday lives (Atay, 2006, p. 21), they are all referred as the Turkish-speaking community. The first ones to reach the United Kingdom (UK) were the Northern Cypriots, who were followed by Turkish immigrants from Turkey (Ali, 2001, p. 6). Although it was not possible to access precise population statistics concerning this community, its population is estimated to be around 500,000. But according to Sirkeci and Acik (2015), this 2011 census figure, which was based on visa applications and granted settlement permits data, revealed that the real figure was somewhere around 200,000 and 250,000 people. The push-and-pull migration theory is a valid explanation model of what causes Turks living in Turkey to migrate to the UK, for it explains migratory movements in terms of the intended destination being more attractive terms than one's current location (Lee, 1966, p.47). An estimated one-half of the country's 6 million expatriate population lives in Germany (Sirkeci & Erdoğan, 2012, p. 298).

The lack of relevant academic studies has been identified in previous studies, despite the fact that about 65% of England's substantial Turkish population lives in London (Atay, 2006; Yilmaz, 2001; Coştu, 2009). Adiguzel (2007), who compares the Turkish population's cultural identity perception in England with that of their compatriots living in Germany, mentions that the migration to Germany was legal, as well as massive and voluntary, whereas the migration to England featured illegal and obligatory characteristics. Bilecen and Araz (2015) validate the thesis that immigrating to London differentiates their political position as well as the individual identities of their migration stories. They also state that especially the Kurdish immigrants who arrive for resettlement tend to socialise by engaging in high levels of community participation and political lobbying involvement, both of which reflect diaspora characteristics.

The first generation of Turkish immigrants was initially involved in the textile sector. After this sector's disappearance, they turned to kebab restaurants, cafes, and the retail sector (Enneli etc. 2005, p. 5, Atay, 2010, p. 124). In recent years there has been a noticeable interest in transportation and the 'black cab' sector, which requires passing various screening and knowledge tests peculiar to London. In addition, these immigrants tend to bankrupt each other by setting up similar businesses in the same neighbourhood. After studying this practice, Erdemir and Vasta (2007) concluded that Turkish immigrants, in order to resist the existing dominant forms of power, adopted and formed cultural meanings within their work strategies.

Emphasizing continuity and social ties in the immigration process, the 'chain immigration' concept causes the high immigration levels of relatives based on the reports they receive from extended family members who have already settled in the target region (MacDonald, 1964, p. 82) Küçükcan (2009, pp. 90-91) mentions that the early stage Turkish immigrants living in London seem to be willing to maintain their family structure. Many of them, but especially women (who tend to become more dependent upon their husbands) feel the loss of socialisation during the first years of immigration.

## **Methodology**

The general approach of this research is based on the interpretative (post-positivist) paradigm. An interpretative approach serves as the basis of those social research methods that try to document more of an empathic understanding rather than discussing how others seeing the world as well as testing the theories of law based on human behaviour and sensitiveness to context (Neumann, 2014, pp. 130-135). It is structured around a phenomenological research design method derived from qualitative research designs. The referenced data sources comprise those individuals or groups that agreed to reflect upon their external experiences (Yıldırım & Şimşek, 2006 p. 74). This research begins with how the everyday life of London's Turkish immigrants has evolved since leaving their home country. In qualitative research, this question represents the beginning of the intellectual puzzle that the researcher must establish (cited from Mason by Kuş, 2003, p. 81). The 'tea' metaphor in the title is used as a semiotic expression of the social change that is analysed.

The qualitative research methods used are observation analysis and in-depth interview techniques. The interview process adhered to the initial questions of the semi-structured interview form. According to Collins (1998, p. 1), the interview technique in which participants function as active interviewers does not necessarily need to be separate or objective; rather, participants should be engaged. Seidman (1991, p. 4) mentions that the interview enables one to make sense of the social actors' observed behaviour and understand their actions. Likewise, open-ended and general questions without a specific aim cannot shape the interviewee's answers (Silverman, 2003, p. 92).

The subjects of this research, London's Turkish immigrants, were chosen according to a method designed to give the most diverse sampling possible, which is preferred in qualitative studies, in accordance with the sampling methods used (Flick, 2002, p. 68). Determining the sources of diversity and deciding which people to interview need to be addressed in a detailed manner (Yıldırım & Şimşek, 2006, p. 109). In-depth interviews were conducted with 37 immigrants (23 men and 14 women) of diverse age groups, levels of education, socio-economic characteristics, and areas of residency. Research data, collected from November 2014 until June 2015, were based on quarterly in-depth interviews and observations carried out in two stages within a six-month period. The source data, gathered from 37 interviews, were conducted in various regions of London among first-generation immigrants who had left Turkey voluntarily. In terms of having a precise strong representation of sampling, interviews were conducted as far as possible in different parts of London. However, North London (i.e. Enfield, Tottenham, Haringey Wood Green, etc.) seems to have a significant weight due to its large number of Turkish immigrants.

A content analysis designed to reveal the lives and meaning was conducted to conceptualise the data analysis in order to uncover the themes needed to describe the phenomenon (Yıldırım & Şimşek, 2006, p. 75). MAXQDA, a qualitative data analysis program, was used to regulate the data sets. Computer programs were used for large data sets and research in order to make the data analysis process more open and systematic (Creswell, 2008, p.165).

## **Findings**

Immigration from Turkey to the UK, after the first post-colonial wave of Cypriot Turks, can be categorised into three main phases (Duvell, 2010). After the two-part Greek and Turkish Cypriot immigration, in the 1940s and 1970s, respectively, immigrants from Turkey comprised the first phase (the 1980s). The second wave of refugees, primarily Kurds, came during the 1990s and caused many immigrants from Turkey to settle in various areas of North London. The third phase comprises those who arrived with student or au-pair visas and decided to stay. Tourists, workers, businesspeople, and students are represented in all of these phases. The numbers of those who came to establish a family or for the purpose of family reunion is substantial.

The number of asylum seekers who immigrate for economic reasons is rather high; others immigrate to London to study and enhance their careers. Immigrants are relatively integrated, have overcome the initial language and orientation issues, and have achieved a certain socio-economic status. In addition, they have formed their own social cosmopolitan environment. However, the majority of asylum seekers and economic migrants

settled in "ghettoized" areas. This is especially true for female asylum seekers who had lived in Turkey's rural areas; they frequently voiced their satisfaction with the reduced neighbourhood oppression that they experienced in London. And yet researchers have observed that they have not entirely found the happiness that they had sought. Lefebvre's thesis that oppressive life in capitalism programmes individuals by subjecting them to self-regulation appears to have a high level of validity in such metropolises as London. The lives of London's Turkish immigrants are mainly focused on work and business, excluding housewives who do not work outside the home and students.

Erdogan (2007) reveals that Turkish asylum seekers tend to change their behavioural patterns, such as mores and attitudes, in order to adapt to their new country. For example, they abandon such religious norms as not eating pork. Research done on other immigrants does not suggest that they also abandon religious attitudes. However, similar to previous research, this research verifies that immigrants mainly watch Turkish media, that a significant percentage wish to return to Turkey, and that those who are detached from their culture prefer to preserve it in everyday life.

Although Turkish immigrants arrive in London for various ideological, ethnic, and fellowship reasons, they demonstrate fragmented settlement patterns by residing among those who came earlier so that they can 'form social organisations by new solidarity networks' built upon 'old partnerships'. Şahin's (2012, pp. 75-76) examination of the organisational transformation of London's Turkish migrants shows that religious and cultural organisations have replaced traditional solidarity. Our research confirms this conclusion.

Globalisation, which has so vastly improved transportation and communication facilities, has also had a serious impact upon the concepts of homesickness and the expatriate. The city's Turkish immigrants no longer view Turkey as a distant homeland. In addition, those who follow what is going on "back home" either want to return because the reasons why they originally immigrated no longer exist or, contrarily, they want to abandon this possibility entirely. Political affiliation plays a determining role here.

The majority of Turkish immigrants continue to feel unstable, despite being citizens who are satisfied with the stability, trust, and freedom they have found in London. In this context, Richard Sennett (1993) proposed the phrase "hidden injuries" to define the basis of everyday life different encounters of the American working class used to describe the unequal relationship they experienced. This also applies to the feeling of inequality experienced by Turkish immigrants. Such feelings can cause them to become introverted and isolate themselves from the larger community. Although satisfied with living in London, many Turkish immigrants are unhappy, for they believe that their life is now nothing more than a boring tedious repetition of a certain routine.

## **Results and Comments**

A general satisfaction and relief in social life is observed among Turkish immigrants living within Britain's free environment, despite its imperial past, and its attempts to adopt multiculturalism as a national policy. However, one of the main problems faced by both immigrants and other residents is the career life, which imposes the realities of city life upon

one's daily routine in the sense of determining each individual's time and space, especially in the way that Lefebvre emphasized.

This research determined that immigrants from Turkey who sought better living conditions in London have formed new everyday lives in accord with their level of education, socio-economic background, and area of settlement. The majority of asylum seekers, who were from rural Turkey, generally live close to their relatives and have therefore formed a ghetto-style environment. The economic migrants, those who came for education or work, have surrendered to the flow of city life. The third group, those who can be defined as 'immigration conscious', have a selective attitude, for they try to balance their birth culture with that of their new country.

As highlighted in previous studies, despite the many civil organizations that work to strengthen their limited internal affair of the masses they address through solidarity networks established, much work remains to be done in terms of general social integration and the Turkish-speaking community as a whole. In addition to their different tendencies and characteristics, one must mention situations in which these groups are united by common factors. For example, whether living in a North London neighbourhood similar to Turkey or in a remote area, the vast majority of those interviewed agreed that they, unlike the British, remove their shoes before entering a house.

More specific and original research is needed in order to enrich the literature on Turkish migrant society in the UK and to shed light on how their problems can be solved. In additions, research needs to be conducted on those who are in a relatively passive position during all of these immigration stages, namely, housewives, children, the elderly, and the physically disabled.

## Kaynakça/ References

- Adıgüzel, Y. (2007). Almanya ve İngiltere'deki Türkiye Kökenlilerin Kültürel Kimlik Algısı. 38. ICANAS Kongresi Bildiri Özetleri Kitabı içinde (s. 878), Ankara: Atatürk Kültür, Dil Ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları.
- Alver, K. (2012). Mahalle, *Kent sosyolojisi* içinde. K. Alver Ed. Ankara: Hece Yayınları.
- Atay, T. (2006). *Türkler, Kürtler, Kıbrıslılar İngiltere'de Türkçe Yaşamak*. Ankara: Dipnot Yayınları
- (2010). Ethnicity within Ethnicity among the Turkish-Speaking Immigrants in London. *Insight Turkey*, 12 (1).
- Ayata, S. (2012). Yeni orta sınıf ve uydu kent yaşamı. *Kültür Fragmanları* içinde. D.Kandiyoti ve A.Saktanber (Ed.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Bennett, A. (2013). *Kültür ve gündelik hayat*. (N.Tokdoğan, B.Şenel, U.Y.Kara, Çev.), Ankara: Phoenix Yayınları.
- Bennet, T. ve Watson, D. (2002). *Understanding everyday life*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Certeau, M. (2009). *Gündelik hayatın keşfi-1; eylem, uygulama, üretim sanatları*. (L. A. Özcan, Çev.), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Coştu, Y. (2009). Londra'da Türklere Ait Dini Organizasyonlar. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8 (15), 77-100.
- Creswell, J. W. (2008). *Research design: Qualitative, quantitative, and mixed methods approaches*. Thousand Oaks, California: Sage Publications.
- Düvell, F. (2010). *Turkish Migration to the UK*. Oxford: Centre on Migration Policy and Society.
- Enneli, P., Modood, T., Bradley, H. (2005). *Young Turks and Kurds – A set of 'invisible' disadvantaged groups*. York: Joseph Rowntree Foundation.

- Erdemir, A. ve Vasta, E. (2007). Differentiating irregularity and solidarity: Turkish immigrants at work in London. Centre on Migration. *Policy and Society Working Paper*. No. 42.
- Erdoğan, S. (2007). İngiltere'de yaşayan Türk sığınmacılar, sığınma arayanlar iltica etme nedenleri ve karşılaştıkları güçlükler. *Hacettepe Üniversitesi Sosyolojik Araştırmalar E-Dergisi*. (<http://www.sdergi.hacettepe.edu.tr/makaleler/serdogan.pdf>) adresinden 14 Mart 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Flick, U. (2002). *An introduction to qualitative research*. (2. Baskı). London: Sage Publications.
- Göle, N. (2010). *İç içe girişler: İslam ve Avrupa*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Gürbilek, N. (2012). *Kötü çocuk Türk*. (4.Basım). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kuş, E. (2003). *Nitel-nitel araştırma teknikleri*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Küçükcan, T. (2009). Turks in Britain: religion and identity. T. Küçükcan, V. Güngör (Ed.), *Turks in Europe, culture, identity, integration* içinde. Amsterdam: Turkevi Research Centre.
- Lee, E. S. (1966). A theory of migration, *Demography*. 3 (1). 42-57.
- Lefebvre, H. ve Regulier, K.(2005). Ritim çözümlemesine dayanan bir proje gündelik hayat ve ritimleri. (E. Gen, Çev.) *Birikim dergisi*. 79-85. İstanbul.
- (<http://www.birikimdergisi.com/birikim-yazi/3326/gundelik-hayat-ve-ritimleri>) adresinden 14 Mart 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Lefebvre, H. (1995). *Yaşamla söyleşi, sosyalizm, günlük yaşam ve ütopya*. (E. Oğuz Çev.), İstanbul: Bilge Yayınları.
- MacDonald, L.D. (1964). Chain migration, ethnic neigbourhood formation and social networks. *Millbank memorial fund quarterly*. 42. ( 82-97 ).
- Marshall, G. (1999). Gündelik yaşam sosyolojileri, *Sosyoloji sözlüğü* içinde. (O. Akinhay ve D. Kömürçü Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Mehmet Ali, A. (2001). *Turkish Speaking Communities and Education –no delight*. London: Fatal Publication.
- Seidman, I.E. (1991). *Interviewing As Qualitative Research: A Guide In Researchers In Education*. New York: Teachers College Press.
- Sennett, R. ve Cobb, J. (1993). *The Hidden Enjuries of Class*. Newyork: WW Norton Company Inc.
- Silverman D. (2003). *Interpreting Qualitative Data, Methods for Analysing, Talk, Text and Interaction*. (2. Baskı). London: Sage Publications.
- Sirkeci, İ. ve Erdoğan M.M. (2012). Göç ve Türkiye, *Migration letters*, 9. (4). 297-302.
- Sirkeci İ. ve Açıık,N. (2015). İngiltere'de göçmenlerin ekonomik uyumu ve işgücü piyasasındaki azınlıklar. B. D. Şeker, İ. Sirkeci, M. M. Yüceşahin (Drl.). *Göç ve uyum* içinde. (143-164). Şehir Yayınevi.
- Slattery, M. (2011). *Sosyolojide Temel Fikirler*. (Ü. Tatlıcan, G. Demiriz, Çev.), İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Subaşı, N. (2007). Konya'da modernleşme ve gündelik hayatın yeniden üretimi. *Şehir araştırmaları dergisi*. (1). 15-27.
- Şahin, İ. (2012). From tradition to religion: organisational transformation of the London Turkish migrant community. *Journal of World of Turks*. 4. (2). 53-78.
- Yılmaz, İ. (2001), Londra'daki Türkiye ve Türk diasporası. S. Laçiner. (Drl.), *Bir başka açıdan İngiltere* içinde (137-163). Ankara: ASAM Yayınları.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2006), *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Seçkin Yayınevi.





# Dinler Tarihçisinin Anlamayı Hedefleyen Bir İmanlı Olarak Portresi: Joachim Wach

Betül Avcı\*

**Öz:** Günümüz dinler tarihi disiplininin kurucularından sayılan Joachim Wach (1898-1955) aslında çok katmanlı bir yaklaşıma sahiptir. Bunlardan ilki, dinler tarihi disiplininin sınırlarını çizmeye ve metodunu belirlemeye çalışan bir dinler tarihçisi; ikincisi, din ve toplumun birbiriyle ilişkisini tipolojiler yoluyla sistemeştirmeye çalışan bir din sosyoloğu ve fenomenoloğu; üçüncüsü ise Tanrı'nın kendini İsa Mesih'te en üstün şekilde açıldığını inanan Hıristiyan bir imanlı ve Hıristiyanlık dışı dinlere nasıl yaklaşılabileceği üzerinde düşünen bir teolog. Elinizdeki bu yazıda Wach'ın "din sosyolojisi" adı altında nasıl bir din fenomenolojisi yaptığı, yarattığı tipolojiler ve mukayeseler vasıtasıyla nasıl bir teoloji ortaya koyduğunu ele alacağım. Üstelik bilimsel, otonom ve objektif metodolojiji önceleyen bir dinler tarihçisi olma iddiasında olan Wach, ne tam bir dinler tarihçisi ne de tam bir teolog gibi davranabilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Joachim Wach, dinler tarihi, *Religionswissenschaft*, din fenomenolojisi, din sosyolojisi, teoloji, tipoloji, mukayese.

**Abstract:** Joachim Wach (1898-1955), considered one of the founding fathers of the contemporary history of religions, has a multilayered personality: In order, he is a historian of religions who tries to demarcate the field's boundaries and determine its methods, a phenomenologist of religion as he attempts to systematize the relationship between religion and society via typologies, and a faithful Christian who believes in the superior revealing of God in the person of Jesus Christ as well as a theologian who reflects upon how to approach non-Christian traditions. Within the scope of this paper, I will argue that Wach's attempt to establish the history of religions as an autonomous, objective, and scientific discipline failed even in his own eyes as he is involved in the phenomenology of religion under the name of the "sociology of religion." In addition, he acts as a quasi-theologian when he is involved in the phenomenology of religion and when he provides us with comparisons and typologies. Moreover, although Wach seems to be a historian of religions who prioritizes methodology, he does not fit into either the field of the history of religions or theology.

**Keywords:** Joachim Wach, history of religions, *Religionswissenschaft*, phenomenology of religion, sociology of religion, theology, typology, comparison.

\* Yrd. Doç. Dr., Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Dinler Tarihi Bölümü.

E-posta: betulavci27@gmail.com. Adres: Rüstempaşa Mh. Şehit Ömer Faydalı Caddesi No:146 Kat:3 Posta Kodu 77100 Merkez/Yalova.

DOI: [dx.doi.org/10.12658/human.society.5.10.M0146](https://dx.doi.org/10.12658/human.society.5.10.M0146)

İnsan ve Toplum, 5 (10), 2016

## Amaç

Günümüz dinler tarihi disiplininin kurucularından sayılan Joachim Wach (1898-1955) ile ilgili bu yazıya başladığımda öncelikli amacım onun mukayeseli yaklaşımı içerisinde İslam dinine nasıl yer verdiğini incelemektir. Araştırdıkça, Wach'ın metodolojik bakımdan çok katmanlı olan kişiliğiyle karşılaştım. İlk olarak o dinler tarihi disiplininin sınırlarını çizmeye ve metodunu belirlemeye çalışan bir dinler tarihçisidir. İkincisi, Wach din ve toplumun birbiriyle ilişkisini tipolojiler yoluyla ve "din sosyolojisi" adı altında sistemleştirmeye çalışan bir din fenomenoloğudur. Wach'ın üçüncü yönü ise, Tanrı'nın kendini İsa Mesih'te en üstün şekilde açıldığını inanan Hıristiyan bir imanlı ve Hıristiyanlık dışı dinlere nasıl yaklaşılmaması gerektiği üzerinde düşünen bir teolog olmasıdır. Başlangıçta amaçladığım yazı farklı boyutlara evrildiği için Wach hakkında iki ayrı çalışma yapmaya karar verdim (bk. Avcı 2014). Elinizdeki bu yazıda öncelikle Wach'ın üç katmanlı entelektüel yaklaşımını ortaya koyup dinler tarihi disiplini içerisindeki yerinden bahsedeceğim. Ardından onun bir dinler tarihçisi, din fenomenoloğu, din sosyoloğu ve teolog olarak değerlendirmesini yapacağım. Sonuç olarak, günümüz dinler tarihi disiplininin kurucularından sayılan Wach çerçevesinde bu disiplinin din fenomenolojisi ile alakasını ve teolojiden ne derece uzaklaşabildiğini ortaya koymaya çalışacağım.

## Dinler Tarihinin Gelişimi ve Wach'ın Bu Disiplindeki Yeri

On dokuzuncu yüzyılın sonları ile yirminci yüzyılın başlarında "Din Tarihi Okulu" olarak tercüme edebileceğimiz *Religionsgeschichtliche Schule*, Yahudilik, Helenistik, Babil, İran vs. dinleri ve kültürleri ile ilgili çalışmaları teolojiye dâhil etme çabasına girişmişti. Göttingen Üniversitesi'nde ortaya çıkan bu akımın önde gelen isimleri arasında Hermann Gunkel, Hugo Gressmann, Wilhelm Bousset, Johannes Weiss, William Wrede ve Ernst Troeltsch sayılabilir. Bu isimlerin üzerinde birleştikleri nokta, dönemin meşhur "İsa'nın hayatı" çevresinde dönen liberal tartışmalara bir cevap vermektir. Çoğu Kitab-ı Mukaddes uzmanı ve teolog olan bu kişilerin yaklaşımı ise Hıristiyanlık tarihinin diğer dinlerin tarihi verileri ışığında/çerçevesinde, onlarla mukayeseli olarak incelenmesiydi. Zira bu anlayışa göre Hıristiyanlık, ortaya çıkışı başta olmak üzere, diğer dinlerin içinde olduğu bir bağlamda şekillenmiştir. Bu düşünürlerin bugün anladığımız anlamda bir "dinler tarihi" okulu oluşturduğunu söylemek yerinde değildir. Çünkü onların başlıca üzerinde durdukları konu tikel bir din, yani Hıristiyanlık ve onun tarihidir.<sup>1</sup> Bu yaklaşıma karşılık Karl Barth gibi teologlarla Joachim Wach gibi dinler tarihçileri her iki disiplinin de birbirinden ayrılması gerektiğini savundu. Wach'ın *Religionsgeschichtliche* okulunda eleştirdiği başlıca konu, yaklaşımlarının Hıristiyan teolojisi merkezli olması ve Hıristiyanlık dışı dinleri kendisi için malzeme olarak kullanmasıydı. Dinler tarihinin teolojiden ayrılması gerektiğini savunan, bu sebeple günümüz dinler tarihi disiplininin kurucularından sayılan Joachim Wach olmuştur.

1 *Religionsgeschichtliche Schule* pek çok yerde "dinler tarihi" olarak tercüme edilir. William Baird'in ifade ettiği gibi bu grubu "dinler tarihi" diye çoğul olarak adlandırmak yanlış tercümeden kaynaklanan bir durumdur. Zira *Religionsgeschichtliche* tabirindeki "s" çoğul değil, tekil aidiyet ekidir (Baird, 2003, s. 222). *Religionsgeschichtliche Schule* hakkında detaylı bilgi için bk. Chapman 2010.

On dokuzuncu yüzyılın sonları ile yirminci yüzyılın ortalarında Avrupa ve ABD’de Yahudilik ve Hıristiyanlık dışındaki dinler büyük merak uyandırmaktaydı. Pek çok Amerikan üniversitesi “dinler tarihi” ya da “mukayeseli dinler” adıyla bölümler kurdu ya da seminerler düzenledi. Lakin bu bölümler genellikle Hıristiyan teolojisinin içinden çıkmaktaydı ve bir nevi Hıristiyan dinler tarihi olmaktan öteye gidemiyordu. Wach’ın Şikago Üniversitesi’ndeki öğrencilerinden ve kendisi de bir dinler tarihçisi olan Joseph M. Kitagawa’nın da ifade ettiği gibi, yirminci yüzyılın başlarında dinler tarihi şu dört açıdan büyük eleştiri almıştır: Birincisi, muhtelif dinlerin altında yatan aşkın birliğe işaret etmekle bir nevi din felsefesi olması; ikincisi, yeterince objektif olmaması; üçüncüsü, din mensubunun kendi tecrübesini ifade etmesine fırsat vermemesi; dördüncüsü, bu disiplinin misyolojinin bir dalı olması gerektiği savunusudur (Kitagawa, 1987, s. 6-7).

Dinler tarihi ya da *Religionswissenschaft*’ın münferit bir akademik disiplin hâline gelmeden önce ilgilendiği mevzular teoloji, felsefe, misyoloji, etnoloji, filoloji gibi disiplinlerin konusuydu. Wach, bu disiplini sadece teolojiden ayırmaya çalışmakla kalmamış, aynı zamanda onun sınırlarını çizmeye gayret etmiş ve “bilim” tabirini vurgulamak suretiyle *Religionswissenschaft* olarak adlandırmıştır.<sup>2</sup> Fakat, Kitagawa’nın ifadesiyle, dinler tarihini felsefe ve bilimden ayırmaya çalışan Wach’a göre bu disiplin kendine has metodolojisi olan “dinî-bilimsel” bir alandır (Kitagawa, 1987, s. 17). Kitagawa, “dinî-bilimsel” kavramını ise şu şekilde açıklamaktadır: Her ne kadar *Religionswissenschaft*’ın başlangıç noktası ampirik, tarihî veriler olsa ve “betimleyici prensipler” kullansa da elde ettiği verilerle “dinî fenomenlerin anlamını” irdelemeye yönelmek zorundadır (Kitagawa, 1987, s. 19). Ayrıca Wach’a şerh düşmekte olan Kitagawa’ya göre dinler tarihi “otonom” olmakla birlikte “kendi kendine yeterli olmayan bir disiplindir” (Kitagawa, 1987, s. 17). Bu durumda, teoloji ve felsefe gibi normatif disiplinlerle sosyoloji, antropoloji ve diğerleri gibi betimleyici disiplinlerle işbirliği içinde olmalıdır (Kitagawa, 1987, s. 17-18).

1898 Saksonya doğumlu olan Joachim Wach Leipzig, Münih ve Berlin’de sürdürdüğü üniversite eğitiminde tarih, din felsefesi ve doğu dilleri üzerine yoğunlaştı. Leipzig Üniversitesi’ndeki doktorasını 1922 yılında bitirmesinin ardından aynı üniversitede ders vermeye başladı. Eric Sharpe’nin aktardığına göre, burada Friedrich Heiler tarafından mukayeseli din çalışmaları ile tanışan Wach’ın hocaları arasında Ernst Troeltsch, Adolf von Harnack, Nathan Söderblom, Rudolf Otto ve Max Weber yer almaktadır (Sharpe, 1975, s. 238).<sup>3</sup> Wach ayrıca Wilhelm Dilthey ve Gerardus van der Leeuw’dan etkilenmiştir. 1924 yılında *Habilitation* tezini yazan Wach, daha sonra Heidelberg Üniversitesi’nden teoloji doktoru unvanını almıştır (Cox, 2006, s. 172). 1935 yılında Nazi baskısı yüzünden ABD’ye taşınmak zorunda kalan Wach,<sup>4</sup> Brown Üniversitesi’nde on yıl ders vermiştir. 1945 yılında Şikago Üniversitesi’nde dinler tarihi kürsüsüne getirilen Wach, akademik kariyerine 1955 yılında

2 Joseph Kitagawa’nın tespitine göre Wach, 1944 yılına kadar *Religionswissenschaft*’ı “din tarihi (*history of religion*)” yani tekil olarak anlamışken, Şikago’ya gelişinden itibaren “dinler tarihi (*history of religions*)” şeklinde çoğul olarak ifade etmiş, “mukayeseli dinler çalışması (*comparative study of religions*)” tabirini de “dinler tarihi” ile aynı anlamda kullanmıştır (Kitagawa, 1988, s. xi, xxx).

3 Wach’ın hayatı hakkında detaylı bilgi için ayrıca bk. Kitagawa 1958: xiii-xlviii.

4 Wach hem anne hem baba tarafından filozof Moses Mendelssohn’un birkaç kuşak sonrası torunlarından. Wach ayrıca, müzisyen Felix Mendelssohn-Bartholdy ile akrabadır. Her ne kadar ailesi birkaç nesildir Hıristiyan olsa da Wach, Yahudi ataları sebebiyle Nazi Almanyası’ndan ayrılmak zorunda bırakılmıştır.

ölene kadar burada devam etmiştir. Kendi deyişle Luteran olarak yetiştirilen Wach, ABD'ye geldikten sonra Amerikan Episkopal Kilisesi'ne katılmıştır (Wach, 1975, s. 143).

Günümüzde Şikago Okulu olarak üne sahip dinler tarihi kürsüsü Joachim Wach'ın hermenötik anlayışına çok şey borçludur. Zira Wach ABD'ye gelerek 1945 yılında Şikago Üniversitesi'ndeki dinler tarihi kürsüsünün başına geçtiğinde bu disiplin, teolojinin içinde kaybolmuş durumdaydı. James Cox'un deyişle, Wach bu durumu "tersine çevirip dinler biliminde 'hermenötik yaklaşım' olarak bilinen anlayışın uluslararası öncüsü" olmuştur (Cox, 2006, s. 171). Wach, "dinler tarihi" ve "mukayeseli din çalışmaları" olarak da adlandırılan *Religionswissenschaft*'ın günümüzde münferit bir disiplin hâline gelmesi için yoğun çaba sarf etmiştir. Dinler tarihini normatif teolojiden ayırıp betimleyici olan münferit bir disiplin hâline getirmek Wach'ın ABD'ye gelmeden önce gerçekleştirmeye koyulduğu bir plandı.

Rainer Flasche Wach'ın entelektüel serüvenini bilimsel metodu ve amacı itibarıyla "erken" ve "sonraki" diye iki döneme ayırır. Flasche'ye göre Wach, Almanya'daki döneminde *Religionswissenschaft*'ın tarihî ve felsefi temelleriyle ilgilenirken Amerika'da yaşadığı dönemde bir bilim adamından ziyade dinler teolojisi ile ilgilenen bir vaiz olmuştur (Flasche, 1978, s. 73).<sup>5</sup> Bu ayırmda Wach, erken dönemde *Religionswissenschaft*'ı teoloji ve felsefenin boyunduruğundan kurtarmaya çalışırken dinin özünün ve hakikatin ne olduğu sorularını dışlar. Kitagawa ise Wach'ın düşünce kariyerindeki üç safhadan şöyle bahseder: Birincisinde, kendi hermenötik çalışmasının içerisinde dinî tecrübeyi *anlama* çabasında olan Wach, dinler tarihinin metodolojisini ve teorik çerçevesini çizmektedir; ikinci dönemde din sosyolojisi üzerinde duran Wach, üçüncü döneminde dinler tarihinin sosyal bilimler, felsefe ve muhtelif teolojilerle ilişkisini yeniden değerlendirmektedir (Kitagawa, 1988, s. ix-xxxiv). Aşağıdaki satırlarda Kitagawa'nın Wach ile ilgili ortaya koyduğu bu dönemsel tasnifi takip etmek suretiyle Wach'ın farklı yönlerini derinlemesine incelemeye çalışacağım.

## Dinler Tarihsî Olarak Wach

Wach'ın bu döneminde ortaya koyduğu başlıca çalışmaları *Habilitation* tezi olarak kaleme aldığı *Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung* (1924) ile sonrasında yazdığı *Das Verstehen*'dir (1926-1933). Sözü geçen birinci çalışmasında Wach, *Religionswissenschaft* ya da dinler tarihinin teoloji ve felsefe gibi normatif disiplinlerden ayrılarak münferit bir alan olarak algılanması gerektiğini savunmuş ve bu disiplinin amacını, metodunu ve bölümlerini anlatmıştır.<sup>6</sup> Ona göre bu bilim normatif, iman merkezli

5 Rainer Flasche'nin aslen Marburg'da *Habilitationsschrift* olarak hazırladığı çalışma başlıca üç kısımdan oluşmaktadır. Birinci bölümde Flasche, Joachim Wach'ın entelektüel geri zemininden bahsederken ikinci bölümde Wach'ın *Religionswissenschaft* anlayışını derinlemesine inceler. Çalışmanın üçüncü kısmı ise Wach'ın teorilerinin geçerliliği üzerinedir. Ayrıca Charles M. Wood'un *Theory and Understanding: A Critique of the Hermeneutics of Joachim Wach* (1975) adlı kitabı Wach üzerine önemli monografik bir çalışmadır.

6 Bu meydana bir yönerge ya da bildirge olarak adlandırabileceğimiz bu çalışma günümüzde Türkiye'deki dinler tarihi anlayışıyla neredeyse tamamen paraleldir. Kanaatimce, bu da Wach'ın Türkiye akademisinde ne kadar etkili olduğuna bir delildir. *Introduction to the History of Religions* (1988) adıyla İngilizce'ye aktarılmış ve hitap alanı genişlemiş olan bu eser, Fuat Aydın tarafından *Dinler Tarihi: Bilimsel Bir Disiplin Olarak Kuruluşuna Teorik Bir Giriş* (2004) adıyla Türkçe'ye kazandırılmış ve Türkiye akademisinde hala dinler tarihi disiplininin başlıca kaynaklarından biri olarak kullanılmaktadır. Wach, Türkçe konuşan akademide genellikle ilk dönemdeki hâliyle tanınagelmıştır. Halbuki Wach'ın son dönemlerinde ortaya koyduğu eserler daha renkli ve ince ayrılmıdır. Wach üzerine Türkçe yazılanlara örnek için ayrıca bk. Alıcı 2005.

ve ideolojik yaklaşımları, yani değer yargılarını askıya almalıdır (*epoché*). Wach'a göre, dinler tarihinin amacı halihazırda tecrübe edilen (ampirik) dinleri tarif etmektir. Ona göre dinler tarihi normatif değil, betimleyici (*descriptive*) ve yorumlayıcı (*interpretative*) bir disiplindir ve dini fenomenleri tarihsel ve sistematik açıdan incelemek suretiyle görevini ifa eder. Wach dinler tarihi araştırmalarının "tarihsel" ve "sistematik" olmak üzere iki, dini tecrübenin ifade edilmesinin ise "teorik," "pratik" ve "sosyolojik" olmak üzere üç boyutunun olduğunu savunmuştur. Wach'a göre, dinler tarihi araştırmalarındaki "tarihsel" boyut spesifik dinlerin doğuşu ve tarih içerisinde geçirdiği süreçle ilgilenirken, "sistematik" boyut dinî fenomenlerin sistematik yapısı ile ilgilenmektedir. Sistematik boyut, başka bir ifadeyle, dinî fenomenlerin kurallar dâhilinde genellemeler yapılabildiği verilerin yapısal bir örgü (*structure*) hâline getirilmesiyle uğraşır. Wach'a göre asıl yapılması gereken dinî fenomenlerin sadece tarih içerisinde geçirdiği süreçle ilgilenmek suretiyle tarihsel bilgi veri tabanı oluşturmak değil, elde edilen bu bilgileri yapısal bir örgü hâline getiren prensibi ve bunun altında yatan *anlamı* keşfetmektir. Wach, ilk döneminden başlayarak kendini motive eden soruları 1952'de Hindistan'da verdiği bir dizi derste şöyle ifade eder:

Sürekliliği çeken ve hakkında yazdığım sorunlardan biri *anlama*, ya da daha teknik bir ifadeyle, yorumlama sorunudur. Diğer insanları, kendimizden farklı olan kişileri, diğer medeniyetleri, diğer dinleri anlamak ne demektir? Anlama olarak adlandırdığımız bu sürecin doğası nedir? Anlamanın dereceleri var mıdır? Yorumlayanın önceden var saydığı şeyler nelerdir? Anlamanın çeşitleri var mıdır? Peki ya sınırları? (Wach, 1975, s. 143).

Wach esasen dinler tarihinin kökeninin felsefe olduğunun farkındaydı; zira dinler tarihi felsefenin spekülatif çıkarımları için ampirik veri sağlamaktaydı (Wach, 1988a, s. 8-9). O, her ne kadar *Religionswissenschaft*'in hem tarihi hem de sistematik veri sağladığı sürece görevini ifa etmiş olduğunu ve bunun ötesine geçmediğini iddia etse de, dinler tarihçisinin düşüncelerinin ardında felsefi varsayımların bulunduğu farkındadır (Wach, 1988a, s. 83). Diğer bir nokta ise, Wach dinlerin Hegel ve benzerlerindeki gibi tekâmülcü tasnifini reddetse de kendisi de "klasikler" dediği tipolojik tasnifini yapmaktan geri durmamıştır (Wach, 1988a, s. 59). Wach sistemleştirmekten kastın özetlemek, gruplamak ya da sınıflandırmak olmadığını iddia etse de kendi tipolojileri bunlardan uzak kalamamıştır (Wach, 1988a, s. 121-122).

Teolojiden bağımsızlığını ilan etmeye çalışan *Religionswissenschaft*'in kullandığı başlıca metodlardan birisi de fenomenoloji olmuştur. Wach'a göre din biliminin fenomenolojik yaklaşımını Husserl ya da Scheler'in fenomenolojisinden ayırt etmek gerekir. Zira *Religionswissenschaft*'in "fenomenoloji"den anladığı, herhangi bir dinî fenomenin "sistematik" olarak ortaya konması, yani sınıflandırılmasıdır (Wach, 1944, s. 1, dipnot 3).<sup>7</sup> İşte Wach sosyolojisini "tipoloji" olarak adlandırdığı bu sınıflandırmalar üzerine bina eder. Sonuç olarak, James Cox'un da ifadesiyle, "Wach'ın sosyolojisi tamamen fenomenolojiktir" (Cox, 2006, s. 173).

7 Wach defalarca dinler tarihi disiplininin iki boyutundan bahseder: tarihi ve sistematik. Douglas Allen modern dönemde "din fenomenolojisi" teriminin başlıca dört kullanımından bahseder: Birincisi, genel anlamda dinî fenomenlerin araştırılması; ikincisi, felsefi fenomenolojiden etkilenen din fenomenolojisi; üçüncüsü, Chantepie de la Saussaye, Geo Widengren ve Åke Hultrantz gibi din fenomenolojisini farklı dinî fenomen çeşitlerinin sınıflandırılması ve mukayesesi olarak anlayanlar; dördüncüsü ise W. Brede Kristensen, Gerardus van der Leeuw, Joachim Wach, C. Jouco Bleeker, Mircea Eliade ve Jacques Waardenburg gibi din fenomenolojisini *Religionswissenschaft*'in bir dalı ya da metodu olarak görenlerdir (Allen, 2005, s. 185).

## Din Sosyoloğu ve Din Fenomenoloğu Olarak Wach

Wach'ın entelektüel hayatındaki ikinci safha ise dinler tarihinin sosyal boyutunu tipolojiler vasıtasıyla ortaya koyduğu, ya da kendi tanımıyla, dinî fenomenlerin "sistematik" boyutuyla ilgilendiği dönemdir. Bu dönemde Wach'ın Gerardus van der Leeuw'nun izinden giden yapı kurucu bir fenomenolog<sup>8</sup> ve Weber'in izinden giden bir din sosyoloğu olduğunu söyleyebiliriz.<sup>9</sup> Aslında Wach, Weber'den ilham olsa da onun gibi diğer dinler hakkında topladığı bilgilerle bir diskur oluşturamayacak kadar çekingendir. Aslında Wach'ın din sosyolojisi mukayeseler ve tipolojiler üzerine inşa edilmiş bir fenomenoloji olmaktan öteye gidememiştir.

Wach'ın bu döneme ait eserleri arasında *Einführung in die Religionssoziologie* (1931), *Typen religiöser Anthropologie* (1932) ve *Sociology of Religion* (1944) gelmektedir. Wach bu dönemde ABD'ye gelmiş ve Brown Üniversitesi'nde ders vermiştir (1935-45). Kendi ifadeyle, Amerika'da din sosyolojisi alanında yazılmış bir ders kitabı olmadığını görmüş, "din ve toplum arasındaki ilişkiyi incelemek" ve "dinî toplulukların bir tipolojisini ortaya koymak" amacıyla *Sociology of Religion*'ı yazmıştır (Wach, 1975, s. 143).<sup>10</sup>

Wach *Sociology of Religion*'ın girişinde "normatif" bir disiplin olarak adlandırdığı teolojiyi genel din biliminden yani *Religionswissenschaft*'tan ayırır ve *Religionswissenschaft*'ın başlıca dört dalından bahseder: din fenomenolojisi, tarihi, psikolojisi ve sosyolojisi (Wach, 1944, s. 1). Wach burada dinî tecrübenin ifade edildiği şekillerini başlıca üç kısma ayırır: teorik, pratik ve sosyolojik. Teorik boyuttan kastı doktrin, dogma, mit, teoloji ve ahlak; pratik boyuttan kastı kültler, ayinler ve ibadetler; sosyolojik boyuttan kastı ise dinî gruplar, kurumlar ve benzerleridir. Kitap, pek çok yönden Weber'inkini andıran dinî otorite sınıflandırması ile son bulur. Wach dinî otorite çeşitleri arasında reformcu, peygamber, aziz, kâhin ve diğerlerini anmaktadır. Tüm bu sınıflandırmaları yaparken de Zerdüştilik, Şintoizm, İslam, Budizm, Hıristiyanlık, Konfüçyüschülük ve pek çok farklı gelenekten örnekler vererek tipolojilerinin sağlamlasını yapmaya çalışır.

Wach'a göre sistematik din çalışmasının amacı, kendi deyişleyle, "dinî tecrübenin ifade edilmiş farklı şekilleri arasındaki ilişkiye nüfuz etmek, nihayetinde de dinî tecrübenin muhtelif veçhelerini daha iyi kavrayabilmektir" (Wach, 1944, s. 5). Wach'a göre kendini yüzeysel görüşlerle sınırlamak istemeyen, amacını sadece olay ve veri toplamak olarak görmeyen herhangi bir dinler tarihî incelemesi, tikel dinî fenomenleri bir araya getirip onları tanzim edecek bir prensip arayışında olmalıdır. Böyle bir prensip vasıtasıyla tarihî sürecin detayları anlaşılabilir. Bu sebeple sistematik çalışma, tikelleri anlamada anahtar rolü oynayacak "merkez" ile ilgili-

- 8 Din fenomenolojisinin en önemli isimlerinden olan Gerardus van der Leeuw aslında bir Hıristiyan teoloğudur ve yer yer Hıristiyanlığın dinin en üst formu olduğunu iddia etmekten çekinmez. Van der Leeuw'nun fenomenolojisi teolojiktir ve içerisinde pek çok değer yargısı barındırmaktadır. Zira ele aldığı dini fenomenleri, tarihî ve kültürel bağlamlarından soyutlamakta, öznal ve spekülatif yorumlara kaçmaktadır. Wach, van der Leeuw'yu teolog olmasının yanı sıra, dinler tarihi alanında da önemli bir isim olarak anmaktadır (Wach, 1975, s. 70).
- 9 Wach, Max Weber'in "sistematik din sosyolojisini tasarlayan ilk kişi" olduğunu iddia etmektedir (Wach, 1944, s. 3). Kitagawa'ya göre Wach, din sosyolojisinde diğerlerinin yanı sıra Weber ve Dilthey'in etkisindedir (Kitagawa, 1988, s. xiii).
- 10 Cox'un belirttiğine göre bu kitap Wach'ın Brown Üniversitesi'ndeyken verdiği lisans dersleri üzerine inşa edilmiştir (Cox, 2006, s. 173).

nir (Wach, 1988a, s. 38). Sonuç olarak, Wach'a göre, başlıca konusu Hıristiyanlık dışı dinler ve amacı bunları *anlamak* olan dinler tarihçisi kuru tarihselci yaklaşımı aşabilmek için dinleri sistematik bir şekilde ele alacak; bunu yaparken de iki metot kullanacaktır: *tipoloji* ve *mukayese*.

Wach, özellikle *The Comparative Study of Religion* ve *Sociology of Religion* adlı eserlerinde "tipler (*types*)" olarak adlandırdığı dini fenomenlere ait pek çok kategori sunar. Wach, her ne kadar dinler tarihinin kategorilere karşı olduğunu iddia etse de içinden çıktığı Avrupa ve Hıristiyan merkezli din kategorilerinden uzak duramazdı. Zira kendi dönemi —özellikle on dokuzuncu yüzyılda başlayan— Avrupalı fenomenologların kategorilerinin revaçta olduğu bir zamandı. Böylesi Wach, hâlihazırda biliyor olduğu dini fenomenleri, aralarındaki benzerliğe dayalı olarak sınıflandırdı ve kendi tipolojilerini yarattı. Gregory Alles'in de ifade ettiği gibi Wach'ın tipolojileri siyasi bir düzenleme değil, gayet zengin ve karmaşık bir dini kavramlar bütünü "düzene sokma yöntemi" (Alles, 2010, s. 58).

Wach'ın tipolojileri özellikle din sosyolojisi ile ilgilendiği dönemde —ya da bağlamda— göze çarpar. Ona göre tipoloji, yapıları analiz eder ve ampirik detaylardan tipik olanı çekip çıkarır, dini fenomenler arasındaki benzerlikler ve şablonlarla ilgilenir. Wach tipolojiden ne anladığını şu şekilde açıklar:

Ampirik-fenomenolojik çalışma ile normatif olan arasındaki köprü bir başka yaklaşımla ikmal ediliyor: *tipoloji*. Tarih, psikoloji ve din sosyolojisinin sunduğu sonsuz çeşitlilikteki verinin tanzim edilmesi gerekir. Tipoloji çalışmaları tam da bunu yapmak üzere tasarlanmıştır. Tarihçinin hayatları üzerine ışık tuttuğu, psikoloğun entelektüel ve duygusal dünyalarını araştırdığı, sosyoloğun toplumsal rollerini incelediği dini lider tipleri ortaya çıkar. Bunun yanı sıra dinî grup ve kurumlar belli başlı tipler olarak karşımıza çıkar. Wilhelm Dilthey, William James, Max Weber ve Howard Becker bu metodu ustalıkla kullanmışlardır (Wach, 1988b, s. 133).

Wach "klasik" kavramını da "tipik" ile aynı anlamda kullanmıştır. Ona göre klasik olarak tavsif edeceğimiz fenomende "tipik" bir özellik vardır. Öyle ki, bu klasik olan fenomen "dini hayata ve tecrübeye dair herhangi tikel bir örneğinkinden daha çok şey ifade eder." Wach, akabinde Meister Eckhart'ı, Gazzali'yi ve Şankara'yı "klasik mistikler"e örnek olarak gösterir (Wach, 1951, s. 51). Zira ona göre bu şahısların öğretilerinde "tipik mistik" bir boyut mevcuttur (Wach, 1951, s. 52). Mamafih, sistematik bir yapısı olan tipolojinin kendi kendine yeterli olmadığı farkında olan Wach, normatif yargılar ortaya koyamayacak olan dinler tarihçisinin görevinin tipolojileri ortaya sermekle bittiğinin de farkındadır (Wach, 1951, s. 228-229). Ona göre tipolojinin hem felsefe hem de teoloji ile alakası burada ortaya çıkar. Tipolojik çalışma hakikati ortaya koyma iddiasında olmadığı için bundan sonrası felsefe, özellikle de teolojinin işidir (Wach, 1988b, s. 133).

## **Teolog Olarak Wach**

Wach, tipolojilerini ortaya koymak, klasik olana ulaşmak için mukayeseyi sıklıkla kullanmıştır. Fakat Wach için mukayese bununla sınırlı kalmaz. Zira onu sıklıkla kendi Hıristiyan tecrübesini diğer dini geleneklerle kıyaslarken buluruz. Bunu bir öğretmen olarak pedagojik sebeplerle yapmasının yanı sıra, bu yaklaşımı dinlerin altında yatan ortak hakikat ve manevi derinlik arayışından kaynaklanır. İşte bu noktada Wach, manevi derinlik arayışındaki imanlı olarak karşımıza çıkar.



Wach'a göre "diğer" dinleri öğrenmek ve öğretmek kişinin kendi dinî tecrübesini daha derinlemesine anlamasını sağlar. Wach'a göre, diğer dinlerdeki inanç esaslarını kabul edememek de "dinî tecrübenin bazı kısımları kendi dinî tecrübemizi derinleştirmemizde bize yardımcı olabilir." Zira "insan doğası benzer hislere sahiptir" ve mukayeseli bir yaklaşım "duygularımızı hem nitelik hem de nicelik yönünden derinleştirecektir." Ayrıca Wach'a göre mukayese, "dinin doğasını keşfedebilmek için" önemli bir yoldur (Wach, Lecture Notes, s. 68). Wach bu mevzu üzerinde *The Comparative Study of Religions*'da daha da fazla durur ve şu tespiti yapar: "yeni asrın mümkün kıldığı dinlerin mukayeseli çalışılması dinî tecrübenin ne anlama gelebileceğini, bu tecrübenin hangi şekillerde ifade edilebileceğini ve insan için ne yapabileceğini daha geniş ölçekte görmemizi sağlar." Wach mukayeseli din çalışmalarının kayıtsızlığa sebebiyet vereceği eleştirisine katılmaz; aksine, ona göre bu tarz çalışmalar kişiye dinî tecrübenin anlamına dair daha "zengin bir görüş" ve "perspektif" kazandırır (Wach, 1958, s. 9).

Wach'ın fikirlerinin üçüncü evresi, Şikago Üniversitesi'nde bulunduğu 1945-55 yılları arasındaki zaman dilimidir. Bu dönemde Wach, dinler tarihinin teoloji ile ilgisini irdelemenin yanı sıra Hıristiyanlığın diğer dinlerle ilişkisini inceleyen bir Hıristiyan teoloğudur. Wach'ı bu dönemde saf rölativizme karşı araştırmacının öznelliği ve değer yargılarına yer vermekte ve elde ettiği bilgilerle ne yapılması gerektiği sorusuna cevap aramakta iken buluruz. Bu süreçte Wach, *Types of Religious Experience: Christian and non-Christian* (1951) ile ölümünden sonra yayımlanan *The Comparative Study of Religions* (1958) adlı eserleri kaleme almıştır. Bunların yanı sıra, yine ölümünden sonra *Understanding and Believing* (1968)<sup>11</sup> adlı kitapta toplanan makale ve vaazlarını bu dönem yapıtları arasına koymak uygun olur.

Aslında teolog Wach sadece son zamanlarında değil Almanya'dan ABD'ye yeni göç ettiği yıllarda da karşımıza çıkar. Örneğin, 1935 yılında yayımlanan "Sinn und aufgabe der Religionswissenschaft" adlı yazısında Wach, teoloji ile dinler tarihinin alakasını ele alır. Wach'a göre teoloji kendi inancını ve iman esaslarını anlamak ve teyit etmek amaçındadır. Asıl amaç ve alanı olmamakla birlikte teoloji, "yabancı dinlere" ilgi duyabilir. İşte tam da bu noktada, "yabancı dinleri" araştırmak gayesiyle meydana getirilmiş dinler tarihi devreye girer (Wach, 1975, s. 125-126).<sup>12</sup> Başka bir deyişle, dinler tarihinin başlıca amacı "diğer dinleri anlamak"tır (Wach, 1975, s. 130). Peki, kendininkinin dışındaki dinlerin araştırılması sadece kuru entelektüel bir merak mıdır? Wach bu soruya olumsuz cevap verir: "...eğer *Religionswissenschaft* sadece estetik olarak ilginç ya da yalnızca akademik bir mesele olsaydı, hakikaten bugün var olmaya hakkı olmazdı" (Wach, 1975, s. 126). Wach'a göre, dinler tarihi insandaki "din duygusunu (*sensus numinis*), dinî his ve anlayışı, genişletir ve derinleştirir; kişiyi kendi inancını daha derinlemesine kavraması için hazırlar" (Wach, 1975, s. 127). Wach, aynı bağlamda mukayeseli din çalışmalarından da bahseder. Wach'a göre, dinler arasındaki benzerliklerin ve ilişkilerin ortaya konması kişinin dinî inancı üzerine olumsuz etki yapmaz. Bilakis, böyle bir çalışma "tanırsız, yabancılaşmış güçlere karşı savaşta yardım ve destek olabileceği" gibi kişiyi "kendi dini inancını araştırmaya ve muhafaza etmeye yönlendirir" (Wach, 1975, s. 128) ve bu inancı "derinleştirir" (Wach, 1975, s. 138).

11 Bu yazıda *Understanding and Believing* adlı kitabın 1975 yılı baskısını kullandım.

12 "Sinn und aufgabe der Religionswissenschaft" adıyla *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*'ta 1935 yılında yayımlanan bu yazı, "The Meaning and Task of the History of Religions (*Religionswissenschaft*)" adıyla Wach'ın yazılarının bir derlemesi olan *Understanding and Believing* (1975)'de yayımlanmıştır.

Bu esnada Wach sadece Hıristiyanlık dışı dinlerin ne ifade ettiği ile ilgilenen bir teolog ya da vahyin en kâmil anlamda İsa Mesih’de açılacağına inanan bir imanlı değil, aynı zamanda İsa Mesih’in mesajının nasıl yayılacağı üzerine kafa yoran, inkültürasyonu önceleyen bir misyonerdir. Örneğin, “Redeemer of Man”de modern insanın İsa Mesih’e nasıl yabancılaştığı üzerinde durur. Wach’a göre bu durumun bir etkeni Hıristiyanlık dışındaki dinler hakkındaki bilginin artmasıyla doğu dinlerine duyulan ilgidir. Ona göre Muhammed, Buda, Konfüçyüs, Lao-Tzu’ya duyulan ilginin başlıca iki sebebi vardır: Birincisi, Hıristiyan geleneğinden uzaklaşma ile “yeni”ye olan iştihak; ikincisi ise, diğer dini geleneklerdeki yüksek maneviyattır (Wach, 1975, s. 99-100). Akabinde, Wach bu durum için iki ayaklı bir çözüm önerir. Birincisi, toplumdaki bu yabancılaşmanın sebeplerini derinlemesine incelemek; ikincisi, doğu dinlerindeki hikmet ve manevi zenginliği araştırıp öğrenmektir. Wach’a göre, eskiden “entelektüel bir merak” matuf yapılan ve “bilim insanının bir lüksü” (Wach, 1975, s. 100) olan bu tarz araştırmalar artık —bizzat kendisini de içine kattığı— “teologlar ve din adamlarının vazifesinin varoluşsal bir unsurudur” (Wach, 1975, s. 101). Zira çağdaş teoloğun yapması gereken “İsa Mesih’in mesajını Hıristiyan ve eski Hıristiyan olan ve de Hıristiyan olmayan dünyaya tercüme etmek,” bunun için ihtiyaç duyulan ise “tüm mevcut bilgi, kaynaklar, vasıtalar ve bir araya getirilebilecek yöntemlerdir” (Wach, 1975, s. 101). Wach’ın aynı misyon kaygısını Şikago Üniversitesi’ndeki Bond Şapel’de yaptığı “Belief and Witness” başlıklı konuşmasında da görebiliriz. Wach burada bir Hıristiyan’ın sadece “kendi işine bakıp” Hıristiyanlığın mesajını, yani imanı, ümidi ve sevgiyi, tüm insanlıkla paylaşmadan edemeyeceğini savunmakta, akabinde ise çağdaş dünyada İsa Mesih’in mesajının nasıl yayılabileceğini soruşturmaktadır (Wach, 1975, s. 121).

Wach bir Hıristiyan olarak dinler teolojisi ile özellikle “General Revelation and the Religions of the World” (1954) adlı yazısında ilgilenmiştir.<sup>13</sup> Burada dinler tarihi ile teoloji arasındaki boşluğun doldurulmasıyla ilgili şunları kaydeder:

*Dinler tarihçisi* on dokuzuncu yüzyılın sonundan beri kendisini sadece tasvir ve kataloglama yapmaya hapsedmiş saf ampirik yaklaşımı aşması gerektiğini kabul etmeye, *teologların* pek çoğu da dinler tarihçilerinin kendilerine sunduğu yeni malzemeyi göz önünde bulundurmamak ve kendi işlerini görürken bunlardan faydalanmaları gerektiğini kabul etmeye hazırdır. Yorumun gerçekleştirileceği bakış açısı ise Hıristiyan teolog için Hıristiyanlığın prensipleri, Yahudi teolog için Tevrat, Müslüman (*Mohammedan*) teolog için ise İslam inancı olacaktır. Geçtiğimiz asrın eleştirel yöntem ve tarihsel araştırma konusundaki başarıları elbette korunmalıdır, lakin bu onların başlı başına amaç olarak görülmeleri anlamına gelmemelidir. Son elli yıl normatif ilginin yeniden canlanmasına, *kendi inancımızı telaffuz etmeye* duyulan iştihaka şahit oldu. Bu telaffuz on dokuzuncu yüzyılda vuku bulan ufuk genişlemesini dikkate almaktadır ve her şeyden öte Hıristiyan geleneğine derinlemesine kök salmıştır (Wach, 1975, s. 72-73).

Wach’ın Hıristiyanlığı ne derece öncelediği özellikle diğer dinler ile Hıristiyanlığı karşılaştırdığında ortaya çıkar. Wach’a göre tüm dinler aynı statüde değildir, zira Hıristiyanlık en üst konumdadır. Örneğin, Hıristiyanlığın tanrısı, Wach’ın deyişiyle “ne Vedenta’daki kayıtsız ve mesut figür, ne gnostüğün yabancılaşmış tanrısı, ne Talmud’da ya da Kur’an’daki tamamen katı yargıçtır...” (Wach, 1975, s. 90). Hatta aşağıdaki satırlarda olduğu gibi Wach, İsa Mesih’e tam anlamıyla iman etmesinin diğer dinlerle karşılaştıktan sonra gerçekleştiğini itiraf eder:

13 Kitagawa’nın aktardığına göre, bu yazı aslen Wach’ın Evanston, Illinois’de National Association of Biblical Instructors adlı kuruluşun 1953 yılı Aralık ayındaki toplantısında yapmış olduğu konuşmanın ertesi yıl *The Journal of Bible and Religion* adlı dergide basılmış halidir (Kitagawa, 1975, s. xv).

Eğer bugün Hıristiyan isem, bunun sebebi öyle doğup büyümüş olmam değildir. Öyle bir zaman geldi ki, Hıristiyanlığa çok eleştirel baktığım, doğru yol ve aydınlanmayı başka yerde aradığım oldu. Lakin çevreyi araştırdığımda ve çeşitli dinî tecrübeleri derinlemesine incelediğimde ikna oldum ki, İsa Mesih benim Efendim ve Kurtarıcım ve de âlemin ışığıydı. Bu kavrayış beni ilim ve araştırma açısından bozmak şöyle dursun, bana tarifsiz yardım sağladı ve şevk verdi. Bu durum Hıristiyanlığı tamamen doğru, Hıristiyanlık dışı dinleri tamamen yanlış bulacağım anlamına gelmez. Hıristiyanlığın olması gereken ideal durumu ile şu anki reel hâli —istisnasız tüm hâlleri— arasındaki zıtlık Hıristiyanlığı bilinçli bir şekilde kendi normum olarak benimsemişim andan itibaren zihnimde capcanlıdır. Tersine, tamamen kanaat getirdim ki, Hıristiyanlık dışı dinlerde İsa Mesih'e olan benzerlik o kadar çok, İsa Mesih adına o kadar çok düşünce ve işleyiş var ki siyah-beyaz resimler benim için hiçbir anlam ifade etmedi (Wach, 1975, s. 144).

Görülüyor ki, Wach'a göre Hıristiyanlık dışı dinlerde de hakiki anlamda kutsalın tecrübesi vardır. Fakat diğer dinlerdeki ilahi boyutu kabul etmek İsa Mesih'de açıklanan Hıristiyan vahyinin "özel"<sup>14</sup> vahye mazhar olan dinlerden sadece biri olduğunu kabul etmek değildir. Bilakis, "daha kısıtlı vahiyler (*lesser revelations*)" (Wach, 1975, s. 76) Hıristiyan vahyinin eşsizliğini ispatlamaktadır (Wach, 1975, s. 75-76). Yani Wach, dinler teolojisi açısından bakılacak olunursa ne dışlayıcı, ne de saf rölativisttir. Hıristiyanlık dışındaki dinlerde de ilahi hakikat olacağı gerçeğini kabul etmek suretiyle "kapsayıcı" bir söylem ortaya koymaktadır.<sup>15</sup>

### Sonuç: Mukayeseler, Tipolojiler ve Wach'ın Teolojisi

Son iki yüzyıldaki dinler tarihi çalışmaları Yahudi-Hıristiyan geleneği dışındaki dinler ve inanç sistemlerine duyulan ilgi ve dinî fenomenler hakkında mümkün olan en fazla bilginin toplanması şeklinde başlamıştır. Bu çalışmalarda en fazla dikkat çeken nokta ise mitolojilere duyulan ilgi ve bunlar arasındaki paralelliklerin ortaya konması olmuştur. Bu disiplinin "mukayeseli dinler (*Vergleichende Religionswissenschaft*)" şeklinde adlandırılmasının en büyük sebeplerinden biri de budur. Max Müller ve James Frazer'ın çalışmaları buna örnek birer mukayese ya da benzerlikler antolojisi mesabesinde. Lakin Wach'ınkilerin de içinde bulunduğu dinler ve dinî fenomenlere ait mukayeseler, mukayeseye dayanan tipolojiler ve kavramlar pek çok yönden sorunludur.<sup>16</sup> Zira mukayese çoğunlukla değer yargılarının hâkim olduğu ideolojik ve söylemsel bir alan olmaktan kendini kurtaramamıştır.

1940lı yıllar ve öncesi, dinleri mukayese adı altında başlıca üç yaklaşıma şahit olmuştur: İlk yaklaşım dinler arası mukayese yapmak suretiyle Yahudi-Hıristiyan geleneğinin üstünlüğünü ispatlamaya çalışmıştır. İkinci yaklaşım, Yahudi-Hıristiyan dinî öğelerinin —örneğin bakire doğum, kurban vs.— pek çok farklı mitolojide tezahürlerinin olduğunu ispatlamak

14 Wach burada Hıristiyan vahiy teolojisinin mevzularından biri olan "özel" ve "genel" vahiy anlayışına değinmektedir.

15 Wach dinler teolojisini özellikle "General Revelation and the Religions of the World," "The Problem of Truth in Religion" ve "Radhakrishnan and the Comparative Study of Religion" adlı yazılarında ortaya koyar. Bu yazılardan ilk ikisi sonradan derlenen *Understanding and Believing* (1975), sonuncusu ise, Schilpp, P. A. (Ed.) (1992), *The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan*'da bulunabilir.

16 Dinler tarihi/din bilimleri alanında mukayeseli çalışmalar için bk. Patton, K. C. ve Ray, B. C. (Ed.) (2000), *A Magic Still Dwells*.

suretiyle bu geleneklerin manevi özünün ayağını kaydırmaya yönelmiştir. Bu yaklaşımın Carl Gustav Jung, Mircea Eliade ve Joseph Campbell ile devam eden üçüncü ve zıt ayağı ise dinlerdeki evrensel örgüler ya da ortak paydalar üzerinde durmak suretiyle onlardaki aşkın birliğe vurgu yapmaktadır. Örneğin, dünyanın dört bir yanındaki farklı dini geleneklerde mevcut olan kurban ritüeli dinlerin aşkın birliğine işaret edecek şekilde yorumlanabilir. Fakat bu paralellik aynı zamanda Hıristiyan inancın özgün ve biricik olmadığı düşüncesine de hizmet edebilmektedir.

Mukayeseli din çalışmaları genel olarak pek çok yönden eleştiri almış, Wach da yazılarında bu eleştirilerden nasibini alacak kadar fazla mukayese, genelleme, soyutlama ve sınıflandırma yapmıştır. Wach'ın mukayeseleri onun dinleri derecelendiren teolog yönünü ve değer yargılarını en bariz şekilde ortaya koyan unsurlardandır. Wach'a yöneltilebilecek eleştirileri şu şekilde sıralayabiliriz: Birincisi, Wach söz konusu ettiği her bir dini gelenek hakkında birincil kaynakları kullanacak kadar yetkin değildir.<sup>17</sup> Örneğin, İslam Peygamberi'nin tipolojisini yaratmada zamanının oryantalist anlayışını bire bir yansıtmış, İslam geleneğinin kendi sesini duyup aktarmaktan oldukça uzak kalmıştır.<sup>18</sup> Bu durumda Wach, "diğer" dini geleneklere ait şahıs ve fenomenlere Avrupa ve Hıristiyan teolojisi merkezli kavram ve kategorilerle yaklaşmaktan kendini kurtaramamıştır. Aslında Wach'ın yaptığı kendi Hıristiyan kökenli teolojik kavramlarını beynelmil ölçekte muhtelif geleneklere giydirme işlemiydi. Örneğin, İslam dini ile ilgili muhtelif öğeleri Hıristiyanlık ile mukayeseli bir şekilde değerlendiren Wach, İslamiyet'in şekillenişinde Hıristiyan geleneğinden büyük ölçüde etkilendiği görüşüne sahiptir.<sup>19</sup> Zira bu anlayış İslamiyet'in ilk yıllarından Wach dönemi oryantalizmine kadar Hıristiyan dünyanın İslamiyet'e başlıca yaklaşımıydı. Aynı şekilde Wach'ın "karizma" anlayışı Kitab-ı Mukaddes kaynaklı olduğu gibi İslam Peygamberi onun anlattığı şekilde bir din kurucusu değildir. Bu durum ise Wach'ın sadece soyut, bir şeyin üzerine giydirilmiş tipolojiler ve mukayeselerle değil aynı zamanda hegemonyacı bir teoloji ile hareket ettiğini göstermektedir.

Wach'ın, Mircea Eliade gibi, eleştirilebileceği diğer bir nokta ise mukayese ve sözde beynelmil ölçekli tipolojilerinin dinî fenomenleri ve şahısları tarihî ve sosyal bütünlükleri içerisinde ele almamasıdır. Sonuç olarak bunlar test edilecek fenomenler olmaktan ziyade

17 Wach'ın eserlerinde başlıca iki nokta göze çarpmaktadır: Bunlardan ilki metodoloji ile çok fazla uğraşmış münferit olarak dinler ve onların ilk elden kaynakları üzerine yoğunlaşmamış olması, diğeri ise Wach'ın kendi sesini duymanın neredeyse imkansız oluşudur. Wach'ın yazıları muhtelif yazarların konu hakkındaki görüş ve bilgilerini sıraladığı bir alıntılar kumbarası gibidir. Dahası, Wach pek çok eserinde aynı noktaları yinelemekten öteye gitmez.

18 Örn. bk. Wach 1951: 78. Ayrıca bk. Avcı 2014.

19 Wach'ın Hıristiyanlık dışındaki gelenekler üzerinde derinlemesine yoğunlaştığı yazısı birkaçı geçmez. Bunlardan ilki Budizm'in bir kolu olan Mahayana üzerine yoğunlaştığı "The Study of Mahāyāna Buddhism" ile İslam tasavvuf geleneğini derinlemesine incelemeye çalıştığı "Spiritual Teachings in Islam with Special Reference to al-Hujwiri"dir. Sözü ettiğim birinci çalışmada Wach, Mahayana Budizm'in tarihi, doktrinleri, yapısı vs. hakkında detaylı bilgi verdikten sonra yazısının son kısmında Hıristiyanlık ile karşılaştırmasını yapar. Bu karşılaştırmadaki amaç, bir Hıristiyan teoloğunun Mahayana Budizm hakkındaki bu bilgileri nasıl değerlendireceğini göstermektir. Fakat Mahayana Budizm ile Hıristiyanlığın sadece benzer değil farklı yönlerine de değinen birkaç sayfalık bir karşılaştırma, yüzeysel bir bilgilendirme olmaktan öteye gitmez. Bununla beraber Wach'ın Hıristiyanlık dışı bir dini gelenek hakkında yaptığı bilgilendirmeyi Hıristiyan teoloğunun kullanımına sunması ve mukayeseyi bu amaçla kullanması gözlerden kaçmaz. Sözü edilen her iki yazı da *Types of Religious Experience* (1951)'da bulunabilir.

büyük ölçekli hakikatler olarak sunulmuştur. Wach'ın mukayeselerinde dikkat çeken diğer önemli ayrıntı ise onun Hıristiyanlık dışı dinlerde de hakikat payı olduğuna inanan ve onlarla diyalog içerisinde olunması gerektiğini savunan bir dinler teoloğu olmasıdır. Tüm bunların yanı sıra Wach dinî tecrübenin farklı ifadeleri altında yatan aşkın bir maneviyatı savunur. O aslında farklı dinlerin ışığında kendi Hıristiyan maneviyatının derinlerine inmeye çalışan bir imanlıdır.

Wach, dinler tarihi ve normatif teoloji arasındaki ilişkiyi ise şu şekilde ortaya koymaktadır: Dinler tarihi muhtelif dinî fenomenlerle ilgili bilgiler toplar ve onları yorumlar. Fakat ne mukayese ne de tipolojiler oluşturmak kendi başına yeterli değildir. Zira “objektif araştırma, mukayese ve tipoloji değerlendirmeye ulaşmak için zorunlu bir hazırlıktır” (Wach, 1951, s. 29). Wach, dinler tarihinin faydacı —ya da köprü vazifesi gören— bir disiplin olduğunun farkındadır. Zira o, Hıristiyanlık dışı dinler hakkında sağlanan bilgilerin filozof, teolog ya da sıradan bir araştırmacıya “hakikat” sorgulamasında yeni cevaplar sağlayacağı düşüncesindedir (Wach, 1951, s. 81). Sonuç olarak Wach'a göre dinler tarihçisinin topladığı bilgiler teolog tarafından “normatif bir şekilde değerlendirilmediğinde bizim için bir anlam taşımayacaktır” (Wach, 1951, s. 28). Wach, aşağıdaki satırlarda da görüleceği üzere, dinler tarihinde “objektiflik” ile “değer yargılarının” bir arada bulunabileceğini iddia etmek suretiyle dinler tarihinin teolojiye nasıl evrilmesi gerektiğini itiraf etmektedir:

Yüzyılın dönemecinde “mukayeseli din” okulu tamamen “objektif” bir yaklaşım için değer yargılarını tasfiye etmeyi savunma yanlısına düşmüştür. Sonuç ise, sonsuz “hakikat” arayışına katkısı olmayan yetersiz bir rölativizm olmuştur. Aslında “hakikat” arayışı tüm bilme iştiağımızın başlıca sebebidir.

Artık öğrendik ki, dinî tecrübenin tüm ifadelerinin yorumlanmasının iki amacı var: Birincisi, verilerin ortaya konulmasıdır ki, bu işlem tamamen objektiflik anlayışına bağlıdır. İkincisi, ‘Tua res agitur,’ parolasının öncülüğünde bu verilere karşı bizim takındığımız tavrın biçimlendirilmesi ve tanımlanmasıdır. Bu ise verilere değer biçilmesi anlamına gelmektedir (Wach, 1951, s. 7).

Burada teolojiden kasıt genel anlamda dinin ve dinî fenomenlerin metafizik hakikatini kabul etmektir. Bunu dinî düşünce ya da dindar yaklaşım olarak da adlandırabiliriz. Bu durumda Wach, başlarda ortaya koymaya çalıştığı dinler tarihinin “objektiflik,” “tarafsızlık” ve “değer yargılarından uzak kalma” yönergesini üç yönden ihlal etmiştir. Zira Wach her ne kadar teolojiden uzak objektif bir dinler tarihçisi olmaya çalışsa da, Wiebe'nin deyişiyle, dinî fenomenleri “ontolojik hakikat”ler olarak görmektedir ve bu da bir çeşit teolojidir (Wiebe, 1999, s. 148). İkincisi, o bir Hıristiyan imanlıdır ve diğer dinleri hakikatten pay alan fenomenler olarak değerlendirmektedir. Dahası kendi Hıristiyan maneviyatının bu dinlerdeki evrensel gerçekliklerle derinleşeceğine inanmaktadır. Üçüncüsü, Wach Yahudi-Hıristiyan kaynaklı bir dinî fenomenler tipolojisi yaratmıştır ki bu hegemonyacı ve dayatmacı bir sınıflandırmadır.

İnsanlık tarihini anlamanın en önemli yolunun din tarihinden geçtiği düsturundan yola çıkan Wach, dinler tarihi disiplinini insanı ve onun sahip olduğu *dinî tecrübeyi anlama* çabasının en mümbit alanı olarak gördü. Aslında, Wach'ın *Religionswissenschaft* ya da dinler tarihi disiplininden anladığı başlıca iki şeydi: Birincisi, Hıristiyanlık dışı dinler ve inanç gelenekleri, yani Budizm, İslam, Hinduizm vs. hakkında —neredeyse tamamen ikinci ya da üçüncü el kaynaklardan— bilgi toplamak, bunları sınıflandırmak, tipolojiler oluşturup

“klasik” olan fenomenleri sıralamak suretiyle *dini tecrübeyi anlamak*;<sup>20</sup> ikincisi, bu sıraladığımız faaliyetlerin bir yönerge çerçevesinde yapılmasını sağlamak ve bu yönergeyi ortaya koymak. Başka bir deyişle, Wach henüz oluşmaya başlayan bu alanın hem oyuncusu hem de teknik adamıydı. Wach’ın *Religionswissenschaft* projesiyle —özellikle ilk dönemlerinde— yapmaya çalıştığı, Hıristiyanlık dışı dinleri rasyonel-ampirik bir ölçütte tasvir eden, anlamlandıran, sınıflandıran, sonuç olarak da evrensel bir sistem olarak ortaya koyan yarı seküler bir “bilim” hâlinde sunmak olsa da, son zamanlarında onu elinde biriken “sistemli” dinler ansiklopedisine Hıristiyan kütüphanesinin hangi rafında yer açacağını düşünürken buluruz. Bu durum ise onun dinler tarihinin düsturları olarak ortaya koyduğu yönergeye ne ölçüde sadık kaldığını gözler önüne sermektedir.

Wach ilk döneminde dinler tarihini teolojiden ayırmayı söz konusu etmiş olsa da düşünce seyrine bakılacak olursa onu teolojinin, ya da kendi Hıristiyan maneviyatının, bir yardımcı yapmaktan öteye gitmemiştir. Zira onun baştan itibaren amacı olan dini tecrübeyi *anlamak* değer yargılarından uzak yüzeysel bir tasvirden fazlasını gerektirmektedir. Bu tarz bir *anlama*, Wach’da görüldüğü şekliyle, dinin hakikatini kabul etme suretiyle kendini teolojide bulur. Timothy Fitzgerald, haklı olarak, dinler tarihi (bilimi) ya da din fenomenolojisinin “liberal ökümenik teolojinin gizlenmiş bir şekli” olduğunu iddia eder (Fitzgerald, 2000, s. 6). Bu durumda görülür ki, Wach’ın diğer bilimlerden bağımsız, objektif ve bilimsel bir disiplin hâline getirmeye çalıştığı dinler tarihi henüz kendi döneminde ve kendisi tarafından sekteye uğratılmıştır. Zira *Religionswissenschaft* köklerinden çıktığı teolojik yaklaşımdan kendini ayıramamıştır. Bu durum Wach’ın bahsi geçen yaklaşımı ile sınırlı kalmamış, Mircea Eliade’nın “kutsal”ın peşindeki yeni hümanizm yaratma iddiası ile devam etmiştir. Bu durumda Wach her ne kadar din sosyolojisi ile ilgilendiğini iddia etse de din sosyolojisi adı altında yaptığı bir din fenomenolojisi, din fenomenolojisi adı altında yaptığı ise bir çeşit teolojidir. Üstelik bilimsel metodolojiyi önceleyen bir dinler tarihçisi olma iddiasında olan Wach, ne tam bir dinler tarihçisi ne de tam bir teolog olabilmıştır.

Sonuç olarak, Wach’ın entelektüel yaklaşımı çerçevesinde gördüğümüz otonom ve bilimsel bir disiplin olma iddiasındaki dinler tarihi aslında ne felsefe, ne teoloji, ne de temel bilimler kadar oturmuş bir statüye sahip olamamıştır. Aydınlanma’nın bir ürünü olarak değerlendirebileceğimiz yarı seküler bu alanın son yıllarda teolojiye yakın olduğunu, hatta bu alana mezcedilmesi gerektiğini savunanlar olduğu gibi ilahiyat disipliniyle bir alakası olmadığını, beşeri bilimler fakültelerine bağlanması gerektiğini savunanlar olmuştur. Bu durumda günümüzde filolojiyi de kapsayan alan çalışmaları dinler tarihi disiplinin yerini hızla almaktadır.<sup>21</sup>

20 Wasserstrom’un Wach’ın Kierkegaardçı “varoluşçu bir teolog” olduğunu iddia ettiği yazısı konu hakkında önemli bir çalışmadır (Wasserstrom, 2010, s. 47).

21 Bu alanda devam eden tartışmalara güncel bir örnek olarak bk. Bird, D. L. ve Smith, S. G. (Ed.) (2009), *Theology and Religious Studies in Higher Education*.

## A Portrait of the Historian of Religions: Joachim Wach and His Faith Seeking Understanding

Betül Avci\*

### Objective

Joachim Wach (1898-1955), considered one of the founding fathers of the contemporary history of religions, has a multilayered personality: In order, he is a historian of religions who tries to demarcate the field's boundaries and determine its methods, a phenomenologist of religion as he attempts to systematize the relationship between religion and society via typologies, and a faithful Christian who believes in the superior revealing of God in the person of Jesus Christ as well as a theologian who reflects upon how to approach non-Christian traditions. Within the scope of this paper, I will initially introduce Wach's three-layered intellectual approach and talk about his position in the history of religions. I will then discuss his task as a historian of religions, a sociologist and phenomenologist of religion, and a theologian. Finally, based upon Wach's approach, I will elaborate upon the relationship between the history of religions and the phenomenology of religion and question whether the former could liberate itself from theology.

### Joachim Wach and Development of the History of Religions as a New Discipline

In contrast to the approach of the *Religionsgeschichtliche Schule* (the History of Religion School), Wach tried to emancipate the history of religions from theology<sup>1</sup> and to determine its methods, based on his assertion that it had a "scientific" character. However, as his interpreter Joseph M. Kitagawa notes, although this discipline is "religio-scientific" and "autonomous," "it does not claim to be a self-sufficient discipline" (Kitagawa, 1987, p. 17). In this respect, the history of religions should collaborate with normative (e.g. theology and philosophy) and descriptive (e.g. sociology and anthropology) disciplines (Kitagawa, 1987, pp. 17-18).

\* Assist.Prof. Dr., Yalova University, The Department of Religious Studies.  
Correspondence: betulavci27@gmail.com. Address: Rüstempaşa Mh. Şehit Ömer Faydalı Caddesi No:146  
Kat:3 Posta Kodu 77100 Merkez/Yalova.

1 *Religionsgeschichtliche Schule* is often translated as "history of religions." However, as William Baird notes, such a translation is not accurate because "s" does not denote plurality, but rather the genitive singular (Baird, 2003, p. 222). For further information on *Religionsgeschichtliche Schule*, see Chapman, M. D. (2010), *History of Religion School*.

In addition to Wilhelm Dilthey and Gerardus van der Leeuw, Eric Sharpe cites Friedrich Heiler, Ernst Troeltsch, Adolf von Harnack, Nathan Söderblom, Rudolf Otto, and Max Weber as being among those who influenced Wach (Sharpe, 1975, p. 238).<sup>2</sup> Rainer Flasche distinguishes two phases in Wach's intellectual history: Wach developed the historical and philological bases of the *Religionswissenschaft* and, at a later date, turned into a theologian of religions (Flasche, 1978, p. 73).<sup>3</sup> Kitagawa distinguishes three phases in Wach's intellectual career: trying to determine the history of religions' methodology as he searches for an *understanding* within his hermeneutical approach, focusing on the sociology of religion, and reviewing the relationship between the history of religions and the social sciences, philosophy, and theology (Kitagawa, 1988, pp. ix-xxxiv).

### **Wach as a Historian of Religions**

In the first phase of his intellectual career, Wach authored *Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung* (1924) and *Das Verstehen* (1926-1933). In the former work he seeks to set the history of religions apart from the normative disciplines and to relate the field's goal and methods.<sup>4</sup> According to him, this descriptive and interpretative discipline distinguishes itself from normative, ideological, and faith-based approaches by seeking to employ empirical data and to approach religious phenomena both historically and systematically. In other words, this field concentrates on discovering the principle that erects a structure around the systematized empirical data and reaching the underlying *meaning*. Although he argues that systematization is not summarizing, grouping, or classifying, his typologies could not go any further than these (Wach, 1988a, pp. 121-122). One of the methods employed by *Religionswissenschaft* is phenomenology which tries to systematize religious phenomena, namely, classification (Wach, 1944, p. 1, ff. 3).<sup>5</sup> Thus, he builds his sociology of religion upon these classifications, which he calls "typologies." Consequently, as James Cox also notes, "Wach's sociology of religion was phenomenological through and through" (Cox, 2006, p. 173).

### **Sociology of Religion, Phenomenology of Religion and Wach**

During the second phase of his intellectual life, Wach explored the social dimension of religious experience by means of his typologies, or, in his own words, the systematical dimension of religious phenomena. This is when he acted as a constructive phenomenologist following Gerardus van der Leeuw, and as a sociologist of religion following Max Weber. However, although inspired by Weber, Wach does not provide us with a full discourse based upon his

2 Also see Kitagawa for further information on details of Wach's life (Kitagawa, 1958, pp. xiii-xlvi).

3 Also see Charles M. Wood's *Theory and Understanding: A Critique of the Hermeneutics of Joachim Wach* (1975).

4 This work was translated into English as *Introduction to the History of Religions* (1988). Fuat Aydın translated it into Turkish under the title *Dinler Tarihi: Bilimsel Bir Disiplin Olarak Kuruluşuna Teorik Bir Giriş* (2004). This work is employed in Turkish-speaking academia as a main source of the history of religions. For an example of Wach written in Turkish see Alici, M. (2005), Kutsal'a Giden Yol: Dinler Tarihi'nde Bir Metodolojik Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi.

5 For further information on the phenomenology of religion, see Allen, D. (2005).



collected empirical data and hence is not as assertive as Weber. This is because his sociology of religion goes no further than a phenomenology of religion based upon comparisons and typologies. This is the context within which he wrote *Einführung in die Religionssoziologie* (1931), *Typen religiöser Anthropologie* (1932), and *Sociology of Religion* (1944).

Wach held that historians of religions should use typology and comparison to explore religious traditions and systematize their data in order to *understand* them. He offers various categories of religious phenomena which he calls “types” in his *Sociology of Religion* and in *The Comparative Study of Religion*, and then categorizes religious phenomena based upon their similarities. However, as Gregory Alles also notes, “in Wach’s case, typology appears as a technique of management, not of political administration but of conceptual management in an increasingly complex religious environment” (Alles, 2010, p. 58). Wach’s typologies attract our attention when—or in the context which—he deals with sociology of religion. However, since he maintained that historians of religions should not reach evaluative judgments, he was well aware that his task could produce nothing more than typologies (Wach, 1951, pp. 228-229). For him, this is the point where typology is related to both philosophy and theology and when philosophy and theology should set off (Wach, 1988b, p. 133).

### **Wach and His Theology**

Wach employs comparison not only when constructing his typologies, but also when comparing his own Christian experience with other religious traditions. During this period he is the faithful Christian who learns and teaches “other” religions and seeks to understand his own religious experience for, as he notes, “certain parts of religious experience can help deepen our own religious experience.” He searches for a deeper religious understanding and tries to find a common reality behind various religious expressions. For him, comparison “is an interesting means of discovering the character of religion” (Wach, Lecture Notes, p. 68). Wach expands upon the issue of comparison in *The Comparative Study of Religions* and notes that: “A comparative study of religions such as the new era made possible enables us to have a fuller vision of what religious experience can mean, what forms its expression may take, and what it might do for man” (Wach, 1958, p. 9).

The third phase or approach in his intellectual life occurred in Chicago during 1945-1955. This is when he acts as a Christian theologian who explores the relationship between the history of religions and theology in addition to the relationship between Christianity and other religions. He presented the results of his research in *Types of Religious Experience: Christian and non-Christian* (1951) and, posthumously *The Comparative Study of Religions* (1958). It is also fair to include *Understanding and Believing* (1968), a posthumously published collection of his essays and addresses in this time period.

According to Wach, theology may have as one of its secondary goals an interest in “other religions.” At this point, history of religions that looks for an “understanding of other religions” takes the lead (Wach, 1975, p. 130). In this context, he informs us about the comparative study of religions. As he argues, discovering similarities and relationships among religions does not have a negative effect on a person’s own religious conviction. On the contrary, while “it could become a support and an aid in the battle against the godless

and estranged powers," it should "lead to the examination and preservation of one's own religious faith" (Wach, 1975, p. 128).

Meanwhile, he also appears as a faithful Christian who believes in God's superior revelation in Christianity. His comparisons once again signal his prioritizing Christianity over other religious traditions, based on his opinions that not all religions traditions are on the same level and that Christianity enjoys the most advanced status. For example, as Wach notes, "the Christian God cannot be the unconcerned blissful One of the Vedanta nor the alien god of the gnostic, nor the exclusively stern judge of the Talmud or the Quran..." (Wach, 1975, p. 90). Although he believes that other religions contain experiences of the real, this should not mean that they are subject to a "special" revelation, as is the case with Christianity. On the contrary, "lesser revelations" prove the uniqueness of the Christian revelation (Wach, 1975, pp. 75-76).<sup>6</sup> Moreover, Wach is a missionary who searches for ways to spread the Christian message throughout the world, as he states in his "Redeemer of Man" and "Belief and Witness."<sup>7</sup>

### **Conclusion: The Comparisons, Typologies and Theology of Wach**

Wach viewed the history of religions as the most productive sphere in which to understand universal human religious experience. In fact, for him, this field denotes the following: (1) Collecting data related to the religious phenomena of various non-Christian religious traditions, comparing and classifying them, and then creating typologies in order to reach an understanding of religious experience<sup>8</sup> and (2) providing a methodology to achieve this task. Thus, although he attempted to create a universal, quasi-secular scientific system that prioritizes objectivity and the suspension of value judgments, he ultimately failed because his comparisons and typologies show that he was a theologian who evaluated religious phenomena.<sup>9</sup>

The following points, in order, should be considered a critique of Wach:

1) Wach is not thoroughly competent in each of the religious traditions that he discusses. For instance, he reflects the orientalist approach of his time by creating a typology of Prophet Muhammad without referring to the traditional Islamic approach.<sup>10</sup> In this respect, he approaches other religious traditions and phenomena based upon his own European and Christian tradition and thus creates hegemonic and imposed categories.

2) Similar to Mircea Eliade, he removes religious phenomena and personages from their social and historical contexts and, consequently, creates "universal" abstractions devoid of particularities. Moreover, although Wach claims to be an objective historian of religions, as

6 Wach's theology of religions appears particularly in his "General Revelation and the Religions of the World" (1954). As Kitagawa notes, this article developed out of his 1953 speech he gave at the National Association of Biblical Instructors in Evanston, Illinois (Kitagawa, 1975, p. xv).

7 Both works are in Wach's *Understanding and Believing* (1975).

8 Wasserstrom views Wach as a Kierkegaardian "existential theologian" (Wasserstrom, 2010, p. 47).

9 For a sample of works on comparison in religious studies, see Patton, K. C. & Ray, B. C. (Eds.) (2000), *A Magic Still Dwells*.

10 See Avcı, B. (2014), Joachim Wach'ın *Religionswissenschaft* Çerçevesinde İslam Dinine Yaklaşımı.

liberated from theology, in Wiebe's wording he views religious phenomenon as an "ontological reality" and therefore constructs a type of theology (Wiebe, 1999, p. 148).

3) Wach's comparisons and typologies reveal him to be a theologian who evaluates religious phenomena. Likewise, he presents us with a theology of religions because he believes that truth exists in non-Christian religions. Moreover, although not a relativist, he does believe in a transcendent spirituality that lies behind various religious experiences. In fact, he is a faithful Christian who tries to get deeper into his own spirituality in light of other religious expressions.

Although Wach sought to distinguish the history of religions from theology, he only managed to turn it into an aid for theology or for his own Christian spirituality,<sup>11</sup> because his goal of *understanding* requires more than a superficial description devoid of value judgments. Such a faith seeking *understanding* that acknowledges the truth of religion finds its scope within theology. Thus, as Timothy Fitzgerald fairly argues, religious studies or the phenomenology of religion "is a disguised form of liberal ecumenical theology" (Fitzgerald, 2000, p. 6). In this respect, Wach's attempt to establish the history of religions as an autonomous, objective, and scientific discipline failed even in his own eyes as he involved himself in the phenomenology of religion under the name of the "sociology of religion." In addition, he acts as a quasi-theologian when he is involved in the phenomenology of religion. Moreover, although Wach seems to be a historian of religions who prioritizes methodology, he did not fit completely into either the field of the history of religions or theology.

## Kaynakça/ References

Allen, D. (2005). Phenomenology of Religion. J. Hinnells (Ed.), *The Routledge Companion to the Study of Religion* içinde (s. 182-207). London and New York: Routledge.

Alles, G. (2010). After the Naming Explosion: Joachim Wach's Unfinished Project. C. K. Wedemeyer ve W. Doniger (Ed.), *Hermeneutics, Politics and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach & Mircea Eliade* içinde (s. 51-79). New York: Oxford University Press.

Alici, M. (2005). Kutsal'a Giden Yol: Dinler Tarihi'nde Bir Metodolojik Yaklaşım veya Bir Bilim Olarak Din Fenomenolojisi. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5 (3), 73-120.

Avcı, B. (2014). Joachim Wach'ın *Religionswissenschaft* Çerçevesinde İslam Dinine Yaklaşımı. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30, 195-216.

Baird, W. (2003). *History of New Testament Research Volume 2: From Jonathan Edwards to Rudolf Bultmann*. Minneapolis: Fortress Press.

Bird, D. L. ve Smith, S. G. (Ed.). (2009). *Theology and Religious Studies in Higher Education: Global Perspectives*. London & New York: Continuum International Publishing Group.

Chapman, M. D. (2010). History of Religion School. D. Fergusson (Ed.), *The Blackwell Companion to the Nineteenth Century Theology* içinde (s. 434-454). Chichester, U.K., Malden, Mass.: Wiley-Blackwell.

Cox, J. L. (2006). *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*. New York: The Continuum International Publishing Group.

Fitzgerald, T. (2000). *The Ideology of Religious Studies*. New York, Oxford: Oxford University Press.

Flasche, R. (1978). *Die Religionswissenschaft Joachim Wachs*. Berlin, New York: W. de Gruyter.

11 For a collection of recent discussions on the distinction between religious studies and theology, see Bird, D. L. & Smith, S. G. (Eds.) (2009), *Theology and Religious Studies in Higher Education*.

- Kitagawa, J. M. (1958). Introduction: The Life and Thought of Joachim Wach. J. Wach, *The Comparative Study of Religions* içinde (s. xiii-xlvi). New York: Columbia University Press.
- Kitagawa, J. M. (1975). Introduction. J. Wach, *Understanding and Believing: Essays by Joachim Wach* içinde (s. vii-xviii). Westport: Greenwood Press.
- Kitagawa, J. M. (1987). *The History of Religions: Understanding Human Experience*. Atlanta, Georgia: Scholars Press.
- Kitagawa, J. M. (1988). Introduction: Verstehen and Erlösung. J. Wach, *Introduction to the History of Religions* içinde (s. ix-xxxiv). New York: Macmillan.
- Patton, K. C. ve Ray, B. C. (Ed.). (2000). *A Magic Still Dwells: Comparative Religion in the Postmodern Age*. Berkeley, California: University of California Press.
- Sharpe, E. J. (1975). *The Comparative Religion: A History*. London: Duckworth and Co.
- Wach, J. Lecture Notes Related to Comparative Study of Religions, 6. Kutu 10. Dosya, Special Collections Research Center at the University of Chicago Library.
- Wach, J. (1944). *Sociology of Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wach, J. (1951). *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wach, J. (1958). *The Comparative Study of Religions*. New York: Columbia University Press.
- Wach, J. (1975). *Understanding and Believing: Essays by Joachim Wach*. Westport: Greenwood Press.
- Wach, J. (1988a). *Introduction to the History of Religions*. New York: Macmillan Publishing Company.
- Wach, J. (1988b). *Essays in the History of Religions*. New York: Macmillan Publishing Company.
- Wach, J. (1992). Radhakrishnan and the Comparative Study of Religion. P. A. Schilpp (Ed.), *The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan* içinde (s. 443-458). Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- Wasserstrom, S. M. (2010). The Master-Interpreter: Notes on the German Career of Joachim Wach (1922-1935). C. K. Wedemeyer ve W. Doniger (Ed.), *Hermeneutics, Politics and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach & Mircea Eliade* içinde (s. 21-50). New York: Oxford University Press.
- Wiebe, D. (1999). *The Politics of Religious Studies*. New York: Palgrave.
- Wood, C. M. (1975). *Theory and Understanding: A Critique of the Hermeneutics of Joachim Wach*. Missoula, Mont.: Scholar's Press.



# Polanyi'nin Modern İktisatın İnsan Anlayışına Eleştirileri

Seriyye Akan\*

**Öz:** Matematiksel ve teknik araçları teorisinin ifadesinde temel alan iktisat disiplini, bugün artık sosyal bilim olma kimliğini neredeyse yitirmiştir. Bu süreç, tarih içerisinde birtakım kırılmalarla gerçekleşmiştir. Bu kırılmaların hem bilimsel hem de sosyal ve iktisadi yönü vardır. Doğa bilimlerindeki gelişmeler iktisatçıların daha kesin çıkarımlara ulaşan fizik bilimine öykünmesine sebep olurken, Sanayi Devrimi'nin peşisıra kurulan piyasa sistemi insanı geçmişten tevarüs eden iktisadi iklimden koparmıştır. Esasında felsefi bir kavram olan rasyonalite, felsefi bağlamından arındırılarak iktisat disiplini içerisinde dâhil edilmiş, insanın doğal yanının ekonomik çıkarını ençoklaştırma olduğu düşünülen kabul ana akım iktisat literatürüne hakim olmuştur. Bunlara itiraz eden iktisatçılar da bulunmaktadır. Karl Polanyi piyasa sisteminin kendiliğinden oluşmadığını, insanın çağlar boyunca değişmediğini, ilksel ekonomilerin bugünkü piyasa ekonomisinden çok farklı olarak sosyal ilişkilerin içinde yerleşik olduğunu sosyal antropolojinin verilerini kullanarak iddia etmiştir. Bu çalışmada Polanyi'nin modern iktisadın insan anlayışına eleştirileri incelenmeye çalışılmıştır. Bunun için öncelikle rasyonalite kavramı iktisadi bağlamında tartışılarak konuya zemin oluşturulmuştur. Ardından sırasıyla Polanyi'ye göre "insanın aynı kalışı tezi" ilksel ekonomilerle ilgili tartışmalar ve sanayi devrimiyle paralel olarak gelişen piyasa toplumunun kuruluşu tartışması ele alınmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Polanyi, piyasa toplumu, rasyonalite, sosyal antropoloji, modern ekonomi, ilksel ekonomiler, holizm/bütüncülük.

**Abstract:** Discipline of economics, who already assimilated the mathematical and technical tools as a base for the expression of theory is almost lost its identity as a social science. This process has become visible through some historical breakups. These breakups have scientific, social and economic faces. While the developments in natural sciences had led the economists to imitate physics - since it uses more certain methods as a science; the market society which established after the industrial revolution separated humans from the economic understanding of the past eras. Rationality, which indeed a philosophical concept, purified from its philosophical context and integrated to economics. On the other hand, the mainstream economics which accepts the maximisation of interest as one of the components of human nature prevailed the economics literature. The modern economics' conception of human had shaped via the steps which we briefly mentioned above. Karl Polanyi (1886-1964) had criticized the human conception of modern economics by using social anthropological methods. He had claimed that market system did not emerged spontaneously, the nature of human did not change throughout history, and primitive economics was totally different from today's market society since the economic relations were embedded in the other social relations. In this article, we tried to analyse Polanyi's criticisms on modern economics' human conception. For this reason, we firstly argued the term rationality in the economic context, since it would be a basis for our subject. Then we emphasized the thesis of "unchanged nature of human" which highlighted by Polanyi, discussions on primitive economies, and the market society which established parallel to the industrial revolution respectively.

**Keywords:** Polanyi, market society, rationality, social anthropology, modern economics, primitive economies, holism.

\* Doktora Öğrencisi, Sabancı Üniversitesi, Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Tarih Bölümü.

E-posta: seriyyeakan@sabanciuniv.edu. Adres: Sabancı Üniversitesi, Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Ofis 2113, Orta Mahalle, Üniversite Caddesi No:27 Tuzla, 34956 İstanbul/ Türkiye.

“Yalnızca bizim Batı toplumumuz yakın zamanda  
insanı ekonomik bir hayvana dönüştürdü.”

Marcel Mauss (Dalton, 1965, s. 1)

## Giriş

Platon asırlar önce evrenin dilinin matematikle yazıldığını söylemişti. Fakat Platon’un görüşünün dünya ölçeğinde kabul görmesi için öğrencisi Aristoteles’in canlı, holistik ve sosyal görüşünün Bilim Devrimine dek dünyaya hâkim olması gerekiyordu. XVII. yüzyılda gerçekleşen Bilim Devrimiyle dünya mekanik, ölçülebilir ve matematikselleştirilmiş bir dünya olarak tasavvur edilmeye, bilimler üzerindeki etkileri ise bir asır içinde görülmeye başlandı. Yeni algılayışa en fazla uyan bilim fizik en uymayanıysa biyolojydi.

Doğa bilimleri bilim devrimi sırasında Avrupa’da çokça ilgi görmekteydi. Zamanla sosyal bilimler de doğa bilimlerinin kesinliğe ulaşma yönüne öykündü ve onun metotlarını kullanmaya heveslendi. İktisadın bilimleşme serüveni, yani önce bir sosyal bilim olarak tanımlanması, ardından giderek insani olandan uzaklaşması ilgi çekici bir çizgi izlemektedir.

İktisadın ayrı bir bilim olarak kabul edilişi geç sayılabilecek bir döneme denk geldi. 1776’da Adam Smith’in *Milletlerin Zenginliği* kitabının basımıyla bağımsızlığını kazanan, o vakit sosyal bilim kategorisinde değerlendirebileceğimiz iktisat bilimi, 1870’lerde marjinal devrimle, ardından 1930-1950 arasında gözlemlenen matematikleşme hamlesiyle kendisini sosyal bilimlerden büyük ölçüde soyutladı. İktisat düşüncesinin temelini oluşturan rasyonalite, standart iktisat teorisinde hâkim görüş hâline getirildi ve ders kitaplarında yerini aldı. Bu durum bir yandan iktisadın teknikleşmesine yol açarken, diğer yandan insanın *homo economicus* yani ekonomik insan diye adlandırılan, rasyonel tercihlerde bulunarak çıkarını ençoklaştırmayı amaçlayan bir tip olduğu savı ortaya atıldı.<sup>1</sup>

Buna itiraz eden bilim insanlarından birisi Karl Polanyi (1886-1964) idi. Bu çalışmada Polanyi’ye göre modern iktisadın insan anlayışı ele alınmıştır. Bu çalışmanın bölümlerinde Polanyi’nin sosyal antropolojiden yararlanarak insanın yapısının tarih boyunca aynı kaldığı tezi, ilksel ve arkaik dönemlerdeki iktisat anlayışı ve bunun piyasa ekonomisinden ne ölçüde farklı olduğu, ardından piyasanın oluşturulma süreci incelenmiştir. Bu tartışmaya, iktisadi rasyonalite kavramı ve Polanyi’nin görüşleri irdelenerek başlanmıştır.

Polanyi 1944’te yayımlanan *Büyük Dönüşüm* adlı çalışmasında liberal düşünürlerin aksine piyasa sisteminin *laissez-faire* ilkesi yerine birtakım kurumsal düzenlemelerle bilinçli olarak inşa edildiğini iddia etmiştir. Tezini söz konusu eserde yerleşiklik ve sosyal felaket gibi birtakım kavramları yeterince açıklamamak ve piyasaların oluşturulması konusunu dağınık bir biçimde tartışarak meseleyi sistemleştirememekle eleştirilmiştir. Polanyi, akademik hayatını

1 Fizik ile iktisat arasındaki ilişkinin açıklayıcı bir incelemesi için Necip Çakır’ın *Physics and Economics* adlı doktora tezine müracaat edilebilir. Çakır fizik ile iktisat arasındaki güçlü ilişkinin iki temel üzerine dayandığını düşünür. Birincisi teknik ve metot, ikincisi ise geçmiştir. Bkz.: Çakır 1991: 2-3. İktisadın bilimleşme süreci tahmin edilebileceği gibi fizik gibi doğa bilimlerinin metodunu kullanan bir bilime metot açısından öykünmesiyle yakından alakalıdır. Çakır, XIX. yüzyılda bile Neville Keynes’in iktisadın fiziğin metodunu kullanmasının mümkün olduğunu belirtse bile iktisadın ondan daha karmaşık bir bilim olduğunu teslim ettiğini ekler. Bkz.: Çakır 1991: 20-23.

adadığı piyasaların bilinçli bir biçimde oluşturulma konusunu daha sonraki eserlerinde sosyal antropolojiden yararlanarak incelemeye devam etmiştir. Polanyi, öncelikle insanın mizacının her dönem ve kültürde aynı kaldığını, dahası insanlık tarihi boyunca çizgisel ilerlemenin gerçekleşmediğini kabul etmiştir. Bu önkabullerle beraber eskiçağ halklarındaki iktisadî yapıyı incelemiş; söz konusu toplumlarda piyasa sisteminin görülmediğini belirterek piyasanın ve onun bugün hiç itiraz görmemesine zihinlere kazınan insanın ekonomik çıkar ilkesi uyarınca davrandığı tezini reddetmiştir. Polanyi, eskiçağ toplumlarında, hatta ortaçağda bile iktisadî faaliyetlerin sosyal hayatın içinde mündemîc bulunduğunu, dolayısıyla hem atomik bakımdan hayatı parçalamanın hem de tarihî bakımdan medeniyetlerdeki sürekliliği ihmal etmenin yanlış analizlere sebep olduğunu belirtmiştir. Holizm Polanyi'de merkezî bir kavramdır ve teorisini bunun üzerine bina etmektedir.

Bu çalışmada Polanyi'ye göre insanın aynı kalışı tezi, ilkçağ toplumlarındaki iktisat anlayışı ile sanayi devrimiyle piyasa toplumunun kuruluşu ele alınacaktır. Bunlardan önce ise, "insanın aynı kalışı," ilksel ekonomiler ile ilgili tartışmalar ve piyasa ekonomisinin kuruluşuyla son derece ilgili bir kavram olan rasyonalite üzerinde durularak tartışmaya başlanacaktır.

### **İktisat Özelinde Rasyonalite Kavramı**

Esasında felsefî bir kavram olan rasyonalite kavramı iktisat disiplini içinde ilginç bir şekilde felsefî karakterinden ayrıştırılıp araçsallaştırılmıştır. Bu, daha bilimsel bir statü elde etmek gerekçesiyle yapılmıştır. Sosyal bilimler içinde disiplinler sınırlarını en erken keskinleştiren ve disiplinler meşruiyetini elde eden dal iktisattır. XVIII. yüzyılın son çeyreğinden XIX. yüzyılın son çeyreğine kadarki dönemde sınırları daha muğlak bir sosyal bilim dalı olan iktisat, sınırlarını belirlemeye çalışmıştır. Bu çabanın en büyük müşevviki şüphesiz genelde doğa bilimlerinin ve özelde fiziğin bilimsellik standartlarına duyulan hayranlıktır. Faydacı felsefeden alınan çıkarıcı birey tipi tek başına keskin hatlı bir bilimsel tip imkânı sunmuyordu. Çünkü ardında felsefî bir yük taşımaktaydı. Bu bireyin matematik dilde faaliyetini ifade edebilecek tarzda sınırlanıp söz konusu felsefî yükten kurtarılması gerekmektedir. Zira bu felsefî yük bilim öncesi dönemi temsil etmekteydi (Yılmaz, 2009, s. 8, 12).

Bu noktada rasyonalite kavramı imdada yetişmiştir. Rasyonalite kavramı, tedricî biçimde iktisat disiplinine yedirilip ardından diğer disiplinlere de örnek olmuştur.<sup>2</sup> İktisadın 1870'lerdeki marjinalist devrimi onun diğer sosyal bilimlerden ayrışma sürecini başlatmıştır. İktisatçıların fiziğe öykünmesi bu dönemde zirveye ulaşmış; 1930'lu yıllarda başlayacak matematikleşme hamlesinin de alt yapısını oluşturmuştur. Marjinalizmin doğuşunun hemen ardından Alman tarihselci okuluyla yöntem tartışmasının çıkmasına rağmen neoklâsik teori iktisat içinde hâkim konumunu elde etmiştir (Yılmaz, 2009, s. 8).

2 Özgün Burak Kaymakçı XVII. yüzyıldan itibaren bağımsız olarak varlık bulan iktisadın kendi sorularını ele alışının bir 'rasyonalite'yi inşa ettiğini düşünür. Bununla beraber iktisadın incelediği yapıların sunduğu kırılğanlıklarla karşıt yaklaşımlara sahip doğa ve sosyal bilimler arasında salınımlar gösteren iktisadî rasyonalitenin tek tipleştirilemeyeceğinin de altını çizer. Ona göre iktisadî düşünce tarihi bütün ortodoks ve heterodoks okullarıyla birlikte neredeyse bu çoğaltımın tarihidir. Bundan dolayı hem iktisadın bilim olma yolundaki etkileşim alanlarının belirginleştirilmesi hem de doğa bilimlerinin metodik ilkelerinin diğer disiplinlere aktarılmasına imkân tanıyan süreçlerin kavranabilmesi için bilim felsefesinin gelişim çizgisi önem taşır (Kaymakçı 2015: 52).



Neoklasik teorinin marjinalist devrimden sonraki en büyük atılımı 1930'larda başlayıp 1950'lerde olgunluğuna erişen dönemde görülmüştür. Bu dönemde neoklasik teori dönemin hâkim pozitivist eğilimlerinden de beslenerek bilimsellik konusunda daha ileri bir metodolojik hassasiyete ulaşmıştır. Ordinalist devrim ile 'açıklanmış tercihler teorisi' iktisadın her türlü felsefi ardalardan kurtulmasını sağlamıştır. Rasyonalite kavramı, bu dönemde en arşsal formuna kavuşturularak aksiyomatize edilmiştir. Rasyonalite artık ikili bağıntılar şeklinde analiz edilen ve bu çerçevede içsel tutarlılık olarak tanımlanan bir forma dönüştürülmüştür. 'Rasyonel seçim teorisi' olarak formüle edilen bu yaklaşım, iktisadın içsel tutarlılığı son derece yüksek bir forma kavuşmasını sağlamış ve rasyonalite tartışması da yalnızca bu tutarlılık koşullarını oluşturan aksiyomlar üzerindeki bir tartışmaya dönüşmüştür (Yılmaz, 2009, s. 9).

Rasyonel seçim teorisi, iktisadın geçmişinden tevarüs ettiği bencil çıkar davranışıyla birleştirilince nihai insan davranışı tanımına ulaşıyordu. Bu davranış iki açıdan eleştirilmiştir. Amartya Sen bencil çıkarıcı davranışın ahlakî olmadığını söylemiştir. Sen, Smith'in bir ahlak profesörü olduğunu belirterek onun insan varlığını geniş kavrayışının iktisat teorisinde daraltılarak iktisadın ahlak ile olan bağının kopartıldığını söylemiştir. Sen, insanın şahsî çıkarının peşinde koşmasını bir iktisadî ilke olarak formüle eden Francis Edgewort'u eleştirerek savını oluşturur (Sen, 1977, s. 317-344). Sen'e göre Edgewort ve takipçilerinin iddia ettiği gibi davranan bir insan rasyonel olmaktan ziyade bir sosyal moron olmaya daha yakındır (Sen, 1977, s. 336). Dahası insan davranışlarını anlamak için tek bir ilkeye yaslanmak yanıltıcı çıkarımlara yol açacaktır çünkü insan davranışı, her zaman olduğu gibi, birçok farklı motivasyonun bileşkesiyle ortaya çıkar ve bunlardan biri de sosyalleşmedir. Sosyalleşme, Sen'e göre, birey davranışında etkilidir ve aileden arkadaş gruplarına, yerel topluluklardan sosyal ve ekonomik sınıflara kadar geniş bir yelpazede gözlemlenir. Bu gruplarda görebileceğimiz ailevi sorumluluk, iş ahlakı, sınıf bilinci gibi kavramlar ilgi kaynağıdır ve faydacılığı bir davranış teorisi olarak görmemiz bize tek seçenek olarak bencilliği bırakmaz (Sen, 1977, s. 318).

İkinci eleştiriyi dile getiren Walsh rasyonalitenin kendi kendini bozguna uğratabilen yönü olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda, oyun teorisi örnekleri ele alınarak irrasyonel seçimlerin daha iyi sonuçlara yol açtığı gözlenmiştir (Yılmaz, 2009, s. 126-127).

Buğra ve İrzik'a göre de iktisat düşüncesinin temelini oluşturan rasyonalite iki yönlü bir varsayımdır: İnsanların davranışlarını yöneten güdünün çıkar olduğu varsayılır ve insan "âlim-i mutlak" bir yaratık şeklinde kabul edilir. Yani insan, çıkarlarını maksimize edebilmek için gerekli bütün verilere sahiptir. Buğra ve İrzik bunun imkânsızlığından söz edip insanın çıkarları peşinde koşan yaratıklar olmadıklarını; bilakis insanın belirli alışkanlıkları ve ahlakî değerlerinin bulunduğunu ve davranışlarını buna göre şekillendirdiğini belirtmişlerdir (Buğra ve İrzik, 2008, s. 34).

Polanyi'nin iktisat tanımları bu tartışmanın izlenmesi bakımından ufuk açıcı olacaktır. Polanyi iki iktisat tanımı yapar bunlardan birincisi, kendisinin de doğru kabul ettiği özselci (substantive) tanımdır. Özselci tanım insanın doğasına ve hemcinslerine dayanır; onun doğal ve sosyal çevresiyle olan ilişkisine atıfta bulunur (Polanyi, 1965, s. 243). İkinci tanımsa onun biçimselci (formalist) dediği, bugün iktisat kitaplarında yerini korumaya devam eden tanımdır. Buna göre iktisadın tanımı sebep sonuç ilişkisinin mantıkî bir türevidir; sınırsız ihtiyaçları karşılamak amacıyla kıt kaynakların değişik kullanım alanları arasındaki dağıtım faaliyetlerine iktisat denir. Bu tanımın merkezinde nedret ve seçim olguları, daha doğrusu

sınırsız ihtiyaçlarını karşılamak için seçimler yapan bireyler bulunmaktadır (Polanyi, 1965, s. 243). Polanyi'nin iktisadın tanımından başlayan bu ikil anlatımı ekonomiyle ilgili kavramları izahında da devam eder.

Sözgelimi Polanyi, faydacılara göre insanın iki bileşenden oluştuğunu kaydeder. Biri "açlık ve kazanç"a, diğeri "onur ve güç"e, biri "madde"ye diğeri "ideal"e, biri "ekonomik"e diğeri "ekonomik olmayan"a, biri "rasyonel"e diğeri "rasyonel olmayan"a tekabül eder (Polanyi, 1971b, s. 114). Ancak Polanyi, aşağıdaki alt bölümlerde ele alınacak holistik kabulü uyarınca, insanın bu şekilde bölünebileceği inancını reddeder. Faydacıların bu fragmentasyonu neticesinde iktisadî ve iktisadî olmayan işleri birbirinden ayırdığı bilinmektedir. Oysa ki Polanyi, ilkçağlardan piyasa ekonomisinin oluşturulmasına kadar iktisadî faaliyetlerin sosyal ilişkiler/işler içinde yerleşik olduğunu savunmuştur. Ayrıca Polanyi insanın mizacının çağlar boyunca da aynı kaldığına inanıyordu. Bugünün piyasa kurallarıyla zihni şekillenmiş insanların varlığı, geçmiş çağlardaki ilksel insan topluluklarının davranışlarının rasyonel ve dahi doğal olmadığı sonucuna varmasını Polanyi'nin doğru bulmadığı açıktır. Çünkü Polanyi'ye göre bugün rasyonel biçiminde tanımlanan kavram, geçmiş çağlardaki insan topluluklarının davranışlarını belirlemiyordu. İnsan çağlar boyunca aynı kaldığından bugün tarif edildiği mânâdaki "rasyonel" kavramı doğal ve insanî değildir. Çünkü bugün kabul gören çıkarıcı birey davranışını rasyonel ve doğal kabul ediyorsak geçmişte gözlenen ve bugünkü rasyonel tercihlerle sahip olmayan insan topluluklarını doğal kabul etmemek zorunda kalınacaktır. Polanyi XIX. yüzyılda ortaya çıkan iktisadî rasyonalite kavramının XVIII. yüzyıldaki siyasî rasyonalite kavramının torunu olduğunu belirtir ve onun atası kadar gerçek-dışı olduğunu iddia eder. Zira iktisadî rasyonaliteyi doğru kabul etmek insanı tüm derinliği ve zenginliğiyle sosyal ve tarihî ortamından koparmak demektir (Polanyi, 1977, s. 14).

### **"İnsan Çağlar Boyunca Aynı Kalmıştır"**

Polanyi'nin ortodoks iktisadın insan anlayışına eleştirisinin temel taşlarından birisi insanın çağlar boyunca aynı kaldığı kabulüydü. Polanyi'yi bu kabule götüren ortodoks iktisadın insan anlayışındaki birtakım varsayımları reddetmek istemesiydi. Ortodoks iktisat temel analiz birimi olarak tarih ve toplumdan soyutladığı hayalî bir insan tipini kurgulamıştır. Bu düşsel iktisadî insan faydasını çoklaştırmak için çıkarıcı peşinde koşar. Bu birey sonsuz ihtiyaçlar ile sınırlı kaynaklar arasında seçim yapmak zorunda olması sebebiyle optimizasyon yapar. Bu tercih teknik bir sorundur ve onu aşmak için rasyonel davranmak zorundadır. O hâlde iktisat dünyanın her yerinde rasyonel insanın tercih sorunudur ve onu amaç-araç ilişkisi bağlamında değerlendirmek mümkündür (İşgüden ve Köne, 2002, s. 99). Dahası özgürlük, yani tam rekabet içinde bulunan bireyler faydalarını maksimuma çıkarma, maliyetlerini minimuma indirmeye çalışırlarken farkında olmadan toplum yararı için çalışmış olmasıdır. Zevk, teknoloji, gelir dağılımını veri olduğu varsayımı altında, tam rekabet modelinin tüketim, yatırım ve çıktıda optimum sonuçları vereceği düşünülür (İşgüden ve Köne, 2002, s. 99). Polanyi'nin bu kurgulanmış insan tipiyle sorunları olduğu açıktır. Buna itiraz etmek için kullandığı bir metot antropolojidir ve buna dayanarak insanın çağlar boyunca aynı kaldığı tezinde ısrar eder. Zira ortodoks iktisat insanın rasyonel olduğunu iddia ederken Polanyi geçmişte yaşamış insanların bu paradigmaya göre "rasyonel" davranmadıklarını antropolojik verilerle kanıtlayıp ortodoks iktisatçıları çürütmek istiyordu. Bunun için insanın çağlar boyunca mizacının değişmediği savını işlemiştir.

Polanyi Büyük Dönüşüm'ün ek kısmında, insanın çağlar boyunca aynı kaldığı inancını Malinowski, Thurnwald ve Linton'dan aldığı alıntılarla okuyucuya yansıtır. İnsan Üzerine İnceleme adlı kitabında Linton okuyucuyu kişilik belirlenmesiyle ilgili psikolojik kuramlara karşı uyarak, gözlemcinin kültürel farklılıkların ötesine nisbette insanların "bizim gibi" olduğunu söylerken (Polanyi, 1986, s. 278), Thurnwald ise insanlar arasında, gelişmelerin bütün aşamalarında varolan benzerliğin üzerinde durmuş ve temel nitelikli kolektif duyguların, sosyal hayatta benzer şekilde karşımıza çıktığını ifade etmiştir. Bu duygular saygı görüp ödüllendirildiği nisbette genelleşecek ve toplumun üyeleri, bunun için gerekli nitelikleri geliştirecektir (Polanyi, 1986, s. 278). Polanyi Malinowski'nin de böyle düşündüğünü belirtmiştir (1986, s. 27).

Polanyi'nin görüşlerine başvurduğu Malinowski ve Thurnwald'ın eserleri 1930'larda yayımlanmıştır. Ancak 1962'de Yaban Düşünce'yi yayımlayan, antropolojide yapısalcılığın kurucusu olarak geçen Lévi-Strauss'un bu konuyu daha yetkin bir biçimde sistemleştirdiği görülmektedir. Bu nedenle, bu alt bölümde Lévi-Strauss'un görüşlerine yer verilecektir.

Lévi-Strauss'a göre tüm insan tecrübesi ve faaliyeti insandaki temel düşünce yapısından kaynaklanır ve bu yapıyla sınırlıdır. İlkel denilen zihinsel toplulukların faaliyetleri eksiksizdir. Ona göre insan zaman ya da kültür farkı hiç gözetilmeden aynıdır: "Lévi-Strauss, en tanınmış eseri olan *Yaban Düşünce*'de uygar ve ilkel insanların zihin kapasiteleri arasında anlamlı farklılıkların olmadığını iddia eder. Daha doğrusu şunu tartışır: Birçok yazısız toplum, Batı biliminde yararlı bulunan soyut niteliklerden (çokluk, sıklık, hız vs.) ziyade, kategorilerin oluşturulmasında ve mantiki işlemlerin yapılmasında nesne ve organizmaların duyumsanan nitelikleri (büyüklük, renk, koku ve benzeri) çerçevesinde bir "düşünme tarz"ını kullanırlar. Lévi-Strauss'a göre, bu tarzın kullanımı, ayırt edemeyen düşüncenin kanıtı değildir. Büyü ve mitsel düşünce, biliminki kadar dikkatli bir mantığa sahiptir ve bunlar "tam ve kapsamlı bir belirleyiciliğe" dayanır. Mitsel düşüncenin başarıyla yaptıkları da takdir edilir: Çömlekçilik, dokumacılık, tarım ve hayvan evcilleştirimi, "gerçekten bilimsel bir tutum, sürekli ve her zaman uyanık bir merak ve sırf bir bilme arzusunu gerektirir" (Kaya, 2010).

Olivier Abel'e göre de: "Lévi-Strauss'un insanlık meselesine -moda bir terim olmadan önce- "ekolojik" bir yaklaşımı olduğu söylenebilir. Onun önerdiği hümanizm "insanı doğanın efendisi haline getirip, kendinden sonra geleceklerin en açık ihtiyaç ve çıkarlarını göz önünde bulundurmadan doğayı talan ettirmek yerine, (...) ona doğada makul bir yer verir." Althusser'e göre Lévi-Strauss Marksisttir ve Marks'ta üretim tarzı yapısıdır (Kaya, 2010).

Lévi-Strauss'un Polanyi'nin bolca yararlandığı Malinowski'yi eleştirdiği belirtilmelidir. Lévi-Strauss, daha Yaban Düşünce'nin başında Malinowski'yi yanlışlar çünkü Malinowski ilkelerin totemsel bitki ve canlılara ilgisinin yalnızca midelerinden yakınmalarından kaynaklandığını belirtmiştir (Lévi-Strauss, 2002, s. 27). Oysa totemsel hayvan, bitki ve nesnelerin çokluğu meselenin sadece yenilebilirlikle ilgili olmadığını göstermiştir. Hayvan "totem" veya bağlandığı tür hiçbir durumda dirimsel bir kendilik olarak anlaşılmaz; herhangi bir alanı bölmek ya da yeniden toparlamak için imkân sunan bir kavramsal araçtır.

Lévi-Strauss'a göre Malinowski en iyi ihtimalle bir sonuç ya da eşzamanlı bir olguyu neden gibi göstererek ruh hekimliğini de 'doğal koşulların sonucu' diye sunmuştur. Bu da Batılı bilim adamlarının ilkel denilen toplumları kendi toplumlarından ayrı göstermesini kolaylaştırmış, onları her zaman doğa içine atmasa da en azından doğa karşısındaki tutumuna göre sınıflandırılmasını sağlamıştır (Kaya, 2010).

Lévi-Strauss yabanilik konusunu ise şöyle sonuçlandırmaktadır: "...İlkel toplumların son derece yaygın olan bilgi ve düşünce biçimlerini belirttiklerini yeni yeni fark etmeye başlıyoruz. Bu nedenle, ilkelik konusunda edindiğimiz bu geleneksel imgenin değişmesi gerekir. "Yabanıl," hiçbir zaman ve hiçbir yerde, bizim çoğu kez tasarlamaktan hoşlandığımız şu hayvanlık koşulunu ancak aşmış, hâlâ gereksinim ve içgüdülerinin tutsağı olmaktan kurtulamamış varlık olmamıştır kuşkusuz..." (Lévi-Strauss, 2002, s. 68)

Sadece sosyal antropoloji değil, biyoloji felsefesi içinde de sözkonusu insan topluluklarının "ilkel" veya "mantıköncesi" gibi terimlerle adlandırılmaları tartışmalıdır. Çünkü bunlar kimi toplumların altta kalmışlığını, gelişmemişliğini, geri kalmışlığını imâ etmektedirler. Belli bir medeniyetin hatta kavmin gelişmiş olduğu böylece üstünlüğü, hâkim olma hakkı gibi önyargı ile tek taraflılığını yansıttıklarından, öznellik ile önyargı taşımayan "biçimselleştirilmemiş mantığa dayalı düşünme tarzı" nı kullanan kavimler/kültürler deyişi tercih edilebilir. Bu tercih, ruhun evrime tâbi olamayacağı inancından hareket eder ve düşünme kurallarının, bir başka deyişle mantığın, soyuluş çizgisinde azdan çok gelişmişliğe doğru ilerleyeceği sonucuna varmaz (Duralı, 2006, s. 39).

### İlksel Ekonomiler

İlksel ekonomilerde emek karşılığında kazanç sağlamayı beklemek, insan için doğal kabul edilmemektedir. Polanyi sosyal antropolojinin babası sayılan Malinowski'den kazancın uygar toplumlarda çoğu kez çalışma dürtüsü oluşturduğu halde, toplumların ilksel koşullarında hiçbir zaman çalışmayı teşvik eden bir unsur olmadığını öğrenmiştir. Lowie'den de Ortaçağ'da bile, yabancılar için işin karşılığının ödenmesinin duyulmamış bir şey olduğunu alıntılar. Hatta saz şairlerinin yaptıkları işin karşılığını aldıkları için aşağı görüldükleri örneğini verir (Polanyi, 1986, s. 277).

Bu tarz ekonomilerin ikinci bir özelliği emeği kaçınılmaz olarak yapılması gereken en az işle sınırlamanın insan için "doğal" bir şey olarak kabul edilmediğidir. Thurnwald'ın bildirdiğine göre çalışmanın hiçbir zaman kaçınılmaz olarak görülememesi gereken işlerle sınırlandırılmadığını, doğal ya da edinilmiş işlevsel bir faaliyet arzusuna bağlı olarak gereken en alt düzeyi her zaman aştığını görmemek elde değildir (Polanyi, 1986, s. 277).

İlksel ekonomilerin belki de en önemli özelliği çalışmanın olağan özendiricilerinin kazanç değil karşılıklılık, rekabet, çalışma zevki ve sosyal övgü olmasıdır. Karşılıklılık, Malinowski'ye göre ekonomik eylemlerin hepsi değilse bile çoğunun bir karşılıklı armağanlar ve armağan iadeleri zincirinin parçasını oluşturması, bu armağanların sonuçta birbirini dengelemesi ve bütün tarafların aynı ölçüde çıkar sağlamasıdır. Yasalara sürekli karşı çıkan biri kısa zamanda kendini sosyal ve ekonomik düzenin dışında bulur (Polanyi, 1986, s. 277).

Sosyal övgü ise, Firth'e göre, toplumdaki herkesten ortalama bir çalışma düzeyini tutturmasının beklenmesidir. Andaman adalarında yaşayanların tembelliği anti sosyal bir davranış olarak görmeleri dikkat çekicidir. Yine Firth'e göre emeğini başka birinin hizmetine sunmak sosyal bir hizmettir, yalnızca ekonomik değil (Polanyi, 1986, s. 278).

Dördüncü özelliğe göre tek başına kendisi ve ailesi için yiyecek sağlama çabasının eski insanın yaşamında yeri yoktur. Polanyi Klasiklerin ekonomi öncesi insanın kendisine ve ailesine bakma durumunda olduğunu varsaydıklarını bildirir (Polanyi, 1986, s. 279).

Bir başka önemli özellik de, ekonomik sistemlerin sosyal ilişkilerin içine yerleşmiş oluşudur; malların bölüşümünü ekonomi dışı amaçlar belirler. Thurnwald ilksel iktisadın, kenetlenmiş bir bütünün parçaları olan belirli sayıda insanla uğraşan sosyal bir iş olduğunu vurgular. Aynı şeyin zenginlik, çalışma ve takas için de geçerli olduğunu belirtir. Ona göre ilksel toplumda zenginlik ekonomik değil sosyal niteliktedir. Emeğin iş görmekte etkin olabilmesi, sosyal güçlerin örgütlü bir çabası içine yerleşmiş olmasındandır. Mal ve hizmetlerin takası, büyük ölçüde ya sürekli bir ortaklık içinde yürütülür, ya belirgin sosyal bağlarla ilintilidir ya da ekonomi dışı alanlardaki karşılıklılık ilişkileriyle birlikte gider (Polanyi, 1986, s. 278-279).

Thurnwald'dan aktaracak olursak: "Kabile yaşamının tümüne sürekli bir alıp verme işlemiştir. Bugün verilen yarın alınanla dengelenecektir. Bu, ilksel yaşamın bütün ilişkilerine işlemiş olan karşılıklılık ilişkisinin bir sonucudur. Bu karşılıklılığı olanaklı kılmak üzere vahşi toplumda karşılıklılık yükümlülüklerinin kaçınılmaz temeli olarak belirli bir kurumsal 'ikilik' veya 'yapısal simetri' bulunur" (Polanyi, 1986, s. 278).

Polanyi, Thurnwald'ın bu tür karşılıklı davranışlardan bağımsız olarak bazen de onunla birlikte, stoklama ve yeniden dağıtımın ilksel avcı kabilelerden en büyük imparatorluklara kadar yaygın olduğunu bulduğunu belirtir. Mallar bir merkezde toplanıyor sonra da çeşitli biçimlerde topluluğun üyelerine dağıtılıyordu. Bu dağıtım işlemini merkezî otorite yapıyor ve bu merkezî yetkililerin elindeki en önemli güç kaynağını oluşturuyordu (Polanyi, 1986, s. 279).

Altıncı özellik ise kazanç dürtüsünün "doğal" bir insan dürtüsü olmamasıdır. Thurnwald'a göre ilksel iktisadın belirleyici niteliği, üretim ve değişimden kâr sağlama isteğinin yokluğudur. Malinowski ise net bir şekilde, yok edilip ortadan kaldırılması gereken bir başka fikrin de bugünün bazı iktisat kitaplarındaki "İlkel ekonomik insan" kavramı olduğunu söyler (Polanyi, 1986, s. 276).

İlksel toplumların burada zikredeceğimiz son özelliği ise karşılıklılık ve yeniden dağıtımın yalnız küçük ilksel topluluklar için değil, aynı zamanda büyük ve zengin imparatorluklar için de geçerli ekonomik davranış ilkeleri olmasıdır. Polanyi burada da Thurnwald'ın görüşlerine başvurur. Thurnwald'a göre dağıtımın en ilksel avcı kabile yaşamından başlayan kendine özgü bir tarihi vardır. Daha yakın ve daha açık bir biçimde katmanlaşmış toplumlarda durum daha değişiktir. Örneklerin en çarpıcısını hayvancılıkla uğraşan toplumların tarımla uğraşanlara karışmaması oluşturur. Bu toplumlarda koşullar birbirinden çok farklıdır. Ama birkaç ailenin elindeki siyasal gücün artması ve despotların ortaya çıkmasıyla dağıtım işlevi önem kazanır. Şef köylüden artık vergi biçimine dönüşmüş olan armağanları toplar ve bunları kendi görevlileri, özellikle saraya bağlı olanlar arasında dağıtır (Polanyi, 1986, s. 279).

Thurnwald daha sonra bu gelişmelerin daha karmaşık dağıtım biçimlerini de içerdiğini söyler. Bütün eski devletler, Çin, İnkâ İmparatorluğu, Hint Krallıkları, Mısır, Babil vergi ve ücret ödemelerinde metal para kullanıyorlar, ama devlet görevlileri, savaşçılar ve çalışmayan sınıflara, yani halkın üretici olmayan kesimine ambarlar ve depolarda toplanan tahılı dağıtarak aynı ödemelerde bulunuyorlardı. Bu durumda dağıtım özünde ekonomik bir işlev görüyordu (Polanyi, 1986, s. 276).

Ortaçağ'a gelindiğinde ise Thurnwald'a göre durum şudur: "Feodalizmden söz ettiğimizde genellikle Avrupa Orta Çağını düşünürüz. Ancak bu, katmanlaşmış topluluklarda hemen ortaya çıkan bir kurumdur. Ödemelerin çoğunun aynı olması ve üst kademenin bütün top-

raklar ve sürüler üzerinde hak iddia etmesi feodalizmin ekonomik nedenlerini oluşturur (Polanyi, 1986, s. 279).

Bu özellikler incelendiğinde ilksel ve arkaik dönem ekonomilerinin *laissez-faire* kapitalizmiyle uyum sağlamadığı görülmektedir. Polanyi bunu insanın çağlar boyunca aynı mizaçta kalmasıyla beraber okuyarak 1775 ile 1850 arasında İngiltere'de doğup, 1930 ile 1940'larda Avrupa ve Amerika'da yıkıldığını ilan ettiği *laissez-faire* kapitalizminin kendiliğinden gelişmediği ve temel önermelerinin insanın doğallığıyla alâkasının bulunmadığı tespitini yapmıştır (Dalton, 1965, s. 2).

### **Piyasanın Oluşturulması**

Bilindiği gibi Polanyi piyasa mekanizmasının kendiliğinden oluştuğu tezine karşı çıkarak onun birtakım kurumsal düzenlemelerle, kasten ihdas edildiğini savunmuştur (Polanyi, 1965, s. 241-270). Çünkü ona göre "bir toplumu yalnızca insanın iradesi ve isteği ile biçimlendirmek bir yanlısamadır." (Polanyi'den akt. Özel, 2009, s. 222) Bu kurumsal yapı "insanı insanlıktan" çıkaran (Özel, 2009, s. 258) fonksiyonlara haizdir. Piyasa yapısının ürettiği, yukarıda değindiğimiz ikilik -ekonomik olan ile olmayan, maddi ile ideal, akılcı ile akılcı olmayan gibi- insanın parçalanmışlığını göstermektedir. Başka bir ifadeyle piyasa alanı bireyin sathı, dışsallaşmış varlığını veya "kör ve karanlık alter egosu"nu temsil etmektedir (Özel, 2009, s. 241). Bu parçalanma bir başka açıdan insanı toplumsallığından da koparır ve onu bir atoma dönüştürür. Dolayısıyla piyasa ekonomisi "insanın bir toplumsal varlık olarak değişmezliğini," bireyin bir *homo economicus* olarak davranması sonucunu doğurur (Özel, 2009, s. 242).

Karl Polanyi siyasi iktisat ve bununla ilgili alanlarda benzerlerinden farklı bir konuma sahiptir. Kendisi geleneksel Marksist olmamakla beraber hayatının bir döneminde Marksist olması hasebiyle Marksizm'e yakındır. Sermaye ve sınıf kavramları yerine piyasalara vurgu yaptığından ötürü geleneksel Marksist olarak adlandırılmaz. Fakat gerek piyasa ekonomilerini kıyasıyla eleştirmesi gerek de kapitalizme karşı çıkan siyasi bir yanının da mevcut bulunması onu sosyalizme yaslar. Dolayısıyla Polanyi sadece bir akademik figür olarak kalmaz, siyasi gündemi de olan Marksist olmayan bir sosyalist olarak adlandırılabilir (Sayer, 2009, s. 9-12).

Polanyi ilksel ve antik ekonomiler üzerine yapılmış antropolojik araştırmaların bulgularından yararlanarak XIX. yüzyıl piyasa ekonomisini karşılaştırmalı tarihsel bir perspektifle ele almıştır. Polanyi piyasa ekonomisinin kendiliğinden ortaya çıkmış bir olgu olmadığını, aksine onun emek, toprak ve parayı adım adım metalaştıran birtakım kurumların marifetiyle gerçekleştirilen "siyasi bir proje" olduğunu ısrarla savunmuştur. Ünlü eseri *Büyük Dönüşüm*'de bu tezi ayrıntılı bir biçimde tartışır. *The Livelihood of Man; Primitive, Archaic and Modern Economies* adlı eserlerinde ve çeşitli makalelerinde söz konusu tezini antropolojik bulgulardan yararlanarak ve XIX. yüzyıl ekonomisini tarihteki ekonomilerle karşılaştırarak savunur.<sup>3</sup>

3 Esasında Polanyi'nin eserlerini iki küme altında toplamak mümkün görünmektedir. *Büyük Dönüşüm*'ü ihtiva eden birincisinde kapitalizmin tarihsel bir analizini yapar. *Livelihood of Man; Primitive, Archaic and Modern Economies; Trade and Markets* adlı eser ve makalelerinde ise *Büyük Dönüşüm*'de kurduğu kavramsal çerçeveye antropolojik yaklaşımla tarihsel kanıtlar arar. İki grup çalışma birbirini tamamlayıcı özelliktedir (Özel 2009: 219).

Andrew Sayer Büyük Dönüşüm'ü "iyi bir kötü kitap" olarak tavsif eder. İyi bir kitaptır çünkü verdiği sonuçlar veya verdiği ders hâlâ önemini korumaktadır. Kötü bir kitaptır çünkü söz konusu sonuçlara yönelik savlarını açık ve sistematik bir şekilde sıralamaz; bunun yerine çoğunlukla cesur iddiaları tekrarlayıp bunları destekleyebilecek kanıtlara işaret ederek konuyu tartışır. Sayer, Polanyi'nin kimi temel kavramları açıklamakta yetersiz kaldığını belirtir. Mesela, piyasanın yayılmasına tepki gösteren "toplum" veya toplumsal ilişkiler kısmında dile getirdiği "yerleşiklik/gömülülük (embeddedness) metaforu" Sayer ve Randless'e göre düş kırıklığı yaratan bir muğlaklığa sahiptir (Randless, 2003, s. 422-423). Buna ilâveten, Polanyi'nin, kendi kurallarına göre işleyen piyasanın yol açtığı "sosyal felâket" in "öncelikle ekonomik değil de kültürel bir olgu" olduğunu iddia ederken şaşkıncı bir biçimde bu kültürel zararın bir tür "parçalanma" oluşu dışında herhangi bir niteliğine eğilememesi de Sayer'in eleştirilerindedir (Sayer, 2009, s. 10). Ancak Büyük Dönüşüm'den otuz üç yıl sonra Polanyi'nin ölümünün ardından yayımlanan *The Livelihood of Man*'de Polanyi'nin tezlerini daha sistematik bir biçimde savunduğu belirtilmelidir.

Polanyi için Büyük Dönüşüm bilinçli bir politik müdahale niteliği taşır. Büyük Dönüşüm'ü yazarken onun II. Dünya Savaşı sonrası dünyasını etkilemesini umuyordu. Büyük Dönüşüm piyasa ekonomisinin yükselişi ve düşüşünü anlatır. İki kritik dönüşüm vardır: merkantilizmden dolayı piyasa ekonomisinin ortaya çıkması ve piyasa ekonomisinin faşizm döneminin ardından II. Dünya Savaşı'nda yıkılması. Alışlagelmiş evrimci görüşün zıddına Polanyi, ulusal piyasaların yerel veya uzak mesafe ticaretin aşamalı olarak genişletilmesinden değil fakat kasıtlı merkantilist devlet politikalarıyla oluşturulduğunu iddia eder (Block ve Somers, 1984, s. 54). Polanyi Büyük Dönüşüm'de özellikle XIX. yüzyıl İngiltere'sini merkeze alarak piyasanın nasıl birtakım kurumsal marifetlerle oluşturulduğunu tartışır. Polanyi, tezini desteklemek için arkaik toplumlardaki ekonomik modelleri inceler. Fakat bunu yaparken modern iktisatçılar tarafından kabul gören iktisadın biçimselci tanımını değil, özselci tanımını kullanır. Söz konusu toplumlardaki sosyal ilişkileri betimleyerek dönemin iktisadının daha ziyade siyasal iktisada yakın olduğunu söyler. Polanyi'nin ifadesiyle *laissez faire* siyasi kapitalizminin kurumsal yapısı, iktisadi toplum ve siyasetten emeği, toprağı ve diğer doğal kaynakları metalaştırarak ayırmıştı. Bu büyük kurumsal dönüşümle önce klâsik ardından neo-klâsik iktisat yaratılabilmişti. Adam Smith'le siyasal iktisat bitmiş, Ricardo'yla iktisat başlamıştı (Dalton, 1965, s. 9).

Büyük Dönüşüm'ün altında yatan ana kavramın bütünlük veya holizm, yani bazı sosyal dinamikleri elde tutmak için gerekli olan bağlamı temin eden sosyal bir bütün, olduğu söylenebilir (Block ve Somers, 1984, s. 62). Hatta Polanyi kendisini bu meyanda Aristoteles'in geleneğinin devam ettiricisi olarak görür: "Aristoteles haklıydı: insan ekonomik değildi, fakat sosyal bir varlıktı" (Polanyi, 1971b, s. 65). Aristoteles'in insan ilişkileri konusundaki tüm görüşleri toplumsaldır. Polanyi'nin holizme entellektüel bağlılığı onun sosyal zeminde, ekonomi, piyasanın doğası, sosyal sınıflar ve devletin toplum içindeki pozisyonu arasındaki ilişki hakkındaki görüşlerinin kanıtıdır. Polanyi'nin holizmi bir kaç açıdan incelenebilir:

Polanyi'ye göre bütün insan davranışları içeriği ne olursa olsun sosyal olarak şekillenir ve belirlenir. Polanyi'nin başlangıç noktası her zaman toplumdur. Ona göre bireysel aktörü temel alıp "ekonomik insan" veya "rasyonel insan" kavramlarını üretmek bireyi toplumdan soyutlayan tüm teoriler sadece hayal mahsulüdür. Polanyi'ye göre XIX. yüzyıl toplumu ekonomik zorunlulukların insan hayatını şekillendirmede belirleyici olmaya başlaması sebebiyle

benzersizdi. Önceki toplumlarda ekonomi, yani insanın maişetini temin için yaptığı düzenlemeler, sosyal ilişkilerin içinde yerleşikti/gömülüydü ve bu ilişkiler din, siyaset ve diğer sosyal düzenlemelere tâbiydi. Adam Smith'in aksine Polanyi, bireyin ekonomik kazançlarının, bu erken dönem toplumlarında çok küçük bir rolünün bulunduğunu vurgular. Ona göre sadece XIX. yüzyıl kendinden-düzenleyici piyasası tüm insanlık tarihi boyunca kâr merkezli anlayışı toplum hayatında belirleyici yapmıştır. Liberalizm ve Marksizmin tarihî hatası bu kâr merkezli anlayışın tarihî toplumlarda belirleyici olduğunu varsaymasıdır (Block ve Somers, 1984, s. 63).

Polanyi bu hatayı "ekonomik safsata" olarak tavsif eder (Polanyi, 1977, s. 6).<sup>4</sup> Polanyi'ye göre ekonomik safsatanın dört sacayağı vardır: ekonomi ve piyasa, ekonomik dönüşüm, ekonomik akılcılık ve ekonomik tekbencilik (Polanyi, 1977, s. 6-14). Elbette insanın "ekonomik hayvan" kabul edildiği XIX. yüzyıldan önce ekonomik ilişkileri, fiyat mekanizması, işe sorunları vardı. Fakat onun ekonomik safsata veya yanlıgı diyerek olumsuzladığı durum ekonomik fenomenin pazar fenomenine eş tutulmasıydı (Özel ve Yılmaz, 2005, s. 9). Bundan ötürü kendisinin önerdiği iki iktisat tanımı -biçimselci ve özselci- ve onlardan ikincisi lehine görüş bildirmesi hayati önem arz ediyordu. Çünkü ancak ikinci tanıma göre insan iktisadi ilişkilerinin peşinden koşarken bencil ve çıkarıcı varsayılmaz, toplumdan soyutlanarak yalnızlaşmaz, dolayısıyla sosyal yanının bilincinde bir hayat sürdürür.

Bu kabulü Polanyi'yi piyasa-dışı toplumlar üzerindeki çalışmalarını geliştirmeye ve piyasa toplumunun tarihî spesifikliğini araştırmaya iter. Fakat bundan evvel Polanyi, ekonomik teriminin iki tanımı arasında derin bir ayırım yapmak zorundadır. Polanyi yukarıda değindiğimiz biçimselci tanımı kabul etmiyordu. Onun yerine özselci tanımı temel alarak teorisini kurmayı tercih etmişti. Özselci tanıma göre ekonomi, "İnsanla çevresi arasında, insanlarca kurulmuş bir süreçtir. Bu süreç istekleri karşılayan maddî araçlar arzının sürekliliğini sağlar." (Buğra, 1995, s. 49) Analizciler ilk tanımı kullandıkları sürece kapitalist toplumlarda var olan bazı temel dinamikleri kapitalist öncesi toplumlarda da bulacaklardı. Sadece ikinci tanımı kullanarak geçmişteki iktisadî eğilimi anlamak mümkün olacaktı. Yalnızca iktisadın özselci tanımı sosyal bütünün kontekstindeki iktisat anlayışını konumlandırmaya hizmet edebilirdi. Polanyi'ye göre iktisat iktisadî ve iktisadî olmayan kurumlar içinde yerleşikti ve onlar tarafından sarmalanmıştı (Barber, 1995, s. 395). İktisat-dışının müdahillliği hayatiydi. Din ve hükümet belki de parasal kurumlar veya araçlar kadar yapı ve ekonominin işleyişi için önemliydi (Block ve Somers, 1984, s. 63).

Liberalizm insana "doğal ekonomik" güdüleri yüklerken, Polanyi açlık ve kazancın aşk ve nefretten daha ekonomik olmadığını iddia ediyordu. "Doğruyu söylemek gerekirse, insanoğlu her şey birbirine bağlı olarak düzenlendiği müddetçe çok çeşitli sebeplerle çalışır." (Polanyi, 1971b, s. 68) Bu sebepler gurur, önyargı, sevgi veya kıskançlık olabilir ve bunlar dinî, siyasi veya estetik güdülerle açığa çıkmış olabilirler. Polanyi'ye göre eğer modern iktisatçıların söylediği türden güdülerin insan doğasında bulunduğunu varsayarsak bütün eski, primitif toplumların doğal olmadıklarını varsaymamız gerekir (Block ve Somers, 1984, s. 64).

Polanyi'nin sosyalin baskınlığına inancı onu ekonomik güdülerin mutlak birincil kabul edildiği toplumların yaşamayacağı sonucuna götürür. Bundan dolayı Polanyi XIX. yüzyılın ken-

4 Yazının Türkçe'si için bakınız: Polanyi 1997: 189-205.



dinden-oluşmuş/düzenlenmiş piyasasının yıkılmaya mahkûm bir ütopyik deney olduğunda ısrar eder. Polanyi piyasa ekonomisinin hem toplum hem de çevre için bir yıkım olduğunu belirtir. İşçiler sömürülür; besin kâr marjlarını arttırmak için bozulur; çevre, kaynakların sınırsızca kullanımından ötürü kirletilir. Bütün bu felâketlerin ötesinde toplum eğer kendi çıkarını düşünen bireylerden oluşursa toplu yaşam için gerekli olan paylaşım ve karşılıklı anlayış hasletleri toplumda sürdürülemez (Block ve Somers, 1984, s. 64).

Polanyi'nin holizmle ilgili ikinci kavramı piyasa toplumunun kendisidir. Polanyi için toplumdaki piyasanın varlığı ile piyasa toplumunun varlığı arasındaki fark temeldir. Ekonomik safatanın takip edicilerinin sürdürdüğü bir yanlış, piyasaların bazı toplumlarda var oluşundan hareketle arz ve talep kanunlarını modern kapitalizmdeki gibi kurmalarıdır. Fakat Polanyi, piyasaların farklı prensiplerle davrandığını göstermek için çok çaba harcamıştır. Kapitalizm öncesindeki birçok toplumda fiyatlar yönetimce belirlenir, böylece arz ve talep marjinal bir rol oynar. Dahası fiyat üreten piyasalar var olsa bile, merkantilizmdeki gibi, bu piyasaların sistematik düzenlemeleri piyasaların sosyal hayatta ikincil bir rol oynadığı anlamına gelir. Bundan dolayı piyasa toplumu, sadece bu kısıtlamalar ortadan kaldırılıp toprak, emek ve para metalaştırılırken, XIX. yüzyılda yaratılmıştır. Mesele piyasaların varoluşu değil, onların sosyal bütüne nasıl dâhil edildiğidir. Piyasa toplumu kategorisi sadece bu sosyal bütünlüğü tanımlamak için kullanılmıştır. O bütünlük içinde piyasa ilkelerinin her yere uzanıp toprak, emek ve parayı organize ederek; toplumu söz konusu ilkeler etrafında inşa ederek onların kurgusal olmayan gerçeklikler, metalar oldukları varsayılır (Block ve Somers, 1984, s. 65).

Polanyi'nin holizm üzerine üçüncü önemli görüşü onun sosyal sınıfların tarihteki benzersiz rolüyle ilgili görüşüdür. Polanyi standart Marksist burjuva ve işçi sınıfı gibi sınıf kategorilerini tekrarlar, fakat bunlara Marksist pratikteki gibi muamele etmez. Ona göre sosyal sınıflar fırsatlarıyla beraber toplumsal gelişmeyle temin edilir. Ve bu sınıfların sorunlara cevap potansiyeli yeteneklerine göre değişir. Polanyi argümanlarını açıklamak için sosyal sınıfların kendilerinden değil, bizzat toprak, emek ve para gibi kavramlardan yararlanmıştı (Polanyi, 1971a, s. 39).

Polanyi, bireylerin kişisel çıkar dürtüsüyle davrandığını reddettiğinden, sosyal sınıfların ekonomik çıkarların toplamı olarak görülmesi kadar büyük bir yanlış görmüyordu. Bunun aksine sosyal sınıflar sosyal yapıları ve toplum organizasyonundaki değişimlere kolektif cevaplar veriyordu. Polanyi işçi sınıfını salt ekonomik boyuta ve kâr dürtüsüne indirgemenin onun tüm tarihteki siyasal gelişmesini çarpıtmak anlamına geldiğinde ısrar ediyordu (Block ve Somers, 1984, s. 66).

Polanyi'nin sınıf analizinin iktisadî yönü onun kültürel felâketin ekonomik sömürden daha beter olduğu görüşüne dayanıyordu (Polanyi, 1971b, s. 46). Liberaller uzun yıllar boyunca Sanayi Devrimi'nin yol açtığı felâketleri yermişlerdi. Fakat Polanyi'ye göre kapitalizmin ilk dönemlerinde emekçi sınıfların insanî alçalışı ekonomik terimlerle ölçülemeyecek bir sosyal afetin sonucuydu. Müsriflik, fuhuş, hırsızlık, tutumlu olmayış, düzensizlik, düşük verimlilik, kendine saygı ve direnç yokluğu halk kitlelerini kaplayarak toplumu bir sosyal keşmekeşin içine atmıştı (Polanyi, 1986, s. 293).

Genel perspektifte de Polanyi antropolojik kanıtlar kullanarak sosyal felâketlerin genellikle kültürel olduklarını, iktisadî olmadıklarını, dolayısıyla bunları gelir figürleri veya nüfus istatistikleriyle ölçmenin mümkün olmadığını söylemiştir. Dolayısıyla Polanyi'ye göre sınıflar ekonomik değil kültürel kurumlardı ve piyasa toplumunun yarattığı kültürel tahribi gösteriyorlardı (Block ve Somers, 1984, s. 66; Polanyi, 1986, s. 293).

Sonuç olarak, sınıflar tarihte anahtar bir rol oynamakla birlikte, bu rol ekonomik çıkara dayalı değildir. Polanyi, sınıfları Marksist bir tavırla ekonomik çıkarlara indirgemekten kaçınır. Polanyi'nin devlet teorisi onun holizm görüşünü yansıtır ve Hegel'in devlet teorisine eğilimi vardır. Hegelyen anlamda "evrensel" bir devlet tartışmalı toplumu korumak için bazı meselelerin üstesinden gelmiştir. Ancak Polanyi'nin devlet görüşü bundan fazladır. Ona göre devletin korumacı karşı hareketi doğrudan bir felâkete kapı aralayabilir (Block ve Somers, 1984, s. 67-68).

## Sonuç

Bu çalışmada Polanyi'nin modern iktisadın insan anlayışına eleştirileri ele alınmıştır. Bu bağlamda Polanyi'nin sosyal antropolojiden yararlanarak insanın yapısının tarih boyunca aynı kaldığı tezi, ilksel ve arkaik dönemlerdeki iktisat anlayışı, bunun piyasa ekonomisinden ne ölçüde farklı olduğu ve piyasanın oluşturulma süreci incelenmiş ve bu bölümdeki tartışmaya iktisadî rasyonalite kavramından hareketle başlanmıştır.

İktisadın sosyal bilimlerle bağıni koparma sürecinin onun insan anlayışını giderek daha mekanikleştirdiği görülmektedir. Aslında bunun öncesinde Sanayi Devrimiyle insanın doğadan koparılması onun kendisini üstün, mütehakim bir varlık olarak görme yolunu açmıştır. Bilim Devrimi'yle insan doğayı kontrolün araçlarını da elde etmeye başlamıştır. Baş döndürücü teknik gelişmeler insanın her türlü aşırılığa kapı aralamasına imkân tanımıştır. Batılı insan özellikle tarihin son dört yüzyılında belli insan(lar)ın evren karşısında üstün olduğu tezine sarılarak dünyanın kaynaklarını belli bir azınlığın yararına kullanmaktan çekinmemiştir.

Bu kullanımın araçlarından biri şüphesiz ki günümüzün iktisadî faaliyetlerinin dayandığı rasyonel insan temelli, piyasa ekonomisinden başka iktisadî pratik kabul etmeyen ana akım iktisat teorisidir. Ancak bu teoriyi doğru kabul etmeyen düşünürler de mevcuttur ve teoriye onlar tarafından itirazlar getirilmektedir. Polanyi bu düşünürlerden biridir.

Piyasa sisteminin liberallerin iddia ettiği gibi kendiliğinden oluşmadığını düşünen Polanyi piyasanın kurumsal birtakım kurallarla bilinçli olarak kurulduğunu iddia etmiştir. Tezini desteklemek amacıyla ilksel ve arkaik dönemlerdeki iktisat anlayışının farklılıklarını ortaya koymuş, bununla beraber sosyal antropolojiden yararlanarak insan mizacının çağlar boyunca aynı kaldığını vurgulamıştır. Dolayısıyla insanın piyasa iktisatçılarının ısrar ettiği gibi ekonomik çıkarının peşinde koşan rasyonel bir birey olmadığını çıkarsamıştır.

Polanyi'nin tüm teorisinde dikkat çeken husus onun tüm insanlık tarihini ve insanın kurduğu tüm yapıları bir bütün içinde görmesi ve bunun yanında insanı sosyal bağlamından kopartan her türlü ideolojiye mesafeli durmasıdır. Öyle ki Polanyi kendisini "Fakat insan bir toplumda yaşayamıyor veya buna ihtiyaç duymuyorsa kendine yeterlidir, şu hâlde o ya bir canavar ya da bir tanrıdır." diyen Antikçağ filozofu Aristoteles'in devamcısı olarak görmektedir.

Polanyi'nin doğanın matematikleştirilmesinde başrolü oynayan Platon'u değil de Aristoteles'i seçmesi ayrıca manidardır. Polanyi gibi düşünürlerin yaptıkları itirazların daha "insani" iktisat anlayışlarının benimsenmesinde yararlı olması umulmaktadır.

## Polanyi's Criticisms on Modern Economics' Conception of the Human Being

Seriyye Akan\*

### Introduction

The popularity of the natural sciences increased after the scientific revolution. In time, the social sciences tried to adapt their methods in order to obtain certain conclusions. When it comes to the discipline of economics, the progress of becoming "scientific" is an interesting story. Surprisingly, its acceptance as a science occurred at a relatively late date. The publication of Adam Smith's magnum opus *The Wealth of Nations* (1776) shows this field's independence from other social sciences or relations. But particularly during the 1870s, due to the marginalist revolution and subsequent mathematization movement observed between 1930 and 1950, this process accelerated. Rationalization, the main concept of modern economics, became the prevailing notion in standard economic theory and entered into textbooks that are still part of the curricula of universities throughout the world. While this fact reduced economics to a technical tool, it also prepared a basis for the idea that a human being is *homo economicus*, one who seeks to maximise his/her interest via rational choices.

Karl Polanyi (1886-1964) was one of the scientists who criticized the basic assumptions of modern economics. This paper analyses this field's perception of human beings through the eyes of Polanyi in four parts: the discussions around the term *rationality* in the context of economics, his thesis that "man has been the same down the ages" and social anthropology as his method, the arguments about primitive and archaic economies, and the institutionalization of the market economy.

### The Concept of Rationality in the Context of Economics

Rationality, as a philosophical concept, has been separated from its philosophical background and instrumentalised within the discipline of economics under the pretext of acquiring a more "scientific" status. From the last quarter of the 18th century to the last quarter of the 19th century, this discipline tried to determine its limits. The most significant motive here was undoubtedly its adherents' admiration of the natural sciences' scientific standards, particularly those of physics. Economics needed rationality as a tool to attain this goal, which meant that rationality had to be purified from its philosophical content and background (Yılmaz, 2009, p. 8).

\* PhD. Student, Sabancı University, Faculty of Arts and Social Sciences, Department of History.  
Correspondence: seriyyeakan@sabanciuniv.edu. Address: Sabancı Üniversitesi, Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Ofis 2113, Orta Mahalle, Üniversite Caddesi No:27 Tuzla, 34956 İstanbul/ Türkiye.

When rational choice theory was integrated into solipsism, modern economics believed that the ultimate human behaviour definition had been reached. Armatya Sen claimed that solipsistic behaviours are not moral and tried to prove that Smith did not create this type of human definition as a professor of morals. According to him, Francis Edgeword is responsible for this kind of definition (Sen, 1977, pp. 317-344). Sen (1977) asserted that if a man were to really behave according to his interests, he would be closer to a social moron than a rational person (p. 336). Furthermore, it would be fallacious to rely on entirely upon one single principle to understand the causes of human behaviour. A person has a far more complex structure and thus is motivated by various elements, among them that of socialisation. We can see this in the relations of family, friend and local groups, and social and economic classes. Such notions as family responsibility, work ethics, and class consciousness, all of which can be observed in these groups, prove that regarding utilitarianism as a theory of behaviour does not give us only one choice: solipsism (Sen, 1977, p. 318).

Polanyi's (1975) two definitions of economics are enlightening for this discussion. His first definition, which he calls "substantive," holds that man depends upon nature and his fellows for his living and thus refers to the interchange between his natural and social environment. The second one, the formal meaning of economics, derives from the logical character of the means-ends relationship and refers to a definite situation of choice among the various uses of means induced by their own insufficient nature (p. 243). Polanyi (1977) maintains that the meanings of economics have nothing in common and he continues to refer these two definitions while he explains other economic terms. For instance, he remarks that utilitarians assert that man consists of two components: one more akin to hunger and gain, the other "non-economic," and the one "rational," the other "non-rational." Polanyi (1971b) rejects this fragmentation because this endows the "economic" side of man's character with the aura of rationality (p. 114). According to him, accepting rationality as a fact means to distinguish humans from their social and historic ambience (Polanyi, 1977, p. 14).

### **"Man has been the same down the ages"**

One of Polanyi's core criticisms of orthodox economics' conception of human beings is based on its assumption of an imaginary human being who is always totally focused on his own interests in the quest to maximize his utility. He chooses and optimizes because he is squeezed between unlimited desires and limited sources. As this choice is a technical issue, he has to be rational if he is to solve this difficulty. Therefore, economics is a problem of rational man all over the world and can be considered within the context of a means-ends analysis (İşgüden & Köne, 2002, p. 99). Obviously, Polanyi formulates his objections to this assumption according to anthropological methods based on his contention that "man has been the same down the ages" because humans have never behaved "rationally."

In his *The Great Transformation*, published in 1944, Polanyi quotes Malinowski, Thurnwald, and Linton, all of whom published studies during the 1930s that detailed their attempts to find an unchangeable essence that has always been embedded in humans (Polanyi, 1986, p. 278). In addition, Thurnwald focused on human sociality. Lévi-Strauss, the "founder of structuralism" and author of *The Savage Mind* (1962), explained the subject more comprehensively. He wrote that human experience and activities both stem from and are limited

by the structure of basic thinking. So-called primitive people have complete and perfect mental abilities and activities, for he contends that all humans are the same, regardless of their historical and cultural differences. Many illiterate societies utilize the perceived qualities of things and organisms (e.g. magnitude, colour, and smell) to create categories and conduct what are to them logical activities. According to him, this method does not prove the existence of a confused mind, for magic and mythical minds have a careful logic, as does science, that is based upon a complete and comprehensive determinance. Pottery, weaving, agriculture, and the domestication of animals require a "scientific manner, continuous and careful curiosity and pure desire of learning" (Kaya, 2010).

Lévi-Strauss (2002) thinks that Western scientists have recently realized that primitive societies express the forms of knowledge and thought. Therefore, they should change the traditional image and acceptance of primitive, for it is not the "savage" who is bound to instincts and barely different from an animal regardless of time and place (p. 68).

Both social anthropology and biological philosophy consider the classification of such groups as "primitive" or "prelogic" controversial, because they and those similar to them are based upon the belief that some societies are backward. "A style of thinking which relies on uniformalised logic" would be a convenient choice for such societies, as such an assumption depends upon the development of logic from less to more in terms of phylogenetic viewpoint (Durali, 2006, p. 39).

### **Primitive Economies**

Primitive economies did not regard expecting an economic return for their labour as natural. In fact, the most important features of primitive economies were reciprocity, competition, the pleasure of work, and social approval (Polanyi, 1986, p. 277). Another significant element was the embeddedness of economic activities in other social relations. Wealth was a social, as opposed to an economic, quality. Their bartering of goods and services bound them to social networks and intersected with other reciprocal relations (Polanyi, 1986, pp. 278-279).

Reciprocity and redistribution were not only valid economic behaviours, but were also engaged in by great empires. Citing Thurnwald's opinions, Polanyi notes that distribution has its own mechanism even among the most primitive hunter tribes. Developments in distribution were observed in ancient states. For example, metal coins were used to pay salaries and taxes, and state officials distributed grains to warriors and those classes that produced nothing for society in terms of agriculture etc. In this case, distribution was an economic activity (Polanyi, 1986, p. 276). In feudal Europe, most of the payments were not even based on money (Polanyi, 1986, p. 279).

Considering these features, we can observe that primitive and archaic economies are not related to laissez-faire capitalism. Polanyi evaluated this information and the assumption that "man has been the same down the ages" together and concluded that laissez-faire economics had not emerged spontaneously and has nothing to do with man's nature (Dalton, 1965, p. 2).

### **The Institutionalization Process of the Market**

Polanyi (1965) thinks that market mechanisms did not emerge spontaneously but were institutionalized by various regulations (pp. 241-270). This organizational structure contains some dehumanised mechanisms (Özel, 2009, p. 258). The above-mentioned dichotomy of market mechanism expresses the fragmentation of human beings, and the market reveals the human being's blind and dark alter ego (p. 241). This fragmentation distinguishes humans from their community and atomises them. Thus market economics causes the individual to behave like a *homo economicus* (p. 242).

As a former Marxist, Polanyi has some commonalities with Marxism. But he is not considered a traditionalist Marxist because he mostly focuses on the market instead of capital and class. In fact, his criticisms of market economies and capitalism caused him to draw closer to socialism (Sayer, 2009, pp. 9-12).

Polanyi believes that creating a market economy was a "political project." He details and defends his thesis, which is presented in *The Great Transformation*, by using anthropological findings and then comparing 19th-century economics to ancient economies in his *The Livelihood of Man: Primitive, Archaic and Modern Economies* (1977). Some writers criticize him for not explaining "embeddedness," even though it is a central concept in his thesis. Sayer and Randless opine that this concept is ambiguous (Randless, 2003, pp. 422-423), and Sayer (2009) remarks that even though Polanyi explained the "social catastrophe" as a cultural instead of an economic aspect,

he only mentions one negative aspect of this cultural damage, that is "fragmentation" (Sayer, 2009, p. 10). However, Polanyi analysed his theses in *The Livelihood of Man* more systematically.

Polanyi, who maintained that the great transformation was a political intervention, uses it to explain the market economy's rise and fall. There were two transformations: (1) from mercantilism to market economy and (2) the collapse of the market economy during the Second World War (Block & Somers, 1984, p. 54). While describing the market economy's institutionalization, he focuses on 19th-century England and then moves on to compare these developments to various archaic economic models, all the while using the substantive definition of economics. In addition, he writes that the institutional structure of laissez faire political capitalism separated economics from society via commodification. Thanks to this structural transformation, first classical and then neo-classical economics were established. Political economy ended with Smith, and economics began with Ricardo (Dalton, 1965, p. 9).

Holism, the main concept behind his Great Transformation thesis, was the context that bound some of the social dynamics together (Block & Somers, 1984, p. 62). In this sense, Polanyi (1971b) sees himself as a follower of Aristotle: "Aristotle was right: man was not economical but social" (p. 65). He writes that all human deeds are embedded in their social context and maintains that separating the individual from his society by viewing him as *homo economicus* is based on unrealistic theories. The 19th century's self-regulating market made this interest-based understanding central throughout modern history. The historical fallacy of liberalism and Marxism were their assumptions of this understanding deterministic in historical societies (Block & Somers, 1984, p. 63).

Polanyi (1977) maintains that this “economistic fallacy” has four components: the economy and the market, the economistic transformation, economic rationalism, and economic solipsism (pp. 6-14). Before the 19th century, when humans were not regarded as economic animals, there were economic relations, price mechanisms, and provision problems. But this situation, which he calls an “economistic fallacy,” is no more than the equation of economic phenomena and market phenomena (Özel & Yılmaz, 2005, p. 9). Thus Polanyi uses the substantive definition of economics, according to which humans are not considered as solipsists when going about their economic activities.

This specific definition considers the economy to be a human-established process that provides human beings with their needed material chain of supply (Buğra, 1995, p. 49). Polanyi held that economics is embedded within and surrounded by economic and non-economic institutions (Barber, 1995, p. 395). His belief in sociality’s dominance led him to accept the destruction of those societies that accepted the absolute nature of economic instincts. Thus he thinks that the market structure is a utopic experiment that is doomed to failure (Block & Somers, 1984, p. 64).

The second concept of holism can be related to the market itself. In pre-capitalistic societies, the government practice of setting the prices relegated supply and demand to a marginal role. Even though some markets did determine prices, they only played a secondary role in society. The problem was not the existence of markets, but rather their integration into social cohesion (Block & Somers, 1984, p. 65).

Polanyi’s third opinion on holism was its unique role in history among the various social classes. He did not treat classes in a Marxian way due to his belief that social classes emerge via social development, and uses the concepts of land, labour, and money to explain his arguments (Polanyi, 1971a, p. 39). The economic side of his class analysis was based upon the cultural catastrophe of capitalism, which consisted of more than its economic abuses (Polanyi, 1971b, p. 46). In general, Polanyi argued that social catastrophes were usually cultural as opposed to economic, citing anthropological evidence. Classes were cultural, not economic, structures and reflected the market society’s cultural erosion (Block & Somers, 1984, p. 66; Polanyi, 1986, p. 293).

In other words, even though classes played a significant role in history, one should not analyse them only in economic terms. Polanyi’s government theory reflects his holistic approach (Block & Somers, 1984, pp. 67-68).

## **Conclusion**

This study dealt with Polanyi’s criticisms of how modern economics perceive the human being. In defense of his arguments, he claimed that man has always been the same, that primitive and archaic economies are totally different from market economies, and that the market economy did not emerge spontaneously during the 19th century. Rather, the 19th century witnessed the separation of human beings from their social totality due to the market system’s structure, which was consciously established via some mechanisms. Polanyi proved that archaic and primitive economies were not based on the market economy’s assumptions by presenting anthropological evidence. Standing aloof from every kind of

ideology that separates humans from their social cohesion, he considers himself a follower of Aristotle, who said: "Man is by nature a social animal. Anyone who either cannot lead the common life or is so self-sufficient as not to need to, and therefore does not partake of society, is either a beast or a god" (Aristotle, Politics).

## Kaynakça/ References

- Barber, B. (1995, Yaz). All Economies Are "Embedded": The Career of a Concept, and Beyond. *Social Research*, 62(2), 387-413.
- Block, F. ve Somers, M. R. (1984). Beyond the Economistic Fallacy: The Holistic Social Science of Karl Polanyi. T. Stocpol (Ed.), *Vision and Method in Historical Sociology* içinde (s. 47-84). Cambridge: Cambridge University Press.
- Buğra, A. (1995). *İktisatçılar ve İnsanlar: Bir Yöntem Çalışması*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Buğra, A. ve İrzık, G. (2008). İnsan Doğası, İnsan İhtiyaçları ve İktisat. T. Bora, S. Sökmen, K. Şahin (Hzl.), *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek* içinde (s. 34-41). İstanbul: Metis Yayınları.
- Çakır, N. (1991). *Physics and Economics*. PhD Dissertation. Boğaziçi University, bölüm adı.
- Dalton, G. (1965). Primitive, Archaic and Modern Economies: Karl Polanyi's Contribution to Economic Anthropology and Comparative Economy. J. Helm (Ed.), *Essays in Economic Anthropology* içinde (s. 1-24). Seattle: American Ethnological Society.
- Duralı, T. (2006). *Çağdaş Küresel Medeniyet*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İşgüden, T. ve Köne, A. Ç. (2002). Ortodoks İktisat Üzerine Notlar. *Doğuş Üniversitesi Dergisi*, 2002, (5), 97-108.
- Kaya, R. (2010). Yaban Düşünce.  
<http://www.scribd.com/doc/29711847/yaban-dA¼Å%C2%9FA¼nce-Claude-Levi-Strauss> adresinden 15 Aralık 2010 tarihinde edinilmiştir.
- Kaymakçı, Ö. B. (2015). Politik İktisadin 'Rasyonel Temelleri'. D. Dumludağ, Ö. Gökdemir, L. Neyse ve E. Ruben (Hzl.), *İktisatta Davranışsal Yaklaşımlar* içinde (s. 51-71). İstanbul: İmge Yayınları.
- Lévi-Strauss, C. (2002). Yaban Düşünce. (T. Yücel, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Özel, H. ve E. Yılmaz (2005, 13-16 Ekim). What Can Marxists Learn From Polanyi?, 10th International Polanyi Conference: "Protecting Society and Nature from Commodity Fiction," Boğaziçi University, İstanbul, 2005.
- Özel, H. (2009). *Piyasa Ütopyası*. İstanbul: BilgeSu Yayıncılık.
- Polanyi, K. (1965). The Economy as Instituted Process. C. M. Arensberg, H. W. Pearson ve K. Polanyi (Ed.), *Trade and Market in the Early Empires* içinde (s. 241-270). New York: The Free Press.
- Polanyi, K. (1971a). Class Interest and Social Change. G. Dalton (Ed.), *Primitive, Archaic and Modern Economies* içinde (s. 108). USA: Beacon Press.
- Polanyi, K. (1971b). Our Obsolete Market Mentality. G. Dalton (Ed.), *Primitive, Archaic and Modern Economies* içinde (s. 109-117). USA: Beacon Press.
- Polanyi, K. (1977). *The Livelihood of Man*. (H. W. Pearson, Ed.) New York: Academic Press.
- Polanyi, K. (1986, Mayıs). Büyük Dönüşüm Çağımızın Siyasal ve Ekonomik Kökenleri. (A. Buğra, Çev.) İstanbul: Alan Yayıncılık.
- Polanyi, K. (1997). Ekonomistik Yanılgı. M. Özel (Der. ve Çev.), *İktisat Risaleleri* içinde (s. 189-205). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Randles, S. (2003). Issues for a Neo-Polanyian Research Agenda in Economic Sociology. *International Review of Sociology*, 13(2), 409-434.
- Sayer, A. (2009). Önsöz. A. Buğra, K. Ağartan (Der.), *21. Yüzyılda Karl Polanyi'yi Okumak: Bir Siyasi Proje Olarak Piyasa Ekonomisi* içinde (s. 9-12). (A. Kılıç, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sen, A. K. (1977, Yaz). A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory. *Philosophy & Public Affairs*, 6(4), 317-344.
- Yılmaz, F. (2009). *Rasyonalite İktisat Özelinde Bir Tartışma*. İstanbul: Paradigma Yayınları.





# Beyond the Gas Trade: The Structural Determinants of Russo-Turkish Relations

Markos Troulis\*

**Abstract:** The post-Cold War era has seen Russia and Turkey become close trading partners, mainly with regard to gas imported via the undersea Blue Stream pipeline. Such trade cooperation and the ensuing economic interdependence have created euphoria and optimism that this will spill-over to high politics. Many analysts have concluded that, at the least, the prospect of economic growth and increasing energy cooperation will cause political and strategic disputes in the Caucasus, the Middle East, Central Asia and elsewhere to wane. Moreover, the debate is referred to as a 'win-win' situation, for Turkey could find adequate quantities of cheap natural gas to sustain its flourishing industrial sector and Russia could increase its revenues via new energy exports. However, is this enough for a convergence in terms of strategic interests? The classic debate on the meaning of economic interdependence returns again and again as long as monolithic and teleological arguments keep being made. Can structural the political-strategic determinants of the Russo-Turkish energy gamble be neglected? The two powers' policies in the Caucasus, Ukraine and Syria seem to indicate that causes of war – or strategic antagonism – arise beyond materialist convergences.

**Keywords:** Russo-Turkish Relations, energy trade, natural gas, blue stream, economic interdependence.

**Öz:** Soğuk savaş sonrası dönemde Rusya ve Türkiye özellikle Mavi Akım denizaltı boru hattı üzerinden ithal edilen doğalgaz hususunda birbirleri ile yakın ticari partnerler haline gelmiştir. Bu tür bir ticari ortaklık ve ekonomik iç bağımlılık üst siyasete kadar uzanan bir iyimserlik ve tabiri caizse hoşnutluk halini ortaya çıkarmıştır. Birçok analizi Kafkaslar, Orta Doğu, Orta Asya ve başka birçok yerde ekonomik büyüme ve giderek artan enerji ortaklıkları sebebiyle karşılıklı ve iç savaşların gitgide azalacağı yönünde sonuçlar çıkarmışlardır. Ayrıca bu tartışma, Türkiye büyüyen endüstri sektörünün devamlılığını sağlayacak yeterli miktarda ucuz doğalgaz bulabildiği ve Rusya yeni enerji ithalatları ile hasılatını büyütebildiği takdirde her iki tarafın da kazançlı çıktığı bir durum ortaya çıkarmıştır. Ancak stratejik çıkarlar bağlamında bir ortaklık için bu yeterli midir? Tek taraflı ve teleolojik argümanlar öne sürülmeye devam ettiği müddetçe ekonomik bağımlılığın anlamına dair klasik tartışmalar sürekli önümüze gelmeye devam edecektir. Rus-Türk kumarının yapısal politik-stratejik etmenleri burada göz ardı edilebilir mi? İki gücün Kafkaslar, Ukrayna ve Suriye meselesindeki politikaları savaş sebeplerinin –veya stratejik düşmanlığın- materyal çıkarlar arasından doğduğuna işaret etmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Rus-Türk ilişkileri, enerji ticareti, doğalgaz, mavi akım, ekonomik bağımlılık.

\* Postdoc Researcher, University of Piraeus, Department of International and European Studies.  
Correspondence: mark.troulis@gmail.com. Address: 150, Androutsou str. Piraeus, Greece.

## Introduction

The “old-fashioned” debate for or against economic interdependence as a stabilizing intervening variable is still relevant as long as international relations empiricism continues to surprise policy-makers, academics and analysts in general. This paper refers briefly to the economic interdependence theoretical debate in the light of the “energy gamble” between Russia and Turkey and emphasizes the gas trade volumes and relevant bilateral agreements. The apposition of this economic relationship’s parameters is followed by an analysis of the structural determinants as well as the destabilizing variables that characterize the regional strategic environment.

As this paper seeks to indicate the meaning of this economic relationship and consequently, to evaluate the relevant theoretical debate, the primary question is whether a conflictual strategic environment or relationship may be appeased for the sake of trade. This issue represents – more or less – the crux of the matter concerning the events occurring in the Greater Middle East, the Caucasus, Central Asia and the Black Sea region in the aftermath of the destabilization caused by the Arab Spring and the rise of the Islamic State of Iraq and the Levant (ISIL), also known as ISIS, or mainly “Daesh” in the Greater Mesopotamia which stands for “al-Dawla al-Islamiya fi al-Iraq wa al-Sham”. Thus, the paper focuses on these issues by using those classic theoretical tools which best account for the diachronically conflictual relationship that exists between these two regional powers. Apart from the current situation in Syria, Ukraine and the Caucasus, this research is timely due to the rising significance of energy for Turkey, Europe and the world.

## Some Theoretical Remarks on Economic Interdependence

The dependence-interdependence debate indicates that dependence is rendered visible through exogenous actors’ possibly decisive interventionism in policy-making. Interdependence, on the other hand, is identified with the concept of mutual dependence and thus can be best seen in the transport of people, funds, or the trade of goods and services on a global scale. These interstate transactions represent examples related to the concept of interdependence (Keohane and Nye, 1977, pp. 8-9; Knorr, 1975, pp. 208-210). However, the debate starts from whether the undisputed reality described above can be evaluated at the level of grand strategy.

The argument that economic prosperity attained through cooperation contributes to a more stabilized and peaceful strategic environment is very popular among international relations analysts. Increasing interstate trade volumes could lower the endogenous conflictual characteristics and, therefore, the causes and effects of the antagonisms among international actors. In this regard, international anarchy and state sovereignty are not neglected on the grounds that they are international relations phenomena, but rather are presented as manageable pathogenies. According to this view, increasing economic interdependence at the interstate level essentially increases the cost of ending this cooperation, and thus states will neglect security issues for the sake of trade-based economic prosperity (Oneal, 2006, p. 75). Such a view is contrasted with the argument that the major determinant behind state behavior, not to mention war and peace, is the existing balance of power.

Uncertainty about the other actors’ intentions leads states to maximize their own power vis-à-vis their real or potential competitors. This uncertainty causes the weaker party in any

bilateral relation to remain suspicious, regardless of whether the stronger side is behaving offensively or not. In this sense, peace via economic interdependence is shadowed by an enduring security dilemma, for states and especially great powers manage their policies in light of the worst-case scenario. Indicatively, Robert Gilpin (1981) has written:

Unfortunately, the growth of economic interdependence and the prospect of mutual gain have not eliminated competition and mutual distrust among nations. Trade has not always proved to be a force for peace. On the contrary, with increasing interdependence, nations have become more apprehensive over the loss of autonomy and such matters as access to foreign markets, security for sources of raw materials, and the associated costs of interdependence (p. 220).

Supporters of this view usually cite the example of the First World War. In brief, they underline that French-German and Russian-German trade volumes increased by 137% and 121%, respectively, between 1900 and 1914. During the same period, British-German trade doubled from 60 million pounds to 120 million pounds, representing 9% of Britain's overall trade (Kondylis, 1998, pp. 77-78). Nevertheless, this amount of trade was not enough to prevent the "Great War," as it is often called due to the major changes and devastation it provoked. The facts that the absence of a regulatory modus determines a state's behavior in light of its leaders' uncertainty of the state's intentions, as well as the need for self-help, are also stressed. The ensuing security dilemmas that arise from continuous antagonism for the sake of power and the pathogeny of uneven growth among states represent the general conceptualization of the action-reaction logic found in international relations.

Furthermore, as state positioning within the international system is relative and thus always perceived in relation to the other actors (Art, 1996, pp. 7-8), security dilemmas are identified with fear and uncertainty. These concepts increase analogously, meaning that higher capabilities cause higher uncertainty and that the level of intensity is inversely proportional to the possibility of cooperation. Jean-Jacques Rousseau (d. 1778) summarizes the substance of the international system in the following words:

It is quite true that it would be much better for all men to remain always at peace. But so long as there is no security for this, everyone, having no guarantee that he can avoid war, is anxious to begin it at the moment which suits his own interest and so forestall a neighbor, who would not fail to forestall the attack in his turn at any moment favorable to himself, so that many wars, even offensive wars, are rather in the nature of unjust precautions for the protection of the assailant's own possessions than a device for seizing those of others. (quoted in Waltz, 2001, p. 180)

This framework assumes that states are rational actors, since they are interested in analyzing all of the possible costs and benefits associated with cooperation or competition. Subsequently, this is explained by their interest in improving their relative positioning among their real or peer competitors within the international system (Mearsheimer, 1990, p. 12). In this sense, economic interdependence increases the cost of conflict but cannot bring about perpetual peace. On the contrary, under certain circumstances it can actually increase competition.

These above-mentioned theoretical remarks help one evaluate Russo-Turkish relations. As indicated below, Russia and Turkey have forged substantial economic relations during the last two decades, despite being two of the most important state actors in the broader

region of Central Eurasia and having converging and diverging interests. For this reason, these theoretical remarks are used as an analytical tool to position these economic relations among the two countries' priorities. In other words, does the convergence of economic interests make any sense before one of the states attains its political-strategic objectives?

### **The Energy Trade between Russia and Turkey**

The economic interdependence between Russia and Turkey is best seen in the trade balance data. Of course, there are many mutually implemented foreign direct investments (FDIs), basically in the banking and construction sectors. However, the sharp rise in this interstate trade relationship is the most characteristic indication of their economies' high level of interdependence. In 2014, Russia was the seventh destination for Turkey's exports, which brought in an estimated US\$ 5,943,014 thousand. What is more interesting, however, is that in the same year Russia was the largest importer of Turkish products. The value of these imports was estimated at US\$ 25,288,597 thousand, surpassing China, the United States and the European Union (EU) member states, with Germany, the United Kingdom, France, and Italy included (Turkstat, 2015).

Russia and Turkey become close energy partners after the Cold War ended, and energy has dominated their overall mutual trade volumes. Cheap and stable Russian natural gas has supported Turkey's growth, especially after the inauguration of the Blue Stream pipeline. The primary consumer of Russian gas flows is Turkey's industrial sector – about 57.493 Mtoe (million tonnes of oil equivalent) out of a total 120.15 Mtoe in 2010 (Toklu et al., 2010, p. 1177). During the same period, primary production flourished in Turkey and was able to support an annual growth rate of nearly 8 and 9 percent. The relevant data made Turkey an attractive destination for FDI and caused it to rank among the most successful countries. In 2011, Turkey attracted about US\$ 15.9 billion and, in 2012, US\$ 12.4 billion, most of which was earmarked for knowledge-intensive and heavy industry sectors (Ernst & Young, 2013, pp. 13 & 18).

The Russo-Turkish energy trade dates back to the 1980s Prime Minister Turgut Özal (1983-1989), who made several agreements with Moscow for gas purchases via a pipeline crossing the eastern Balkans. However, the peak of this bilateral cooperation was reached after the 2005 inauguration of the Blue Stream pipeline, the world's deepest undersea pipeline. Beginning at the Russian coast, it passes under the Black Sea and ends at a gas terminal outside Samsun. Turkey now depends upon this gas for 66% of its domestic use (Bacik, 2001, pp. 85-93). Furthermore, President Vladimir Putin's December 2014 visit to Ankara was followed by an agreement to construct an additional pipeline parallel to the already-existing one. Known as the Blue Stream II, it is expected to further Turkey's dependence upon Russia because 20% of the transferred product will be added to the overall gas purchases destined for Turkey's internal market. The increasing leverage of Russian gas can be seen in the data below. In 1991, Turkey imported 142.4 billion cubic meters (bcm); in 2007, this number rose to 1,264.3 bcm (U.S. Energy Information Administration, 2015).

Another significant part of this energy cooperation concerns the production of nuclear energy in Turkey, the technology of which is attributed by Russia. The Turkish Ministry of

Foreign Affairs has stated the country's intention to consume about 5,000 MW produced by nuclear reactors by 2015. Ankara has announced the construction of a nuclear energy plant that will be able to produce about 5,000 kWh at Akkuyu, in Büyükceceli, Mersin province by 2017 (see Akkuyu Nükleer A.Ş., 2011); another plant at Sinop is scheduled to be established by 2020. According to the "Law on Construction and Operation of Nuclear Power Plants and Energy Sale (no. 5710)", which was adopted on November 21, 2007, the primary goal of developing nuclear energy is believed to be to satisfy the country's internal demand at a rate of 5% to 6% directly (Ministry of Foreign Affairs, 2015). The magnitude of these nuclear projects confirms the level of Turkey's commitment to Russia as long as Rosatom continues to offer the relevant technology and know-how.

This energy relationship has enabled Turkey to create a sustainable economic environment; however, it has also raised a question of one-sided dependence and has moved Turkish foreign policy-makers toward involvement with the intermediate transit countries, such as those in the Caucasus, which the pipelines cross. In Gilpin's (1981) words, a rational actor seeks to own and control geographical areas, even if they have "little intrinsic economic value", if the possible loss of them could disrupt its stable and normal access to the necessary energy reserves (p. 53). Besides, such energy reserves secure its national income and, therefore, are defined as strategic goods. Strategic goods are considered items "for which the marginal elasticity of demand is very low and for which there is no readily available substitute", while "from the standpoint of international trade, a 'strategic' item is anything that is needed to pursue a given strategy and that is relatively inefficient to produce at home" (Baldwin, 1985, pp. 214-215). Under the narrow conditions of international trade, such goods represent integral parts of policy-making and strategy implementation, especially when they are not produced internally in adequate quantities and thus have to be imported.

For this reason, trading a strategic good could represent a dependence relationship between the consumer and the producer, especially if the producer has already realized its main strategic goal, namely, in this case to export its strategic goods to multiple markets so it will not be dependent on any one market. In line with the above-mentioned remarks, Russia's diversified export markets make it less vulnerable to possible turbulence regarding the EU-Russian energy trade. Moscow currently exports 37% of its gas to the Commonwealth of Independent States (CIS) and 14% to Turkey, while earning high oil export revenues from China and other non-European markets (Snoj, 2013). Given that Turkey's continued growth depends upon Russian gas, which now is more than 66% of its total gas imports, this relationship is clearly one Turkish dependence as opposed to true interdependence.

The energy strategy debate between Turkey and its major Western partners reflect the worries that this reality has engendered. Much of the relevant post-Cold War discussion concerns the need to limit Russia's energy leverage by constructing diverse networks of producers and routes. This need was mentioned in the 1998 Declaration of Ankara, when diversification was highlighted as the major politico-economic question for future generations: "[T]he Presidents affirm that it is necessary to carry the oil and gas resources of the region through multiple pipelines, which is also optimal economically and commercially for strengthening the independence and security of the Caspian states and their neighbors". In

accordance with this, the Presidents were entrusted with giving the necessary “directives to the relevant authorities in their countries for the realization of the East–West energy corridor and Baku–Tbilisi–Ceyhan (BTC) pipeline” (Karaosmanoglu, 2001, p. 158). The BTC oil pipeline and the Baku–Tbilisi–Erzurum (BTE) gas pipeline were the first projects that began in the former Soviet republics and sought to circumvent Russia.

### **The Russo-Turkish Strategic Gamble: Aims and Objectives**

The high level of Russo-Turkish economic relations has not permitted Ankara to ignore its fear of one-sided, instead of mutual, dependence. Moreover, it has not let either Russia or Turkey neglect their politico-strategic priorities in the Middle East, Eastern Europe, the Caucasus, and Central Asia. Their interests are divergent in a series of cases along the Central Eurasian periphery, due to the structure of the international system and the regional balance of power and balance of interests. International anarchy and the international system’s state-centric structure are endemic phenomena that, at least in the case of the major actors, gives rise to uncertainty about the others’ intentions and how to manage any imbalances of power against them in light of security dilemmas that have to be balanced (see Jervis, 1978, p. 178; Montgomery, 2006, p. 156; Glaser, 1997, pp. 174-175). Given that structural facts or pathogenies are endemic, such major actors tend “not to have permanent friends or allies, but only permanent interests,” as Lord Palmerston (d. 1865) would remind us (Gartzke and Weisiger, 2013, p. 1).

In the Russo-Turkish case, the most important conflict is Syria and Bashar al-Assad’s continued rule. Although the turmoil remains ongoing, which makes it very difficult to draw any definite conclusions, Syria has clearly become a torn country in which both regional and global powers are using the warring parties to fight proxy wars. On the one hand, the fact that Turkey is more or less the heir of the Ottoman legacy should not be ignored, for the Ottomans ruled the largest part of the Greater Middle East for nearly four centuries. Turkey has not always tried to benefit both politically and economically from this legacy. For example, during the First Turkish Republic (1923-1950), Mustafa Kemal Atatürk neglected it in order to establish a modern nation-state. Ankara promoted westernization of the state and society, and thus severed its historical ties with the region. At the same time, the dominant presence of European colonialism prevented other countries from getting involved because the peripheral balance of power did not favor of such ventures. But this has changed, for in the aftermath of decolonization and basically after Özal’s years in power, Turkey abandoned Atatürk’s one-dimensional foreign policy.

Currently, Turkey supports Assad’s removal, whereas Russia is now bombing ISIL and rebel enclaves to help him stay in power. Moscow’s continuing aid to Assad has displeased Ankara, since Assad’s continued rule has become identified with the ongoing turmoil and refugee crisis, which have turned Turkey into both a host country and transit station for those wanting to enter Western Europe (Katz, 2013, pp. 2-3). On the one hand, Turkey supported many of those pro-Islamist Arab Spring events in the Greater Middle East and North Africa and thus has stood diplomatically side-by-side Syria’s internal anti-Assad movements. In this regard, in July 2015 Washington and Ankara agreed that the anti-ISIL coalition’s aircraft would have free access to the latter’s military infrastructure (Spaulding,

2015, pp. 1-2). On the other hand, Moscow has a preferential strategic relationship with Damascus and competes with the West in its struggle against ISIL. In addition, the port of Tartus is Moscow's only Middle Eastern base, and this at a time following an era of decline as well as post-Cold War Washington's essentially "unipolar moment" during the 1990s (Mastanduno, 1997, pp. 49-88).

For the above-mentioned reasons, several points of antagonism will affect the future of Assad's regime. Another timely issue concerns Russia's "Ukraine policies". Essentially, its annexation of Crimea has not changed much due to the region's Russian background. The two most important aspects concern Turkey's interests in the Black Sea. First, Russians comprise 58.32% of the population, contrasted to Ukrainians (24.32%) and Crimean Tatars (12.1%), while 77% of Crimeans claim Russian as their native language (Crimea: Historical society, 2015). Turkey has regarded the issues of the Crimean Tatars' human and the civil rights, as well as their subsequent Russification, as a major stake for Russo-Turkish relations. In this sense, on June 2015, President Recep Tayyip Erdoğan submitted a report to Putin that described a series of abuses against the Tatar minority (Alkan, 2015). The governing Justice and Development Party (JDP) has identified the country's foreign policy with the development of soft power and the protection of Turkic and Muslim minorities living in the broader region. The Turkish Cooperation and Coordination Agency (Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı [TİKA]) is a major example. Part of the Ministry of Foreign Affairs, TİKA mainly focuses on issues related to educational, cultural, and technical cooperation in order to bridge private initiatives with state objectives (Çelik, 1999, p. 127). Therefore, Turkey has undertaken the role of a guarantor and, at the same time, works to increase its influence and presence in strategically crucial geographical zones.

Second, the port of Sevastopol has been the home of Russia's Black Sea fleet for decades and thus one of its legacies in Crimea. Russo-Turkish naval competition in the Black Sea dates from the era of the Tsarist Russia and the Ottoman Empire. In the aftermath of the Soviet Union's collapse, and especially due to the subsequent independence of Ukraine and Georgia, Russia lost 22 of its 26 naval bases and ports. In terms of the naval balance of power in the Black Sea, the 2:1 ration (1991) changed to 1:1 (1994) (Mufti, 2009, p. 88). The general decline of Russian power also gave a boost to Turkey's return and the ongoing relevant increasing competition.

A final issue deals with the balance of power and the regional powers' influence in the Caucasus and, secondarily, in Central Asia. In the latter region, Moscow's strategic leverage is undisputed, as was demonstrated in 1994 with its "nuclear umbrella" and Near Abroad doctrines; Ankara's efforts were limited to the soft power level, especially in the aftermath of the above-mentioned Russian demonstrations. However, in the case of the Caucasus, the Russo-Turkish antagonism is identified with the Armenian-Azeri conflict over Nagorno-Karabakh. The latest stage of this particular conflict started in February 1988, when the then-Soviet Republic of Armenia demanded the region's annexation. At that moment Moscow maintained a pro-Azeri stance so that the status quo within the USSR would not change. The relevant analysis of the USSR's Institute of Oriental Studies concluded that:



The reunification of Karabakh with Armenia is not desirable [...] Mountainous Karabakh must not be reattached to Armenia. It is now necessary to create the impression of pervasive glasnost in contrast with the preceding period, and to highlight as much as possible, the slightest confrontations which should be blamed on the Armenians. (Mutafian, 1994, p. 151).

Moscow changed its stance on January 12, 1989, when the Supreme Soviet of the USSR gave Nagorno-Karabakh a "special form of administration" (Mutafian, 1994, p. 155). On the other side, Turkey's role was limited but still important. It closed its borders with Armenia and, although it maintained land and air communications with Erevan, blockaded the landlocked country's access to the world markets via Turkish soil. Moreover, even more important was Armenia's exclusion from the fermentations related to constructing the BTC oil pipeline (Baran, 2004, p. 273), which began in a post-Soviet area in order to circumvent Russian territory. In line with Baku's positions, the Turkish Defense Ministry's "Defense White Paper 2000" stressed that:

It is necessary to find a lasting solution to the Nagorno-Karabakh problem on the basis of the territorial integrity of Azerbaijan [...] The efforts by Armenia, directed at having their own special perception of historical events accepted in the international arena, is considered by Turkey to be an obstacle to the normalization of bilateral relations. Adoption by Armenia of a positive point of view for the future in the relations and trying to find a solution to the Nagorno-Karabakh dispute will facilitate the normalization of its relations with Turkey (Turkey: Ministry of National Defense, 2000, p. 21).

In 1992, a Turkish general stated indicatively that "a number of retired officers had gone as 'volunteers' to train and advise Azerbaijani troops, and that 'rocket launchers, surface-to-air missiles, and light and heavy infantry weapons' seized from the PKK 'may have secretly been sneaked' to Azerbaijan" (Mufti, 2009, p. 110). In accordance with this, Özal remarked that "the Armenians should be frightened a little" (Jones, 1999, p. 61).

In the post-Cold War era Armenia has kept pace with Russia, while Turkey's interests are in conflict with Armenia's mainly over the issue of recognizing the "genocide" of 1915. Furthermore, implementing the BTC pipeline on the basis of avoiding Russian and Armenian territory was a clear example of geoeconomic antagonism. In this sense, a series of open and unsolved issues between Moscow and Ankara, despite their economic interdependence, seem to have caused Russo-Turkish relations to deteriorate: Assad's continuance in power, the naval balance of power in the Black Sea being related to the status of Crimea, and the future of Nagorno-Karabakh epitomize the patron-client relations between Turkey and Azerbaijan as well as between Russia and Armenia. This gamble profoundly subverts the spillover of the Russo-Turkish cooperation into the political-strategic sphere, as well as any chance to upgrade the level of economic cooperation to interdependence between units of equal power and coordinated interests.

As mentioned above, Russo-Turkish economic relations refer more or less to Ankara's one-sided dependence upon Moscow, given that Turkey's economic growth requires the continuation of normal and uninterrupted flows of Russian gas primarily to the country's industrial sector. In contrast, Moscow has adequately diversified its exports so that Russia is not seriously dependent upon the Turkish market. Thus it will suffer far less than Turkey will if the current the two countries' current interdependence ends. For this reason, the Russo-Turkish geoeconomic gamble seems to be rather unbalanced, for it is hard to imagine Ankara's having any serious leverage over Moscow.

## Conclusion

The limiting causes and effects of interstate competition are derived from the development of economic interdependences. In rationalist terms, the cost of a probable conflict is so high that states tend to prefer stability. Economically integrated states are far more wary of competing against each other; however, this does not mean that they neglect any political and strategic interests that directly affect their continued survival. Therefore, and first of all, the existence of so many political and strategic causes of competition between Russia and Turkey makes it impossible for them to cooperate fully and equally with each other. In other words, they keep worrying about each other's actions. Second, any spillover of their mutual cooperation into the political sphere is extremely unlikely, for both countries define the Black Sea, the Caucasus, and the Middle East as regions of vital interest. Although they do have common strategic aims, their situation is similar to that of Francis I of France, who, as cited by Robert Jervis, when asked about the differences between himself and Spain's Charles V, replied: "None whatever. We agree perfectly. We both want control of Italy!" (Jervis, 1999, p. 50).

Third, the fact all of this has nothing to do with interdependence but rather with a one-sided dependence makes the ensuing security dilemma very difficult for Turkey. Its dependence regarding such strategic goods as natural gas, along with erecting a nuclear energy infrastructure and the relevant know-how, has a very negative impact upon its strategic choices. Thus, any maximization of power and influence within the periphery is more or less supervised and checked by Russia, its main competitor. Fourth, Turkey's inclusion in the "small club" of the Great Powers enabled it to project power worldwide and thus does not necessarily reflect its absolute autonomy, but surely it does reflect Ankara's independence from its regional competitors. Turkey's upgrade in the balance of power, in the sense that Prime Minister Ahmet Davutoğlu has defined (Davutoğlu, 1998, p. 112), is possible only if it becomes the major actor in its own region. In this regard, its credibility could be thrown into doubt if Ankara does not mobilize to protect its declared vital interests in the Caucasus and elsewhere.

Thus, economic interdependence does not mean the convergence of strategic interests, especially when this interdependence is doubted. Besides, Turkey's one-sided dependence is sufficient evidence for the overall argument concerning the ranking of state goals and priorities. Structural determinants define the Russo-Turkish strategic gamble and thus represent the foremost variable regarding the two countries' relations. In any case, structure is identified with the concept that the balance of power determines state survival, which is a prerequisite for economic wellbeing. In fact, this is the crux of the matter when referring to those rational actors who take the relevant costs and benefits into account before making any decisions.

## References

- Akkuyu, Nükleer A.Ş. (2011). *Proje hakkında*. Retrieved from: <http://www.akkunpp.com/proje-hakkinda>
- Alkan, S. (2015). *Erdogan submits Ankara's finalized report on abuses against Crimean Tatars to Putin*. Retrieved from: <http://www.dailysabah.com/politics/2015/06/15/erdogan-submits-ankaras-finalized-report-on-abuses-against-crimean-tatars-to-putin>
- Art, R. (1996). Why Western Europe needs the United States and NATO. *Political Science Quarterly*, 111 (1), 1–39.
- Bacik, G. (2001). The Blue Stream project, energy cooperation and conflicting interests. *Turkish Studies*, 2 (2), 85–93.
- Baldwin, D. A. (1985). *Economic statecraft*. New Jersey: Princeton University Press.

- Baran, Z. (2004). Turkey and the Caucasus. In İ. Bal (Ed.), *Turkish foreign policy in post-Cold War era* (pp. 269–289). Boca Raton: Brown Walker Press.
- Çelik, Y. (1999). *Contemporary Turkish foreign policy*. London: Praeger.
- Crimea: Historical society (2015). *Population of Crimea*. Retrieved from: <http://www.crimeahistory.org/population-of-crimea/>
- Davutoğlu, A. (1998). The clash of interests: An explanation of the world (dis)order. *Perceptions: Journal of International Affairs*, 2 (4), 107–130.
- Ernst & Young (2013). *Turkey 2013: The shift, the growth and the promise*. Ernst & Young's attractiveness survey.
- Gartzke, E. and Weisiger, A. (2013). Permanent friends? Dynamic difference and the democratic peace. *International Studies Quarterly*, 57 (1), 1–15.
- Gilpin, R. (1981). *War and change in world politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Glaser, C.L. (1997). The security dilemma revisited. *World Politics*, 50 (1), 171–201.
- Jervis, R. (1978). Cooperation under the security dilemma. *World Politics*, 30 (2), 167–214.
- Jervis, R. (1999). Realism, neoliberalism and cooperation: Understanding the debate. *International Security*, 24 (1), 42–63.
- Jones, S.A. (1999). Turkish strategic interests in the Transcaucasus. In G. K. Bertsch et al. (Eds.), *Security and foreign policy in the Caucasus and Central Asia* (pp. 55–65). London: Routledge.
- Karaosmanoglu, A. (2001). Turkey's objectives in the Caspian region. In G. Chufirin (Ed.), *The security of the Caspian Sea region* (pp. 151–165). New York: Oxford University Press.
- Katz, M. N. (2013). The impact of the Syrian conflict on Russian relations with other Middle Eastern countries. *Russian Analytical Digest*, 128, 1–12.
- Keohane, R., & Nye, J. (1977). *Power and interdependence*. Boston: Little & Brown.
- Knorr, K. E. (1975). *The power of nations: The political economy of international relations*. New York: Basic Books.
- Kondylis, P. (1998). *From the 20<sup>th</sup> to the 21<sup>st</sup> century: Incisions in the international politics towards 2000* [in Greek]. Athens: Themelio.
- Mastanduno, M. (1997). Preserving the unipolar moment: Realist theories and the US grand strategy after the Cold War. *International Security*, 21 (4), 49–88.
- Mearsheimer, J. (1990). Why we will soon miss the Cold War. *The Atlantic Monthly*, 266 (2), 35–50.
- Ministry of Foreign Affairs (2015). *Turkey's energy strategy*. Retrieved from: [http://www.mfa.gov.tr/data/DISPOLITIKA/EnerjiPolitikasi/Turkey's%20Energy%20Strategy%20\(Ocak%202009\).pdf](http://www.mfa.gov.tr/data/DISPOLITIKA/EnerjiPolitikasi/Turkey's%20Energy%20Strategy%20(Ocak%202009).pdf)
- Montgomery, E.B. (2006). Breaking out of the security dilemma: Realism, reassurance, and the problem of uncertainty. *International Security*, 31 (2), 151–185.
- Mufti, M. (2009). *Daring and caution in Turkish strategic culture: Republic at sea*. New York: Palgrave MacMillan.
- Mutafian, C. (1994). Karabagh in the twentieth century. In L. Chorbajian, P. Donabedian, & C. Mutafian (Eds.), *The Caucasian knot: The history and geo-politics of Nagorno-Karabagh* (pp. 109–170). London: Zed Books.
- Oneal, J. R. (2006). Confirming the liberal peace with analyses of directed dyads, 1885–2001. H. Starr (Ed.), *Approaches, levels and methods of analysis in international politics: Crossing boundaries* (pp. 73–94). New York: Palgrave Macmillan.
- Snoj, T. N. (2013). *Natural gas market: Qatar vs. Russia*. Retrieved from: <http://www.bqdoha.com/2013/11/natural-gas-market-qatar-vs-russia>
- Spaulding, H. et al. (2015). Russian deployment to Syria: Putin's Middle East game changer. *ISW: Institute for the Study of War*, 1–10.
- Toklu, E. et al. (2010). Energy production, consumption, policies and recent developments in Turkey. *Renewable and Sustainable Energy Reviews*, 14, 1172–1186.
- Turkey: Ministry of National Defense (2000). *Defense White Paper 2000*. Ankara: Ministry of National Defense.
- Turkstat (2015). *Main statistics: Foreign trade*. Retrieved from: <http://www.turkstat.gov.tr/UstMenu.do?metod=temelist>
- U.S. Energy Information Administration (2015). *Turkey*. Retrieved from: <http://www.eia.gov/countries/country-data.cfm?fips=tu#pet>
- Waltz, K. (2001). *Man, the state, and war: A theoretical analysis*. New York: Columbia University Press.

# Engellilerin Toplumsal Hayata Katılmasına Yönelik Politikalar: Türkiye, ABD ve Japonya Örnekleri

Havva Çaha\*

**Öz:** Engelliler, toplumsal hayata katılma konusunda çeşitli problemler ile karşılaşmaktadır. Son yıllarda engellilerin toplumsal hayattan dışlanmalarının önlenmesine yönelik çeşitli politikalar geliştirilmekle birlikte yetersizdir. Engellilerin toplumsal hayata katılımının önündeki en büyük engel, toplumda engellilere yönelik negatif tutum ve davranışlardır. Bu çalışmada, Türkiye, ABD ve Japonya’da engellilerin toplumsal hayata katılmalarını engelleyen nedenler ve bu konuda gerçekleştirilen politikalara değinilecektir. Günümüzde Dünya genelinde engellilere yönelik geliştirilen politikalar ABD’nde uygulanan politikalarla etkilenerek oluşturulmaktadır. Türkiye’de yasal düzeyde engellilere yönelik geliştirilen politikalar AB’ye uyum kapsamında değişmektedir. Buna karşılık uygulamada Anglosakson anlayıştan ziyade Japon anlayışına daha yakındır. ABD, Türkiye ve Japonya’da engellilerin toplumsal hayata katılımını düzenleyen çok sayıda yasal düzenleme gerçekleştirilmesine karşılık özellikle eğitim, istihdam politikalarının istenen başarıyı sağlamada yetersiz kaldığı söylenebilir. Çalışmada bu sorunların çözümüne yönelik çeşitli önerilerde bulunulacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Engelliler, Türkiye, Abd, Japonya, sosyal dışlanma, toplumsal katılım, eğitim, istihdam.

**Abstract:** People with disabilities face many barriers to participate in social life as normal people. Although there have been some improvements to remove these obstacles, they are inadequate. This study examine the social inclusion with disabilities in Turkey, USA and Japan. It seems that main problems are social attitudes and behaviors towards disabled people that are similar in Turkey and Japan. This essay describes and analyzes education and employment policies for disabled people. All countries have some regulations to promote inclusive policies, but there are still some difficulties in practice. This article tries to develop some solutions in order to prevent social exclusion.

**Keywords:** People with disabled, Turkey, Usa, Japan, social inclusion, social exclusion, education, employment.

\* Doç. Dr., Fatih Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Ekonomi Bölümü.

E-posta: hcaha@fatih.edu.tr. Adres: Fatih Üniversitesi, İ.İ.B.F. Ekonomi Bölümü, Hadımköy, Büyüçekmece/İstanbul.

## Giriş

Engellilik, dünya genelinde ırk, dil ve din ayırt etmeden görülen bir durumdur. Az gelişmiş veya gelişmekte olan ülkelerde doğum öncesi tanı teknikleri gelişmediğinden genellikle doğum kaynaklı fiziksel veya zihinsel engeller karşılanmaktadır. Gelişmiş ülkelerde ise önceden tespit etmeye imkân veren tanı tekniklerinin yaygın kullanımı, dünyaya gelen engelli bebek sayısını dramatik ölçüde azaltmıştır. Bununla birlikte bu ülkelerde yaşam sürelerinin uzaması, yaşlılıktan kaynaklanan bir takım engellere yol açmaktadır. Tarih boyunca engelliler zayıf ve muhtaç kişiler olarak algılanmışlar ve onlara yönelik politikalar hayırseverlik kapsamında ele alınmıştır.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan refah devleti olgusu, beraberinde vatandaşlık haklarını gündeme getirmiştir. Bir ülkede yaşayan bütün vatandaşların, karar verme süreçlerine katılımı, eğitim ve istihdam olanaklarından eşit oranda yararlanması vatandaşlık hakları kapsamında değerlendirilmektedir. Refah devleti uygulamaları ile vatandaşların sosyoekonomik durumlarının iyileştirilmesi ve düzeltilmesi amaçlanmaktadır (Şenkal ve Doğan, 2012, s. 64). Bununla birlikte bu uygulamalar sağlıklı bireyler dikkate alınarak geliştirilmiş ve engellilerin de diğer sağlıklı vatandaşlar gibi haklarının olabileceği gündeme gelmemiştir. Refah devleti döneminde engelliler, birey ve vatandaş olarak görülmeğe ziyade hasta olarak ele alınmış ve onlara yönelik geliştirilen politikalar sadece tedavi ve yaşam koşullarının iyileştirilmesine yönelik olmuştur.<sup>1</sup> Engelli hakları 1970'li yıllarda gündeme gelmeye başlamıştır. Günümüzde engellilik sosyal dışlanma kavramı ile birlikte ele alınmakta, engellilerin toplumsal hayata katılımına yönelik çeşitli politikalar oluşturulmaktadır.

Sosyal dışlanma kavramı ilk defa 1960'larda Fransa'da gündeme gelmiştir. 1974 yılında Fransız Sosyal İlişkiler Bakanı Rene Lenoir, zihinsel ve fiziksel engelliler, suçlular, alkolikler, tek ebeveynli aileler, yaşlılar, istismara uğramış çocuklar başta olmak üzere Fransızların onda birinin herhangi bir sosyal güvenceden yoksun olduğunu ve toplumdan dışlanmış olduklarını belirtmiştir (Silver, 1994, s. 532). Toplumda dezavantajlı gruplar olarak tanımlanan yoksullar, gençler, kadınlar, engelliler, göçmenler, yaşlılar ile farklı etnik grupların başta eğitim olmak istihdam olanaklarından mahrum kalmaları beraberinde yoksulluğu getirmekte ve toplumun dışına itilmektedirler (Adaman ve Keyder, 2007, s. 83).<sup>2</sup> Sosyal dışlanma kavramı ayrıca dezavantajlı gruplara yönelik önyargı ile tutum ve davranışlara da vurgu yapmaktadır (Dowling, 1999, s. 246). Dezavantajlı gruplara yönelik geliştirilen politikalar ile bu kişilerin sosyal, ekonomik ve kültürel hayattan dışlanmalarının önüne geçilmeye çalışılmaktadır. Sosyal dışlanmanın karşıtı olan toplumsal hayata katılma (sosyal içerme kavramı) ile riskli grupların eşit vatandaşlık haklarına kavuşmaları yönünde kurumsal düzeyde gerçekleştirilecek tedbirler anlaşılmaktadır (Buğra, 2005, s. 9). Sosyal dışlanma, ekonomik, siyasi ve kültürel olmak üzere çok boyutlu bir sorundur. Sosyal içermenin gerçekleşebilmesi için sosyal güvenlik sisteminin kapsamı içinde olma, sağlık hizmetlerinden yararlanabilme, eğitim hizmetlerinden yararlanabilme, emek piyasalarına erişim, mülkiyet hakkına sahip olma, siyasi temsil, toplumsal hayata katılabilme ve sosyal statü eşitliği olmak üzere bazı şartlar gereklidir (Berman ve Phillips, 2000, s. 334). Son yıllarda riskli grupların

1 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz.: Çaha 2014.

2 Sosyal dışlanmaya yol açan yoksulluk, hem neden hem de sonuç olarak ortaya çıkabilmektedir.

maruz olduğu sosyal dışlanmanın nedenleri, boyutları ve çözümüne yönelik çok sayıda araştırma yapılmaktadır. Bu çalışmada ABD, Türkiye ve Japonya’da engellilerin maruz kaldığı sosyal dışlanmanın nedenlerine ve sorunun çözümü kapsamında gerçekleştirilen politika ve uygulamalara değinilecektir.

Araştırma içinde incelenen ABD’de 2010 yılı verilerine göre 8 milyon görme engelli, 7,6 milyon işitme engelli, 30,6 milyon ortopedik engelli olmak üzere nüfusun % 19,2’si bir başka deyiş ile yaklaşık 57 milyon kişi engelli kapsamında ele alınmaktadır (US Census Bureau, 2012). Türkiye’de 2002 yılında yapılan engelli sayımına göre yaklaşık olarak 8,5 milyon engelli bulunmaktadır (DİE, 2004, s. 5-6). TÜİK’in 2011 yılında gerçekleştirdiği Nüfus ve Konut Araştırması’na göre ise Türkiye’de en az bir engeli olan kişi sayısı 4 882 000’dir.<sup>3</sup> 2011 yılında gerçekleştirilen araştırmaya göre nüfusun % 1,4’ü görme, % 1,1’i işitme, % 0,7’si konuşma, % 3,3’ü ortopedik, % 2,2’si ise zihinsel engellidir (TÜİK, 2013). Japonya’daki engelli verilerine bakıldığında 2006 yılı verilerine göre 127 milyon nüfusun içinde 3,5 milyon fiziksel engelli, 2,5 milyon akıl hastası ve 500.000 zihinsel engelli olmak üzere toplam 6,5 milyon engelli bulunmaktadır. (Otake, 2006). ABD’de engelli oranının Avrupa ülkeleri, Türkiye ve Japonya’ya göre daha yüksek olmasının nedeni bu ülkedeki engellilik tanımının çok geniş bir içeriğe sahip olmasıdır (US Census Bureau, 2012). Japonya’da ise engellilik tanımı son derece dar ve kısıtlı bir içeriğe sahiptir. Bunun en önemli nedeni, Japonya’da bir kişinin engelli olarak kabul edilmesi için kişinin bizzat engelli olduğunu beyan etmesi zorunluluğudur. Kişinin kendini engelli olarak beyan etmesi, başta sağlık olmak üzere kendisi ile ilgili her tür iktisadi ve sosyal kararın alınmasında haklarından vazgeçmesi ve kendisi yerine profesyonellerin karar vereceğini kabul etmesi anlamına gelmektedir. Bu nedenle pek çok engelli resmi olarak kendini “engelli” olarak tanımlamamaktadır. Dolayısıyla Japonya’daki engelliler ile ilgili resmî rakamlar gerçek rakamların çok altındadır (Iwakuma, 2005).

Günlük ve resmî belgelerde engelliler ile ilgili kullanılan dil, engellilere yönelik algılar hakkında önemli ipuçları vermektedir. Resmî belgelerde kullanılan terimler, zaman içinde engellilere yönelik devlet düzeyinde geliştirilen politikaların nasıl değiştiğini göstermesi açısından da önemlidir. Birçok dilde fiziksel veya zihinsel yetersizlikleri bulunan kişileri tanımlamak için kullanılan terimlerin, zaman içinde önemli bir değişim geçirdiği görülmektedir. Örneğin İngilizce’de mevcut özürlü açıklayan kör, sağır ve benzeri terimlerin zaman içinde “özürlü” kavramının karşılığı olan “handicapped” kelimesine dönüştüğü görülmektedir. Çok uzun süre kullanılan bu terim, 2000’li yıllarda önce engelli anlamına gelen “the disabled” terimine, daha sonra da “engeli olan kişi ” anlamına gelen “people with disabilities” terimine dönüşmüştür. Geçtiğimiz yıllarda Amerikan Kongresi, bu kelimenin de engellileri rencide ettiğini ileri sürerek, farklı yetenekleri olan kişi anlamına gelen “the differently abled people” terimini kullanmaya başlamıştır. Şu anda engellilik, kişinin

3 Türkiye’de 2002 yılında gerçekleştirilen sayımda engelli nüfusun daha fazla olmasının nedeni kullanılan ölçütlerdir. 2002 sayımında, 1998 yılında uygulamaya konulan Özürlü Ölçütleri kullanılmıştır. Özürlü Ölçütü Sağlık Kurulu Yönetmeliği’nde 2006 ve 2010 yılında değişiklikler yapılmıştır. Yenilenen ölçütlere bağlı olarak engelli tanımının değişmesi, 2011 yılındaki sayımda engelli sayısının daha düşük çıkmasına neden olmuştur. Bu ölçüt 30 Mart 2013 tarihli Resmî Gazete’de yayınlanan yönetmenlik ile tekrar değişmiştir (Tezel, 2013). Buna bir örnek verilirse, 1996 yılında çocuk felcine bağlı olarak verilen % 40 engelli raporundaki engel oranı, 2014 yılında verilen raporda % 20’ye düşmüştür. Ayrıntılı bilgi için bkz: Engelliler.biz 2015.

yürüyememesi değil, tekerli sandalye ile istediği yere erişiminin gerçekleşmemesi olarak ele alınmaktadır (Perju, 2011).

Türkçede engellileri tanımlamak için kullanılan kavramlar biraz geriden de olsa, İngilizceye paralel bir seyir izlemektedir. Önceleri "sakat", "kör-ama", "sağır", "dilsiz-lal", total, çolak gibi negatif anlamlar taşıyan kelimeler, önce "özürlü" kelimesine daha sonra da "engelli" kelimesine dönüşmüştür. Türkiye AB'ye uyum sürecinde yasa ve yönetmenliklerde değişiklikler yapmaktadır. Bu durum engelliler ile ilgili mevzuatı da etkilemektedir. Türkiye'de 7 Temmuz 2005 yılında 5378 sayılı Özürlüler Yasası yürürlüğe girmiştir. 2013 yılında gerçekleştirilen değişiklik ile "özürlü" kelimesi yerine "engelli" kelimesi kullanılmaya başlanmış ve yasanın adı Engelliler Hakkında Kanun Olarak değiştirilmiştir.<sup>4</sup> Dolayısıyla Türk yasa ve mevzuatında AB'ye paralel olarak değişikliklerin yapıldığını söyleyebiliriz. Yasalarda gerçekleşen bu iyileşmeye rağmen toplumda bu kişiler yaygın biçimde sakat olarak tanımlanmaktadır. Türkiye'de toplum tarafından birini aşağılamak için hala "kör müsün?", "sağır mısın?", "geri zekalı", "kafadan sakat", "özürlü müsün" vb. gibi hakaret içerici ve küçültücü ifadeler de yaygın olarak kullanılmaktadır. Gerek ABD, gerekse Türkiye'de dilin gelişiminde böyle bir seyir görülmesine rağmen, Japonya'da engellileri tanımlamak için kullanılan "Sho-gai-sha" kelimesi, bir değişim geçirmeden son elli yıldır kullanılmaktadır. Japonya'da engelliler konusunda yaptığı çalışmalar ile tanınan Miho Iwakuma'ya göre bu terim en azından etimolojik olarak engellileri zararlı, kirli, musibet gibi kelimeler ile ilişkilendirmektedir.<sup>5</sup> Konfüçyüs değerlerinin benimsendiği Japon toplumu, temelde homojenlik kavramına dayanmakta ve farklılıklar kabul edilememektedir.<sup>6</sup> Japonya'da engellileri tanımlamak için kullanılan kelimelerden bir diğeri olan "meiwaku" kelimesi ise, kültürel normları ve beklentileri bozan ve diğerlerinden farklı olan, ya da farklı davranan kişi anlamına gelmektedir (Iwakuma, 2005, s. 131). Bu kelime aynı zamanda "diğerlerine yük olma" anlamındadır. Engelliler toplumun uyumunu bozan kişiler olarak görülmekte, bu durumun düzeltilmesi için onlardan daha çok çalışmaları ve topluma yük olmamaları beklenmektedir. Sonuç olarak engelliler, Japon toplumunda sürekli negatif bir ayrımcılığa maruz kalmakta ve toplumdaki dışlanmaktadır (Morioka, 2002). Japonya'da engellilerin hadlerini bilmeleri, topluma minnettar olmaları ve kendileri hakkında alınan kararlara hiç itiraz etmeden uymaları öğretilmektedir (Stibbe, 2004, s. 21). Türkiye'de resmî dilin AB'ye uyum süreci nedeniyle dinamik bir yapıya sahip olduğunu ve İngilizce terminolojiye paralel olarak değiştiğini, günlük yaşamda ise daha yavaş bir değişimin olduğunu söyleyebiliriz. Buna karşılık Japonya'da dil daha statik bir yapı sergilemektedir. Bu durum engellilerin hem resmî hem de günlük hayatta hâlâ aşağılayıcı terimlere maruz kaldıklarını göstermektedir.

- 4 Benzer şekilde 1475 sayılı İş Kanunu'nda yer alan "sakat" kelimesi 30.05.1998 tarihli 572 Sayılı Kanun Hükmünde Kararname'nin 13. Maddesi'nde yer alan hükümlerle "özürlü" olarak, 4857 Sayılı İş Kanunu'nda yer alan "özürlü" kelimesi ise 25.04.2013 tarihli 6462 sayılı Kanunun 1. maddesiyle, "engelli" olarak değiştirilmiştir.
- 5 Japonya'da birinin engelli olduğunu kabul etmesi, vazgeçme kavramı ile ilişkilendirilmektedir. Bir başka deyiş ile engelli biri, kendinin tedavi süreçlerinde ikincil olduğunu kabul etmekte ve haklarını profesyonellere devretmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Iwakuma 2005.
- 6 Örneğin protez bacak kullanan bir kadın kendini engelli olarak görmediğini buna karşın toplum tarafından böyle etiketlendiği için bu durumdan kaçınmak amacıyla sürekli uzun pantolonlar giydiğini belirtmiştir.

## ABD, Türkiye ve Japonya'da Engelli Hakları ve Hareketleri

Engelli haklarının gelişimine bakıldığında ülkelerde izlenen politika modelleri ile paralel bir seyir izlediği görülmektedir.<sup>7</sup> Modern anlamda engellilere yönelik uygulanan politikalarda ilk olarak medikal model benimsenmiştir. Medikal modelde, engelliler hasta olarak ele alınmakta, engellilik çözülmesi gereken bir kusur olarak görülmekte ve sadece onların rehabilitasyonuna yönelik çeşitli iyileştirmelerle yetinilmektedir. Medikal modelde engelliler, eğitim, çalışma ve yaşam becerileri açısından eksiklikleri olan kusurlu bireyler düşünülmemekte ve sadece onlara yönelik eğitim yerleri, iş yerleri ve yaşayacak yerler tahsis edilmektedir. Medikal model kapsamında oluşturulan politikalarda sağlıklı ve engelli ayrımı çok bariz bir şekilde görülmekte, engellilere yönelik oluşturulan her program ve politika ile aslında sakatlar tamamen ayrı yaşam alanlarında tutulmaktadır.<sup>8</sup> Başka bir deyiş ile engelliler "normal" bireylerden farklı bir kategoride ele alınmaktadır. Bu modelde sağlıklı bireyler seçme hakkı olan ayrıcalıklı kişiler olarak ele alınırken engelli bireyler seçme hakkından mahrum oldukları için kendilerine sunulan ile yetinmektedir (Waddington ve Diller, 2002). Dolayısıyla, engelli bireyler normal hayatın dışına itilmekte ve daha düşük yaşam standartlarına sahip olmaktadır. Medikal model, engellilere yönelik ayrımcılığın artmasına neden olduğu gerekçesi ile eleştirilmektedir (Oliver, 1990b). Medikal modelde, engelli aciz görüldüğünden onunla ilgili karar verme yetkisi profesyonellere bırakılmaktadır.

1980'li yıllarda medikal modelin biraz daha iyileştirilmiş şekli olan sosyal model gündeme gelmiştir. Bu modele göre engellilik hâline, kişinin sahip olduğu görme, işitme, duyma vb. özür durumundan ziyade toplumun bu kişilerin toplumsal hayata bütünleşmesini sağlayacak tedbirleri almaması sebep olmaktadır. Bu model engelliliğin toplumdaki önyargı, ayrımcılık ve dışlanmadan kaynaklandığını belirtir.<sup>9</sup> Bu modele göre engellilik sosyal, kültürel, ekonomik ve çevresel engellere bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bir başka deyiş ile engellilik toplum tarafından yaratılan ve üretilen bir durumdur (Oliver, 1996, s. 33). Sosyal model, başta doktorlar olmak üzere sağlık personelinin engellilerin görüş ve isteklerini dikkate alması ve karar verirken ortaklaşa hareket etmelerini gerekli kılar (Oliver, 1990). 1990'lı yıllardan itibaren engellilik insan hakları sorunu bağlamında ele alınmaya başlanmıştır.

Engellilerin insan hakları konusu ve toplumsal hayata katılımının sağlanmasına yönelik talep ve politikalarda sivil toplum kuruluşlarının önemli bir yeri vardır. Dünya genelinde engelli sivil toplum kuruluşlarının ortaya çıkışı ve baskın bir örgüt niteliği kazanmalarında, ABD'de ortaya çıkan Bağımsız Yaşam Hareketi'nin (daha sonra Bağımsız Yaşam Merkezi ismini almıştır) önemli bir rolü vardır. Bağımsız Yaşam Hareketi sadece ABD'de değil Dünya genelinde etkinliği olan küresel ölçekte bir sivil toplum örgütüdür. Bağımsız Yaşam Hareketi, 1970'li yıllarda engellilere başta bağımsız yaşam becerileri konusu olmak üzere çeşitli konularda eğitim ve danışmanlık hizmetleri veren merkezler olarak ortaya çıkmışlardır. Bağımsız Yaşam Hareketi 1980'li yıllarda ABD geneline yayılmış ve engelli bireylerin vatandaşlık hakları konusunda gerçekleştirdiği mücadele, engelli haklarını düzenleyen

7 Yasalarda engelli tanımı gerçekleştirilirken medikal modelin dikkate alındığı görülmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Bagenstot 2003.

8 Bu model kadınlar ve etnik azınlıklara da uygulanmıştır.

9 Engelli Haklarının ortaya çıkışı ve uygulanan modeller hakkında daha ayrıntılı bilgi için bkz.: Okur ve Erduran 2010.



yasaların çıkarılmasında son derece etkili bir rol oynamıştır (Quinn ve Degener, 2002, s. 60). Bu merkezlerin en belirgin özelliği tamamen engelli kişilerce kurulması ve yönetilmeleridir.<sup>10</sup> Bu hareket, medikal modelin engellileri birey yerine hasta olarak gördüğünü belirtmiş, dolayısıyla bunun, ayrımcılık ve dışlanmaya yol açtığını öne sürmüştür. Bağımsız Yaşam hareketi bunun yerine engellileri birey olarak dikkate alan bir yaklaşım sergilemiş, engellinin fiziksel özüünden ziyade toplumdan kaynaklanan engellere odaklanılması gerektiğini öne sürmüşlerdir. Bu nedenle baskıcı ve marjinalleştiren medikal model yerine özgürlükçü ve katılımcı bir yaklaşımı benimseyen sosyal modelin benimsenmesi gerektiğini ileri sürmüşlerdir. Bağımsız Yaşam Hareketi temsilcileri profesyoneller yerine engelli bireylerin mümkün olduğunca kendi kararlarını vermesi ve bağımsızlıklarına saygı duyulması konusunda ısrarlı bir tutum içindedirler (Winter, 2004, s. 345-349).

Bağımsız Yaşam Hareketi 1973 yılında BM tarafından ilan edilen "BM Özürlü Bireylerin Hakları Beyannamesini" başta olmak üzere 1980'li yıllardan itibaren başta Kanada ve İngiltere olmak üzere, Dünya genelinde engelli hareketlerinin gelişimini doğrudan etkilemiştir. Bu bağlamda 3 Aralık 1981'de BM tarafından ilan edilen ve sloganı "tam katılım ve eşitlik" olan özürlüler yılının ilan edilmesinin arka planında yer alan bir örgüt olarak da dikkati çekmektedir. BM'nin engelli haklarını düzenleyen bildirgesi, dünya genelindeki engelli politikaları için bir dönüm noktası olarak ele alınmaktadır. BM'nin hazırlamış olduğu rapora göre engellilerin toplumsal hayata tam katılımı ve eşit muamele görme hakkının önündeki temel engel, toplumsal tutum ve davranışlardır. Buna ek olarak sosyal ve fiziki çevrenin engellilerin ihtiyaç ve isteklerine göre yeniden ayarlanması gereklidir. BM, engellilerin çeşitli organizasyonlar yoluyla görüşlerini dile getirmelerini ve durumlarını iyileştirecek faaliyetlerde bulunmalarını da teşvik etmektedir (United Nations, 2000). BM tarafından hazırlanan bu bildirme, Bağımsız Yaşam Hareketi'nin görüşlerini yansıtmaktadır.

Bağımsız Yaşam Merkezleri, 1988 yılında kör ve sağırlara eğitim veren Gallaudet Üniversitesi rektörlük seçimlerinde etkin bir rol oynamış ve Amerikan toplumunun desteğini kazanmıştır.<sup>11</sup> Engellilere eğitim veren bu üniversitedeki rektör seçimlerinde ilk defa işitme engelli bir kişi rektörlük yarışına girmiştir. Okul öğrencileri, engellilere yönelik eğitim veren okulda engelli bir rektör seçilmesi yönünde kampanya yürütmüşler fakat başarılı olamamıştır. Bunun üzerine üniversitede dersler boykot edilmiştir. Öğrencilerin ısrarlı protestolarına dayanamayan yeni rektör istifa etmiş ve işitme engelli aday rektör olarak göreve başlamıştır. Bu gösteriler ile bağımsız yaşam hareketi, engellilere yönelik hizmet veren kuruluşlarda engellilerin söz hakkının olduğunu ve karar verme makamlarında engellilerin de yer alması gerektiğini vurgulamıştır. 1980'li yıllara kadar engelli hakları konusunda tepkisiz bir tavır sergileyen Amerikan kamuoyunun bu süreçte göstericilere tam destek verdiği görülmektedir. Bu süreçte protesto eden göstericilerin büyük bir kısmının bu üniversitenin öğrencisi olmayan sağlıklı kişiler olması bunu göstermektedir. Bu gösteriler ayrıca basının engellilere yönelik tutum ve davranışında kökten bir değişime neden olmuştur. Daha önce, sağır ve körleri çok küçük bir azınlık grubu olarak gören basının bu tutumundan vazgeçerek eylem-

10 Bu yıllarda özellikle İskandinav ülkelerinde de bağımsız yaşam merkezlerine benzeyen kurumlar bulunmakla birlikte, buralarda yaşayan engelliler hizmet alan kişilerdir. Yönetimde söz hakkı bulunmamaktadır.

11 Gallaudet Üniversitesi, 1864 yılında Columbia Körler ve Sağırlar Enstitüsü tarafından kurulan dünyanın ilk körler ve sağırlar üniversitesidir.

cileri sağlıklı, zeki, ne istediğini bilen çekici genç kişiler olarak tanımlaması ilginçtir. Bu gösteriler ile ilgili medyada çıkan haberlerde engelliliğin ikincil planda kaldığı görülmektedir (Switzer, 2003). Bu gösteriler sonrasında Amerika'da engellilere yönelik oluşturulan politikalarda kapsamlı değişiklikler görülmüş ve engelli hakları gündeme gelmeye başlamıştır.

Amerikan Kongresi tarafından, 1990 yılında çıkarılan engellilere yönelik her tür ayrımcılığın önlenmesi ve engellilerin toplumsal hayata tam katılımının sağlanması amacıyla çıkarılan ve federal düzeyde geçerliliği olan Engelli Amerikalılar Yasası (ADA), Bağımsız Yaşam Hareketi'nin en büyük başarısıdır. Bunun en önemli nedeni ADA'nın özellikle diğer gelişmiş ülkelerde çıkarılan yasaları da derinden etkilemesidir. 1990 yılında uygulamaya konan ADA ile, sosyal model yaklaşımı terk edilmiştir. Engelli sorunu sivil haklar (vatandaşlık hakları) ve fırsat eşitliği kapsamında ele alınmaya başlanmıştır.<sup>12</sup> Fırsat eşitliği, engelli bireyler ile sağlıklı bireyler arasında ayırım gözetmeme (eşit muamele yapma) anlamına gelir. Engelliler için sivil haklar yaklaşımının benimsenmesi ile engellilere yönelik her tür ayrımcılığın ortadan kaldırılması ve toplumsal hayata tam katılımın sağlanması amaçlanmaktadır (Kanter, 2003).<sup>13</sup>

Bağımsız Yaşam Merkezleri, dünya genelindeki engelli hareketlerini derinden etkileyen bir sivil toplum hareketidir. Günümüzde özellikle gelişmiş ülkelerdeki engelli hareketi temsilcilerine bakıldığında, hepsinin Bağımsız Yaşam Merkezleri ile bir şekilde ilişki içinde olduğu görülmektedir. Bağımsız Yaşam Merkezleri'nin önderliğindeki engelli hareketleri ve protestoları, diğer sivil toplum gruplarından oldukça farklıdır. Bu merkezlerde diğer sivil toplum hareketlerinin aksine lider figürü bulunmamaktadır. Bu merkezler engellilere yardım anlayışından vazgeçilerek engellilerin toplumsal hayata katılımı, tercih ve kendi hayatları üzerinde kontrol haklarına sahip olmaları yönünde mücadele etmektedir (Barnes ve Mercer, 2005, s. 71). Bağımsız Yaşam Hareketi'nin uğraşları sonucunda çıkan ADA, 1999 yılında Kanada, 2003 yılında da AB tarafından engellilere yönelik oluşturulan politikaların temelini oluşturmaktadır. İlerleyen yıllarda mahkemelere intikal eden engelliler ile çeşitli davalarda, yargıçların ortak bir tutum ve davranış geliştiremediği, birbirleri ile çelişen dava sonuçları nedeniyle, ADA 2008 yılında yeniden gözden geçirilmiş ve engelli tanımı, hakları ve diğer hususlarda bir standart sağlanmıştır (Perju, 2011). AB'nin benimsediği engelli hakları yaklaşımında ADA'nın etkisi açıkça görülmektedir. 2003 yılında AB'nin ADA'ya paralel bir şekilde geliştirdiği engelli hakları, AB'ye uyum sürecinde sürekli değişiklikler yapan Türkiye'yi de dolaylı olarak etkilemektedir.

Japonya'daki engelli hareketleri Batılı ülkelerdeki engelli hareketler ile yakın etkileşim hâlinindedir. Bununla birlikte Japonya'daki engelli algısı, engelli hareketlerinin seyri ve engellilere yönelik uygulamalar ABD ve Batılı ülkelerden tamamen farklıdır. 1960'lı yıllara kadar Japonya'da engelli bir çocuğa sahip olan ailelerin, engelli bir çocuk dünyaya getirdiği için utanç duyarak ve toplumdan elini ayağını çekmeleri sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Özellikle annelerin bu utancın ve suçlamanın hedefi olduğu ve bundan

12 Sivil haklar yaklaşımı, insan hakları yaklaşımın içinde yer almaktadır. İnsan Hakları, sivil haklar, siyasi haklar ve ekonomik hakları da kapsayan daha geniş hak ve özgürlükler bütünüdür. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz.: Sivil haklar içinde, insan hakları konusunda ayrıntılı bilgi için; Türkiye İnsan Hakları Kurumu 2006; Demirhan 2006.

13 Bu yasanın geçmesiyle birlikte engelli kişi anlamına gelen "people with disabilities" yerine farklı yetenekleri olan kişi anlamına gelen "the differently abled people" terimi kullanılmaya başlanmıştır.

kurtulmak için engelli çocuklarını eve kapattıkları görülmektedir (Morioka, 2002).<sup>14</sup> Geniş ailede kolaylıkla dış dünyadan gizlenen engelli bireyler, 1960'lı yıllarda yaşanan ekonomik büyüme, şehirleşmenin artması, geniş aileden çekirdek aileye geçiş gibi etkenler ile birlikte daha görünür hâle gelmişlerdir. Japonya'da engelli hareketleri, 1960'ların sonlarında bir grup serebral palsi hastasının oluşturduğu Mavi Çimen Grubu tarafından yürütülen "bağımsız yaşam hareketi" ile (Aoi Shiba no Kai) başlamıştır.<sup>15</sup> Mavi Çimen Grubu, toplumun kendilerine biçtiği eve kapatma, görmeme, gözden uzak tutma gibi davranışlara karşı çıkarak, toplumda var olmaya yönelik hak talebinde bulunmuşlardır. 1970'li yıllarda ise Fuchu Ryoiku Center tarafından, engellilerin gayri insani koşullarda yaşadıkları durumlar kamu gündemine taşınmaya başlanmıştır. 1970'lerde engellilerin kurumsallaşmaya başlamasından sonra, bu yıllarda görülen sosyal hareketler arasında engelli hareketleri önemli bir yer tutmaya başlamıştır (Onoue, 2006).<sup>16</sup> 1960 ve 1970'li yıllarda engelli hareketlerinin artmasıyla birlikte, Japonya'da bu hareketlere katılan engelli kişilere yönelik düşmanca tepkiler oluşmaya başlamıştır. Engellilerin boyun eğmeye itiraz etmeleri ve insan hakları talebinde bulunmaları Japon toplumu tarafından bir tür hakaret olarak algılanmıştır. Grevlere ve oturma eylemlerine katılan engelli hakları eylemcileri, toplum tarafından nankör ve radikal olarak tanımlanmıştır (Hayashi ve Okura, 2001). Japonya engelli hareketi temsilcileri bu hareketin temelini "kurumlar yerine toplum içinde yaşama talebi" olarak adlandırmaktadır (Pennell, 2001).

1980'li yıllarda Amerikan bağımsız yaşama merkezleri ile kurulan ilişki, Japonya'daki engelli hareketinin ivme kazanmasına yol açmıştır. 1981 yılında BM tarafından ilan edilen "özürlüler yılı" Japonya'daki politikalar için bir dönüm noktasıdır. BM'nin öncülüğündeki uluslararası camianın tepkileri nedeniyle, Japon hükümeti, uluslararası standartları yakalamak amacıyla, karar verme sürecinde engelli kişilerin de yer aldığı çeşitli kurumlar oluşturmuştur. Bu çabaların sonunda, 1992 yılında hazırlanan bir yönetmenlik ile engelliler ayrı bir grup olarak ele alınmaya başlanmıştır (Horner ve diğerleri, 2002, s. 366).<sup>17</sup> Bununla birlikte 2003 yılında çıkan yeni yönetmenlikte engellilere yönelik ayrı bir bölüm ayrılmadığı, dezavantajlı grupların içine dâhil edildiği görülmektedir (Onoue, 2006). Dünya genelinde engellilere verilen haklarda iyileştirmeler görülürken, Japonya'da mevcut koşullarının iyileştirilmesine yönelik yeni adım atılmamakta hatta mevcut haklar üzerinde geriye dönüş diye nitelendirilebilecek politikalar oluşturulmaktadır. Örneğin 2007 yılında Japon hükümeti engellilere sağlanan bir takım hakları yeniden düzenlemek istemiştir. Bu durum üzerine on bin engelli Japon hükümeti protesto etmek için sokaklara dökülmüştür.

14 1972 yılında çıkarılan Irkin Korunması Yasası, kadınların kürtaj yapmasını sınırlandırırken, engelli fetüslerin alınmasına imkân tanıyan bir ayrıcalık eklemiştir.

15 1960'lı yıllardaki Japonya için yüksek ekonomik büyüme ve "engelli kişilerin sosyalleşmesi" olarak görülebilir. 1960'lı yıllar gene bazı ailelerin engelli çocuklarını öldürmesi ile hatırlanmaktadır. Bu yıllarda engelli çocuklara yönelik genel yaklaşım, "olmaması gereken hayatlar" şeklinde özetlenebilir.

16 Bu kişiler daha da ileri giderek ailelerini ve bakım merkezlerini terk ederek gönüllüler tarafından desteklenen bağımsız yaşam merkezlerinde yaşamaya başlamışlardır.

17 1960 ve 1970'li yıllarda Japonya'da engellilere yönelik tutum ve davranışlar düşmanca olarak tanımlanmaktadır. 1980'li ve 1990'lı yıllarda ise Japon toplumunun daha içerici bir tutum ve davranış içine girdiği görülmekle birlikte yeterli değildir. Örneğin 1984'te otistik bir çocuk annesi tarafından öldürülmüştür (Okahara, 78). Bu durum günümüzde de etkisini devam ettirmekte olup, engellilerin aileleri ile birlikte utanç içinde bir hayat sürdürdükleri görülmektedir (Hayashi and Okuhira 2001: 861).

Bağımsız Yaşama Hareketi'nin çıkış noktasında "bağımsız yaşam" olgusu yatmaktadır. Bağımsız Yaşam Merkezleri tarafından üzerinde sürekli vurgu yapılan "bağımsız yaşam" olgusu, engelli bireylerin de diğer sağlıklı bireyler kadar kendi ayakları üzerinde durabileceği fikrine dayanmaktadır. Bağımsız yaşam kavramı, Anglosakson ülkeler ile Asyalı ülkelerde farklı anlamlar taşımaktadır. ABD'de bir kişinin kendi evinde yaşaması yetişkinlik ve olgunluk olarak adlandırılmakta ve toplum tarafından kabul edilmektedir. ABD'de benimsenen fırsat eşitliği, engelli bireyler ile sağlıklı bireyler arasında ayrım gözetmeme (eşit muamele yapma) anlayışına dayanır. Dolayısıyla engelli bireylerin de kendi ayakları üzerinde durabilmesi, başka bir evde yaşamak istemesi kabul edilmekte ve teşvik edilmektedir. Özgür irade (kendi kaderini belirleme hakkı), kendine güven, insan hakları, toplum merkezleri gibi kavramlar Japon kültürüne yabancı kavramlardır (Tsuda, 2006, s. 152). Dolayısıyla bu kavramın değil engelliler sağlıklı bireyler için dahi kullanıldığı pek görülmemektedir. Örneğin, Japonya'da yaşları 20-34 arasında değişen bekâr erkeklerin % 60'ı ile bekâr kadınların % 80'i aileleriyle birlikte yaşamaktadır. Ayrıca aileleri ile birlikte yaşayan çiftlerin oranının da % 26 olduğu göz önünde tutulursa Japon kültüründe, bekâr bireylerin evlenene kadar aile yanında yaşaması doğal karşılanmaktadır (Yamada, 2000, s. 50).<sup>18</sup> Başkalarına engel olmama, özür dileme, engelli olmayan kişilerin yardımlarına teşekkür etme ve minnettar olma gibi kavramlar ile yetiştirilen Japon engelliler için bu kavramın ifade ettiği şey tamamen farklıdır. Japonya'da engellilerin bağımsız yaşaması denildiğinde, engellilerin başta kişisel bakım olmak üzere bazı şeyleri yardım almadan yapabildiği anlaşılmaktadır. Örneğin, bir engellinin kıyafetlerini giymesi iki saat sürse bile kişinin kıyafetini giyebilmesi bir tür bağımsızlık olarak adlandırılmaktadır. Japonya'da şu anda 142 bağımsız yaşam merkezi bulunmaktadır. Yapısal bu farklılıklar nedeniyle, Japon bağımsız yaşam merkezlerinin öncüleri, bu kurumları Japonya'da oluştururken toplumun değerlerine daha uygun merkezler hâline getirmeye çalışmışlardır (Heyer, 2000a, s. 123-124).<sup>19</sup>

ABD'de eşitlik anlayışı, eşit muamelede bulunma anlamına gelmektedir. Japonya'da ise eşit haklar denildiğinde, engellilerin farklı ihtiyaçlara sahip olduğu kabul edilmekte ve buna yönelik tedbirler getirilmektedir. Bu durum en bariz biçimde hava limanlarındaki uygulamalarda kendini göstermektedir. ABD'de herhangi bir havaalanında tekerlekli sandalye kullanan bir kişi için ulaşılabilir hizmetler sunulmakta ve herkes aynı tesisleri ve imkânları kullanmaktadır. Uçağa varış süresince engelli her tür işlemi kendi yapmak durumundadır (DOT, 2009). Buna karşılık, Japon havaalanlarında engelli yolculara refakatçi verilmekte ve engelli yolculara diğer yolculardan daha farklı uçağa binme ve inme işlemleri yapılmaktadır. Çünkü havaalanı yetkilileri bu farklılığı bilmekte ve bu özel ihtiyaçlara göre ayarlamalar yapmaktadır (JAL, 2013). Havaalanlarındaki engelli yolculara yönelik uygulamaya bakıldığında, Türkiye'deki uygulamanın Japonya'daki uygulama ile birebir aynı olduğu dikkati çekmektedir. Örneğin, THY eğer refakatçisi yoksa engelli bireylere havayolu veya yer hizmetleri

18 Japonya'da yirmili yaşların sonunda olup da hâlâ ailesiyle yaşayan kişiler için "parazit" terimi (parasite single) kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Yamada 2000.

19 Japonya'da bağımsız yaşama merkezleri 1986 yılında Tokyo'da açılmıştır. Şu anda Japonya'da engelli hareketinin liderleri olarak tanımlanabilecek kişiler Amerika'da bağımsız yaşama merkezlerinde eğitim almış kişilerdir. Japonya'daki bağımsız yaşam hareketi merkezleri için "bağımsızlık" kişinin evinden ayrılması, kendi evi olması ve kişinin hayatını kendi kurallarına göre yaşaması anlamına gelmektedir. Bu hareketin liderleri, aileye bağlılığın tam bağımsızlık önünde bir engel oluşturduğunu düşünmektedirler. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Heyer 2000a.

görevlisi yardım etmektedir. Engelli yolcular ilk önce uçağa alınmakta ve en son çıkartılmaktadır. THY dışında, engelli yolculara yönelik tedbirlerin alınmadığı görülmektedir. Örneğin, 2010 yılında görme engelli bir yolcu Malatya'dan İstanbul'a gitmek için bileti olmasına rağmen, refakatçisi olmadığı gerekçesi ile uçağa bindirilmemiştir (Cebeci, 2010).

Türkiye'de engelli bireylere yönelik atasözü ve deyimlere bakıldığında negatif bir algının olduğu görülmektedir. Örneğin "körle yatan şaşşı kalkar", "bitli baklanın şaşşı alıcısı olur", "kel ölür sırma saçlı olur, kör ölür badem gözlü olur", "kör atın kör müşterisi", "eli ayağı düzgün birini bulmak" "kör topal gitmek" gibi atasözleri bunlara örnek olarak verilebilir. En azından toplumun bir kesiminde engelli çocuğa sahip ailelerin işlemleri oldukları günahahtan ötürü Allah tarafından cezalandırıldığı şeklinde bir algılayış olduğu da görülmektedir. Bu nedenle bu kişiler engelli çocuğu olan aileler ile bir araya gelme konusunda isteksizdir. Toplumun bir kesimi ise bu durumu kaderci bir anlayışla ele almakta ve engelli çocuğu olan ailelere acımaktadır (Aslan ve Şeker, 2011, s. 458-459). Başbakanlık Özürlüler İdaresi Başkanlığı tarafından 2009 yılında gerçekleştirilen "Toplumda Özürlülük Algısı" araştırmasına göre "Özürlü Denildiğinde Aklınıza Ne Geliyor?" sorusuna % 24,2 oranında "yardıma muhtaç kişi" yanıtının verildiği görülmektedir. Araştırmaya göre toplumda engellilere yönelik acıma duygusu hâkimdir. Araştırmaya katılanların % 32'si "ruhsal ve duygusal", % 28,2'si "zihinsel engellilerle arkadaş olmam" derken, "zihinsel engellilerle çalışmam diyenlerin oranı % 30,1'e çıkmaktadır. Araştırmaya katılanların % 25,9'u "ruhsal ve duygusal", % 19,1'i ise "zihinsel engellilerle komşu olmak istemem" yanıtını vermiştir (ÖZİDA, 2010). Ayrımcılığı Önleme Platformu'nun Engelli Konumlandırma (Algı ve Ayrımcılık) Araştırmasına göre de engelliler ile komşu olmak istemeyenlerin oranı yaklaşık % 70 civarındadır (Hürriyet, 2012). Bir başka deyiş ile Türkiye'de insanların büyük bir kısmı ruhsal sorunları olan zihinsel engelliler ile arkadaş olmak istememektedir. Engelli bireyler ile aynı iş yerinde çalışmak istemeyenlerin oranı oldukça yüksektir. Örneğin, Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumunda müdür olarak çalıştığını belirten bir engelli, personelin kendisiyle çalışmak istemediğini ve kendisinden emir almaktan rahatsızlık duyduğunu belirtmiştir (TBMM, 2013, s. 28). Özürlüler İdaresi tarafından 2010 yılında gerçekleştirilen Özürlülüğe Dayalı Ayrımcılığın Ölçülmesi Araştırması'na katılanların % 75'i engellilere yönelik ayrımcılık yapıldığına inanmaktadır (ÖZİDA, 2010, s. 64). Engel grupları içinde zihinsel engellilerin % 35,7 ile en fazla ayrımcılığa uğradığına inanıldığı görülmektedir (ÖZİDA, 2010, s. 66). Bununla birlikte son on yılda engellilere yönelik ayrımcılığın azaldığına inanılmaktadır. Bunun en önemli nedeni 2003 yılından itibaren yasal mevzuatta gerçekleştirilen değişikliklerdir.

Türkiye'de engellilerin örgütlenmesi diğer ülkelere göre oldukça yavaş ve etkileri daha düşük nitelikli olmuştur. Türkiye'de 1950 yılında Altınokta Körler Derneği, 1960 yılında Türkiye Sakatlar Derneği, 1970 yılında Türkiye Özürlüler Derneği, Bedensel Engelliler Dayanışma Derneği ise 1993 yılında kurulmuştur. Engelli dernekleri konfederasyonlar şeklinde birleşmektedir (Güloğlu, 2015, s. 479). Türkiye'de engelli hakları, bizzat engelliler tarafından istenilen ve karar mercilerine iletilen talepler ve sonrasında oluşturulan politikalarından değil, uluslararası anlaşmaların getirdiği yükümlülükler kapsamında çıkarılan yasa ve yönetmenliklerle elde edilmiştir. Türkiye'de engellilik konusunda gerçekleştirilen politikalara bakıldığında 1970'lere kadar yoksulluk ve muhtaçlık ekseninde yaklaşıldığı görülmektedir. Bu çerçevede 1976 yılında yaşlı ve engellilere yönelik gelir yardımı yapılmasını düzenleyen 2022 sayılı yasa önemlidir. BM tarafından 1981 yılında kabul edilen özürlüler

yılı sonrasında 1981 yılında önce Sakatları Koruma Milli Koordinasyon Kurulu kurulmuş ve 1982 Anayasası'nda engelli kişilerin hakları belirtilmiştir. BM, 1982 yılından itibaren 10-16 Mayıs "Sakatlar Haftası", 1992 yılından itibaren de 3 Aralık gününü Dünya Özürlüler Günü olarak kabul etmektedir. Her iki karar da Türkiye'de uygulanmaktadır (Devlet Denetleme Kurulu, 2009). Türkiye'de 1996 yılına kadar engellilere yönelik özel bir yasadaki bahsetmek mümkün değildir. 1997 yılında Sakatları Koruma Milli Koordinasyon Kurulu kapatılmış yerine Özürlüler İdaresi Başkanlığı kurulmuştur. 5378 sayılı Özürlüler Kanunu 7.7.2005 tarihinde yürürlüğe girmiştir. 5378 sayılı Özürlüler Kanunu, dördü geçici olmak üzere 56 maddeden oluşmaktadır. İlk 16 maddesi bakım, rehabilitasyon, istihdam, eğitim, iş ve meslek konuları üzerinedir.

TBMM, 2007 yılında Avrupa Sosyal Şartını, 2008 yılında da BM Engelli Hakları Sözleşmesini kabul etmiştir. Bu tarihten sonra fırsat eşitliği ilkesi kapsamında engellilerin toplumsal hayata katılımını sağlamaya yönelik olarak yasal mevzuatta değişiklik yapılmaya başlanmıştır. Bu kapsamda Anayasa'nın 2. Maddesi "sosyal devlet ilkesi", 10. Maddesi ise "eşitlik ilkesi" kapsamında devleti, engellilerin toplumsal hayata ve istihdama katılmasını sağlayacak tedbirleri almak konusunda sorumlu tutmaktadır. Anayasa'nın 10. Maddesi "Herkes, dil, ırk, renk, cinsiyet, siyasi düşünce, felsefi inanç, din, mezhep ve benzeri sebeplerle ayırım gözetilmeksizin kanun önünde eşittir" demektir. Bununla birlikte pozitif ayrımcılık konusunda getirilen "Çocuklar, yaşlılar, özürlüler, harp ve vazife şehitlerinin dul ve yetimleri ile malul ve gaziler için alınacak tedbirler eşitlik ilkesine aykırı sayılmaz." (Ek: 7/5/2010 - 5982/1 md.) ile engellilere yönelik geliştirilecek politikaların eşitliğe aykırı olmadığını belirtmektedir. 5378 Sayılı Yasanın 1. Maddesi, engellileri temel hak ve özgürlükler açısından diğer bireyler ile eşit tutmakta ve toplumsal hayata katılım konusunda önlemlerin alınacağını belirtmektedir. Yasanın 3. Maddesi "Fiziksel, zihinsel, ruhsal ve duyuşsal yetilerinde çeşitli düzeyde kayıplarından dolayı topluma diğer bireyler ile birlikte eşit koşullarda tam ve etkin katılımını kısıtlayan tutum ve çevre koşullarından etkilenen bireyi" engelli olarak tanımlamaktadır. Yasa doğrudan veya dolaylı olarak engelli bireylerin ayrımcılığa uğramasını yasaklamaktadır. Bu yasanın 4. Maddesi ise engellilerin kendi seçimlerini yapma özgürlüklerinin bulunduğunu ve bağımsız yaşayabilmeleri için erişilebilirliğin sağlanması gerektiği konusuna vurgu yapmaktadır (5378 Sayılı Kanun, 2015).

Avrupa Sosyal Şartının 15. Maddesi engellilerin toplumsal hayatta bağımsız olması ilkesini kabul etmektedir. Bağımsız Yaşam konusu, 2014 yılında yapılan değişiklik ile Engelliler Yasasında da dile getirilmiştir. Yasada bağımsız yaşam ile ilgili olarak, 3. Maddenin f fıkrasındaki erişilebilirlik ile ilgili bölümde, h fıkrasında Habitilasyon<sup>20</sup>, k fıkrasındaki rehabilitasyon<sup>21</sup> maddelerinde genel olarak kişinin ihtiyaçlarını karşılamadaki beceri olarak algılandığı görülmektedir. Yasanın 4. Maddesinin 2. Fıkrasında ise "Engellilerin diğer bireylerle eşit koşullarda bağımsız olarak toplum içinde yaşamaları esas olup, özel bir yaşama düzenine zorlanamazlar" ibaresi yer almaktadır. Yasanın bağımsız yaşam ile ilgili olarak ne anladığı

20 Habitilasyon: Engellinin bireysel ve toplumsal ihtiyaçlarını karşılayabilmesini ve yaşamını bağımsız bir şekilde sürdürebilmesini sağlamayı amaçlayan fiziksel, sosyal, zihinsel ve mesleki beceriler kazandırmaya yönelik hizmetler olarak açıklanmaktadır

21 Rehabilitasyon: Herhangi bir nedenle oluşan engelin etkilerini mümkün olan en az düzeye indirmeyi ve engellinin hayatını bağımsız bir şekilde sürdürebilmesini sağlamayı amaçlayan fiziksel, sosyal, zihinsel ve mesleki beceriler geliştirmeye yönelik hizmetler...

ise 6. Maddede “Engellilerin öncelikle buldukları ortamda bağımsız yaşayabilmeleri için durumlarına uygun olarak gerekli psikososyal destek ve bakım hizmetleri sunulur.” görülmektedir (5378 Sayılı Yasa, 2015). Yasaya göre bağımsız yaşam anlayışı destek ve bakım hizmetleri olarak ele alınmaktadır. Bir başka deyiş ile Türkiye’de bağımsız yaşam terimi ile kişinin başkalarından yardım almadan temel ihtiyaçlarını karşılaması anlaşılmaktadır. Yasalarda benimsenen bu tutumun Türk kültüründen kaynaklandığını söyleyebiliriz. Çünkü Türkiye’de genel olarak engelli olsun olmasın, çocuklar evlenene kadar aileleri ile birlikte yaşamakta ve ayrı eve çıkmaları hoş karşılanmamaktadır. Şu anda Türkiye’de bağımsız yaşam merkezleri bulunmamaktadır. Dolayısıyla Türkiye’deki engelli ve bağımsız yaşam algısının Amerikan anlayışından ziyade Japon anlayışına yakın olduğunu belirtmek gerekir.<sup>22</sup>

Türkiye AB’ye uyum sürecinde 2004 yılında kabul edilen ve 2005 yılında yürürlüğe giren Türk Ceza Kanununda ayrımcılık konusuna ilk defa değinilmiştir. Ayrımcılık ile ilgili maddede dil, ırk, milliyet, renk cinsiyetten sonra gelmek üzere engellilik dâhil edilmiştir. 2014 yılında ise bu madde “Nefret ve Ayrımcılık” olarak yeniden düzenlenmiştir.<sup>23</sup> Ayrımcılık maddesi sosyal dışlanmanın engellenmesi ile ilgili bir maddedir (Ergün, 2004, s. 381). 5378 Sayılı Yasa, devlete engelliliğin ortadan kaldırılması, engellilere yönelik ayrımcılığın engellenmesi ve erişimin sağlanması konusunda devlete oldukça fazla görev yüklemektedir (Seyyar, 2007, s. 14).<sup>24</sup> Yasa engelliliği insan hakları bağlamında ele almakta ve ayrımcılığı engelleyen çeşitli hükümler içermektedir. Bununla birlikte 2013 yılına kadar 5237 sayılı Türk Ceza Kanununun 122. Maddesi kapsamında engellilik sebebiyle açılan dava sayısı birdir. 2009 yılında açılan davaya göre, tekerlekli sandalye kullanan bir engelli otobüse almayan halk otobüsü şoförünün ayrımcılık yaptığına karar verilmiştir (TBMM, 2013, s. 31). 6111 Sayılı Yasa ile birlikte engellilere yönelik pozitif ayrımcılık içeren düzenlemeler gerçekleştirilmiştir. Türkiye’de çıkarılan yasa AB’ne uyum sürecinde çıkarılan bir yasa olup, ABD ve Japonya’ya göre daha kapsamlıdır. Bununla birlikte Türkiye’de yasaların çıkarılmasından ziyade uygulanması ve denetlenmesi ile ilgili sorunların olduğunu belirtmek gereklidir. Bunun temel nedeni, toplumun hâlâ engellileri bir birey olarak görmekten ziyade, onları yardıma muhtaç kişiler olarak görmesidir.

### **Ekonomik Dışlanmayı Önlemeye Yönelik Politikalar**

Eğitim ve emek piyasalarından dışlanma, ekonomik dışlanmanın en belirgin unsurlarıdır. Bu bölümde genel olarak eğitim ve istihdam konusunda her üç ülkede izlenen politikalar hakkında bilgi verilecektir.

- 22 Bununla birlikte Bağımsız Yaşam Merkezleri’nin Avrupa ayağının Türkiye’de bağımsız yaşama konusunda engellileri bilinçlendirmek için 2014 yılından itibaren bir proje yürüttükleri görülmektedir. Proje AB ve Türkiye tarafından finansal olarak ortak şekilde desteklenmektedir (ILNET, 2015).
- 23 Bu maddede yer alan “nefret” kelimesinin ispatının zorluğu nedeni ile pratikte uygulanabilir olmadığı dolayısıyla verilen hakların tekrar geri alındığı gerekçesi ile eleştirilmektedir. Bkz.: Pala 2014.
- 24 Türk Ceza Kanununun 32. ve 57. Maddeleri zihinsel engelliler ile akıl hastaları aynı hükümlere tabidir. Zihinsel engelliliğin kalıcı olduğu buna karşılık akıl hastalığının tedavi edilebilir olması nedeniyle her iki durumun aynı hükümlere tabi olmasının eşitlik ilkesine aykırı olduğu ileri sürülmektedir (TBMM, 2013, s. 28).

### **Engellilere Yönelik Eğitim Politikaları**

Engellilerin toplumsal hayata katılımının önündeki en büyük engel, eğitim olanaklarına yeterince erişememeleridir. ABD’de 1978 yılında çıkan bir yasada bütün engelli öğrencilerin bedava kamu eğitimi alma hakkının olduğu ve okulların engelli öğrencilerin erişimine uygun olarak düzenlenmesi gerektiği belirtilmektedir. 1986 yılında engelli çocukların eğitimi konusunda yeni düzenlemeler getiren yasa, başta Bağımsız Yaşam Merkezleri olmak üzere çeşitli sivil toplum kuruluşlarınca engelli çocukların diğer çocuklardan ayrılarak ayrı yerlerde eğitim almaya zorlandığı gerekçesiyle protesto edildiğinden tekrar düzenlenmiştir. Şu anda Amerika’da okullarda geniş ölçüde kaynaştırma eğitimi uygulanmaktadır (Switzer, 2003). Engelli öğrencilerin eğitimini düzenleyen yönetmeliğe göre, eyaletler ve okullar ilköğretim ile lise çağındaki engelli öğrencilerin engel türlerine göre eğitim vermek zorundadır.<sup>25</sup> ABD’de engelli öğrenci tanımı, diğer ülkelerden daha kapsamlıdır. Örneğin, işitme, görme veya nispi görüş kayıpları olan, hareket engelli öğrenci oranı % 5,6 iken bu tip öğrencilerin oranı Almanya’da 2,7, Fransa’da 1,45’dir (LeRoy, 2000). Amerika’da üniversite öğrencilerinin % 11 engelli öğrencilerden oluşmaktadır (GAO, 2009, s. 3). Engelli öğrencilerin eğitim hayata katılımın sağlanması için federal ve eyaletler bazında tedbirler alınmaktadır.

Japonya’da engelliler yönelik eğitimler, 1890 yılında Matsumoto şehrinde işitme ve görme engelli çocuklara yönelik açılan bir okul ile başlamış ve 1930 yılına kadar artarak devam etmiştir. İkinci Dünya Savaşı sırasında bu okullardan Tokyo dışındakiler zarar görmüş ve kapanmıştır. Savaştan sonra 1947-1979 arası engelliler, sadece engellilere yönelik okullara devam etmişlerdir. Sadece işitme ve görme engelliler 1948 yılından itibaren zorunlu eğitime tabi tutulmuş diğer özür gruplarında, zorunlu eğitime ancak 1979 yılından sonra başlanabilmektedir. 1979 yılından sonra, sayıları çok az olmakla birlikte kaynaştırma eğitimi çok hızlı bir şekilde uygulamaya sokulmuştur (Yamagucci, 2005, s. 1). 1979-2000 yılı arasında uygulanan kaynaştırma eğitimi Batılılar tarafından fiyasko olarak adlandırılmıştır. Bunun en önemli nedeni herhangi bir altyapı hazırlığı olmadan aceleyle kaynaştırılma eğitimine geçilmesidir. 2000 yılından sonra ise özel ihtiyaçlara yönelik eğitim anlayışına geçilmiştir. 2000 yılından sonra ihtiyaçlara yönelik özel eğitim (destekleyici eğitime) başlanmıştır (Mogi, 1994).

Japonya’da mevcut eğitim sistemi engelli kişiler ile engelli olmayanları kesinlikle birbirinden ayırmaktadır. Bu ayırma, yerel idarecilerin kimin hangi okula kayıt olacağına karar vermesi ile başlamakta ve engelliler özel okullara yönlendirilmektedir. Bu konuda ailelerin herhangi bir söz hakkı bulunmamaktadır (Onoue, 2006). Japonya’da engelliler, ihtiyaçları doğrultusunda eğitim alabilecekleri bu özel okullarda okuma hakkına sahiptirler. Engellilerin büyük bir kısmı bu okullarda (*yogo gakko*) okumakta, daha sonra özel veya kamuya ait işyerlerinde çalışmakta, aile yanında veya çeşitli kurum veya toplu merkezlerde yaşamaktadır. Bir başka deyiş ile toplumdan soyutlanmış bir hayat sürdürmektedirler (Stevens, 2007, s. 265). Engelliler, engelli olmayan kişilerin içinde yer aldığı normal hayata dâhil olmak istediklerinde ise çeşitli engeller ile karşılaşmaktadırlar. Japon ilk ve orta öğretim okullarındaki öğrencilerinin % 3-4’nün çeşitli engellere sahip olduğu ve bu öğrencilerin normal okullarda öğrenme haklarının engellendiği tahmin edilmektedir. Bu öğrenciler ile ilgili en önemli sorun, normal sınıflarda yer alan bu öğrencilere yönelik destek programlarının olmamasıdır.

25 ABD’de engelli öğrencilere en az bir öğün bedava yemek verilmektedir.



Engelli gençlerin lise eğitimine devam edememelerinde zihinsel yetersizliklerinden ziyade fiziksel engeller sorun teşkil etmektedir. Japonya’da Eğitim Bakanlığı, bu tür öğrencilerin ihtiyaçlarını karşılamayı ailelerine bırakmaktadır. Örneğin kas erimesi hastalığı olan bir genç, iyi bir lisenin giriş sınavında ilk % 10’luk dilim içinde yer almasına rağmen, okul beden dersini gerekçe göstererek bu öğrenciyi okula almayı reddetmiştir. Bunun üzerine aile dava açmış ve genç ancak mahkeme kararı ile okula başlayabilmiştir (Mogi, 1994). Hâlen aileler engelli çocukların lise eğitimi alması için mücadelelerini sürdürmektedir.

Türkiye’de engellilere yönelik eğitim programlarının geçmişi 1889 yılında İstanbul Ticaret Mektebi içinde işitme engelli çocuklara yönelik açılan bir okul ile başlamıştır. Fakat bu okul otuz yıl sonra kapanmıştır. Daha sonra 1921 yılında İzmir’de özel bir sağır ve körler okulu açılmış ve 1950 yılına kadar eğitime devam etmiştir. Bu okul sonradan Milli Eğitim Bakanlığına devredilmiştir. Engellilere yönelik eğitimler 1955 yılında Marshall Planı kapsamında gelen Amerikalı uzmanların önderliğinde tekrar başlanmış fakat kısa bir süre sonra kapatılmıştır.<sup>26</sup> 1980 yılında çıkarılan 2916 sayılı “Özel Eğitime Muhtaç Çocuklar Kanunu” ile engelli çocuklara verilecek eğitimlerin nitelikleri belirlenmiştir. Bu kanunun yetersiz gelmesi üzerine 1992 yılında 3797 sayılı yeni bir yasa çıkarılmış ve özel eğitim esasları yeniden belirlenmiştir (Kargın, 2003).<sup>27</sup> 2002 yılında yapılan araştırmaya göre, okuryazar olmayan engellilerin oranı % 21’dir. Ayrıca mesleki eğitimden faydalanabilen engellilerin oranı sadece % 13,7’dir. Türkiye’de ortopedik, görme, işitme, dil ve konuşma ile zihinsel engellilerin % 63,67’si okuma yazma bilirken %36,33’ü okuma ve yazma bilmemektedir. Bölgelere göre bakıldığında, Doğu Anadolu bölgesindeki engellilerin % 48,33’ü, Güney Doğu Anadolu Bölgesinde ise engellilerin % 52,53’ü okuma yazma bilmemektedir. Cinsiyetler göre incelendiğinde, erkek engellilerin % 28,14’ü okuma yazma bilmez iken kadın engellilerin % 48’i okuma ve yazma bilmemektedir (DİE, 2004, s.8).

5378 Sayılı Engelliler Yasası Madde 15; “Hiçbir gerekçeyle engellilerin eğitim alması engellenemez. Engelli çocuklara, gençlere ve yetişkinlere, özel durumları ve farklılıkları dikkate alınarak, bütünleştirilmiş ortamlarda ve engelli olmayanlarla eşit eğitim imkânı sağlanır.” demektedir. Şu anda Türkiye’de bütün engelli çocukların eğitim alabilme imkânı bulunmamaktadır. Türkiye’de özellikle okul öncesi sınıflarda ve özel anaokullarında öğrenci sayısının % 10’nun zihinsel engelli çocuklardan oluşturulması zorunlu iken uygulamada başarılı olunamamıştır. Zihinsel engelli çocuklarda okul öncesi dönemde okullaşma oranı sadece % 5’tir. 2011 yılı için eğitim imkânından yoksun olan yaklaşık 20 000 engelli çocuk vardır. Bu çocuklar okula gitmek istediklerinde en az beş yıl sıra beklemek zorunda kalmaktadır. Okula giden engelli çocukların önündeki en büyük sorun, yeterli sayıda öğretmenin bulunmamasıdır. Özel eğitim verme yeterliliğine sahip öğretmenler, özel sektörde MEB’e bağlı okullarda alacaklarının en az iki katını aldıkları için devlet okullarını tercih etmemektedirler (İHA, 2010). MEB’e bağlı devlet okullarındaki bu boşluk, geçici ücretli öğretmenler ile doldurulmaktadır. Sürekliliğin büyük önem taşıdığı engelli eğitimindeki bu kopukluklar nedeniyle, engelliler nitelikli eğitim imkânından mahrum kalmaktadır.

26 1950 yılında işaret dilinin kullanılması yasaklanmıştır. Şu anda da işitme engellilerin devam ettiği okulda öğretmenlerin bir kısmı işaret dilini bilmemektedir (TBMM 2013: 25).

27 Engelli öğrencilerin müfredatına yönelik iyileştirmeler ve düzenlemeler yapılmamaktadır. Örneğin, MEB’in okullarda uyguladığı müfredat hiçbir değişikliğe uğramadan işitme engelli çocukların gittiği okullarda da uygulanmaktadır. Bu durum işitme engelli çocukların girdikleri sınavlarda başarısız olmasına yol açmaktadır (TBMM 2013: 25).

Türkiye’de engelli öğrencilerin normal öğrenciler ile birlikte okumasını sağlamak amacıyla, uygun görülen öğrenciler için kaynaştırma eğitimi uygulanmaktadır. Türkiye’de rehberlik ve araştırma merkezleri (RAM) son sekiz-on yıldır etkin olarak kullanılmaktadır. MEB’e bağlı okullarda kaynaştırma eğitimi verilen öğrenciler de dâhil edildiğinde toplam engelli öğrenci sayısı 283 027’dir (Devlet Denetleme Kurumu, 2009, s. 70). Kaynaştırma eğitim verilen okullarda engelli öğrenciler dışlanmakta, sözlü ve fiziksel tacizlere maruz kalmaktadır. Bu tacizler sadece öğrenciler tarafından değil, öğrencilerin velileri ve sınıf öğretmeni tarafından da yapılmaktadır. Bazı okullarda hem veliler hem de sınıf öğretmeni engelli çocuğun sınıftan ayrılması yönünde baskı uygulamaktadır (İHA, 2014). Engelli öğrenciler sınıfta veya okulda istenmemekte, çocuğun velisinin sürekli okulda bulunması istenmekte ve öğrenciye yönelik herhangi bir sorumluluk alınmamaktadır. Bazı veliler, çocuklarının engelli öğrenci ile arkadaşlık etmesini istememekte ve yasaklamakta, hatta öğrenciyi başka bir sınıfa aldırılmaktadır (Osborn, 2010). Türkiye’de kaynaştırma programının uygulandığı okullarda bu öğrencilere yönelik bilgilendirme hizmetlerinin yetersiz olduğu ayrıca bu çocuklara sağlanacak hizmetlerin de verilmediği görülmektedir.

Türkiye’de yazılı ve görsel basında, bakım evleri ve okullardaki engelli öğrencilere yönelik, fiziksel ve duygusal kötü muameleler hakkında çeşitli haberler sık sık gündeme gelmektedir. Örneğin 2005 yılında Malatya 0-6 yaş arası Çocuk Yuvasında meydana gelen kötü davranış ve işkence görüntüleri, 2008 yılında Saray ve Zeytinburnu Zihinsel engelli Çocuk rehabilitasyon merkezleri gibi engellilerin bakım gördüğü çeşitli merkez ve okullardaki kötü muameleler basında yer almış ve toplumda çeşitli tepkilere yol açmıştır. Bu durumu araştırmak için oluşturulan TBMM İnsan Hakları Komisyonunun hazırlamış olduğu raporda, bu çocuklara yönelik kötü muamelelerin nedeni olarak, sosyal hizmet uzmanı ve bakıcı başta olmak üzere nitelikli personel eksikliği gösterilmiştir. TBMM İnsan Hakları Komisyonunun hazırlamış olduğu rapora göre çocuk yuvalarının kapasitesi 8736 iken bu yuvalarda barınan çocuk sayısı 9935’tir. Ayrıca binlerce çocuk bu yuvalarda barınmak için sıra beklemektedir (TBMM, 2005). Türkiye’de gerek bütçe kısıtları, gerekse nitelikli eğitim veren okulların yetersiz olması nedeniyle bu çocuklara eğitim ve hizmet verecek nitelikli eleman sıkıntısı ciddi boyutlardadır. Nitelikli personel sayısının artırılması son derece önemlidir. Ayrıca engelliler ile birebir çalışan personelin bu kişiler yönelik fiziki veya duygusal taciz uygulamalarının önüne geçilmesi gereklidir.

### ***Engellilere Yönelik İstihdam Politikaları***

Engellilerin birey olarak görülmesi ve kendi yaşamlarını devam ettirebilmeleri için, engellilerin istihdam olanaklarının artırılması gereklidir. ABD’de uygulanmakta olan ADA’nın içinde engelli istihdamını düzenleyen maddeler büyük yer tutmaktadır. 1999 yılında özellikle engelli dernekleri ile gazi derneklerinin baskısı sonucunda yasaya eklenen bir madde ile engellilerin işe girmesinin kolaylaştıran yeni düzenlemeler getirilmiştir. 2002 yılından itibaren kapsamı genişleyen bu madde ile engelli bireyler bu uygulama kapsamında, mesleki eğitim alma konusunda istedikleri hizmet sağlayıcıyı seçebilmektedir (Switzer, 2003). ADA’nın çıkarılış amaçlarından biri, engellilerin işe girmeleri neticesinde bütçeye daha az yük olacaklarına olan inandırıcıdır. Oysa gelinen nokta; yardım programlarının daha karışık olması, başvuruların daha uzun sürede sonuçlanması ve engellilere bütçeden yapılan yardım miktarları artmasıdır. ADA işverenler tarafından da ciddi bir şekilde eleştirilmek-

tedir. ADA'ya göre 15 kişiden daha fazla kişi istihdam eden işyerleri, engelliler için uygun çalışma koşullarını sağlamak zorundadır. Ayrıca işe giren bir engellinin işten çıkarılması son derece zordur. Bu nedenle pek çok işveren engelli istihdam edinmekten kaçınmaktadır. 2008 yılında engellilerin işsizlik oranı % 16,2 iken engelli olmayan bireylerde bu oran % 9,2'dir. Üniversite mezunu sağlıklı bireylerin % 72,6'sı istihdam edilirken, üniversite mezunu engellilerde istihdam oranı % 29,4'e düşmektedir (EC, 2009). Engelliler istihdam oranlarının düşüklüğünden şikâyet ederken, işverenler engelli istihdamından kaçınmaktadır (Switzer, 2003). Sonuç olarak, hem engelliler hem de işverenler tarafından yasa ve yönetmenliklerin uygulanış tarzından hoşnut değildir.

Japonya'da engellilerin istihdamının artırılmasında genel olarak kota sistemi uygulanmaktadır. Japonya'da, işletmelerin büyüklüğü dikkate alınarak çalıştırmak zorunda oldukları yasal engelli istihdam oranı %1,6'dır. Buna karşılık engelliler içindeki istihdam oranını 1998 yılında %1,4 olmuştur. Japon Çalışma Bakanlığı verilerine göre orta ölçekli şirketler bu kotalara uyma konusunda daha başarılı iken büyük şirketler engelli istihdamında gönülsüz davranmaktadır. Özellikle, çok büyük şirketler ana şirket çatısı altında yan şirketler oluşturmakta ve bu şirketlerde tamamen engelli çalıştırma eğilimi içine girmektedirler. Bu da engellileri gene ayrı şirketlerde ayrı yerlerde çalıştırma anlamına gelmektedir (Kenji, 2010, s. 11). Japonya'da bu sorunun çözümüne yönelik adımlar atılmadığı görülmektedir.

DİE verilerine göre, engelliler arasındaki işsizlik oranı % 11,7'dir. Engelliler arasındaki işsizlik oranının son derece düşük çıkmasının en önemli nedeni, engellilerin işgücüne katılım oranının sadece % 22,6 olmasıdır (DİE, 2004, s. 14). İşgücüne katılan engellilerin işe girme şansı oldukça düşüktür. Türkiye'de engellilerin istihdamına yönelik politikaların oluşturulması, geliştirilmesi ve uygulanmasının önünde çeşitli sorunlar bulunmaktadır. Öncelikle bu çalışmalara temel teşkil edecek istatistikî verilerin toplanmasına çok geç başlanılmıştır. Ülke genelinde ne kadar fiziksel ve zihinsel engelli bulunduğuna yönelik verilerin toplanması, ancak 1997 yılındaki genel nüfus sayımında hanede engelli olup olmadığını belirlemeye yönelik sorular ile başlayabilmiştir. Engellilerin işgücü potansiyelini belirlemeye yönelik bir araştırma ise ancak 2002 yılında yapılmıştır. Türkiye Cumhuriyeti Anayasasının 50. Maddesinin ikinci fıkrasında; engellilerin çalışma şartları bakımından korunacağı belirtilmektedir. Anayasasının 61. Maddesine göre devlet engellilerin çalıştırılmasını sağlamak zorundadır. Türkiye'de devlet, dezavantajlı gruplar arasında tanımadığı engellilerin istihdam edilebilir olanlarına yönelik çeşitli politikalar uygulamaktadır. Bu amaç doğrultusunda ilk olarak 1967 yılında 854 sayılı Deniz İş Kanunu ile işverenlerin engellileri istihdam etmelerine yönelik zorunlu kota uygulaması kapsamında yasal mevzuat yürürlüğe girmiştir. Bununla birlikte bu uygulama, daha sonra çıkarılan 831 sayılı yasa ile iptal edilmiş ve 1971 yılındaki 1475 sayılı yasaya kadar herhangi bir adım atılamamıştır (Seyyar, 2010, s. 91). 4857 sayılı İş Kanunu, 10.06.2003 tarihli Resmi Gazetede yayımlanmak suretiyle yürürlüğe girmiştir. Yasanın iptaline karşı açılan dava, dezavantajlı grupların korunması, istihdamı devlete verilmiş bir görev olduğu gerekçesi ile ret edilmiştir (Resmi Gazete, 2008). 4857 sayılı İş Kanunu'nun "Engelli ve eski hükümlü çalıştırma zorunluluğu" başlıklı 30. Maddesinde, elli ve üzeri işçi çalıştıran işyerlerinin % 3 oranında engelli, çalıştırma zorunluluğu getirilmiştir. 18 Şubat 2014 tarihinden geçerli olmak İş Kanununun 30. Maddesinin altıncı fıkrasına göre, gerek zorunlu gerekse kontenjan fazlası olarak engel oranı % 40'dan fazla olan engelli istihdam eden özel sektör işverenlerinin, asgari ücret üzerinden hesaplanan sigorta primine ait işveren hisselerinin tamamı Hazine'ce karşılanmaya başlamıştır (Özdamar, 2014; Aysoy, 2015).

Engellilerin istihdamın artırılması amacıyla, 5378 Sayılı Yasanın 13. Maddesi engellilerin meslek seçebilmesi ve bu mesleğe yönelik eğitimlerin alınması konusunda tedbirlerin alınması gerektiğini belirtmektedir. Bu maddeye göre iş ve meslek analizleri Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığınca gerçekleştirilecektir. Mesleki eğitim programları ve rehabilitasyon programları ise başta Milli Eğitim Bakanlığı ve Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı olmak üzere diğer kamu kuruluşları, belediyeler, özel teşebbüs ve STK'lar tarafından da gerçekleştirileceği vurgulanmaktadır. 5378 Sayılı Yasanın 14. Maddesinin 2. Fıkrası "İşe başvuru, alım, önerilen çalışma süreleri ve şartları ile istihdamın sürekliliği, kariyer gelişimi, sağlıklı ve güvenli çalışma koşulları dâhil olmak üzere istihdama ilişkin hiçbir hususta engelliliğe dayalı ayrımcı uygulamalarda bulunulamaz." ifadeleri ile ayrımcılığa karşı vurgu yapmaktadır.<sup>28</sup>

Engellilerin emek piyasalarına girmesini kolaylaştırmak için pozitif ayrımcılık kapsamında çeşitli yasal düzenlemeler gerçekleştirilmekte ve teşvikler verilmektedir. Örneğin 5378 Sayılı Yasanın 14. Maddesinin 5. Fıkrasına göre "Engellilik durumları sebebiyle iş gücü piyasasına kazandırılmaları güç olan engellilerin istihdam edildiği korumalı işyerlerinin statüsü ve bu işyerleriyle ilgili usul ve esaslar Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı, Maliye Bakanlığı ve Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığınca müştereken çıkarılan yönetmelikle düzenlenir" denilmektedir. Bu yasa korumalı işyeri uygulamasını tanımlamakta ve böyle işletmelere teşvik verilmesi hususunda yasal dayanak sağlamaktadır. 26 Kasım 2013 tarihinde 28833 sayılı "Korumalı İşyerleri Hakkında Yönetmelik" yürürlüğe girmiştir. Bu yönetmeliğe göre en az sekiz engellinin çalıştığı işyerleri korumalı işyeri statüsünü kazanabilecektir. Bununla birlikte bu işyerlerinde çalışacak engelli oranı yüzde yetmiş beşten az olamayacak denilmektedir. Bu yönetmeliğe göre sadece zihinsel veya ruhsal engelli olanlar istihdam edilebilecek ve bu işyerlerine işletmenin kuruluş sermayesinin % 60'ı hibe olarak verilebilecektir.<sup>29</sup> Bu işyerinde çalışacak engelli çalışanların ücretlerinin bir yıl boyunca devlet tarafından ödenmesinin yanı sıra işletmenin bir yıl boyunca elektrik, su, ısınma ve iletişim giderlerinin % 6'sı da devlet tarafından karşılanacaktır. 25/02/2011 tarihli 6111 Sayılı Yasada ise korumalı işyerleri ile normal işyerlerinde çalıştırılan engelli personelin sigorta primine ait işveren tarafından ödenmesi gereken kısım ile kontenjan fazlasında engelli çalıştıran, yükümlü olmadığı hâlde engelli çalıştıran işyerlerinin işveren tarafından ödenmesi gereken tutarın yarısı Hazine tarafından karşılanacak denmektedir.<sup>30</sup> Bu yasa ayrıca bu tür işyerlerine 5 puanlık prim indirimiyle birlikte diğer sigorta prim teşviklerinden birlikte yararlanabilme imkânı sağlamaktadır.

Engellilerin istihdamını arttırmak için kamu kuruluşlarına da sorumluluk yüklemektedir. 657 Sayılı Devlet Memurları Kanununun 53. maddesine göre "Kurum ve kuruluşlar bu Kanuna göre çalıştırdıkları personele ait kadrolarda % 3 oranında engelli çalıştırmak zorundadır." Bu yasanın 100. Maddesi, engelli memurların mesai saatlerini düzenlemekte ve bunun düzenlenmesinde iklim, ulaşım, işe başlama ve bitiş saatleri ile öğle dinlenme sürelerine ait sorumluluğu merkezde üst yöneticiye, taşrada ise mülki amirlere vermektedir. Yasanın 101.

28 Engellilere yönelik pozitif ayrımcılık ilk olarak 6111 sayılı Yasa kapsamında başlamıştır.

29 Bu işyerinde istihdam edilecek engellinin engel oranının en az % 40 olması gerekmektedir. Verilecek kuruluş sermayesi desteği en fazla 150 bin TL ile sınırlandırılmıştır.

30 Bazı Alacakların Yeniden Yapılandırılması ile Sosyal Sigortalar ve Genel Sağlık Sigortası Kanunu ve Diğer Bazı Kanun ve Kanun Hükmünde Kararnemelerde Değişiklik Yapılması Hakkında Kanun.

Maddesi de engelli memurların istekleri dışında gece nöbeti veya vardiyası verilemeyeceğini belirtmektedir. Kamuya engelli memur alımına yönelik gerçekleştirilen düzenlemeler kapsamında, ilk defa olarak "Özürü Memur Seçme Sınavı (ÖMSS)" adı altında merkezî sınav sistemi oluşturulmuştur. Bu sınava katılmak isteyen engelliler için istendiği takdirde refakatçi verileceği de belirtilmektedir. Türkiye'de kamu kurumlarında dahi engellilerin istihdamını engelleyici uygulamalar görülmektedir. Örneğin, 2006 yılında Başbakanlık tarafından yayımlanan 2006/15 sayılı genelgeye göre 2005 yılı engelliler yılı olmasına rağmen kamuda engelli istihdamına dikkat edilmediği belirtilerek buna özen gösterilmesi istenmiştir (Resmi Gazete, 2006). Yayımlanan resmî genelgeye rağmen kamuda engelli istihdamı hala çok düşük düzeylerde. Örneğin, Türkiye'deki en geniş kamu istihdamını sağlayan MEB'de 2003-2009 yılları arasında atanan toplam personel içinde engelli oranı sadece % 0,36'dır. Bir başka deyiş ile bu yıllarda 247 588 personel atamasının sadece 906'sı engellilere ayrılmıştır (MEB, 2009). İşgücüne katılmak isteyen engellilerin işe yerleştirilmesinde ciddi sıkıntılar ile karşılaşmaktadır. 2009 yılı İŞKUR verilerine göre, 40 519 engelli iş başvurusunda bulunmuştur. Bunların sadece 26 405'i bir işe yerleştirilmiştir (İŞKUR, 2010, s. 86). 2009 yılında kamuda toplam 545 engelli İŞKUR vasıtası ile işe yerleştirilmiş iken özel sektörde 25 860 kişi işe yerleştirilmiştir. Kamuda işe yerleştirme oranlarının özel sektöre göre çok daha düşük olduğu görülmektedir (İŞKUR, 2010, s. 87). Engelliler ile ilgili politikalar Özürü İdaresi Başkanlığı tarafından yürütülmesine rağmen kuruma üst düzey engelli bir bürokrat ataması ancak 2011 yılında gerçekleşebilmiştir (Engelliler Sitesi, 2011). Hükümet, 2012 yılında, kamuda boş olan engelli memur kadrosunu doldurmak için, bütün kamu kuruluşlarından ihtiyaç duyulan engelli personel sayısını bildirmelerini istenmiştir. Kamu kurumlarında engellilere ayrılan kontenjan 23 bin kişi olmasına rağmen resmî kurumların talep ettiği engelli kadro sayısı sadece 3 500'dür (BİA Haber Merkezi, 2012). Engelli ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü tarafından yayımlanan Engelli ve Yaşlı Bireylere İlişkin İstatistikî Bilgiler verisine göre 2014 yılında kamuda 10 480, özel sektörde ise 81 478 engellinin çalıştığı görülmektedir. Kamuda engelli kotasından işe yerleştirilen engelli sayısı 2013 yılında 32 021 kişi iken 2014 yılında 34 088'e yükselmiştir (ÇSGB, 2014). 2013 yılında 76 235 engelli İŞKUR'a iş başvurusunda bulunmuş 287'i kamuda 34 189'u ise özel sektörde işe yerleştirilirken 2014 yılında İŞKUR'a başvuran engelli sayısı 77 632 olup bunların 232'i kamuda 26 118'i ise özel sektörde işe yerleştirilmiştir (Engelli ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü, 2015, s. 1). Bu veriler kamuda da engellilere yönelik negatif algının devam ettiği görülmektedir. Bir başka deyiş ile Türkiye'de engellilerin ekonomik hayata katılımı son derece kısıtlıdır. Türkiye'de engellilere meslek sağlamak yerine yardım etme davranışı benimsenmektedir.

### **Günlük Hayatın Kolaylaşmasına Yönelik Politikalar ve Uygulamalar**

Engellilerin toplumsal hayata katılımının sağlanması için ulaşım sorunlarının çözülmesi şarttır. ABD'de engellilerin ulaşım sorununun çözülmesine yönelik adımlar, Bağımsız Yaşam Hareketinin öncülüğünde düzenlenen geniş kapsamlı protestolarının da etkisiyle 1973 yılında çıkarılan mimari ve ulaşımındaki bariyerlerin kaldırılmasına yönelik düzenlemeler ile başlamıştır. Bu yönetmenliklerde, başta okullar olmak üzere kamu kurum ve kuruluşlarının engellilerin rahatça ulaşabileceği şekilde dizayn edilmesi istenmektedir (Switzer, 2003). Bunun için, ulaşım alanlarının ve diğer bütün alanların engelliler dikkate alınarak inşa edilmesi

veya gerekli düzenlemelerin yapılması gereklidir. ABD’de son yıllarda bu yönde çalışmaların arttığı görülmektedir. Japonya’da engellilerin sosyal hayata katılımı hâlâ sıkıntılıdır. Japan Times “Engellilik Japonya’da Hala Kötü bir Kelime mi?” isimli bir yazı dizisine göre, Japon şehirlerindeki temel sıkıntı alan sorunudur. Yeni binalarda asansörün olması tekerlekli sandalye ile erişimi kolaylaştırmaktadır. Fakat eski binalarda bu erişim mümkün olmamaktadır. Pek çok küçük mahallede kaldırımlar oldukça dardır ve tekerli sandalye kullanımına müsait değildir. Bu nedenle tekerlekli sandalye kullanan bir engelli nereye gideceği hususunda son derece dikkatli bir ayarlama yapmak durumundadır (Japan Times, 2006). Rampaların olmadığı cadde ve sokaklarda herhangi birinden yardım istemek çözüm olmamaktadır. Çünkü Japonların büyük bir kısmı bu konuda ne yapılacağı konusunda bilgiye sahip değildir. Kamu tuvaletlerinde engelli etiketi olmasına rağmen bunların kullanımı kapıların çok ağır olması veya asansör olmayan binalarda ikinci katta olması, tuvaletlerin sandalyeyi kolayca içine alacak kadar geniş olmaması gibi sebepler nedeniyle kolay değildir (Otake, 2006). Tekerlekli sandalye ile Tokyo isimli kitabın yazar Murata Minoru isimli Tokyolu engelli bir avukat bu durum nedeni ile gün içinde sıvı tüketimini sınırladığını ve hatta acil durumlar için yanında plastik şişe taşıdığını belirtmektedir (Stevens, 2013, s. 143).

Türkiye’de engellilerin toplumsal hayata katılmasına yönelik uygulamalar son derece yetersizdir. Öncelikle engellilerin topluma katılabilmesi için toplu taşıma araçlarının engellilerin kullanabileceği şekilde düzenlenmesi gereklidir. Türkiye’de belediye otobüslerinin büyük bir kısmı engelli kullanımına müsait değildir. AB’ye uyum çerçevesinde Temmuz 2012 yılına kadar toplu taşıma hizmetinin engellilerin kullanımına uygun hâle getirilmesi gerekli olmasına rağmen belediyelerin bu işi son ana bırakmaları nedeniyle yasal tarih 2015’e kadar uzatılmıştır (Haber7, 2011). İstanbul genelindeki metro ve metrobüs durakları dikkate alındığında, sadece 28 istasyonda engellilerin kullanımına yönelik çeşitli düzenlemeler görülmektedir (Trafik Haber, 2010). Bununla birlikte engelliler tarafından deneme amaçlı yapılan bir çalışmada, Taksim-4. Levent arasındaki metro hattında bütün hatlarda engellilere yönelik asansörler bulunduğu, Aksaray-Havaalanı arasındaki metro hattında, herhangi bir asansör bulunmadığı, Otogar-Havaalanı arasında sadece yürüyen merdivenler bulunduğu tespit edilmiştir (Engelliler.biz Platformu, 2009). Ulaşım sorununun çözülmemiş olması, engellilerin toplumsal hayata katılımını engelleyen en önemli sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Son yıllarda yeni çalışmalar yapılmakla birlikte geline nokta istenilen düzeyin son derece altındadır. Türkiye’de bu konuda eksikliklerin çözümü konusunda parçalı bir yaklaşım izlenmediği ve anlık çözümler üzerinde durulduğu görülmektedir.

## Sonuç

Engellilerin toplumsal hayatın her aşamasına katılımının sağlanması, sosyal devletin temel amaçlarından biridir. Uluslararası gelişmeler ışığında, engellilerin hiçbir ayrımcılığa uğramadan eşit olarak yararlanması temel hedef olarak ele alınmaktadır. Bununla birlikte hem ABD, Türkiye hem de Japonya’da, engellilerin toplumsal hayata diğer bireyler ile birlikte katılımını kısıtlayan çeşitli engeller dikkati çekmektedir. Gerek ABD, gerekse Türkiye’de engellilerin toplumsal hayata katılımının sağlanması, ayrımcılığın önlenmesi, başta eğitim, istihdam ve ulaşım olmak üzere sağlıklı bireylerin sahip olduğu haklara engellilerin de ulaşabilmesi için çok sayıda yasal düzenleme gerçekleştirilmektedir. Türkiye’de engelliler ile ilgili yasalarda AB’nin etkisi açıkça görülmektedir. Japonya’da ise yasal düzenlemeler gelişmiş ülkelerin

gerisindedir. Yasaların yürürlüğe girmesi maalesef sorunların çözümü için yeterli değildir. Engellilere yönelik tutum ve davranışların değişmesi için, engellilerin hayatın her aşamasında engelli olmayan kişiler ile birlikte olmalarını sağlayacak düzenlemelerin yapılması gereklidir. Engelliler hâlen gelişmiş ülkelerde de yoksulluk riski en yüksek olan kişilerdir. Bunun en önemli nedeni, eğitim alma imkânlarının kısıtlı olmasıdır. Sosyal modelde, engelli öğrenciler diğer öğrenciler ile bir tutulmamakta onlara farklı mekânlarda ayrı eğitim verilmektedir. Bu durum ilerleyen yıllarda engellilerin tamamen toplumdan uzak bir hayat sürmelerine ve diğer bireylerce dışlanmalarına yol açmaktadır. Bunun önlenmesi için, anaokulundan itibaren engelli öğrencilerin diğer öğrenciler ile birlikte olması gereklidir. Bu noktada ABD’de izlenen eğitim politikalarının incelenmesi önemlidir. Çünkü ABD, son 25 yıldır engelli eğitiminde bütünlük bir yaklaşım izlemektedir. Engelli öğrencilerin olabildiği ölçüde, engelli olmayan diğer öğrenciler ile beraber eğitim alması esastır. Okulların, engelli öğrencilerin ihtiyaçlarına göre bu şartları sağlaması şarttır. Fiziki engellerin ortadan kaldırılma, engellilere yönelik tutum ve davranışların değişmesine göre daha kolay gerçekleştirilmektedir. Engelli eğitiminde öğretmenlerin, yöneticilerin ve velilerin tutum ve davranışlarını düzeltmeye yönelik çalışmalar yapılması gereklidir.

Engellilerin toplumsal hayata katılımındaki en hayati unsurlardan biri ulaşım sorunlarının çözülmesidir. Ulaşımında engellilerin kaldırılması istihdam sorununun çözümünde de yararlı olacaktır. Engelli istihdamını arttırmak için işverenlere yaptırımlar getiren yasa ve yönetmenliklerin oluşturulması sorunu çözmede yeterli olmamaktadır. Bu konuda Amerikan deneyiminin incelenmesi gereklidir. 1990 yılında çıkarılan ve 2008’de revize edilen ADA’ya getirilen en önemli eleştiri engelli istihdamını arttırmaktan ziyade azaltmaya yol açtığı şeklindedir. Bunun nedeni öncelikle, yasa ve yönetmenliklerin çok karışık olmasıdır. İkinci nedeni ise işverenler engelli istihdam ettikleri takdirde eğer performansından memnun olmazlar ise işten çıkarma konusunda çeşitli yaptırımlar ile karşılaşacaklarına yönelik gittikçe artan endişelerdir. Bu nedenle pek çok işveren engelli istihdamından kaçınmaktadır.

Türkiye’de engelliler ile ilgili literatürdeki çalışmaların genel olarak AB ekseninde ele alındığı görülmektedir. Bu çalışma ise Türkiye, ABD ve Japonya örnekleri üzerinden engelli sorununa değinmiştir. ABD engelli politikaları dünya genelinde engellilere yönelik politikaların oluşturulmasına temel teşkil ettiği için önemlidir. 1990 yılında ADA içinde yer alan istihdam politikaları düzenlenirken, engellilerin kendi başlarına yardım almadan yaşamlarını sürdürebilecek bir gelir kazanmaları hedeflenmişti. Fakat 25 yıl sonra gelinen nokta bunun tam tersi olmuştur. Engelli yardımı alan kişi sayısı ve engellilere çeşitli programlar altında aktarılan transfer ödemeleri artmış ve gittikçe daha karmaşık bir hâl almıştır. Bu nedenle engelli istihdamı konusunda ilgili tarafların bir araya gelerek çözümler üzerinde düşünmeleri gereklidir. Araştırma kapsamında ele alınan bir diğer ülke Japonya’nın ise engelli politikaları açısından iyi bir performans sergilemediği görülmektedir. Bu bize iktisadi açıdan gelişmiş bir ülke olmakla birlikte tutum, tavır ve algıların değişmemesi durumunda bir ülkede hakların elde edilmesinin ne kadar güç olduğunu göstermektedir. Uluslararası kamuoyunun baskıları dahi sorunun çözümünde tek başına yeterli olmamaktadır. ABD ve Japonya örnekleri bize, uluslararası deneyimlerin dikkate alınarak toplumun yapısına uygun çözümlerin üretilmesi gerektiğini göstermektedir. Engellilere yönelik toplumsal dışlanmanın engellenmesi için engellilerin toplumda daha görünür hâle gelmesi gereklidir. Bu süreçte, engellilerin her aşamada bulunması ve isteklerinin dikkate alınması şarttır. Engellilerin de diğer bireyler gibi vatandaş olduğu dikkate alınarak, onlara merhamet gösterip yardım etmek yerine, onların da haklarının olduğu bilincine varmak bu yönde atılacak adımların başlangıcını oluşturacaktır.

## **Social Inclusion of Disabled People: A Comparison of Turkey, the United States, and Japan**

Havva Çaha\*

Disability is seen throughout the world, regardless of race, language, and religion. As prenatal diagnosis techniques are largely absent in the least developed or developing countries, birth-related physical and mental disabilities are observed. While the prevalent usage of these techniques in developed countries has dramatically decreased the number of disabled infants, the elongated lifespans in these same countries have caused various disabilities due to aging. Throughout history disabled people have been perceived as weak and indigent, and the policies aimed at them have therefore been based upon charity. Today, disability has been grouped is handled together with discrimination, and various policies designed to enable disabled people to enter public life are being formulated. This study examines the policies that seek their continued aiming at social exclusion in the United States, Japan, and Turkey.

In the United States, according to year 2010 data, approximately 57 million people are considered disabled (US Census Bureau, 2012). According to Turkish data, in 2002 there were approximately 8.5 million disabled people in Turkey (DİE, 2004:5-6). According to population and residence research of TÜİK in 2011, 4,882,000 people in Turkey have at least one disability (TÜİK; 2013). The reason why there seemed to be more disabled Turkish people in 2002 is due to the measures used. The data for Japan indicates there are a total of 6.5 million disabled people out of a population of 127 million (Otake, 2006). The Japanese definition of disability is very limited, mainly because an individual has to declare his/her disability to be accepted as such (Iwakuma, 2005).

Experts in this field have observed that the phrases used to define these groups of people change over time. For example, "handicapped" became "the disabled" in the 2000s and then "people with disabilities." Today, disability does not mean the inability to walk, but the inability to reach the desired destination by wheelchair (Perju, 2011). Although following from behind, concepts used to define disabled people in Turkish have demonstrated a parallel progress with English. Turkey is modifying laws and regulations to bring them into compliance with those of the European Union (EU), which it is trying to join. This fact also affects regulations related to disabled people. In Turkey, the Law of Disabled People

\* Assoc. Prof. Dr., Fatih University, Faculty of Economics and Administrative, Department of Economy. Correspondence: hcaha@fatih.edu.tr. Address: Fatih Üniversitesi, İ.İ.B.F. Ekonomi Bölümü, Büyükdere/İstanbul, Turkey.



(no. 5378) was implemented on July 7, 2005. Together with the amendment made during 2013, the word “*engelli*”(disabled) began to replace “*özürlü* ” (handicapped). But despite this amelioration, the community overwhelmingly continues to refer to them as *sakat* (crippled). Expressions such as “*Kör müsün?*” (Are you blind?), “*Sağır mısın?*” (Are you deaf?), “*Geri zekalı*”(idiot), “*kafadan sakat*”(crack-brained), “*Özürlü müsün?*” (Are you disabled?) are used to insult other people. In Japan, the phrase *Sho-gai-sha* has been used to define disabled people for the last 50 years. Another common phrase, “*meiwaku*” means a person who spoils cultural norms and expectations, one who differs or behaves differently from others (Iwakuma, 2005:131). Japanese society continuously discriminates against disabled people and excludes them from the community (Morioka, 2002).

Non-governmental organizations (NGOs) play an important role in demanding and formulating policies that assert and protect the human rights of disabled people and enable them to participate in social life. The Independent Living Movement (ILM), which appeared in the United States, plays an important role in the emergence of NGOs and gaining a dominant organization property (Quinn and Degener, 2002: 60). ILM treats disabled people as individuals and declares that the focus point should be those disabilities originating from within the community, rather than the individual’s physical and/or mental disability. Its representatives insist that disabled people, as opposed to professionals, be allowed to make their own decisions as much as possible and that others should respect their independencies (Winter, 2004: 345-349). The law named “Americans with Disabilities Act (ADA), which was implemented in 1990 to prevent all kinds of discrimination against disabled people and to ensure their full participation in social life, is this movement’s greatest success. Together with this law, the right of disabled people started to be handled under the scope of civil rights (citizenship rights) and equal opportunity legislation, the latter of which requires equal treatment for all people, whether disabled or not (Kanter, 2003). In 2003, the disabled people rights developed by the EU, in parallel to the ADA, caused Turkey to amend its own laws.

The disabled people movements in Japan interact closely with their western counterparts. However, the Japanese perception of these people, the progress of disabled people movements, and the policies applied to them are completely different (Morioka, 2002). During the 1960s and 1970s, those who participated in such movements were greeted with hostile reactions. In fact, the community described them as “radicals” and “ungrateful” (Hayashi and Okura, 2001). The organization of disabled people in Turkey has been a much slower process, compared to other countries, and has had less impact. The country’s disabled people did not obtain their rights due to the demands they conveyed to the decision makers, but by the laws and regulations issued under the scope of obligations brought about by international agreements.

The independent life concept has different meanings in Anglo-Saxon and Asian countries. The American concept of equal opportunity is based upon the understanding of not distinguishing between disabled and non-disabled healthy people (equal treatment). Therefore, the fact that disabled people want to stand on their own legs and live in another house is accepted and promoted. Concepts such as free will (the right to determine one’s own fate), self-confidence, human rights, and community centers are foreign to Japanese culture (Tsuda, 2006: 152). In Japan, independent living as regards disabled people means that

they can perform basic actions (such as personal care) by themselves, whereas in Turkey it means being able to fulfill basic requirements by themselves. We can say that this attitude, adopted in law, originated in Turkish culture. For example, children live with their families until getting married, regardless of being disabled or not, and moving to a separate house before marriage is not welcomed. At present, the country has no independent living centers. Thus Turkey's perception is closer to that of Japan than of the United States. Although the Turkish law, which now reflects EU legislation, is more comprehensive than that of the United States and Japan, there is one major problem: the execution and inspection, as opposed to the issuance, of laws, primarily because the community still views such people as needing help, rather than as individuals.

The most important obstacle in redounding disabled people to social life is that they cannot take full advantage of education opportunities. At the moment, American schools are applying a large-scale harmonization education effort (Switzer, 2003). Federal- and state-scaled precautions are being taken for redounding disabled students so they can access more education. Japan's current education system definitely separates disabled and non-disabled people because local administrators have the power to determine to which school the child will be assigned and families cannot appeal the decision (Onoue, 2006). Disabled people are directed to private schools. It is anticipated that 3%-4% of all Japanese primary and secondary school have various disabilities and that their right to receive education in mainstream schools is hindered (Mogi, 1994). According to research conducted in Turkey during 2002, 21% of all disabled people are illiterate, and only 13.7% of all disabled people can take advantage of vocational education (DİE, 2004:8). At the present time, there is no possibility for all disabled children in Turkey to receive an education. Although it is obligatory that 10% of all pre-school and private kindergarten students be comprised of disabled students, this is not yet a reality. The most important problem facing disabled students is the insufficient quantity of teachers. In Turkey, the harmonization education paradigm is applied to all suitable students in order to ensure that disabled students will be educated along with their non-disabled peers. However, those who attend schools that provide harmonization education are still subjected to discrimination as well as verbal and physical abuse not only by other students, but also by the parents of other students and even some of the teachers. In some schools, parents and teachers apply pressure to persuade" the disabled student to leave (İHA, 2014). Some parents who do not want their children to establish friendship with disabled students try to have them transferred to other classes (Osborn, 2010).

In the United States, which applies the ADA, articles related to employing the disabled occupy a large space. One reason for implementing this act is the belief that finding them jobs will reduce the government's financial responsibilities toward them. load of disabled people on the budget will be decreased if they are employed. However, the current reality is that assistance programs are more complicated, it is taking longer to resolve applications, and the amount of federal aid being directed toward them continues to increase. While the unemployment rate for disabled people was 16.2% in 2008, it was 9.2% for non-disabled people. While 72.6% of university graduates were employed, only 29.4% of their disabled peers were (EC, 2009). Disabled people complain about insufficient employment opportunities, and employers try to avoid hiring them (Switzer, 2003). In general, Japan has developed a quota system designed to increase their employment: A given company,

considering its size, should legally employ disabled people at a rate of 1.6%. However, in 1998 the actual rate was 1.4% (Kenji, 2010:11). It seems that nothing is being done to resolve this problem.

While the unemployment rate in Turkey for disabled people is 11.7%, the employment percentage is 22.6% (DIE; 2004:14). Turkey also faces some problems related to creating, developing, and applying the relevant employment policies, even in public institutions. For example, between 2003 and 2009 the percentage of disabled employees in the National Ministry of Education (MEB), the country's predominant public service employer, was just 0.36% among the assigned staff. In addition, there are serious problems in employing disabled people who want to work. According to 2009 data compiled by the Turkish employment agency İŞKUR, only 26,405 of the 40,519 disabled applicants were eventually employed (İŞKUR, 2010:86). Although the relevant policies are conducted by Administration for Disabled People, a high-ranking disabled bureaucrat was only appointed in 2011 (Engelliler Sitesi, 2011). In 2012, the government asked all public institutions to inform it of their requirements for disabled employees so that it could fill the empty disabled officer staff in public institutions. Although 23,000 public institution posts are reserved for disabled people, only 3,500 disabled staff were requested (BIA Haber Merkezi, 2012). Of the 77,632 disabled people who applied to İŞKUR in 2014, 232 of them were employed in public institutions, whereas 26,118 of them were employed in the private sector (Services for Disabled and Old People General Directorate, 2015:1). In Turkey, helping disabled people, rather than employing them, remains the norm.

Ensuring these individuals' participation in all spheres of social life is one of the welfare state's basic purposes. In light of international developments, the main goals should be to prevent all discrimination toward disabled people and to enable them to take full advantage of all of the opportunities available to their non-disabled compatriots. Some obstacles preventing this goal are attracting attention. For example, the United States and Turkey are passing many legal regulations to ensure these citizens' participation in social life, prevent discrimination, and allow them to take advantage of the rights accorded to others (e.g., education, employment, and transportation). But removing physical obstacles is easier than changing attitudes and behavior. Laws and regulations designed to ensure that employers hire more disabled people are not enough to solve the problem. In this instance, the American experience should be examined. The most important criticism made of the ADA, which was issued in 1990 and revised in 2008, was that it caused an unforeseen development: the employment of disabled people to decrease. The primary reason for this is the very complex nature of the relevant laws and regulations. The second reason is that employers are unsure of the consequences if they fire a disabled employee due to their dissatisfaction with his/her performance. Thus many employers try to avoid hiring such people.

Policies should also be adopted to increase disabled people's visibility in the society. It seems that solutions, in order to comply with the community structure, should be produced by taking the various international experiences into consideration. In this process, disabled people must be given a seat at the table during every stage and their demands must be seriously considered. It should be remembered that they are also citizens and therefore entitled to enjoy the same rights as their non-disabled fellow citizens do. In other words, they should no longer be considered objects of pity and in need of help. Such a realization is the initial step to be taken in this direction.



- Engelliler.biz Platformu. (2015). Engellilerin yeni kanayan yarası: 'özür ölçütü değişikliği!' <http://www.engelliler.biz/forum/engellilerle-iligili-haberler/145116-engellilerin-yeni-kanayan-yarasi-ozur-olcutu-degisikligi.html> adresinden 15 Eylül 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Ergün, M. (2005). Ayrımcılık ve Özürlüler. *Öz-Veri Dergisi*, 2(1), 377-388.
- Güloğlu Kahraman F. (2015). Türkiye'de Engelli Hakları Alanında Yeni bir Örgütlenme: Engelli Kadın Hareketi. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8(39), 477-489.
- Haber7. (2011). İstanbul'a Yepyeni Otobüsler Geliyor. <http://www.haber7.com/haber/20110123/Istanbula-yepyeni-otobusler-geliyor.php> adresinden 15 Eylül 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Hayashi, R. ve Masako, O. (2001). The Disability Rights Movement in Japan: Past, Present and Future, *Disability & Society*, 16(6), 855-869.
- Heyer, K. (2000a). From special needs to equal rights: Japanese disability law. *Asian-Pacific Law and Policy Journal*, 1(1), 1-20. [http://blog.hawaii.edu/aplpj/files/2011/11/APLPJ\\_01.1\\_heyser.pdf](http://blog.hawaii.edu/aplpj/files/2011/11/APLPJ_01.1_heyser.pdf) adresinden 15 Eylül 2013 tarihinde edinilmiştir.
- Heyer, K. (2000b). Between Equality and Difference: The Politics of Disability in Japan. *Japan Studies*, 11, 105-33. [http://www.dijtokyo.org/doc/dij-jb\\_11-heyser.pdf](http://www.dijtokyo.org/doc/dij-jb_11-heyser.pdf) adresinden 15 Eylül 2013 tarihinde edinilmiştir.
- Horner-Johnson, W., Keys, C., Henry, D., Yamaki, K., Watanabe, F. K., Shimada, H. ve Fugimura, I. (2002). Attitudes of Japanese students toward people with intellectual disability. *Journal of Intellectual Disability Research*, 46(5), 365-378. <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/12031020> adresinden 3 Eylül 2013 tarihinde edinilmiştir.
- Hürriyet. (2012). Engelli Komşu İstenmiyor. <http://www.hurriyet.com.tr/engelli-komsu-istenmiyor-20906837> adresinden 25 Eylül 2015 tarihinde edinilmiştir.
- İHA. (2010). Engelli çocuklar okul bekliyor. <http://www.ihha.com.tr/haber-engelli-cocuklar-okul-bekliyor-140398/> adresinden 25 Eylül 2015 tarihinde edinilmiştir.
- ILNET. (2015). Aktiviteler. <http://ilnet.enil.eu/tr/about-ilnet/activities/> adresinden 15 Eylül 2015 tarihinde edinilmiştir.
- İHA. (2014). Okulda engelli öğrenci tartışması. <http://www.ihha.com.tr/haber-okulda-engelli-ogrenci-tartisma-si-402666/> adresinden 15 Eylül 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Iwakuma, M. (2005). Culture, Disability, and Disability Community: Notes on Differences and Similarities Between Japan and United States (s. 131-142). <http://ece.uprm.edu/artssciences/atenea/Atenea-XXV-1.pdf> adresinden 15 Eylül 2013 tarihinde edinilmiştir.
- İŞKUR. (2010). İstatistik Yıllığı 2009. <http://www.iskur.gov.tr/LoadExternalPage.aspx?uicod=statikistatistikindex> adresinden 5 Eylül 2015 tarihinde edinilmiştir.
- JAL. (2013). A Guide for Passangers with Disabilities, <http://www.jal.co.jp/en/jalpri/consultation/walk.html> adresinden 10 Eylül 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Japan Times. (2006). Is Disability Still a Dirty Word in Japan? <http://www.japantimes.co.jp/life/2006/08/27/to-be-sorted/is-disability-still-a-dirty-word-in-japan/> adresinden 15 Eylül 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Kanter, A. S. (2003). The Globalization Of Disability Rights Law. *Syracuse Journal of International Law and Commerce*, 30, 241. <http://ssrn.com/abstract=2109768> adresinden 15 Eylül 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Kargın, T. (2003). Cumhuriyetin 80.Yılında Özel Eğitim. *Milli Eğitim Dergisi*, 160, <http://yayim.meb.gov.tr/dergiler/160/kargin.htm> adresinden 25 Ekim 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Kenji, I. ve Yaeda, J. (2010). Job Development Activities for Individuals with Intellectual Disabilities in Japan. *Journal of Rehabilitation*, 76(2), 11-16. <http://connection.ebscohost.com/c/articles/53165745/job-development-activities-individuals-intellectual-disabilities-japan> adresinden 10 Ağustos 2015 tarihinde edinilmiştir.
- LeRoy, B. W. ve Deluca, M. (2000). *United States and European school-aged disability prevalence: An investigative study to elaborate differences*. Paris: OECD.
- MEB. (2009). *MEB 2010 Yılı Bütçe Raporu*.
- Mogi, T. (1994). Current issues on the human rights of persons with disabilities in Japan. *Japanese Journal of Studies on Disability and Handicap*, 22(2). <http://www.nginet.or.jp/ken/ken22-2.html> adresinden 15 Eylül 2013 tarihinde edinilmiştir.

- Morioka, M. (2002, Mayıs). Disability Movement and Inner Eugenic Thought: A Philosophical Aspect of Independent Living and Bioethics. *Eubios Journal of Asian and International Bioethics*, 12, 94-97. <http://www.lifestudies.org/disability01.html> adresinden 15 Eylül 2013 tarihinde edinilmiştir.
- Okur, N., Başkanlığı, Ö. İ. ve Erdugan, F. E. (2010). *Sosyal Haklar Ve Özürlülük: Özürlülük Modelleri Bağlamında Tarihsel Bir Değerlendirme*, Sosyal Haklar Bildiri Kitapçığı. (s. 245-263).
- Oliver, M. (1990). *The politics of disablement*. Basingstoke: Macmillan.
- Oliver, M. (1990b). The individual and social models of disability. *Joint workshop of the living options Group and the Research Unit of the Royal College of Physicians*, 23 içinde.
- Oliver, M. (1996). *Understanding disability: from theory to practice*. Basingstoke: Macmillan
- Onoue, K. (2006). Policies for Persons with Disabilities in Japan from the Viewpoint of a Person with a Disability. <http://www.jicafriends.jp/leaders/gi2006/material/lecture/img/1003policiesforpersonswithdisabilitiesinjapan.pdf> adresinden 15 Eylül 2013 tarihinde edinilmiştir.
- Osborn, G. (2010, 2 Ekim). Kaynaştırma Eğitimi Alana Engelli Öğrenciler Açısından Okulda Zorbalık ve Şiddet. İstanbul / 3. Uluslararası Katılımlı Okul Ruh Sağlığı Sempozyumu. <http://www.downturkiye.com/okuluhsagligisunum.html> adresinden 15 Eylül 2013 tarihinde edinilmiştir.
- Otake, T. (2006, 27 Ağustos). Is 'Disability' Still a Dirty Word in Japan? *Japan Times*. <http://search.japantimes.co.jp/cgi-bin/fl20060827x1.html> adresinden 15 Eylül 2013 tarihinde edinilmiştir.
- Özdamar, M. (2014). Sigorta Prim Teşvikleri/İndirimleri. <http://archive.ismmmo.org.tr/docs/SeminerNotlar/05042014/Tesvikler.pdf> adresinden 25 Ekim 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Pala, H. (2014). Engelliler açısından ayrımcılık suçunda son durum. [http://engelsizerisim.com/eeeh/yazi/12/engelliler\\_acisindan\\_ayrimcilik\\_sucunda\\_son\\_durum](http://engelsizerisim.com/eeeh/yazi/12/engelliler_acisindan_ayrimcilik_sucunda_son_durum) adresinden 15 Eylül 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Pennell, R. L. (2001). Self-determination and self-advocacy: Shifting the power. *Journal of Disability Policy Studies*, 11(4), 223-228.
- Perju, V. (2011). Impairment, Discrimination, and the Legal Construction of Disability in the European Union and the United States. *Cornell International Law Journal* (44), 279-348.
- Quinn, G., Degener, T. ve Bruce, A. (2002). *Human rights and disability: The current use and future potential of United Nations human rights instruments in the context of disability*. New York: United Nations Publications.
- Resmi Gazete. (2006). Özürlü İstihdamı ile İlgili Başbakanlık Genelgesi, Genelge 2006/15. <http://www.ozida.gov.tr/yenimevzuat/5-3.htm> adresinden 15 Eylül 2013 tarihinde edinilmiştir.
- Resmi Gazete. (2008). Anayasa Mahkemesi kararı (E.2006/101) 4857 Sayılı Kanun Hakkında. [www.alomaliye.com/2008/anayasa\\_e2006\\_101.htm](http://www.alomaliye.com/2008/anayasa_e2006_101.htm) adresinden 15 Eylül 2013 tarihinde edinilmiştir.
- Seyyar, A. (2007). Türkiye'de Özürlülere Tanınan Sosyal Haklar. *Ribat Dergisi*, 26(299), 13-15.
- Seyyar, A. (2010). Uluslararası Boyutuyla Kota Sistemi. [http://www.sosyalsiyaset.com/documents/ozurlu\\_kota\\_sistemi.htm](http://www.sosyalsiyaset.com/documents/ozurlu_kota_sistemi.htm) adresinden 15 Eylül 2013 tarihinde edinilmiştir.
- Silver, H. (1994). Social Exclusion and Social Solidarity: Three Paradigms. *International Labour Review*, 33(5-6), 531-578.
- Stevens, C. S. (2007, Aralık). Living with Disability in Urban Japan. *Japanese Studies*, 27(3). <http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/10371390701685047> adresinden 15 Eylül 2013 tarihinde edinilmiştir.
- Stevens, C. S. (2013). *Disability in Japan*. New York: Routledge.
- Stibbe, A. (2004). Disability, gender and power in Japanese television drama. *Japan Forum*, 16(1), 21-36. <http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/0955580032000189311> adresinden 15 Eylül 2013 tarihinde edinilmiştir.
- Switzer, J. V. ve Vaughn, J. (2003). *Disabled rights: American disability policy and the fight for equality*. Washington, DC: Georgetown University Press.
- Şenkal, A. ve Doğan, M. (2012). Sosyal Politika ve Sosyal Haklar; Vatandaşlık Haklarının Yeniden Kavramsallaştırılması Arayışı. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9(17), 63-80. <http://www.edu.tr/Article/Download/1038000217/1038000082> adresinden 15 Eylül 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Tartanoğlu, Ş. (2014). Sosyal Dışlanma. A, Tokol ve Y. Alper (Ed.), *Sosyal Politika* içinde (5. Baskı, s. 270-282). Bursa: Dora Basım.

- TBMM. (2005). *İnsan Hakları Komisyonu, Malatya Çocuk Yuvası Raporu*. [http://www.tbmm.gov.tr/komisyon/insanhaklari/belge/kr\\_22MalatyaCocukYuvasi.pdf](http://www.tbmm.gov.tr/komisyon/insanhaklari/belge/kr_22MalatyaCocukYuvasi.pdf) adresinden 15 Eylül 2013 tarihinde edinilmiştir.
- TBMM. (2013). *Engelli Hakları İnceleme Raporu*. [https://www.tbmm.gov.tr/.../insanhaklari/.../2013/raporlar/engelli\\_haklari...](https://www.tbmm.gov.tr/.../insanhaklari/.../2013/raporlar/engelli_haklari...) adresinden 15 Eylül 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Tezel, A. (2013). Özürliye Vergi İndirimi Belgesi Müjdesi. <http://www.bloomberght.com/ht-yazarlar/ali-tezel/1331864-ozurluye-vergi-indirim-belgesi-mujdesi> adresinden 15 Eylül 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Trafik Haber. (2010). Otobüsler 2012'ye Kadar Engellilere Uygun Hale Getirilecek <http://www.trafikhaber.com/engelliler-icin-trafik/otobusler-2012ye-kadar-engellilere-uygun-hale-getirilecek.htm> adresinden 15 Eylül 2013 tarihinde edinilmiştir.
- Tsuda, E. (2006). Japanese culture and the philosophy of self-advocacy: the importance of interdependence in community living. *Journal compilation*, 34, 151–156. <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-3156.2006.00413.x> adresinden 15 Eylül 2013 tarihinde edinilmiştir.
- TÜİK. (2011). Özürülülerin Sorun Ve Beklentileri Araştırması. <http://www.tuik.gov.tr/prehaberbultenleri.do?id=6370> adresinden 15 Eylül 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Türkiye İş Kurumu Genel Müdürlüğü. (2010). İstatistik Yıllığı 2009. <http://www.iskur.gov.tr/LoadExternalPage.aspx?uicode=statistikstatistikindex> adresinden 15 Eylül 2013 tarihinde edinilmiştir.
- Türkiye İnsan Hakları Kurumu. (2006). İnsan Hakları. Ankara: Matus Basımevi.
- United Nations. (2000). The International Year of Disabled Persons 1981. <http://www.un.org/esa/socdev/enab-le/disiydp.htm> adresinden 15 Eylül 2013 tarihinde edinilmiştir.
- US Census Bureau. (2012). *Nearly 1 in 5 People Have a Disability in the U.S.* Census Bureau Reports. <https://www.census.gov/newsroom/releases/archives/miscellaneous/cb12-134.html> adresinden 25 Ekim 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Waddington, L. ve Diller, M. (2002). *European and international employment law. Disability rights law and policy*. Ardsley: Transnational Publishers.
- Winter, J. (2004). Toplumsal Bir Sorun Çözümleyici Olarak Özürli Hakları Hareketinin Gelişimi. *Öz-Veri Dergisi*, 1(2), 341-356.
- Yamada, M. (2000, Haziran). The Growing Crop of Spoiled Singles. *Japan Echo*, 49-53. [https://webpace.yale.edu/anth254/restricted/Japan-Echo\\_2000\\_27-6\\_Yamada.pdf](https://webpace.yale.edu/anth254/restricted/Japan-Echo_2000_27-6_Yamada.pdf) adresinden 15 Eylül 2013 tarihinde edinilmiştir.
- Yamaguchi, K. (2005). Development of Special Needs Education in Japan and Some Current Problems. [http://www.jlidd.jp/gtid/global\\_trend/1-Development-of-SpecialNeeds\\_Educa\\_J\\_Som.pdf](http://www.jlidd.jp/gtid/global_trend/1-Development-of-SpecialNeeds_Educa_J_Som.pdf) adresinden 22 Eylül 2013 tarihinde edinilmiştir.
- Yılmaz, Z. (2004). Çalışan özürülülerin iş yaşamında karşılaştıkları sorunlar ve bunları etkileyen etmenler. *Özveri Dergisi*, 1(2), 153-375.
- Yücesan Özdemir, G. (2007, Haziran). Sosyal Dışlanma Kavramı Masum Değildir: İnsandışlanmanın Reddi ve İnsanlaşmaya Dair. *TES-İş Dergisi*, 100-103.
- 5378 Sayılı Engelliler Hakkında Kanun. (2015). <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5378.pdf> adresinden 15 Eylül 2015 tarihinde edinilmiştir.

# Akl-ı Selimden Zevk-i Selime: “Edebiyat” Kelimesinin İlk Kullanımı ve Anlamı

Berat Açıl\*

**Öz:** “Edebiyat” kelimesinin Arapça “edeb” kelimesinden türetildiği görüşü, akademide yaygınlık kazanmıştır. Bu kelimenin ne zamandan beri kullanıldığına dair tartışmalar olmakla birlikte, kelimenin on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren kullanılmaya başladığı genel kabule mazhar olmuş bir iddiadır. Mevcut literatür, kelimenin Fransızca “litterature”ü karşılamak üzere 1880’lerde tedavüle girdiği konusunda hemfikirlerdir. Bu genel kabüllere rağmen yapmış olduğumuz araştırmalar ve yeni bulgular neticesinde hem Arap dünyasında hem de Osmanlı dünyasında kelimenin çok daha evvelki yüzyıllarda kullanılmış olduğunu tespit ettik. Arapçada on birinci yüzyılda, Osmanlı topraklarındaysa on altıncı yüzyılda kelimenin iki farklı eserde yer aldığına şahit olmaktadır. Bu eserlerin ilki, 1038 yılında vefat etmiş olduğunu bildiğimiz meşhur Arap dil ve belagat âlimi Sealibî’nin *Yetimetü’l-d-dehr fi mehâsini ehli’l-asr* adlı şair ve edipler tezkiresi mahiyetindeki eseriyeğin ikincisi, el-Kostantini’nin 1529 tarihinde İbrahim Paşa’ya sunduğu, siyasetnâme türündeki *Letâifü’l-efkâr ve Kâşifü’l-esrâr* adlı eserdir. Dolayısıyla biri Arap dünyasından diğeri Osmanlı ülkesinden iki örnek bizi açık bir şekilde zorunlu kıldığı için kelimenin ilk kullanımına dair görüşlerimizin yeniden gözden geçirilmesinde fayda mülhaza ediyoruz.

**Anahtar Kelimeler:** Edebiyat, edeb, belagat, el-Kostantini, Sealibî

**Abstract:** The idea that the word “literature” (*edebiyat*) was derived from the Arabic word of “edeb” gained a prevalence in academy. Despite debates about how long this word has been used, it is a widely accepted claim that it started to be used as of the second half of the 19th century. Existing literature agrees that the word came into use in the 1880s in order to meet the French word of “litterature.” Despite this general consent, we found as a result of our research and new findings that the word was used both in the Ottoman and Arab world in much earlier centuries. We found that the word was used in two different works in Arab and Ottoman territories in the 11th and 16th centuries, respectively. The first one is a collection of biographies of poets and litterateurs titled *Yatimat al-dahr fi mahasin ahl al-asr*, which was written by famous Arabic scholar specialized in language and rhetoric Abu Mansur Al-Tha’alibi who died in 1038. The second one is a political treatise titled *Lataif al-afkar va Kashif al-asrar*, which al-Kostantini presented to Ibrahim Pasha in 1529. So, as two instances from the Arab and Ottoman word clearly urge us, we argue it is beneficial to revise our ideas about the first use of the word.

**Keywords:** Literature, adab, eloquence, al-Kostantini, Sealibî

\* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Şehir Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

E-posta: beratacil@sehir.edu.tr. Adres: İstanbul Şehir Üniversitesi Batı Kampüsü, Oymacı Sok. No: 15, Altunzade Mah. Üsküdar/İstanbul.

DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.5.10.M0161

İnsan ve Toplum, 5 (10), 2016



## Giriş

Herhangi bir olgunun ortaya çıktığı ilk anı tespit etmek her zaman heyecan verici, merak uyandırıcı bir uğraş olmuştur. Edebiyat olgusu ve kavramı da bu bağlamda ele alınabilir. Edebiyat olgusunun ne zaman ortaya çıktığını araştırmak, insanlıkla eş zamanlı bir meseleyi irdelemek anlamına geldiğinden bugünkü bilgilerimize göre tespiti neredeyse imkânsız, beyhude bir çaba anlamına gelebilir. Öte yandan edebiyat kelimesinin ilk defa ne zaman kullanıldığını belirlemek hem imkân dâhilinde hem de akademik anlamda oldukça önemli sonuçlar doğurabilecek, faydalı bir araştırma konusudur. Bu itibarla, bu makalede edebiyat kelimesinin ilk defa ne zaman kullanıldığına dair yeni bir tespitimizi ilim dünyasına sunmaya çalışacağız. Öncelikle edebiyatla ilgili şu ana kadar yapılmış çalışmalardan hareketle kelimenin ilk kullanımına dair yaklaşımları tartışacağız. Daha sonra edebiyat kelimesinin ilk defa ne zaman kullanıldığına dair tespitimizi sunup edebiyatın o zaman ne anlama geldiğine değineceğiz.

## Edebiyat Kelimesinin İlk Kullanımına Dair Mevcut Literatür

Edebiyat kelimesinin ilk defa Tanzimat döneminde kullanıldığına dair yaygın bir kanaat vardır. Bunun hem nedenlerinden biri hem de göstergesi olarak Orhan Okay'ın İslam Ansiklopedisi'ndeki "Edebiyat" maddesi gösterilebilir. Okay'a göre edebiyat, "[k]elime ve kavram olarak Türkçede Tanzimat'tan sonra kullanılmaya başlanmış veya bu tarihten sonra gittikçe yaygınlaşmıştır." (1994, 395) Kelimenin bu tarihlerde türetildiğini tahmin eden Okay'a göre edebiyatın kullanımının yaygınlaşması bir tercüme ihtiyacından kaynaklanmış olabilir. "1860'lardan sonra yaygınlaşan edebiyat kelimesi, bu yıllarda çeşitli bilim alanları için Fransızcadan tercüme yoluyla Osmanlıcaya kazandırılan terimlerle (lisâniyat, arziyat, rûhiyat vb.) aynı yapıda olduğunu düşündürmektedir... O zamana kadar Arapçada bu anlamda kullanılmış böyle bir türevin bulunmaması da bu tahmini doğrulamaktadır." (1994, 395) Burada dikkati çeken ve makalemizin asıl ilgilendiği nokta, Arapçada bu anlamda türetilmiş bir kelimenin daha önce kullanılmamış olduğunun iddia edilmesidir. Bu makalenin konusu olmamakla beraber Arap dilince "edebiyat" kelimesinin çok daha önceki yüzyıllarda kullanılmış olduğuna dair en azından bir delile ulaştığımızı geçerken nakletmekte fayda mülâhaza ediyoruz. 11. yüzyıl âlimlerinden Sealibî'nin (ö. 1038)<sup>1</sup> *Yetîmetü'd-dehr fi mehâsini ehli'l-asr* adlı bir nevi şair ve edipler tezkiresi olan eserinde edebiyat kelimesi açık bir şekilde, "ve lehu mine'l-edebiyât" (Sealibî, t.y., vr. 479a) şeklinde alt başlık olarak kullanılmıştır.<sup>2</sup>

Edebiyat ve belagatle ilgili öncü çalışmalara imza atmış olan Kaya Bilgegil, edebiyat kelimesinin Arapçanın çok eski zamanlarından, "edeb" kökünden geldiğini, on dokuzuncu yüzyıldaki anlamını daha sonra kazandığını düşünmektedir.

Çok eski çağlarda "davet" mânâsına gelen "edb"; İslâmlıktan bir yüz yıl önce, zariflik ve ahlâkla ilgili edeb kelimesini doğurmuştu. Bu mânâ, Emevîler'in son, Abbasiler'in ilk yıllarına kadar sürdü. Emevî devletinin yıkılmasına yakın yıllarda, halîfeler çocuklarının yetiştirilmesi için "mueddib" seçmişlerdir, bunun bir gelenek hâlinde ilk Abbasî

1 Sealibî'nin hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Topuzoğlu 2009: 236-239.

2 Bu makalede kelimenin Osmanlı sahasındaki serencamiyla ilgilendiğimiz için, bu önemli bulguyu irdelemeyi başka bir çalışmaya bırakıyoruz.

halifeleriyle onların vezirlerine de geçtiğini biliyoruz. Müeddibler şiir, târîh, din bilgisi öğretiyorlardı. ... Nahiv, tasrif, arûz, belâgat usulü gibi dile hizmet edecek eserlerin te'lîfine girişildikten sonra, bunlar da "edeb" sözü ile ifâde edildiler. Kelime, bu kavram şümûlünü geçen yüzyıla kadar muhafaza etti. (1989, s. 2)

On dokuzuncu yüzyılda "edeb" kökünden türetildiği düşünülen edebiyat kelimesinin<sup>3</sup> o dönemde ne anlamda kullanıldığı da konumuz açısından önem arz etmektedir. Bu sorunun cevabı Okay'ın söz konusu maddesinde şöyle verilmektedir: "Edebiyat duygu, düşünce ve hayallerin okuyucuda heyecan, hayranlık ve estetik zevk uyandıracak şekilde sözle ifade edilmesi sanatıdır." (1994, s. 396) Bugün de büyük ölçüde geçerliliğini koruyan bu tanımın on dokuzuncu yüzyıldan sonraki Batı kültürü ve edebiyatlarıyla etkileşim neticesinde meydana çıktığı anlaşılmaktadır. Söz konusu tanımın önceki yüzyıllarda da geçerli olup olmadığı sorusunu ileride tartışacağız.

Edebiyat kelimesinin 1860'lardan sonra Fransızca "litterature"<sup>4</sup> kelimesi karşılığı kullanılmaya başlandığı görüşü başka araştırmacılarca da dile getirilmektedir. Kâzım Yetiş bu konuda çokça çalışma yürütmüş ve yukarıdaki görüşü savunan araştırmacılardan biridir: "Kelimenin Namık Kemâl'de yaygın kullanılışa kavuştuğunu görüyoruz. Onun 'edebiyat' ve 'Osmanlı edebiyatı' hakkındaki düşüncelerini ihtiva eden ilk yazısı 'Lisân-ı Osmanî'nin Edebiyatı Hakkında Mülâhazatı Şâmilidir' başlığını taşır. Burada, 'edebiyat' sözü müstakil bir ıstılah olarak devamlı surette geçer." (1996, s. 144) Kâzım Yetiş, Recâzizâde Mahmud Ekrem Bey'in 1886'da yazdığı bir yazısında edebiyat sözünün "beş on seneden beri erbâb-ı kalem arasında zebânzed olmuş" olduğunu ifade ettiğini ve Kemal Paşazâde Said Bey'in de 1882'deki bir yazısında daha önce "şiir ve inşa" tabirini kullandığını belirttiğini aktarmaktadır (1996, s. 144). Başka bir bağlamda Said Bey'in durumunu tahlil eden Fatih Altuğ, "Dikkat edilirse Kemal Paşazâde Said, bir yandan şiir ve inşa tabirini kullanacağını söylerken diğer yandan edebiyatın artık bu tabirin yerine geçtiğini de kabul etmektedir" (2007, s. 20) diyerek yeni bir durumla karşılaşan Osmanlı'nın en azından ilk karşılaşma anında eski ve yeniyi bir arada kullanmayı tercih ettiğini göstermektedir. Recâzizâde gibi edebiyatı hem şekillendiren hem de yakından takip eden bir aydının tespitini doğru kabul edersek, kelimenin Orhan Okay'dan yukarıda alıntıladığımız anlamıyla, yani bir ıstılah olarak kullanılmaya başlaması aslında 1880 civarındadır.

Bundan önce edebiyat kelimesinin ıstılah olarak değil de kelime olarak kullanımına dair 1872 tarihini kesin bir tarih olarak vermek mümkündür çünkü Andreas Tietze'ye göre edebiyat kelimesi yeni anlamıyla ilk defa E. Misailidis'in *Temâşa-i Dünya ve Cefâkar u Cefakeş* adlı eserinde kullanılmıştır. Nitekim Tietze'nin aktardığına göre Misailidis'in cümlesi şöyledir: "Hükümdârân böyle edebiyât ve ahlâkiyeti ihlâl edici sebepleri def u izâle etseler pek hoş olur idi." (2002, s. 688) Tietze'ye göre bu cümleden yola çıkarak edebiyat kelimesinin anlamı "okumuşluk, iyi terbiye görmüş kimsenin hâli"dir (Misailidis, 1986 [1872], s. 147). Böylece

3 Edebiyat kelimesinin "edeb" kökünden türetildiğini ileri süren başka bir yazı için bkz. Serdaroğlu 2008: 24-29.

4 Bugün İngilizcede yaygın olarak edebiyat anlamında kullanılan kelime Fransızca kelimeyle aynı kökten türeyen "litterature" kelimesidir. Bu kelimenin kökeni Latince olup İngilizcede ilk defa on dördüncü yüzyılın sonlarında "öğrenme, yazı, dil bilgisi" anlamlarında kullanılmıştır. "Edebî üretim ve edebiyat eseri" anlamını 1779'da kazanmışken "bir dönemin veya bir kişinin yazılarının toplamı" anlamını ise 1812'de kazanmıştır. Bkz. [http://www.etymonline.com/index.php?allowed\\_in\\_frame=0&search=literature](http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=literature) Erişim Tarihi: 15.01.2016.

Tietze de bugünkü anlamıyla edebiyat kelimesinin on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren kullanılmaya başladığını hem söylemiş hem de desteklemiş olur.

Namık Kemal'in Rezaizade Mahmut Ekrem'e gönderdiği bir mektuptan aldığımız şu cümleler edebiyat kelimesinin 1880'deki anlamını daha sarıh bir şekilde ortaya koymaktadır:

[F]akat Şinâsî'nin "...Haslet-âmûz-ı edeb..." kâ'idesi müsellemler olunca, istihsân için edebiyat âlemine dâhil olamaz; fakat edebiyât sözüne nisbet pek ziyâde vâsî olan literature aksâmında dâhildir. Lisânın bu hâllerine bakılınca, literature'ü insanın âdetâ kudemâ veyâ Ziya Paşa gibi Şiir ve İnşâ ile tercüme edeceği geliyor. Şiir ve İnşâ yerine, aynen tercüme edip de kitâbet desek, lâfzdan bizim isti'mâlimizce hem şiir sâkit oluyor, hem de kâtib efendilerimizin yazdıkları "niyâzım bâbında" arz-ı hâlleri kitâbet veyâ literature sınıfına iltihâk ediyor; öyle değil mi? (Karakoç, 2012, s. 16)

Görülüyor ki 1880'de her ne kadar edebiyat kelimesi kullanımda olsa da kavramın anlamı ve neyin yerine kullanılması gerektiği konusunda bir ittifak henüz oluşmuş değildir. Bununla birlikte edebiyat kelimesiyle Fransızca "litterature" kelimesi arasında bir ilişki kurulduğu açıktır. Fransızca kelimenin tam karşılığı "kitâbet"tir fakat şiir de dışarıda bırakılmak istenmemektedir. Dolayısıyla bunlar Ziya Paşa'nın Şiir ve İnşâ tercihinden daha kullanışlı değildir. Öyle anlaşılıyor ki bu kararsızlık Fransızca kelimenin olduğu gibi kullanılmasına ve sonunda edebiyatın yerleşmesine sebep olmuştur.

Ziya Paşa'nın şiir ve inşa isimlendirmesi eskilerin nazım-nesir ayrımını akla getirdiği için Osmanlı dönemi klasik Türk edebiyatına dâhil edilebilecek hemen hemen tüm edebî ürünleri içine alan şümulü bir tanımlama addedilebilir. Şiir dendiğinde başta gazel olmak üzere, kaside, mesnevi, rubai, müstezâd gibi tüm nazım biçimleri ve tevhit, na't, münacat, medhiye, bahariyye, hicviye, mersiye, sakinâme, surnâme gibi nazım türleri akla gelebilmekteydi. Benzer şekilde nesir dendiğinde de tezkireler, münşeâtler, seyahatnâmeler, siyerler, gazavatnâmeler gibi türler hemen akla gelmekteydi. Dolayısıyla şiir ve inşa vakiya mutabık olmalarının yanı sıra kullanım rahatlığı da sağlıyorlardı. Edebiyat, kitâbet, lisaniyat, kudemâ gibi adlandırmalardaki asıl zorluk tam da burada yatmaktadır. Dönemin edebiyatçı ve aydınları, bütün eserleri içine alabilecek isim arayışındaydılar. Edebiyat kelimesinin geç yerleşmesinin ve gelenekle bağından dolayı da zihnen daha kolay kabul edilmesinin sebebi, kelimenin hem yeni hem de farklı olması olsa gerek.

## Edebiyat Kelimesin İlk Kullanımı ve Anlamı

Şimdiki bilgilerimize göre edebiyat kelimesinin ilk kullanımı ve anlamına dair bu kısacık değerlendirmeden sonra bu makalenin asıl yazılma amacına geçip (ulaşabildiğimiz kadarıyla) kelimenin gerçekte ilk defa ne zaman kullanılmış olduğuna dair tespitimizi tartışmaya başlayabiliriz.

Edebiyat kelimesinin içinde ilk defa kullanıldığını düşündüğümüz eser Osmanlı döneminde yazılmış Hüseyin b. Hasan el-Kostantini'ye ait olan *Letâifü'l-efkâr ve Kâşifü'l-esrâr* adlı Arapça eserdir.<sup>5</sup> El-Kostantini, Kanûni Sultan Süleyman dönemi kadılarından biri olup eserini 1523-

5 Bu eserden ilk söz eden kişi Hüseyin Yılmaz'dır. Bkz. Yılmaz 2005: 68-70. Yılmaz eserin müellifini Hüseyin b. Hasan es-Semerkindî olarak tespit etmiştir. Özgür Kavak da aynı kanaati paylaşmıştır (Kavak 2012: s. 95-120)

1526 yılları arasında vezir-i azam olan İbrahim Paşa'ya ithaf etmiştir. *Letâifü'l-efkâr ve Kâşifü'l-esrâr*,<sup>6</sup> ansiklopedik tarzda kaleme alınmış bir eserdir. Eserin bu makale, edebiyat ilmi ve tarihi açısından önemi, beş bölümünden birinin edebiyat başlığını taşıyor olmasıdır. "Beş bölüm ve altmış beş fasıldan oluşan kitabın bölümleri a) "Siyaset," b) "Hz. Adem'den 935 yılına kadar Haremeyn-i Şerifeyn'deki halifelerin tarihi," c) "Edebiyyât," d) "Övülen ve yerilen huylar" ile e) "Mahlûkâtın acâyibine ve mevcûdâtın garâyibine dair" başlıklarını taşımaktadır." (Kavak, 2012, s. 97)

Eserin telif tarihinin 935/1529 olduğu tahmin edilmektedir (Kavak, 2012, s. 96). Söz konusu eserin üç nüshası mevcut olup Özgür Kavak'ın incelemiş olduğu nüsha en eski tarihli (1031/1622) nüshadır.<sup>7</sup> Ayrıca diğer iki nüshada edebiyat bölümü yer almamaktadır (Kavak, 2012, s. 95). Elimizdeki nüshadan sonra istinsah edilmelerine rağmen ikinci ve üçüncü nüshada edebiyatla ilgili bölümün yer almaması merakı mucip olsa da şu anda bu soruya yeterli bir cevap verebilecek malumata sahip değiliz. Kavak'a göre eserin İbrahim Paşa'ya sunulması teamüllere aykırı olup amaç, Osmanlıların âlem tasavvurunu bütünlüklü bir şekilde sunmaktır. Bundan dolayı eser, ansiklopedik bir tarzda telif edilmiştir (Kavak, 2012, s. 98). Hüseyin Yılmaz, Paşa bu göreve erken denebilecek bir yaşta, yirmi dokuz yaşında vezir-i azamlık pozisyonuna geldiği için müellifin eserini İbrahim Paşa'yı "yönetim, ahlak, tarih, edebiyat ve dinî gelenekler" konusunda eğitmek amacıyla ansiklopedik bir biçimde yazdığını iddia etmektedir (Yılmaz, 2005, s. 68).

Eserin bizi daha fazla ilgilendiren yönüne, yani edebiyatı nasıl tanımladığı ve ele aldığı meselesine cevap bulabilmek için söz konusu bölümü detaylı bir şekilde tahlil etmemiz gerekecektir. Edebiyyât üst başlığını taşıyan kitabın mezkûr üçüncü bölümü kendi içinde (1) edebiyâta ve akl-ı selimin ve üstün zihinlerin medhine dair, (2) zekâyâ dair ve (3) edebî nüktelere dair olmak üzere üç fasıldan oluşmaktadır. Makalenin bu kısmında her bir bölümü ayrı ayrı ele alıp sonuçta bütünlüklü bir resme varmaya çalışacağız.

Edebiyat bölümünün ilk faslı "edebiyâta ve akl-ı selimin ve üstün zihinlerin medhine dair" başlığını taşımaktadır. Dolayısıyla, en azından ilk bakışta; "edebiyât", "akl-ı selim" ve "üstün zihinler"den tefrik edilmiş şekilde ele alınmış görünmektedir.

İlk faslın başlığından da anlaşıldığı gibi edebiyat, akl-ı selim yani çabuk anlama kabiliyetiyle bir arada kullanmıştır. Anlaşıldığına göre yazarın zihninde edebiyat, "beyân" ile bir arada düşünülmüştür çünkü edebiyatı açıklamak için yazarın yöneldiği ilk kavram, belki de edebiyatın ilk rûknü, beyan olarak tezahür etmiştir. Bilindiği gibi beyan, klasik belagat ilminin ma'ânî ve bedî' ile birlikte üç kısmından birisidir (Hâşîmî, 1971, s. 153-215; el-Cârim, Mustafâ Emin, 1981, s. 19-127). "Edebiyat terimi olarak beyân, mânâyı ifadede lafzı açıklığa kavuş-

fakat daha sonraki bir konuşmasında müellifin nisbesinin/isminin el-Kostantini olması gerektiğini dile getirmiştir (Kavak 2014).

6 Söz konusu eser, şu anda yazma hâlinde olup Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttâb, No: 698'de kayıtlıdır. Eseri tercümesiyle beraber yayıma hazırlamakta olan Özgür Kavak'a, hem eserden bizi haberdar ettiği hem de ilgili bölümü kullanmamıza izin verdiği için teşekkür ederim.

7 Bilindiği gibi yazmalarda başlıklar müstensih tarafından konabilmektedir. Dolayısıyla elimizdeki eserde de benzer bir durumun vaki olduğu düşünülebilir. Durum böyleyse eğer, yani edebiyatla ilgili bölümün başlığı sonradan, müstensih tarafından eklenmişse, edebiyat kelimesinin ilk kullanımı için 1529 tarihini 1622 tarihine çekmemiz gerekecektir. Bu varsayımı doğru kabul ettiğimizde bile edebiyat kelimesinin ilk defa bu eserde kullanılmış olduğu iddiası geçerliliğini korumaya devam edecektir.

turmak için gereken melekeyi kazandıran, duygu ve düşünceleri değişik yollarla ifade etme usul ve kaidelerini inceleyen ilim demektir.” (Hacımuftuoğlu, 1992, s. 22) Müellifin Kur’ân-ı Kerim’in elli beşinci suresi olan Rahman Suresinden iktibas ettiği ilk dört ayette geçen “beyân” kelimesi, tevriyeli kullanılmış olup Kur’ân-ı Kerim’deki anlamlarından biri “ifade etmek”, diğeri de yukarıda aktardığımız belagatteki anlamıdır. Dolayısıyla, Allah’ın Kur’ân’ı öğretmesi, insanı yaratması ve beyanı öğretmesi onun rahmetindedir sonucuna varmak mümkün görünmektedir.

Müellifin Allah’ın kelamını iktibas ettikten sonra peygamberden delil getirmesi; geleneksel söylem ve kitabet içinde kendine muhkem bir yer edinmiş olan besmele, hamdele, salvele silsilesiyle yetişmiş bir müelliften beklenebilecek bir sıralamadır. Nitekim hemen sonrasında Peygamber efendimizin beyanın en azından bir kısmının sihirli olduğunu dile getirmiş olduğu aktarılır. Daha sonra sırasıyla büyük Arap nesir yazarlarından Câhiz (ö. 869)<sup>8</sup> ve İbn Muarrâ’nın (ö. ?) beyana dair söyledikleri nakledilmiştir.

El-Kostantinî, beyanla ilgili örneklerine devam ederken Hişâm b. Urve’nin<sup>9</sup> (ö. 763) fesahat ve beyâna dair şaşkınlığını belirten cümlesini de alıntılamaştır: “İnsanların iş edindikleri hususlar arasında bana en ilginç geleni fesahat ve beyandır.” (t.y., vr. 59a) Burada yeni olan müellifin beyânın yanına fesahati de eklemiş olmasıdır. Fesahat da beyân gibi bir belagat terimidir. Beyân daha çok mana veya ifadeyle ilgiliyken fesahat sözle ilgilidir. Belagat terimi olarak “sözün kusursuz ve açık olması” (Çuhadar, 1995, s. 423) anlamına gelmektedir. Dolayısıyla beyân ve fesahat ile birlikte konuşmanın iki önemli unsuru olan söz ve manaya/ ifadeye ait unsurlar zikredilmiş bulunmaktadır. Netice olarak konuşmanın bütününe dair hususlardan bahis açılmış olmaktadır. Nitekim sonraki iki alıntı da “nutk” ve “lisân” ile ilgilidir. Nutk sayesinde peygamberler insanları doğru yola davet edebilmişlerdir çünkü insan, “hayvan-ı nâtika”dır.<sup>10</sup> Bu da onu “lisân” sahibi yapmaktadır çünkü lisan için sesleri çıkarmak yetmez, aynı zamanda düşünme yeteneğine sahip olmak gerekir. Bu özellikleri de insanı, hayvandan ayıran, onu İlahî hitaba muhatap kılan özellikleridir.

Bu kısımda insanın konuşabilme ve konuşmaya muhatap olabilme özelliklerinin öne çıkarıldığı görülmektedir. Bunu temin etmek isteyen müellif; belagat, beyan, fesahat, nutk ve lisan gibi unsurlara dair hususları zikrettikten sonra edebiyatla ilgili ikili bir taksim yapmaktadır. Fakat burada kullandığı kelime “edeb”dir ki Arap dilinde bu kelime, günümüze kadar edebiyat anlamında kullanılmamıştır. Dolayısıyla müellifin zihninde edeb ve edebiyât kelimelerinin çok net ayrımlarla tefrik edilmemiş olduğu tespitini yapmak yerinde olacaktır.

Müellife göre edeb, nefsi ve kesbi olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Nefsi olan Allah’ın tevfi-kinden olduğu için de Allah onu istediğine verir. Bu tanıma göre nefsi edeb, vehbi ve kesbi şair<sup>11</sup> ayrımına benzemektedir. Vehb kelimesi, buradaki nefis kelimesine benzer şekilde kul-

8 Câhiz hakkında geniş bilgi için bkz. Şeşen 1993 s. 20-24.

9 Tâbiilerden bir önemli bir muhaddis. Bkz. Kandemir 1998: 155-156.

10 Aristo’nun mantığın en temel argümanlarından biri olmuş cümlelerinden biridir. İnsanı tanımlaya çalışırken onu hayvandan ayırmak ihtiyacı doğmuş; insanın hayvandan ayrılan en temel özelliği olarak da “nâtik” yani düşünebilme ve konuşabilme özelliği vurgulanmıştır.

11 Bu ayırım için Bkz. Latifi 2000:485.

lanılmaktadır. Hem Latifî'nin vehbî şairin karşısına yerleştirdiği şair hem de el-Kostantinî'nin nefsî edebî'nin karşısına yerleştirdiği edebiyatçı kesbî şiir/edep sahibidir. Kesb, bildiği gibi kişinin çalışması sonucu elde ettiğidir. Osmanlı şiirinde vehb'in üstün tutulması gibi burada da onun muadili nefs, kesb'e üstün tutulmuştur. Arapların lügati ve hikmet, kesbî edeb cinsinden addedilmiştir çünkü bu ikisinin elde edilmesi için ciddi çalışma gerekmektedir (el-Kostantinî, t.y., vr. 59a).

Yukarıda dile getirildiği gibi edebiyatın, bir unsuru fesahattir. Fesahat sahibi kişilere yani sözü güzel söyleyenlere göre fazilet, soy-sopla elde edilmez, aksine akıl ve edeble elde edilir. Bunun nedeni bilgi, fazilet, kemal, âdâb, akıl gibi kişinin çalışarak elde edebileceği hasletlerin atalar, soy-sop, cemal, esvap, yakınlar gibi doğuştan gelen, kişiden bağımsız hasletlere nazaran daha kalıcı olmasıdır.

Metinde de belirtildiği gibi kişi, bilgisiyle kişi olur, atalarıyla değil; faziletiyle olur, soy ve sopuyla değil; kemaliyle olur, cemaliyle değil; âdâbıyla olur, esvabıyla değil; aklıyla olur, yakınları ile değil. Nitekim metinde de dile getirildiği gibi "Edeb sahibi kişi, soya ihtiyaç duymaz. Soylular ise edebe muhtaçtırlar." (el-Kostantinî, t.y., vr. 59b) Bundan sonra Peygamber efendimizin Habeşistan kralı Necâşî'ye (ö. 630) gönderdiği mektup, Harunürreşid'in oğlu, Abbasî halifesi Me'mûn'un (ö. 833) bir sözü, bir şiir ve meşhur Sasanî vezir-i azamlarından Büzürümih'r'den bir anekdot, birer belagat örneği olarak aktarılmıştır.

Sonuç olarak bu bölümde akl-ı selim, beyan, fesahat, nutk, lisan, belagat ve edepten oluşan bir silsile dâhilinde edebiyat anlatılmış olmaktadır. Nihayetinde tüm bu unsurların akılla bağı kurulmuş ve nesep olmasa da akıl ve edebiyatın kişiyi şerefliler arasına katacağı vurgulanmıştır. O hâlde, her ne kadar nefsî edeb Allah vergisi bir haslet olsa da edebiyat akılla elde edilebilen bir özelliklidir sonucuna varılabilir.

İkinci fasıl zekaya ayrılmıştır. Edebiyat, belagat ve akla dair meselelerden sonra zekaya dair unsurlar anlatılmaktadır. Müellif ikinci cümlede meşhur İslam âlimlerinden biri olan Zemahşerî'den (ö. 1144)<sup>12</sup> bir alıntı yapmaktadır: "İslam milleti üç şey ile övünürse övünç olarak ona yeter: Siyaset için Ömer b. el-Hattâb, zühd için el-Hasen el-Basrî ve belagat için Câhiz." (el-Konstantinî, t.y., vr. 60a) Bu sıralama kitabın geneli için de mühim olsa gerek zira İbrahim Paşa'ya sunulmuş olan kitap haddizatında bir siyasetname olarak da düşünülebilir. İbrahim Paşa'ya ve elbette okurlara, siyaset için Ömer b. El- Hattâb, zühd konusunda el-Hasen el-Basrî ve belagat vadisinde de Câhiz örnek gösterilmektedir. Bir devlet adamının Hz. Ömer'in siyasetine, Hasan Basrî'nin zühd ağırlıklı tasavvufi görüşüne ve Câhiz'in belâğ dil zevkine sahip olmaya çalışması salık verilmiştir.

Bu bölümde fesahat ve belagatin zekayla ilgisini açığa çıkaran örneklerle yer verilmiştir. Sadece zeki olmak veya sadece fasih sözler söylemek ya da belâğ konuşmak, tek başına kişiyi yüksek bir mertebeye ulaştırmaz; ikisinin bir arada bulunması gerekmektedir.

Edebiyat bölümünün son faslı edebî nüktelere dairdir. Bilindiği gibi nükte kelimesi sözlükte "yazıda, resimde, sözde ve davranışta ince, derin anlam, esprî" (Parlatır, 1998, s. 1665) anlamına gelmektedir. Bu nedenle nükte, hem fesahat hem de zeka ile doğrudan ilgilidir.

12 Detaylı bilgi için bkz. Öztürk ve Mertoğlu 2013: 235-238.

Nüktelerdeki incelikleri anlamak için hem kıvrak bir zekaya hem de güçlü bir birikime sahip olmak gerektiği için nükte, aynı zamanda, muhatabın edebiyatla ilişkisini de ölçen bir araç hâlini almaktadır.

Toparlamak gerekirse, edebiyata dair bölüm (1) akl-ı selim ve üstün zihinler, (2) zekâ ve (3) edebî nükteler olmak üzere üç fasıldan oluşmaktadır. Üçünü birlikte ele aldığımızda akıl ve zekânın ortak malzeme olarak öne çıktığı görülmektedir.

## Sonuç

İçinde yaşadığımız olgulara olduğu kadar günlük yaşamımızda kullandığımız kelime ve kavramlara da alışkanlığın bir neticesi olarak hep varlanmış gibi yaklaşıyoruz. Oysa ki her olgu gibi her kelime ve kavram da doğal olarak belli bir zaman diliminde ortaya çıkarlar. Bunların kiminin tespiti neredeyse imkânsızken kimininki ise nispeten mümkündür. Edebiyat kelimesinin ilk kullanımını tespit etmeye çalışmak ikinci gruba girer. Kelimenin ilk defa ne zaman kullanıldığını tespit etmeye çalışmak imkân dâhilinde olduğu gibi önemlidir de.

Edebiyat kelimesinin on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ilk defa kullanılmaya başlandığı akademide yaygın bir görüştür. Bu görüşe göre kelime, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Fransızca "litterature" kelimesini karşılamak üzere, lisâniyat, kitâbiyât kabilinden bir kelime olmak üzere "Şiir ve İnşâ", daha doğrusu eskilerin nazım ve nesir diye tesmiye ettikleri alanı tanımlasın diye türetilmiştir. Zamanla bugünkü anlamını yüklenmiş olan kelimenin kavramsallaşma sürecine dair çalışmalar yapılmış olsa da kelimenin öncesine yönelik ciddi bir eleştirel yeniden ele alışla karşılaşılmamıştır.

On altıncı yüzyılın ilk yarısında yazıldığını bildiğimiz *Letâifü'l-efkâr ve Kâşifü'l-esrâr* adlı eser bu konudaki fikirlerimizi ciddi anlamda yeniden sorgulamamızı gerektiren kimi veriler sunmaktadır. Eser, bir siyasetname gibi yazılmış olup Pargalı İbrahim Paşa'ya 1529 yılında sunulmuştur. Elimizde üç nüshası olan eserin en eski tarihli nüshası 1622 tarihlidir. Bu eserin konumuz açısından ehemmiyeti beş bölümünden birinin edebiyat hakkında olmasıdır. Aşağıya tercümesini verdiğimiz söz konusu bölüm, hem edebiyata yüklediği anlam hem de edebiyat kelimesini çok erken bir tarihte kullanmış olması açısından büyük önem arz etmektedir. Yaptığımız inceleme sonucu bu bölümde edebiyat kelimesinin akl-ı selim, zeka, belagatin beyan ve fesahat kolları, tarihî anekdotlar, ahlak, din ve edebî nüktelerden müteşekkil bir anlama gelecek şekilde kullanıldığını tespit ettik.

Araştırmalarımız neticesinde ulaştığımız fakat bu makale içinde değerlendirmedığımız bir bulgumuz ise on birinci yüzyıl Arap dili ve belagati âlim ve şairlerinden Sealibî'nin *Yetimetü'd-dehr fi mehâsini ehli'l-asr* adlı eserinde de yine bir alt bölüm başlığında edebiyat kelimesinin kullanılmış olduğudur. Her ne kadar burada dil ve nükte anlamları öne çıkıyor gibi görünse de söz konusu metin için de ayrıntılı bir incelemeye ihtiyaç vardır.

Sonuç olarak edebiyat kelimesiyle ilgili tartışma ve araştırma, herhangi bir ilmi meselede nihai sözü söylemenin güçlüğünü ortaya koymaktadır. Burada yaptığımız gibi, bir olgunun veya kelimenin ilk ortaya çıkışına dair ulaşabildiğimiz tarihi belirtmekle iktifa etmek akademik bir zaruret halini almaktadır.

## Metin

[59a] 3. Bâb: Fasıllardan oluşur. Birinci Fasil, edebiyâta ve akl-ı selîm ile üstün zihinlerin medhine dairdir.

Yüce Allah şöyle buyurmuştur: "er-Rahmân Kur'an'ı öğretti, insanı yarattı ve ona beyânı öğretti." Rasulullah (sav) şöyle buyurmuştur: "Kuşku yok ki beyânın bir kısmı vardır ki o sihir[li bir etkiye sahiptir]". Câhiz ise şöyle söylemiştir: "Beyân, mâna bakımından kapalı kalan hususlarda sana keşf olunan tüm her şeyi birleştiren bir isimdir." İbn Muarrâ ise "beyân kalblerin tercümanı ve akılların cilasıdır" demiştir. Hişâm b. Urve ise "İnsanların iş edindikleri hususlar arasında bana en ilginç geleni fesâhat ve beyândır" demiştir. Hükemâ ise şöyle demişlerdir: "Susmak, [aklın] uyku[su]dur, nutk ise yakazadır. Zira Allah Teala enbiyasını nutk sayesinde hüccet lisânı olarak göndermiştir." Halid b. Safvan "lisân olmasaydı insan da olmazdı. Bu durumda sadece şekle bürünmüş bir suret, başıboş bir hayvan ve yolunu kaybetmiş bir varlık olurdu" demiştir.

Bilesin ki edeb iki nevidir: nefsi ve kesbi. Nefsi olan Allah tealanın tevfikinden olandır. Allah onu dilediğine verir ve insanlar ona gıpta ederler. Kesbi ise gayret sarf etmekle (ictihâd), istemekle olur. Hikmet ile elde edilenler ile Arapların lûgati buna dâhildir. Bu kısım tüm diyarlarda ve asırlarda övünç kaynağıdır.

Şiir:

Soyu sopusu olmayan üdebâyı talep etsin  
Kalsa da gitse de ondadır dikkati celbeden

[59b] Dili fesâhat ehli "fazilet, akıl ve edeb iledir, soy ve sopusu ile değildir" demişlerdir. Kişi, bilgisiyle kişi olur, atalarıyla değil; faziletiyle olur, soy ve sopusuyla değil; kemâliyle olur, cemâliyle değil; âdâbiyla olur, esvabıyla değil; akıyla olur, yakınları ile değil. Bir başkası ise şöyle söylemiştir: "Mahlukat içinde her şeyin bir süsü vardır, kişinin süsü de edebinin tam olmasıdır. Soyu düşük olsa bile kişi, edebi sayesinde bizim aramızda şeref bulabilir." [Bir başkası] şöyle demiştir: "Edeb sahibi kişi, soya ihtiyaç duymaz. Soylular ise edebe muhtaçtırlar. Kendi başına ayakta kalamayan soylu kişiye şaşarım. Ve hayret ederim edeb sahibine ki hasebten müstağni kalır."

Hz. Peygamber'in Necaşî'ye yazdığı [mektup] belagattandır. "İmdi, adetâ biz sana olan güvenimizle senden olduk ve adetâ sen bize olan sevginle bizden biri oldun. Senden çekinmeden istediğimiz her şeyi elde ettik. Korktuğumuz her şeyden de emin olduk." Bir başkası esirin kurtulmasıyla ilgili olarak şöyle söylemiştir: "İmdi, elim kitaptadır, ayaklarım binektedir. Ben sana esmekte olan rüzgardan, kanalında akan sudan daha süratli olarak geliyorum." Me'mûn şöyle söylemiştir: "Ey insanlar, bizim yaptıklarımıza dair bildikleriniz, bizden duyduklarınızdan daha güzelini yapmanıza mani olmasın."

Şiir:

Benim ilmimle amel et, kusurlu olsam da amelimde  
Sana ilmim fayda verir, zarar vermez kusurum  
Dinleyin bu sözlerimi şayet akl ederseniz  
Zira ben kendi yükümden siz kendi yükünüzden sorulacaksınız.



Büzürmihr'e şöyle sorulmuştur: "Hangi şey kusuru en fazla setreder. "Akıl" diye cevap vermiş, "peki akli yoksa demişler", o zaman "şeref (câh)" diye cevap vermiş. "Peki şeref de yoksa demişler. [60a] "Mal" demiş. "Peki malı da yoksa" demişler. "Onun adına söz söyleyen dostlar" demiş. "Bundan da mahrumsa" demişler. "Bu durumda o sezgisiz-soluksuz bir şeydir, ona ne bir âmir zarar verir ne de ona [başkasından] bir zarar ulaşır" demiştir.

## [2. Fasıl] Zekaya dair fasıl

Anlatıldığına göre birisine "Rabbin nerededir?" diye sorulmuş, o da cevaben "gözetlemede" demiştir. Zemaşşeri şöyle söyler: "İslam milleti üç şey ile övünürse övünç olarak ona yeter: Siyaset için Ömer b. el-Hattâb, zühd için el-Hasen el-Basri ve belagat için Câhiz." Bir bedeviye lezzetin nelerde olduğu soruldu, "habersiz öpmektedir" diye cevap verdi. Aynı soru hükümdara soruldu, "düşmana karşı zaferdedir" diye cevap verdi. Tacir ise bu soruya "kârdadır" dedi. Alim ise "şüphesinin giderilmesindedir" dedi. Çoban, "verimli bir vadidedir" dedi. Fakir, "ihtiyacın giderilmesindedir" dedi. Muğanni ise "gamı gideren meclistedir". Dedi. Gazi ise "ganimettedir" dedi.

Bir bilgeye "Hangi işlerin cezası daha süratle verilir?" diye soruldu. "Allah'tan başka yardımcısı olmayana yapılan zulmün" diye cevap verdi.

Bir nahiv bilgini, bir vaizin bulunduğu bir minberin yanında oturdu. Vaiz, dil bilgisi hataları yaptı. Nahivci demiş ki "hatalı söyledin". Bunun üzerine vaiz, "Sen rabbine asi oldun. Beni bir dil bilgisi hatasından dolayı nasıl olur da ayıplarsın? Bilmez misin ki niçin fasih konuşmadın diye sorulmaz aksine niçin asi oldun diye sorulur. Eğer durum senin iddia ettiğin gibi olsaydı Harun risalete Musa'dan daha fazla hak sahibi olurdu. Zira Allah teâlâ "ve kardeşim Harun, o benden daha fasih konuşur" buyurmuştur. Hz. Peygamber sallallahu aleyhi ve sellem de "Bir adam bir işte derinlik kesbetmiş olmasın ki rızıkında bir noksana düşür kalmış olmasın. Şöyle denilir "Bir konuda iyice derinleşen rızıkta geri kalır." Nitekim şair de şöyle söylemiştir: [60b]

Bir gün gelir dilekçe yazarsan eğer  
Talebine vasıl olmayı hedefleyerek  
Lafızlarını Arapçaya dökerken dikkat et de  
Ehl-i edebin mesleğindenmişsin gibi davranma

## Diğer [şiir]

Zaman aleyhinde işler füzelanın  
Hatta adeta onun düşmanı [kendisini] anlayan kişidir  
Eğer bilmediğim şeyin cahilli olsaydım  
Mutlu ederdi beni cehaletim, bildiğim konu nasıl kötü ederse beni  
Tıpkı minik bir serçe gibi bahçede nimet içinde yaşayan  
Yalnızca Andelib hapsedilir, çünkü terennüm eder o

## Diğer [şiir]

Fazilet ehlininin kapısını çalar, diğer insanların değil  
Dünyanın musibet ve afetleri  
Tıpkı kuşlar gibi, kafese konmaz onlardan hiç biri  
Sesini mutrib kılıp şakıyanları müstesna

İbnü'l-Mu'tez rahimehullah şöyle buyurmuştur: "Kıraat, tefakkuh ve ulumla iştiğal; kınanmanın, küçük görülmenin, baskı görmenin ve üzüntünün aslıdır." Hasan el-Basrî şöyle söyler: "Nimetin cahile yönelmesini görmen seni cahil olmaya özendirmesin. Nimetin âlime sırtını dönmüş olması da ilmi terketmene sebebiyet vermesin. Zira nimetin cahile yönelmesi infâktır, âlime yönelmesi ise istihkâktır."

Şair şöyle söyler:

Benim bir ihtiyacım var, giderilirse şayet

Nimet içinde, sefa sürerek yaşarım

Ölmüş gitmişlerin hayatını

ve diriltilmelerine bir yol kalmamışların mematını

[3. ] Fasil: Edebî nüktelere dair

[Bu nüktelerden] birisi şöyledir: Bir adam aralarında dostluk ilişkisi olan başka bir adama mektup yazar ve ondan bir ihtiyacını gidermesini talep eder. Mektubu bu adama ulaştığında ihtiyacını görür. Bunun sebebi sorulduğunda Ebu't-Tayyib'in [Mütenebbi] şu sözüne işaret etti: "Meşakkat olmasaydı tüm insanlar efendi olurdu."

Bir diğer nükte şöyledir. Bir adam [62a] bir arkadaşına şehre girmekten onu sakındırmak üzere elçi göndermek ister. Zira şehirdeki bir topluluk onu öldürmeyi amaçlamaktadır. Ancak bu mektubunun onların eline geçmesinden korkar ve buna göre bir mektup yazarak mektubunda sözün bir yerinde *in* edatı şeddeli olacak şekilde "İnne şâe Allah" yazar. Mektup arkadaşına ulaştığında bu kişi Allah teâlânın şu ayetine işaret olduğunu anlar: "[Ve şehrin öbür ucundan bir adam koşarak geldi:] "Ey Musa! (Kavmin) ileri gelenleri mutlaka seni öldürme emrini vermek için konuşuyorlar. [Öyleyse hemen (şehirden) çık.] O da kendisine mektup gönderene içerisinde *in* edatı şeddeli olacak şekilde "İnnâ şâe Allah" yazan bir cevap gönderir. Mektubu ilk kez gönderen kişi bu ifadedden "onlar orada oldukları müddetçe biz asla oraya girmeyeceğiz" ayetine işaret olduğunu anlar.

Bir diğer nükte şöyledir: Sultan Mahmud vezirleriyle dolaşırken yüzü tüm insanların yüzünden daha güzel olan bir cariye görürler. Sultan, "hayâ, süstür" der. İbn Nuaym ise "Haya, sadeliktir" der. Diğer vezirler hiçbir şey anlamazlar. Daha sonra bu hususu onlara sorduklarında sultan ben "hayâ, süstür" dedim, o ise "Haya, sadeliktir" dedi. Bu nükte, en latif nüktelerdendir.

## From Good Sense to Good Pleasure: The First Use and Meaning of the Word “Literature”

Berat Aıl\*

### Introduction

As a result of our habits, we approach the words and concepts that we use in our daily lives, as well as the existing phenomena, as if they have existed from the beginning. Indeed, just like every phenomenon, every word and concept naturally emerges in a certain period of time. Although it is hardly possible to identify the emerging point of some of them, it is relatively possible to identify emerging of others. Efforts to identify the first use of the word “literature” fall into the second group. Efforts to determine when the word was used for the first time within the bounds of possibility are important. The purpose of this article is to initiate a discussion centered on our new findings about when the word was used for the first time in reality (as far as we can).

### The Existing Literature on the First Use of the Word Literature

There is a common belief that the word “literature” was used in the Tanzimat period for the first time. According to Orhan Okay, the literature started to be used as a word and concept in Turkish after the Tanzimat and became increasingly widespread since then (Okay, 1994, p. 395) Okay, who argues that the word “literature” was derived from the word of “edeb” in Arabic, says that such a derivative, which was used in this meaning, had not existed in Arabic until then (1994, p. 395).

Although it goes beyond the limits of this article, we think it is beneficial to convey one of our findings about the first use of the word in Arab language, as it is closely related to the matter. The word “literature” was overtly used as a subtitle called “ve lehu mine'l-edebyyât (literature)” in 11th century scholar Al-Tha'alibi's (d. 1038) “*Yatimat al-dahr fi mahasin ahl al-asr,*” which was a sort of a collection of biographies of poets and litterateurs (Al-Tha'alibi, t.y., vr. 479a). As a result, although the date of the manuscript at our hand is not yet recorded, we offer the first evidence that this word was used in a text of an 11th century writer.

\* Assist. Prof. Dr., İstanbul Şehir University, Department of Turkish Language and Literature.  
Correspondence: beratacil@sehir.edu.tr. Address: İstanbul Şehir Üniversitesi Batı Kampüsü, Oymacı Sok.  
No: 15, Altunizade Mah. Üsküdar/İstanbul.

According to Kaya Bilgegil, who is a leading figure with his competent studies in rhetoric and literature, the word literature is based on a root, which has been used in Arabic since ancient times.

The word "edeb" which meant "invitation" in ancient times, gave birth to the word "edeb," which was about elegance and morality a century before Islam. This meaning survived the first years of the Umayyad Caliphate and the last years of the Abbasid Caliphate. Caliphs elected "mueddibs" to raise their children in the last years of the fall of the Umayyad state. We know this turned into a tradition, which was adopted by Abbasid caliphs and their viziers. Mueddibs taught poetry, history and religion. After efforts were made to compile works that would serve for the language, such as grammar, conjugation, prosody and rhetorical style, they were also explained with the word "edeb" which maintained this concept scope until the last century (1989, p. 2).

This word was used in a meaning that was close to its current meaning in the second half of the 19th century. According to Okay, it meant, "The literature is an art of the verbalization of emotions, thoughts and dreams in a way that will arouse excitement, admiration and aesthetic pleasure in readers" (1994, 396). Other researchers suggest that the word started to be used to meet the French word of "litterature," that had a similar meaning. For instance, Kazım Yetiş argues, "We see that the word achieved a widespread use in Namık Kemal's works]. His first piece that includes his ideas about 'literature' and 'Ottoman literature' is titled 'Includes Considerations about the Literature of the Ottoman Language'. Here, the word literature is continuously used as an individual term" (Yetiş, 1996, p. 144).

Recaizade Mahmud Ekrem and Kemalpashazade are two intellectuals of the time, who were both willing to and hesitant about using the word with its new meaning. Fatih Altuğ says, "Looking closely it is apparent that, Kemalpashazade Said says he will use the phrase of poetry and composition on the one hand, he accepts that this phrase was replaced by literature on the other" (2007, p. 20). So, he expresses the hesitations of the intelligentsia and intellectuals confronting the new situation. It is obvious that although the word "literature" was in use in the 1880s, there was not an agreement over its meaning and what it would replace. Moreover, it is clear that there is a relation between the word "literature" and French word of "litterature" which meant literary composition. But, they did not want to exclude poetry. So, they were not more useful than Ziya Pasha's preference for Poetry and Composition.

### **The First Use and Meaning of the Word Literature**

According to our existing knowledge, the word "literature" was firstly used in Hüseyin b. Hasan al-Kostantini's Arabic work called *Lataif al-afkar va Kashif al-asrar* in the Ottoman period. Al-Kostantini, who was one of the kadis of the time of Suleiman the Magnificent, presented his work to Ibrahim Pasha, who served as the grand vizier between 1523 and 1526. *Lataif al-afkar va Kashif al-asrar* was written in an encyclopedic style. Hüseyin Yılmaz argues that the work was written in this style to train Ibrahim Pasha in the topics of "management, morals, history, literature and religious traditions" as he became the grand vizier at a early age that is 29 (2005, p. 68). The significance of the work for this article, literature and the history of literature is that one of its five chapters bears the title of "literature." The chapters of the book which consists of five chapters and 65 sub-sections are as follows:

a) "Politics," b) "The history of caliphs in the Two Holy Mosques from Adam to 935," c) "Literature," d) "Praised and reviled habits, e) "About the oddities of creatures and assets" (Özgür Kavak, 2012, p. 97) According to Kavak, the work completed in 935/1529 (2012, p. 96) and it has three copies. Kavak examined the oldest copy (1031/1622) and the other two copies do not include a chapter on literature. (2012, p. 95).

The third section of the book, which bears the main heading of Literature consists of three sub-sections as follows: (1) About literature and the praise of good sense (akl-ı selim) and superior minds, (2) About intelligence, (3) About literary wits. We will try to achieve a holistic picture by addressing each chapter separately in this part of the article.

As understood from the title of the first chapter, literature was used together with akl-ı selim, which is the ability of understanding quickly. It seems that the writer thought "literature" along with "statement" (beyan) in his mind. This is because the first concept that the writer resorts to explain literature, perhaps, emerged as the first pillar of literature. As it is known, beyan is one of the three parts of the classical science of rhetoric along with ma'ânî and bedî' (Hâşimî, 1971, p. 153-215; el-Cârim-Emîn, 1981, p. 19-127). "As a literary term, beyan means a science which brings the needed natural faculty of elucidating the meaning in wording and examines styles and rules of expressing emotions and thoughts in different ways" (Hacımuftuoğlu, 1992, p. 22). The writer used the word "beyan" which is cited in the first four verses of the Surah Ar-Rahman – the 55th surah in Quran – as a double-entendre. The first meaning of it is "to explain" and the second is the rhetorical meaning that we mentioned above. Just after that, it is conveyed that Prophet Mohamed said that at least one part of the beyan is magical.

Al-Kostantinî quotes one of Hisham b. Urve's (d. 763) statements about fesahat (fluency) and beyan while giving examples about beyan, "Fesahat and beyan are the most interesting things for me among the things that people deal with" (1622, vr. 59a). What is new here is that the writer added fesahat to beyan. Fesahat is a rhetorical term like beyan. Although beyan concerns meaning and expression mostly, fesahat is about statements. As a term of rhetoric, it means the "perfection and clarity of statements" (Çuhadar, 1995, p. 423). The next two citations are about "speech" and "language."

It is seen that a person's ability of speaking and being addressed are highlighted in this part. Wanting to ensure this, the writer divides literature into two after mentioning rhetoric, beyan, fesahat, speech and language. Here, he uses the word "edeb" which has been used in the meaning of literature in Arabic so far. So, it is proper to say that the writer could not make a clear distinction between the words of edeb and literature in his mind.

According to the writer, edeb is divided into two: nefsi (self/given) and kesbi (acquired). As nefsi means the achievement of Allah's help, Allah gives it to person whom he wants. According to this definition, nefsi edeb is similar to the distinction between innate and acquired poets (Latifi, 2000, p. 485). As mentioned above, fesahat is a part of literature. According to people who have fesahat, in other words, who have eloquence, virtue cannot be obtained through family, but through reason and edeb.

Consequently, this part explains literature within a range that consists of akl-ı selim, beyan, fesahat, speech, language, rhetoric and edeb. After all, a connection is established between

all of these elements and reason, and it is emphasized that an individual can be honorable through his reason even if he does not have a lineage. So, it can be suggested that although *nefsî edeb* is not an innate talent, literature is a quality, which can be obtained through reason.

The second chapter is dedicated to intelligence after issues about literature, rhetoric and reason. The writer quotes a sentence from al-Zamakhshari (d. 1144) who is a famous Islamic scholar: "Praising with three people is enough for Muslims: Umar Son of Al-Khattab in politics, Hasan of Basra in asceticism and al-Jahiz in rhetoric" (el-Kostantini, 1622, vr. 60a). We think this order is important for the entirety of the book, as the book that was presented to Ibrahim Pasha can be considered as a political treatise. These three figures are pointed as role models for Ibrahim Pasha and other readers. It advised a statesman to try to have Umar's politics, Hasan's asceticism-based Sufi perspective and al-Jahiz's eloquent pleasure of language.

The final chapter of the chapter on Literature is about literary wits. As it is, the lexical meaning of the wit is "a pleasurable and thought-provoking word as it bears a witty meaning and is a work of intelligence." Therefore, wit is directly related to both *fesahat* and intelligence. It is necessary to have a quick wit and strong accumulation of knowledge to understand the subtleties in wits. So wits become a tool that measures the addressee's relation with literature.

To sum up, the section about literature consists of three chapters: (1) *Akl-ı selim* and superior minds, (2) Intelligence, and (3) Literary wits. When the three chapters are considered together, it is seen that reason and intelligence stand out as common materials.

## Conclusion

It is a common belief in academy that the word "literature" started to be used for the first time in the second half of the 19th century. Accordingly, it was derived as a philological and academic word to meet the French word of "litterature" in the second half of the 19th century and to fulfill the area of "Poetry and Composition" which was previously named as verse and prose. Although there are studies about the conceptualization process of the word, which gained its current meaning over the course of time, there is not a major critical approach toward its existence in the past.

*Lataif al-afkar va Kashif al-asrar*, which was written in the first half of the 16th century, offers some data that urges us to profoundly re-question our ideas about the issue. It was written as a political treatise and offered to Pargalı Ibrahim Pasha in 1529. The work has three copies; the oldest one of which dated to 1622. The significance of this work for our topic is that one of its five chapters is about literature. The part that we translated above is of critical importance, in terms of the meaning that it gives to literature, and its early use of the word "literature". As a result of our examinations, we have found in this part that the word "literature" is used in a meaning that is composed of *akl-ı selim*, intelligence, the *beyan* and *fesahat* parts of rhetoric, historic anecdotes, morals, religion and literary wits.

Consequently, debates and research about the word "literature" reveal the difficulty of saying a final word about any scientific issue. As we did here, contenting with the date that we reached about the first emergence of a phenomenon or word becomes an academic necessity.

## Kaynakça / References

- Altuğ, F. (2007). *Modernity and Subjectivity in the Literary Criticism of Namık Kemal* (Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi). İstanbul.
- Bilgegil, M. K. (1989). *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâğât)*. İstanbul: Enderun Kitabevi.
- Çuhadar, M. (1995). Fesahat. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (c. 12, s. 423-424). İstanbul: TDV Yayınları.
- el-Cârim, Alî ve Mustafâ Emîn. (1981). *El-Belâğatü'l-Vâzıha* (s. 19-127). (t.y.). Dârü'l-Âfâkî'l-Bedide.
- el-Kostantinî, H. b. H. (1622). *Letâifü'l-efkâr ve Kâşifü'l-esrâr*. Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttâb, No: 698.
- Hacımüftüoğlu, N. (1992). Beyân. *TDV İslam Ansiklopedisi*, içinde (c. 6, s. 22-23). İstanbul: TDV Yayınları.
- Hâşimî, S. A. (1971). *Cevâhirü'l-Belâga*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Kandemir, M. Y. (1998). Hişâm b. Urve. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (c. 18, s. 155-156). İstanbul: TDV Yayınları.
- Karakoç, K. İ. (2012). *Ulus-Devletleşme Süreci ve "Türk' Edebiyatı'nın İnşası (1923-1950)* (Doktora Tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi). Ankara.
- Kavak, Ö. (2012). Bir Osmanlı Kadısının Gözüyle Siyaset: *Letâifü'l-efkâr ve Kâşifü'l-esrâr* Yahut Osmanlı Saltanatını Fıkıh Diliyle Temellendirmek. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42, 95-120.
- Kavak, Ö. (2014, 11 Ocak). *Saltanatı Fıkıh Diliyle Temellendirmek: Letâifü'l-efkâr ve Kâşifü'l-esrâr*. İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı.
- Latîfî. (2000). *Tezkiretü'ş-Şuarâ ve Tabsıratü'n-Nuzemâ* (R. Canım, Hzl.). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Literature. (t.y.) [http://www.etymonline.com/index.php?allowed\\_in\\_frame=0&search=literature](http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=literature) adresinden 15 Ocak 2016 tarihinde edinilmiştir.
- Parlatır, İ. vd. (Hzl.) (1998). Nükte. *Büyük Türkçe Sözlük* içinde (s. 1665). Ankara: TDK Yayınları.
- Okay, M. O. (1994). Edebiyat. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (c. 10, s. 395-397). İstanbul: TDV Yayınları.
- Öztürk, M. ve Mertoğlu, M. S. (2013). Zemaşşeri. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (c. 44, s. 235-238). İstanbul: TDV Yayınları.
- Sealibî, E. M. (t.y.). *Yetîmetü'd-dehr fi mehâsini ehli'l-asr*. Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, no: 4375.
- Sealibî, E. M. (1729-30). *Yetîmetü'd-dehr fi mehâsini ehli'l-asr*. Süleymaniye Kütüphanesi, Ragıp Paşa, no: 1222.
- Serdaroğlu, V. (2008). Edeb der Edebiyat. *DEM Dergi* 1(4), 24-29.
- Şeşen, R. (1993). Câhiz. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (c. 7, s. 20-24). İstanbul: TDV Yayınları.
- Tietze, A. (2002). *Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı* (c. 1, [A-E]). İstanbul: Simurg.
- Topuzoğlu, T. R. (2009). Sealibî, Ebû Mansûr. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (c. 36, s. 236-239). İstanbul: TDV Yayınları.
- Yetiş, K. (1996). *Talim-i Edebiyat'ın Retorik ve Edebiyat Nazariyatı Sâhasına Getirdiği Yenilikler*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.
- Yılmaz, H. (2005). *The Sultan and the Sultanate: Envisioning Rulership in the Age of Süleymân the Lawgiver (1520-1566)* (Doktora Tezi, Harvard University). Massachusetts.

## Türkiye’de Eğitim Alanında Çalışan STK’ların 4+4+4 Eğitim Sistemi Bağlamında Hazırladıkları Raporlarda Din Eğitime Yaklaşımlarının Değerlendirilmesi

M. Fatih Güvendi\*

### Giriş

Eğitim; insanların ve toplumların şekillenmesinde ve değişmesinde en önemli araçlardan biridir. 21. yüzyılın hızla değişen dünyasında eğitim, bilginin üretilmesi, kullanılması ve aktarılmasının dinamiklerini oluşturarak, sosyal hayatta ağırlığını daha etkin olarak hissettirmeye başlamıştır. Sosyal, siyasal ve kültürel değişimin dinamiklerinden biri olan eğitim, Türkiye’de de önemini giderek arttırmakta ve farklı düzenlemeleri beraberinde getirmektedir. Eğitim sisteminde uygulanan değişiklikler, yapılan yatırımlar, geliştirilen ve uygulanan projeler bu değişimin en büyük göstergesi olmuştur (Erdoğan, 2014). Türkiye’de son yıllarda eğitimde uygulanan en önemli projelerden birisi, 2012-2013 eğitim-öğretim yılında yürürlüğe giren ve 4+4+4 olarak bilinen 12 yıllık zorunlu eğitim sistemidir.

4+4+4 eğitim sisteminin iki temel amacından biri, toplumun ortalama eğitim süresini arttırmak, diğeri ise, eğitim sistemini bireylerin ilgi, ihtiyaç ve yeteneklerine göre düzenlemektir (Milli Eğitim Bakanlığı [MEB], 2012). Bu eğitim sistemi ile kronik sorunların giderilmesinde, veli, öğrenci, öğretmen ve müfredat bağlamında bir uyumun ve geçişliliğin sağlanması amaçlanmaktadır. Bu yeni eğitim sistemi hiç kuşkusuz, İslami kesimin yanı sıra diğer inanç gruplarının da uzun yıllardan beri beklediği bir dönüşümü ve rahatlamayı da beraberinde getirmiştir. 28 Şubat süreci ile yaşanan 8 yıllık kesintisiz eğitimle sekte vurulan pek çok dini kurum ve kuruluşun önünün açılması yolunda da ciddi adımlar atılmıştır (Eğitimciler Birliği Sendikası [Eğitim-Bir-Sen], 2013). Ancak, toplumun dindar<sup>1</sup> kesimlerinde hâlâ bir tedirginlik söz konusudur. Alevi inançları konusunda raporlar hazırlayan Norveç-Helsinki Komitesi (NHC) (2014), dindar kesimin, devletin din eğitimi ile ilgili sunduğu imkânları, müfredatları, etkinlikleri, faaliyetleri yetersiz bulduğunu, çocuklarına hâlâ bağımsız bir din eğitimi aldramadıkları hususunda sorun yaşadıklarını belirtmektedir. Diğer taraftan devlet eliyle verilmeyen din eğitiminin, başka problem ve sıkıntıları beraberinde getireceği de ayrı bir tartışma konusudur.

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Eğitim Programları ve Öğretim Ana-bilim Dalı.

1 Çalışmanın farklı yerlerinde, İslami kesim, Alevi kesim, dindar kesim, dini hassasiyeti olan kesim gibi farklı kavramlar geçmektedir. Bu çalışmada kastedilen, din eğitimi ile ilgili belirli talepleri olan, kendi inanç, görüş ve din anlayışını yaşayan, yaşatmaya çalışan, inançlarını yaşamak konusunda hassasiyet taşıyan kesimler kastedilmektedir.



Din eğitimi ile ilgili hazırlanan bu çalışma, Türkiye'deki sivil toplum kuruluşlarının din eğitimi ile neyi anladıkları, beklentileri, ihtiyaçları, değerlendirmeleri ve önerileri dikkate alınarak hazırlanmıştır. Araştırmada, din eğitimi ve öğretimi kavramları detaylıca incelenmiş, raporlarda bu kavramların karşılaştırmalı olarak incelenmesi sağlanarak farklılıklara vurgu yapılmıştır. Ayrıca bu araştırmada; din eğitimi müfredatı, din dersleri öğretim programlarının yapısı (kazanım, etkinlikler, ölçme değerlendirme vb.), STK'ların isteğe bağlı ve seçmeli din derslerinden beklentileri, isteğe bağlı din eğitimi tartışmaları, din eğitimine ilişkin öğrenci, öğretmen ve veli tutumları ile yeni eğitim sistemine ilişkin öneriler raporlar eşliğinde tartışılmış ve değerlendirilmiştir. Bu makalenin en önemli amacı, araştırma raporlarında karşılaşılan sorunların tespit edilmesi, raporlarda ihtiyaç hissedilen bölümlerin giderilmesi hususunda bundan sonra hazırlanacak olan raporlara bir ön fikir vermektir. Bu araştırmada konu edilen ilgili araştırma raporları şunlardır:

1. Türkiye'de Din Öğretimi Forumu Sonuç Raporu, TİMAV, 2012.
2. 4+4+4 Eğitim Sistemi, Yeni Anayasa'da Dinî Kurumlar, Din Eğitimi ve Öğretimi, İsteğe Bağlı Din Eğitimi, Ensar Vakfı, 2012.
3. Seçmeli Din Eğitimi Dersleri, İnceleme ve Değerlendirme Raporu, DEM, 2013.
4. 4+4+4 Eğitim Reformunu İzleme Raporu, Eğitim-Bir-Sen, 2013.
5. Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri, İmkânlar, Fırsatlar, Aktörler, Sorunlar ve Çözüm Önerileri, İLKE Derneği, 2013.

### **Bir Kavram Karmaşası Olarak Din Eğitimi, Bilimsel Din Eğitimi ve Din Öğretimi**

Türkiye'de din eğitimi ve öğretimi, çeşitli ideolojik zeminlerde ele alınıp değerlendirildiği için farklı tanımlamalara rastlamak mümkündür. Diğer taraftan, MEB'in müfredatlarında din eğitimi ile amaçlar ve kazandırılması gereken beceriler ele alınırken, din eğitimi ve din öğretimi kavramlarının tanımlarına rastlanılamaması problem doğurmaktadır. Bu tanımlama eksikliğine araştırma raporlarında da değinilmemesi çalışmaların din eğitimi ve din öğretiminin içeriği hakkında bilgiye ulaşmakta zorluk yaşanmasına sebep olmaktadır. Bundan dolayı bu kavramları bilimsel bir dille tanımlayıp açıklamak önemlidir. Bu nedenle yazı içerisinde öncelikli olarak din eğitimi ve din öğretimi kavramına, araştırılan raporların ilgili kısımlarından atıflar yapılarak ve ilgili literatür taranarak bütünlüklü bir bakış açısı oluşturulmaya çalışılmıştır. Ancak raporlarda din eğitimi ve din öğretimi kavramlarına yeteri kadar yer verilmediği görülmüştür. Raporların din eğitimi ve öğretimini kavramsal düzlemde ele alması başlıca hedefleri arasında olmasa bile, raporlarda bu tanımların üzerine inşa edilen tespitler vardır ve bu tespitlerin değerlendirilmesinde belli bir bakış açısı mevcut olmalıdır. Bu bağlamda bu kavramları yeniden ele alarak nesnel bir tanımlamaya ulaşmak gerekmektedir. Tanımların yeri geldikçe birbirlerinin yerlerine kullanılması ve anayasada net ifadelerin bulunmaması vb. durumlardan kaynaklı yapılan tanımların, problemlili kalmaya devam edeceği başka bir eleştiri konusu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Din eğitimi ve din öğretimi kavramları değerlendirildiğinde, din eğitimi kavramının din öğretimini kapsadığı görülür. Dini toplumda yaşanılır kılmak, dini öğretme, eylem ve söylemlerde bulunma din eğitimi kavramı içerisinde yer alırken, din öğretimi dinin yasal olarak

okullarda öğretilmesini esas almaktadır. Bu bağlamda din eğitimi kavramını kullanmak bizim çalışmalarımız için de daha kapsayıcı olacaktır. Bir diğer ifadeyle, din eğitiminin eğer toplumda bir anlamı olmayacaksa, yaşama-uygulama alanı bulamazsa burada eğitimden bahsetmek mümkün olmaz. Okullarda verilen ve bilişsel düzeyde kalan din eğitimi de bu konuda yeterli olmaz. Din yalnızca epistemolojik bir alan değil, ontolojik olarak hayatta anlam arayışıdır. Bu açıdan din eğitimi ve öğretimi sadece bilişsel boyutta değil duygu boyutunda da önemsenmesi gerekir (Kaymakcan, 2005). Armaner (1958), din öğretiminin inançlı insanlarla verilebileceğini ve zihnin menşurundan geçirilerek, ruha sindirilmesi, ruha mal edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu sadece din dersi için geçerli olmayıp, sosyal bilimler ve fen bilimleri için de geçerlidir. Bu çalışmada da, din eğitimi kavramını kullanarak, gerek öğretim boyutu, gerek toplumda yaşanılır kılma hususu, gerekse de düşünce ve eylem birlikteliğinin oluşması hedeflenmiştir.

Bilimsel din eğitimi kavramı ise, bilim eğitimi ile din eğitimi uzlaştırma çabası olarak önümüze çıkmaktadır. Bilimsel din eğitim yaklaşımı, dinlerin temel prensiplerini ve metafizik unsurlarını geri plana atan, daha çok seküler bir ahlak eğitimi savunmaktadır. Bu yaklaşımda, bilim ile çelişen noktalar öğretimde geri planda kalmakta, öğrencilerin din ya da dinler hakkında bilgilenmesi hedeflenmektedir (Çekin, 2013a, 137). Ülkemizdeki din öğretimi yaklaşımı, bilimi önemseyen, öğretim programlarının geliştirilmesinde dinî muhtevayı bilimsel bir çerçevede ele alan, ahlak eğitimine din eğitimi ve öğretimi içerisinde yer veren, İslam'ın bilimi desteklediğini savunan bir anlayışa sahiptir. Bu durumda bilimsel din eğitimi yaklaşımının, ülkemizdeki uygulamalarla benzerlikler gösterdiği durumlar olmakla beraber farklı açılardan büyük oranda ayrılmakta olduğu da görülmektedir (Çekin, 2013a, 136).

### **Din Eğitimi, Dinler Hakkında Eğitim, Din Kültürü, Seçmeli Din Dersleri, İsteğe Bağlı Din Eğitimi Tartışmaları**

Din eğitimi ile ilgili tartışmaları iki ana soru başlığı altında toplamak mümkündür. Bu iki soru şöyle ifade edilebilir: Din eğitimi, dinî faaliyet şeklinde mi ele alınmalı, yoksa kültürel boyutuyla (başka bir tanımlama ile dinler hakkında eğitim) mi ele alınıp değerlendirilmelidir. Bu konu ya da soru, çalışmaların en önemli sorularından birini oluşturmaktadır. Bu düşüncelerde din eğitimi, dinî inanç ve faaliyet şeklinde ele alınırsa, dinî inancı geliştirmek için yapılan her türlü planlı ve plansız organizasyonu, düşünceyi, eylemi, söylemi vb. ele alarak değerlendirme yapmak gerekir. Bu görüş, bir taraftan, devletin din eğitimi ve öğretimi ile ilgili elini güçlendirecek, inanç özgürlüğünü arttıracak, dinî hassasiyeti olan kesimleri rahatlatacak, evde-işyerinde-ibadethanelerde, dinî kurum-kuruluşlar ile cemaatlerde ve toplumda da din eğitiminin ve inancın yaygınlaşmasını da beraberinde getirecektir. Diğer taraftan bu görüş, eleştirel bakış ve kişisel özgürlük gibi liberal değerlere yeterince önem vermediği, bilgi açısından vahyi tartışmasız bilgi kaynağı olarak gördüğü, bu tür eğitimde dinî otoriteyi rasyonel bazda değerlendirme olanağının olmayışı ve çocukları çok dinli ve kültürlü hayata hazırlamadığı gibi konularda eleştirilecektir (Çekin, 2013b, 138). Diğer taraftan laiklik ilkesine hassasiyeti olan kesimlerde ise bu tür bir eğitim tanımı tedirginlik oluşturacaktır. Din, salt kültürel boyutuyla (dinler hakkında eğitim) ele alınırsa, farklı dinlerin ya da dinî olmayan dünya görüşlerinin öğretilmesinde tarafsız bir pozisyon benimsenir. Bu yaklaşımda farklı dinlerin ve inançların öğretilmesi; öğrencileri alternatiflerden haberdar etme ve yaşamlarında farklı dinleri seçme konusunda seçenek sunmaktadır. Bu görüş,

günümüz toplumlarının ve devletlerinin benimsediği görüştür. Günümüz liberal eğitim hedef ve yöntemleriyle bu yaklaşım tamamen uyum içerisinde (Çekin, 2013b, 139). Bu eğitim tanımında, dinî hassasiyeti olan kesimler için, dinin içselleştirilememesi, toplumda yaşanır kılınmaması, dine ve dinî kültür, inanç, değer, ilgi, tutum ve davranışlara yansımaması şeklinde eleştiriye tabi tutulacaktır. Bu iki görüşle din eğitimi ve dinler hakkında eğitim sorunu devamlı gündeme gelip tartışma konusu olacak, inançlarını özgürce yaşamak isteyen dindar kesimler ile dinin kültürel boyutta kalması gerektiğini savunan kesimler arasında huzursuzluk devam edecektir. Diğer taraftan Halstead (2005), yaptığı değerlendirmelerde bu iki görüşü birleştirip öğretmenlerin bu iki yaklaşımı bir arada uygulayarak, öğrencilerinde hem dinî inancın gelişmesi sağlayabileceğini hem de eleştirel duruşun oluşmasını mümkün kılabileceğini belirtmektedir.

Batı'da liberal anlayışın geçerliliği ve din ile bilimin görüş olarak ayrıştığı toplumlar için geçerli olan bu tespit, Türkiye gibi dinî hassasiyeti olan toplumlar için yeterli ve geçerli bir görüş değildir. Bu iki farklı görüş temelde birbirinden belirgin sınırlarla ayrılmıştır. Bu iki görüşü toplumda uzlaşır kılmak zor görünmektedir. Halstead'ın (2005) belirttiği gibi öğretmenleri bu iki yaklaşımın arasında bırakmak, başka problemleri beraberinde getirir. Diğer taraftan öğretmenler, ister liberal bir din anlayışını savunsun isterse dini toplum içinde yaşanır kılma düşüncesinde olsun dinî inancın gelişmesini sağlayabilirler.

Çelikkaya'ya (1996) göre, dinî kurallarla yönetilen ülkelerde din, toplumu şekillendiren bir rol oynadığı için, din eğitimi, temel eğitim niteliği taşır. Laik ülkelerde ise din, kültürün bir parçası olduğundan din eğitimi de ikinci derecede bir eğitim statüsüne dönüşmektedir.

İki görüşün birbiriyle orta yolu bulması zor görünse bile din eğitimi ve dinler hakkında eğitim kavramları bilimsel bir düzlemde ele alınırsa ve nesnel bir biçimde tanımlanırsa farklılıkların ve ortak noktaların belirlenmesiyle bir uzlaşma oluşturulabilir. Aslında gerek İslam dini üzerinde hassasiyeti olan kesimler ile gerekse diğer inanç kesimlerinin beklentileri birbirinden çok farklı değildir. Özellikle inanç konusunda hassasiyeti olan kesimler çocuklarını daha dindar bir nesil olarak yetiştirme çabası içindedirler. Diğer taraftan dine karşı mesafeli olan kesimler ise ahlaki ve kültürel boyutlarda bir öğretiminin olması gerektiğini düşünmektedirler. Bunlardan hariç, dinî eğitime ve öğretime tamamen karşı olan kesimler açısından da zorunlu bir din eğitiminin vazgeçilerek ortak kültürel ve ahlaki değerler daha çoğulcu olarak ders kitaplarında yer alarak bu farklılıklar giderilebilir.

2011 yılında Eğitim Reformu Girişimi (ERG) tarafından yayınlanan "Türkiye'de Din ve Eğitim: Son Dönemdeki Gelişmeler ve Değişim Süreci" başlıklı raporda bu durumun altı çizilerek, şu ifadelerle yer verilmektedir:

Dinler hakkında eğitim ve dersin zorunlu statüsü tartışmaları dışında, Türkiye'de önemli bir çoğunluğun örgün eğitimde din eğitimi yapılmasını talep ettiği özellikle kamu tarafından sıklıkla dile getiriliyor. Ancak isteğe bağlı din eğitiminin DKAB dersinin eleştirel, nesnel ve çoğulcu olması gereken içeriği ve felsefesiyle çelişmeyecek bir biçimde yapılandırılması için nasıl bir yol izlenmesi gerektiği konusunda görüş birliği olduğu söylenemez. Benzer bir biçimde isteğe bağlı din eğitiminin örgün eğitim içinde mi yoksa dışında mı sunulacağı, içeriği kimlerin belirleyeceği, eğitimin kimler tarafından verileceği ve finansmanının nasıl olacağı konusunda tartışmalar sürüyor. Farklı seçeneklerin ülkemizdeki inanç çeşitliliğini yansıtan katılımcı bir süreç içerisinde uzmanlar tarafından tartışılması ve kabul edilebilir, uygulanabilir ve sürdürülebilir bir öneri geliştirilmesi gerekiyor.

Seçmeli ya da isteğe bağlı din derslerini toplumların istekleri ve talepleri doğrultusunda ve toplumsal uzlaşa ile değerlendirmekte yarar vardır. Ancak bu talepler kavramların belirlenmesi, açık ve net tanımlarla ifadelendirilmesi, gerçekçi-bilimsel bir bakış açısıyla ele alınması, nesnel bir düzlemde değerlendirilmesi ve okullarda öğretmenler tarafından işler kılınmasıyla gerçekleştirilebilecektir. Diğer taraftan bu yönler ihmal edilirse, kavramsal temellerin toplumda işler kılınması zor görünmektedir.

## **Dünya’da ve Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi**

Ülkelerin tarihsel yaşanmışlıkları, politik ve felsefi görüşleri, toplumsal yapıları, psikolojik durumları, teknoloji okur-yazarlığı temel alınarak eğitim politikaları belirlenir. Toplumun değerleri, inançları ve normları, sadece onları öğretmek değil aynı zamanda eğitim sisteminin işleyişine dâhil edilerek korunur ve gelecek nesillere aktarılır. Bu noktada okullar, gençlere uygun davranış ve değerleri aşılayarak ve “nesil kopukluğunu birleştirerek” “gencin sistematik bilgiyi kazanmasına yardımcı olmasında” yaşamsal bir kurum olma vasfını yerine getirirler (Ornstein ve Hunkins, 2014). Ülkeler; tarihlerinden koparlarsa, insani değerlerden uzak kalırlarsa, toplumun dinamiklerini, beklentilerini karşılamaktan imtina ederlerse, eğitim politikalarının başarılı olması beklenemez. Bu durum eğitimde toplumsal dinamiklerinin belirleyici bir unsuru olarak karşılık bulmaktadır. Bir ülkenin toplumsal aklı, tarihsel gerçeklerle ve yaşanmışlıklarla, dinî inanç, gelenek ve görenekleriyle, günün ihtiyaçlarının paralelinde, teknolojik ilerlemenin uzlaşısıyla şekillenir ve güncelliğini korur. Ancak bu kodlar belirgin sınırlarla birbirinden ayrılırlarsa ve toplumla zıtlılırsa eğitimde özellikle din eğitiminde başarılı olunması mümkün değildir.

Karşılaştırmalı eğitim üzerinde çalışan eğitimciler, eğitimin problemlerinin ve amaçlarının birçok ülkede benzer olmasına karşın, çözüm yollarının tarihi gelişime, gelenek ve kültüre ait farklılıkların etkisi altında olduğunu savunmuşlardır. Bu görüşü dile getiren Ayhan’a (2004) göre eğitim sistemini belirleyen faktörler şu başlıklar altında toplanmıştır:

1. Milli birlik duygusu
2. Dinî ve kültürel miras dâhil olmak üzere temel inançlar ve gelenekler
3. Genel ekonomik durum
4. İleri eğitim düşüncesi, bilimsel ve teknolojik gelişmeler
5. Dil problemleri (Anadil ve yabancı dil öğretimi)
6. Siyasi yapı
7. Uluslararası işbirliği anlayışı bakımından takınılan tavır

Dünya’da ve Türkiye’de din eğitiminin gelişim seyri birbirinden farklılık arz etmiştir. Bu farklılığın temel sebebi, laiklik ilkesinin değişik şekillerde anlaşılmasından kaynaklanmıştır. Din eğitiminin devlet eliyle mi yoksa dinî kurumlar eliyle mi verilmesi tartışması günümüze kadar geçerliliğini korumuştur. Bu durum, laiklik ilkesi paralelinde süregelen bir ayrışmayı da perçinlemiştir.

Batı ülkelerinde eğitimin kimin tarafından kontrol edeceği, okul ve müfredatlarının nasıl hazırlanacağı, öğretmenlerin nasıl yetiştirilip görevlendirileceği, ders kitaplarının yazıl-

masında kilise ve devlet arasında tartışmalar olmasına rağmen, bu tartışmalar bir ülkede, birden çok dine inanan varsa, daha çok kendini göstermiştir. Eğer bir ülkede tek bir din hâkimse ve organize bir muhalefet yoksa o ülkede din eğitiminin okullara girmesi bakımından ciddi bir mesele olmamıştır (Ayhan, 2004).

Avrupa eğitim tarihine bakıldığında din ve kültür derslerinin okutulması konusunda bir tartışma yaşanmamıştır. Bu derslerin bireyin manevi ve vicdani gelişimi için vazgeçilmezliği öngörülmüştür. Tartışmalar genelde bu eğitimin doğrudan kilise tarafından mı yoksa devlet okullarında kilise tarafından kontrol edilen bir programla ve din adamlarının eliyle mi verilmesi gerektiği noktalarında yoğunlaşmıştır (Ayhan, 2004).

Fuess (2007), Orta Avrupa ülkelerindeki din eğitimi modelinde, din eğitimiyle ilgili sorumluluğun kamu kuruluşlarıyla kilise gibi dinî kuruluşlar arasında paylaşıldığını belirtir. Dinî öğretim programları çoğu zaman bu kurumun temsilcilerince beraber hazırlanır ve öğretmenleri de dinî kuruluşlar karşılar. Almanya'da uygulanan bu modelde, okulda din eğitimi saatinde öğrenciler dinlerine ve mezheplerine göre sınıflara ayrılır ya da ailelerinin isteğiyle bu derslerden muaf da tutulabilirler. Ayrıca öğrenci 15 yaşına geldiğinde kendi isteği ile de din eğitiminden ayrılabilir.

Türkiye'de, din eğitimi ve öğretimi, 1924 yılında çıkartılan Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile ele alınmaya başlanmış ve tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Görüşlerden birisine göre, dinin, tarihi ve millî bir kıymet taşıdığından bahsedilerek, çocuklara öğretilmesi gerektiği vurgulanmıştır (Okutan, 1980). Bu görüşe göre, bütün kötülüklerin, ahlaksızlıkların sebebi, iyi bir din ve ahlak eğitiminin alınmamasından kaynaklanmaktadır. Türkiye'nin laik bir ülke olduğuna vurgu yapılan diğer bir görüşe göre, laik bir ülkede zorunlu din dersi yer alamaz (Koçer, 1967). Bu görüşe göre, zorunlu din dersinin okutulması Atatürk ilkeleri ve inkılapları ile çağdaşlaşmanın önünde büyük bir tehlikedir (Aydın, 2007). Görüldüğü üzere Türkiye'de din derslerinin okutulması yönündeki tartışmalar, laiklik ekseninde odaklanmıştır. Bu tartışmalarda din dersleri kimi zaman tamamen müfredattan kaldırılmış, kimi zaman seçmeli ders olarak okutulmuş, kimi zaman ise zorunlu hâle getirilmiştir. Günümüzde de bu derslerle ilgili tartışmalar güncelliğini koruyarak devam etmektedir.

Bu hususta vurgulanması gereken son nokta, Türkiye'de örgün eğitim kurumlarında din eğitimi; 'zorunlu din öğretimi' adı altında gerçekleştirilmesine karşın; AB ülkelerinin çoğunda bu eğitim 'zorunlu din eğitimi' programı kapsamında yer almaktadır. Diğer bir ifadeyle Türkiye'de din öğretimi yapılırken, Avrupa ülkelerinde din eğitimi verilmektedir. Bu nedenle, Avrupa'da din dersi müfredatı oluşturulurken kiliselerin görüşlerine de yer verilmekte ve okullarda dinî ayinler ile dinî faaliyetlerin yapılabilmesine olanak sağlanmaktadır (Kap, 2014).

### **Raporlarda Kavram Karmaşası**

Araştırma raporları incelendiğinde, literatürde belirtilen kavram karmaşalarının yaşandığı, kavramların net olarak tanımlanmadığı, kavramlarla nelerin kastedildiği anlaşılmadığı için sorunlar oluşmuştur. Din eğitimi kavramı pek çok raporda din öğretimi kavramı ile karıştırılmış, seçmeli din dersleri ve DKAB dersleri arasındaki ayrım ortaya konulmamış, isteğe bağlı ve seçmeli din dersleri birbirlerinin yerine kullanılmış ve kavramlar net olarak tanımlanma-

mıştır. Bu kavram karmaşası raporların değerlendirilmesinde de sıkıntılar doğurarak, kavramlarla neler kastedildiği, kavramların içeriklerine neler yüklendiği, araştırmacının raporları tek tek ele almasıyla belirlenmeye çalışılmıştır.

Ensar Vakfı ve Değerler Eğitimi Merkezi (DEM), okullarda okutulan seçmeli din derslerini, isteğe bağlı din dersleri şeklinde ele almış, Eğitim-Bir-Sen, din eğitimi ve din öğretimi kavram karmaşasına düşmüştür.

İLKE (İlim, Kültür, Eğitim Derneği), DKAB derslerinin Batı’daki, “çok değer odaklı” din eğitimi yaklaşımının, Türkiye’ye “mezhepler üstü” din eğitimi olarak transfer edildiğini ancak bu eğitimin din eğitimi ihtiyacını karşılamadığını belirtmesine rağmen bu eğitimin niçin din eğitimi ihtiyacını karşılamadığına yer vermemiştir. İLKE Derneği kendi algıladığı din eğitimi kavramını da tanımlamamış, isteğe bağlı ve seçmeli din dersleri kavramlarını birbiri yerine kullanarak kavram karmaşasına rapor boyunca devam ettiği gözlemlenmiştir.

TİMAV (Türkiye İmam Hatipliler Vakfı) din öğretimi konusuna odaklanmış, okullarda din derslerinin diğer derslerle ilişkilendirilerek sunulması gerektiğini belirtmiş, seçmeli din dersleri ile ilgili görüşlerini sunmuştur.

Türkiye’de son dönemlerde din eğitimindeki gelişim ve değişim sürecini değerlendiren Eğitim Reformu Girişimi (ERG) tarafından hazırlanan raporda, daha önce belirtilen hususlardaki kavram karmaşası dile getirilerek kullanılan kavramların net olarak ortaya konulmadığı ve bu durumun toplumsal uzlaşmayı etkilediği belirtilmiştir. İslami hassasiyeti olan STK’ların din eğitimi ile ilgili kavramları tam olarak ortaya koymayıp, kavramların tanımlarını yeterli kadar açıklamadıkları göz önüne alındığında tartışmaların ortak bir noktada buluşması zor görünmektedir.

## Raporlarda Din Eğitimi Müfredatına İlişkin Değerlendirmeler

Ensar Vakfı tarafından hazırlanan raporda, din eğitimi ve dinler hakkında eğitim kavramları kullanılarak, iki farklı eğitimden bahsedilmektedir. DKAB dersi, dinler hakkında bilgi aktarımı amaçlı bir kültür dersi (yani dinler hakkında eğitim), din eğitimi dersi ise, dinî eğitim almak isteyenler için sunulan tercihe bağlı bir imkândır (seçmeli din dersleri). Burada DKAB dersi zorunlu olacak, “İslam Din Eğitimi”, “Alevilik Din Eğitimi” dersleri ise isteğe bağlı ve seçmeli ders olarak okutulması sağlanacaktır. Aynı raporda, DKAB dersinin birinci sınıftan lise son sınıfa kadar zorunlu olarak okutulması gerektiği vurgulanmıştır.

Eğitim-Bir-Sen tarafından yayımlanan raporda, “4+4+4’ün toplumun çeşitliliğini ve farklı taleplerini dikkate alarak, seçmeli Kürtçe ve din eğitimi derslerini getirmesi, eğitim sisteminin en çok eleştirilen tek tip insan yetiştirme handikabını ortadan kaldırma potansiyeli taşımaktadır” ifadesi ile “Ak Parti’nin öncülüğünde, MHP ve BDP’nin dinî içerikli seçmeli derslerin kanunlaşmasına destek vermeleri, dinî öğretime yönelik toplumsal talebin olduğunu göstermiştir. Bundan dolayı bu derslerin seçmeli ders olarak tanımlanması genel olarak kamuoyunda olumlu karşılanmıştır” ifadeleri din eğitiminin daha çok siyasi boyutunu ele alıp değerlendirmelerinin bir sonucudur. Aynı raporda, seçmeli din derslerinin sayısının ve ders sürelerinin artırılmasının önemli olduğu belirtilmiş, toplumsal uzlaşma ile bu durumun benimsendiği yorumları yapılmıştır (Eğitim-Bir-Sen, 2013, 56).

İLKE Derneği'nin raporunda; veli ve öğretmenler, 4+4+4 eğitim reformu ile yürürlüğe giren seçmeli din derslerinin, uzun dönemden beri ihmal edilen ve eksikliği hissedilen din eğitimi alanında yeni bir vizyon sunacağını belirtmişlerdir. Yeni eğitim sistemi ile din eğitimi ihtiyacının karşılanmasına yönelik en ciddi adımların atıldığı belirtilmiştir. Ayrıca Kur'an'ı hayatlarında önemli gören katılımcılar, bunun Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarıyla desteklenmesi gerektiği hususunu dile getirmişlerdir. Katılımcılar ancak Kur'an ve sünnet temelli eğitimle, çocuklarında İslami bir bilincin oluşacağını ifade etmişlerdir. Araştırma bulgularında öğrenciler, derslerde inanç ilkelerinin, ibadetlerin ve bazı ahlak konularının sürekli tekrar ettiğini ancak günlük hayatlarında karşılaştıkları problemler hakkında yeterli kadar bilgi verilmediğini belirtmişlerdir. Aynı araştırmada, öğretmenlerin din derslerinin öğretimi konusunda zorlandıkları görülmüş, pek çok öğretmenin dersi kaliteli ve verimli hâle getirmek için farklı yöntem ve teknikleri kullandıkları belirtilmiş ancak bazı öğretmenlerinde dersleri işleme konusunda zorlandığı hatta veremeyeceği düşüncesine sahip olduğu tespit edilmiştir.

TİMAV tarafından öneri mahiyetinde hazırlanan raporda, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin zorunluluğu korunmalı; bunun dışındaki din eğitim ve öğretimi, din ve eğitim özgürlüğü bağlamında ele alınarak düzenlenmeli" ifadeleri yer almış, bu ifadeler 12 yıllık zorunlu eğitim sisteminde de yerini bulmuştur. Ensar Vakfı gibi TİMAV'da DKAB derslerinin birinci sınıftan itibaren başlatılması gerektiğini ortaya koymuştur. DKAB ders müfredatının mezhepler arası anlayışa uygun bir şekilde devam ettirilmesi dile getirilmiştir. Ayrıca DKAB derslerine ek olarak, diğer derslerde kendisiyle ilgili konuların dinî açıdan yorumlarını sunan bir din dersi beklenilmiş ve diğer derslerde de dine yer verilmesi gerektiği belirtilmiştir.

### **Raporlarda Programların Yapısına (Kazanım, Etkinlikler, Ölçme Değerlendirme) İlişkin Değerlendirmeler**

Değerler Eğitim Merkezi'nin hazırladığı raporda, 4+4+4 eğitim sistemi ile müfredata konulan Temel Dini Bilgiler (İslam I-II), Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed'in Hayatı derslerine ait öğretim programlarının içeriği ve kazanımlarının hem kendi içerisinde hem de birbiri arasında bütünlük taşıyacak şekilde modüler tarzda oluşturulması gerektiği ifade edilmiştir. Din derslerinde öğretim programlarının bir programda olması beklenen öğelere dair bilgileri yeterince içermediği, öğretmenin rolünün yeterli kadar açıklanmadığı, "açıklamalar" kısmında dersin uygulayıcılarına yardımcı olabilecek açıklamalara yeterince yer verilmediğine dikkat çekilmiştir. Öğrencilerin edinmesi hedeflenen bilgi, değer, beceri ve tutumların, bilişsel ve duyuşsal alana yönelik yazıldığı, psikomotor alana ait kazanımlara hemen hemen hiç yer verilmediği dile getirilmiştir.

DEM raporunda, seçmeli din dersleri programlarında ölçme-değerlendirmeye yönelik, hangi yöntem ve tekniklerin kullanabileceği, ne tür etkinlikler yapabileceği konusunda bilgiler bulunmadığı ve örneklerle yeterli kadar yer verilmediği ifade edilmiştir. Ayrıca ilköğretim kurumları yönetmeliğinde yer alan "seçmeli derslerin notla değerlendirilemeyeceği" hükmü ile belirtilen seçmeli din derslerinin de ortaokullarda notla değerlendirilememesinin önemli bir eksiklik olduğu raporda yerini almıştır.

DEM ayrıca ders kitaplarına da dikkat çekerek, konu ve alt başlıkların yeteri kadar yazılmadığı belirtilmiştir. Ders kitapları hazırlanırken yazarların ya da yayınevlerinin sadece konu başlıklarından ve kazanımlardan hareket ettikleri, konuların ayrıntılarına yer vermediklerine vurgu yapılmış, bu ayrıntıların gözden kaçırılmaması gerektiği savunulmuştur. Ayrıca Kur’an-ı Kerim dersinin gereği olan tecvit kurallarının sadece lisede değil ortaokulda da verilmesi gerektiğinin altı çizilmiştir.

İLKE Derneği, din derslerinin içeriğinin dinî bilgiler olduğunu, dinî bilginin kaynaklarının ise Kur’an ve sünnet olduğunu belirterek, derslerin konu alanı, birey ve toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde, İslam dininin temel kaynaklarından yararlanarak oluşturulması gerektiği hususunun altını çizmiştir. Raporda, Kur’an-ı Kerim derslerinde yer alan alt konuların, ortaokul ve imam hatip ortaokul düzeyindeki öğrenciler için uygun iken, ilk defa bu dersi lisede alacak öğrenciler için zorluk derecelerinin yüksek olduğu belirtilmiştir. Tecvit dersinin uygulamalı olarak yaptırılması gerektiği ve psikomotor becerilerin geliştirilmesi açısından önem arz ettiği bir başka konu olarak ele alınmıştır.

İLKE Derneği, “Hz. Muhammed’in Hayatı” dersinin tematik yaklaşıma göre hazırlanmasını yapısal açıdan köklü bir değişim olarak görmüş, bu dersin DKAB dersindeki “Hz. Muhammed” öğrenme alanıyla ilişkilendirildiğini ancak bu ilişkilendirmede teknik hatalar bulunduğunu bununla beraber bu yaklaşımın olumlu olduğu görüşü dile getirilmiştir. Kaymakcan’ın (2013) ifade ettiği, Hz. Muhammed’in Hayatı dersinde farklı sınıf düzeylerinde yer alan temaların/ünitelerin birbirinin tekrarı şeklinde yazıldığı intibanın oluştuğunu ancak bu yorumun çok doğru olmadığını, kazanım ve içerik boyutlarının birbirinden farklı olduğunu belirtmiştir. Ayrıca İLKE Derneği, Temel Dinî Bilgiler dersinin, ilk ve ortaöğretim DKAB programlarıyla örtüşüğünün gözüküğünü ifade etmiştir.

TİMAV’ın ders içerikleri ile ilgili ortaya koyduğu ifadeler, din derslerinin disiplinler arası yaklaşımla ele alınması açısından önemlidir. “Disiplinlerin kendi içlerinde dinden bağımsız ve habersiz gibi davranması mümkün olmadığı gibi din öğretiminin de kendi süreçlerinde diğer disiplinlerden yardım almaması düşünülemez. Herhangi bir ders içinde bir konu üzerinde dinsel etkiden bahsetmek mümkünse veya bazı konularda seküler ve dinsel bakış açılarının karşılaştırılması gerekiyorsa dinin de bakış açılarının öğretime girmesi gerekir” ifadelerini kullanarak disiplinler arası eğitimin olması gerektiği vurgulanmıştır.

### **STK’ların İsteğe Bağlı ve Seçmeli Din Derslerinden Beklentilerine İlişkin Değerlendirmeler**

Ensar Vakfı hazırladığı raporda, isteğe bağlı din eğitiminin MEB tarafından okullarda uygulanması, pedagojik formasyon sahibi fakülte mezunlarınca verilmesi ve ücretsiz olması gerektiğini ifade etmiştir. Bu uygulamanın sağlıklı ve kontrolsüz ortamlara bırakılan din eğitiminden daha fazla tercihe yakın olduğunu dile getirmiştir.

DEM tarafından hazırlanan raporda, seçmeli din derslerinin, siyasi değişimlerden etkilenmeyecek şekilde, gerçekçi, kuşatıcı ve güvenilir bir din eğitimine katkı sağlayacağı belirtilmiştir. DEM, seçmeli din dersleri ve isteğe bağlı din derslerinin ne zaman, nerede ve kimler tarafından verileceğini Ensar Vakfı’nın hazırladığı rapora atıfta bulunarak açıklamıştır.



Eğitim-Bir-Sen tarafından hazırlanan raporda, seçmeli din derslerinin okullardaki uygulamasına yer verilmiş, okullarda bu derslerin seçilmesi, okulun fizik şartlarında yaşanan sıkıntılar, okul yöneticileri, veli ve öğrenci bakış açılarıyla sorgulanmıştır. Burada isteğe bağlı din eğitimine yer verilmemiştir.

İLKE Derneği tarafından yayımlanan raporda isteğe bağlı seçmeli din derslerinden bahsedilerek, toplumun din eğitimi konusundaki ihtiyaçlarının karşılanmasına yönelik en ciddi ve reel uygulama olduğuna dikkat çekilmiştir. İsteğe bağlı seçmeli din dersleri kavramından hareket ederek bir tanımlamaya varan İLKE Derneği, bu derslerin müfredata eklenmesiyle, derslere yönelik eleştirilerin azalabileceği ve meşruluğunun artabileceğini araştırma sonucunda ortaya koymuştur.

TİMAV tarafından hazırlanan raporda, seçmeli din derslerinin okullarda ve seçmeli olarak, modüler hâlde okutulması kararı foruma katılanlarca ortaklaşa alınmıştır.

### ***İsteğe Bağlı Din Eğitimi Tartışmaları: Din Eğitimi-Öğretimi Okulda Mı, Okul Dışında Mı Yapılmalı?***

Araştırma raporlarında ulaşılan en önemli sonuçlardan birisi, isteğe bağlı din eğitimi hakkında yapılan-yapılmayan, değerlendirilen-değerlendirilmeyen konulardır. Bu çelişkili ifadelerin kullanılması önem ifade eder. Karmaşık ifadelerin araştırma raporlarında kullanılması bu raporları hazırlayan STK'ların din eğitimi ile ilgili düşüncelerinin net olmadığını da göstermektedir. İsteğe bağlı din eğitimi kavramının seçmeli din dersleri ile karıştırıldığı raporlarda isteğe bağlı din eğitimi talepleri bulunmamaktadır. İsteğe bağlı din eğitimi, genellikle okul dışı saatlerde, okul dersleri haricinde, okulun dışında farklı yerlerde (kilise, cami, kültür-inanç merkezleri vb.) verilen, çocuğun veya ailesinin okula özel talepte bulunarak, çocuğun ayrıca çaba sarf ederek aldığı derslerdir (ERG, 2012). Bu ifadeler ışığında STK'ların okul dışında eğitim talepleri, okul dersleri haricinde din dersi (ya da konuları) istekleri olmadığı için, isteğe bağlı din eğitimi talepleri bulunmamaktadır. Raporlarda isteğe bağlı din eğitimi, seçmeli din dersi olarak karıştırılmış, talepler, beklentiler, değerlendirmeler ve öneriler bu bağlamda yapılmıştır.

### **Seçmeli Din Eğitimine İlişkin Öğrenci, Öğretmen ve Veli Tutumları**

Eğitim-Bir-Sen tarafından hazırlanan raporda yönetici, öğretmen, öğrenci ve veli tutumları hakkında bilgilere yer verilmiş ve bu kesimlerin çoğu seçmeli din dersi uygulamasını olumlu karşıladıklarını belirtmişlerdir. Seçmeli derslerden olan Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed'in Hayatı ve Temel Dinî Bilgiler derslerinin konulması veliler tarafından olumlu karşılanmış ve bu derslerin seçilmesinde velilerin çocuklarını yönlendirdikleri sonucuna ulaşılmıştır. Katılımcılar, seçmeli derslerde en önemli sorunun öğretmen açığı olduğunu bu açığı kapatmak için üzere ücretli öğretmenlere okullarda yer verildiğini belirtmişlerdir. Bazı katılımcıların seçmeli derslerde not verilmemesinin derslerin ciddiye alınmadığını ifade ettiklerini, bazı katılımcıların ise, seçmeli derslere not verilmesinin uygun olmadığı ve bu derslerin mantığına aykırı olduğu yönünde görüş belirtmişlerdir. Katılımcılardan bazıları yaptıkları değerlendirmelerde okul yönetimi tarafından yönlendirildiklerini ve seçmeli ders olarak

onların belirledikleri dersler dışında seçim yaptıklarında sorun yaşanabileceğini aktarmışlardır. Öğretmenler ise, genel olarak MEB tarafından kendilerine ders programı, ders kitabı, araç-gereç verilmediğini ve derslerin boş geçtiğini ifade etmişlerdir.

İLKE Derneği tarafından hazırlanan raporda öğrencilerin, veli ve öğretmenlerin gözünden din eğitimi ile ilgili görüşler yansıtılmıştır.

### **Öğrencilerin Seçmeli Din Dersi İle İlgili Görüşleri**

Öğrencilerden bazıları seçmeli din derslerini okul idaresinin çeşitli yönlendirmelerle yaptıklarını belirtmelerine karşın, büyük bir kısmı, din dersine olan ilgi ve meraklarının belirleyici olduğunu dile getirmişlerdir. Dinî konularda kendilerini yetersiz gören ve bu yönlerini geliştirmek isteyen öğrencilerin de bu dersleri almalarında etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Öğrencilerin din derslerini almalarına çevrelerinin de olumlu tepkiler verdiği raporda ayrıntılarıyla ele alınmıştır. Öğrenciler seçmeli derslerin okullarda yeteri kadar tanıtılmadığını ve kafalarının karışık olduğunu belirtmişlerdir. Öğrencilerin seçmeli din derslerinden en çok Hz. Muhammed’in Hayatı dersini sevdiklerini ve bu derse sık sık vurgu yaptıklarına aynı araştırmancının sonucunda ulaşılmıştır. Bu araştırma ile öğrenciler, namaz konularının ve Kur’an derslerinin önemine dikkat çekmiş ve öğrencilerin bu derslere karşı olumlu tutum sergiledikleri belirlenmiştir. Öğrencilerin dile getirdiği önemli etkenlerden biri de öğretmenlerin tutumudur. Öğrencilerin, öğretmenlerin tutumlarına bakarak derslere karşı olan tutumlarının da değiştiği gözlenmiştir.

### **Velilerin Seçmeli Din Dersi İle İlgili Görüşleri**

Veliler, seçmeli din derslerinin okullarda öğretiliyor olmasını önemsemekte, bu ve benzeri derslerin ve uygulamaların sürdürülmesini istemektedirler. Ancak bu eğitimlerin kalitesi, işlevsel, çocukların duyu dünyasına girecek, davranış değişikliği oluşturacak, sorumluluk bilinci kazandıracak, hem İslam dinini öğretecek şekilde yapılmasını istemekte, hem de öğrencilerin hayatlarına dokunacak şekilde hazırlanması gerektiğini ifade etmektedirler.

Velilere göre, bu derslerden istenen başarılı sonuçlara ulaşabilmek için daha erken yaşlardan itibaren bu hususlara eğilmek gerekmektedir. Veliler aynı zamanda, din eğitiminin daha profesyonelce, daha kurumsal olarak ve bu alanda eğitim almış uzman kişiler tarafından okulda verilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadırlar. Velilerin seçmeli din derslerini tercih etme nedenlerinden biri de, bu derslerin çocukların ruh sağlığına, değerler dünyasına ve manevi gelişimlerine olumlu katkılar sağlayacağını düşünmeleridir. Bir diğer neden ise, çocuklarının günlük hayatta karşılaştıkları dinî problemlere çözüm yeri olarak okulları görmek istemeleridir.

Velilerin seçmeli din dersleri ile ilgili şikâyetlerine de yer verilen raporda, istenilen derslerin seçilememesi ve okullarda din eğitiminin çocukların manevi ve dinî gelişimleri için yetersiz kalması hususları göze çarpmaktadır. Raporda ayrıca veliler, derslerin süresinin yeterli olmadığı, bu derslerin saatlerinin arttırılması ve derslerin okul saatlerinin sonuna bırakılmaması gerektiği hususlarının altını çizmişlerdir.

Seçmeli din derslerini okumalarını istemeyen öğrenci velilerin de görüşlerine yer verilen raporda ise ilginç sonuçlara ulaşılmıştır. Öğrencilerine seçmeli din derslerini okutmak istemeyen velilerin, bu tercihi yapmasındaki en önemli faktör, okullarda DKAB dersinin okutu-

luyor olmasıdır. Bir diğeri neden ise, velilerin bu eğitimleri kendilerinin de verebileceğini düşünmeleridir. İdeolojik kaygılardan dolayı seçmeli din derslerini öğrencilerine aldırmayan veliler, dindar olmadıklarını, bu tür çevrelerinin de olmadığını belirterek, bu dersleri seçme gereği hissetmediklerini ifade etmişlerdir. Bu düşünceye sahip bir veli, DKAB dersinin zorunlu olmaması, seçmeli olması gerektiğini belirterek ön yargıya kapıldığını ifade etmiştir. DKAB dersinin zorunluluğu kaldırılırsa, seçmeli din derslerinin daha çok merak uyandırabileceği ve daha çok seçilebileceği belirtilmiştir. Seçmeli din derslerinin seçilmemesinde payı olan etkenlerden bir diğeri de, babaların dini konulardaki duyarsızlığı ve din eğitimi çocukları için gerekli görmemeleridir. Ayrıca bunlara ek olarak veliler okulda bu dersleri verecek olan öğretmenleri alanlarında yetersiz olarak görmektedirler.

Velilerin seçmeli dersler konusunda okul yönetimi ile ilgili belirttiği kısımlar Eğitim-Bir-Sen raporunda olduğu gibi burada da karşılık bulmaktadır. İLKE Derneği, okul idarelerinin tutumlarının birbirinden farklılık arz ettiğini, bazı okul yöneticilerinin seçmeli dersler hakkında açıklayıcı bilgi verdiğini ve yönlendirme yaptığını belirtirken bazılarının ise hiçbir yönlendirme yapmadıkları sonucuna ulaşmıştır. Ayrıca raporda, yöneticilerin bu yönlendirmeleri, okulun fiziki şartlarına ve öğretmen durumlarına bakarak yaptıkları, eğer okul seçmeli din derslerine uygun fiziki altyapı ve öğretmen kaynağı olarak yeterli değilse çocukları başka derslere yönlendirdiklerini belirtmişlerdir. Yine rapor sonucunda yöneticilerin bu yönlendirmelerin olumsuz bir durum olarak görülmemesini istemelerine de ulaşılmıştır. Yöneticilerin yaptıkları yönlendirmelerin yeterli olduğunu söylemek mümkün olmamakla beraber bu eksikliğin bazı derslerin alınmaması ile sonuçlandığı görülmüştür.

Seçmeli din derslerinin hem okulda hem de dışında verilebileceğini düşünenler olduğu gibi abdest alma vb. sebeplerden ötürü cami ortamının bu derslerin eğitimi konusunda daha etkili ve verimli olacağına dikkat çeken velilerde bulunmaktadır.

### ***Öğretmenlerin Seçmeli Din Dersi İle İlgili Görüşleri***

Öğretmenler, okullarda zorunlu olarak okutulan DKAB dersinin ve yaz Kur'an kurslarının çocukların manevi gelişimlerine yeterli katkı sağlamadığını, yeni seçmeli din derslerinin bu durumu ortadan kaldırmaya olan inançlarını dile getirmişlerdir. Seçmeli din derslerinin isteğe bağlı olarak okutulmasını demokratik bir adım olarak niteleyen öğretmenler, bu sayede bu derslerin de meşruluk kazandığını ve eleştirilerin önünün tıklandığını düşünmektedirler. Öğretmenlere göre bu dersler, öğrencilerin günlük hayatlarında karşılaştıkları birtakım problemlere çözümler önermekte; iyi ve doğru davranışlar geliştirmelerine yardımcı olmakta ve böylelikle zaman içinde dindar ve ahlaklı bir neslin yetişmesine öncülük etmektedir.

Öğretmenlerin bir kısmı derslerin gerekli fiziki şartlar oluşturulmadan, hızlı bir şekilde öğretim programlarına dâhil edildiğini belirterek bu durumun kendileri de dâhil olmak üzere pek çok kişiyi mağdur ettiğini belirtmişlerdir. Öğretmenler tarafından dile getirilen bir başka husus ise bu derslerin süresinin az olması ve günün son derslerine bırakılmasıdır. Çocukların son derslerde yorgun olduklarını ve sıkıldıklarını ifade eden öğretmenler, bu saatlerde öğrencilerin derse olan ilgisinin azaldığını savunmuşlardır.

## Raporlarda Yeni Eğitim Sistemine İlişkin Öneriler

Ensar Vakfı öneriler başlığı altında şu hususların altını çizmektedir. Öğrencilere isteğe bağlı din eğitiminin daha etkili olması ve denetiminin daha iyi sağlanabilmesi için okullarda verilmesinin daha uygun olacağı belirtilmiş, üniversite mezunu pedagojik formasyon almış öğretmenler tarafından ve ücretsiz olarak verilmesi gerektiği önerilmiştir. “İsteğe Bağlı Din Eğitimi Çalıştayı” MEB tarafından isteğe bağlı din eğitimi politikalarını belirlemek, uygulama esaslarını çizmek, öğretim programları ile fizikî koşulların ve ders materyallerinin nasıl hazırlanacağı vb. konuları görüşmek ve istişare etmek üzere en geniş katılımı acilen toplanması gerektiği önerilmiştir. Ensar Vakfı tarafından hazırlanan raporda, “DKAB dersinin ilkokul birinci sınıftan lise son sınıfa kadar içeriği yeniden düzenlenmek suretiyle zorunlu olarak okutulması sağlanmalı” ifadesi dikkat çekicidir.

DEM’in raporunda genel sonuçlar ve öneriler başlığı altında dikkat çekici unsurlar görülmektedir. Zorunlu veya seçmeli din derslerinin öğretim programlarının temelinde yer alan yaklaşımlarla ilgili bilgilerin yer almadığı ve bu durumun sıkıntılar doğurduğu belirtilmektedir. Raporda din derslerinin, içeriğinin, öğretme-öğrenme süreçlerinin ve ölçme-değerlendirme araçlarının, öğretmen rollerinin, açıklama kısımlarının, başlıklar-alt başlıklar arasındaki uyumsuzluğun altı çizilerek yeniden yapılandırılması gerektiği dillendirilmiştir. DEM’e göre, öğretim programları, bu derslere özgü bilişsel, duyuşsal ve psikomotor becerileri ölçecek şekilde yeniden ele alınmalı ve bu derslerin yönetmeliğinin tekrar düzenlenerek notla değerlendirilmesinin önü açılmalıdır.

Eğitim-Bir-Sen öneriler kısmında, seçmeli derslerin hedefine ulaşabilmesi için, bu dersleri seçen öğrencilerin ve bu dersi veren öğretmenlerin daha dikkatli seçilmesi gerektiği bununla beraber okulların seçmeli derslere uyum sağlayabilmesi için fizikî mekânların ve öğretim materyali ihtiyacının karşılanması için gerekli hazırlıkların bir an önce bitirilmesi gerektiğinin altı çizilmiştir.

İLKE Derneği öneriler başlığı altında, seçmeli din derslerinin öğretim programında dikkate alınması gereken hususlar, seçmeli din derslerinin kalitesinin artırılması konusunda MEB’e, YÖK’e, öğretmenlere düşen görevler ve seçmeli derslerin seçimini arttırmaya yönelik yapılması gerekenleri ayrı başlıklar halinde toplayıp, önerilerini paylaşmıştır. Seçmeli din derslerinin öğretim programlarında dikkate alınması gereken hususların başında hedef, içerik, öğrenme-öğretme durumları ve değerlendirme boyutlarıyla ilgili çalışmalara ağırlık verilmesi, kazanımların daha çok bilişsel alanla sınırlı kaldığı, duyuşsal ve psikomotor alana ağırlık verilmesi gerektiği, içerik oluşturmada İslam dininin temel kaynaklarının merkeze alınması gerektiği, seçmeli derslerle ilgili olarak sınavların olması gerektiği önerilmiştir.

İLKE Derneği raporunda, seçmeli derslerin kalitesinin artırılması noktasında, öğretmen sayısının artırılması, idarecilerin derslere girmemesi, okulların fizikî yapısının uygun hâle getirilmesi, ders kitaplarının ilgi çekici hâle getirilmesi, çocukların abdest alabilecekleri ortamların oluşturulması için MEB’in harekete geçmesi önerilmiştir. YÖK’ten beklentilere bakıldığı zaman, İlahiyat fakültesi ve ilköğretim DKAB öğretmenliği bölümü okuyan öğrencilerin İslami bir bilinçle yetiştirilmesi ve ruh kazandırma amaçlı çalışmalar yapılması gerektiği önerilmiştir. Bu noktada öğretmenlere büyük görev düştüğünü belirten raporda, derslerde kullanılacak olan araç-gereç ve materyallerin daha nitelikli olması ve öğrencilerde

ilgi, tutum ve davranış değişimini sağlayacak şekilde kullanılması gerektiği belirtilmiştir. Derslerin içerikleri ile detaylı bilgilere yer verilen raporda, Kur'an derslerinin öğretimine yönelik hassas davranılması gerektiği, Kur'an okuma bilinci kazandırılması gerektiği, ayetlerin anlamlarına yönelik meal okuması yapılması gerektiği belirtilmiştir. Hz. Peygamber'in öncülüğünde yetişen sahabelerin hayatından derslerde örnekler verilmesi gerektiği, günlük hayattaki uygulamaların Hz. Muhammed'in örneğinde açıklanması gerektiği, gereğinden fazla kronolojik bilgi vermekten kaçınılması gerektiği önerilmiştir.

İLKE Derneği, velilerin seçmeli derslerle ilgili bilgilendirme düzeyinin artırılmasını, seçmeli din derslerinin öğretmenlerin yönlendirilmesine bırakılmamasını, Hz. Peygamber'i temel alan çeşitli etkinlikler düzenlenerek, çocukların bu etkinliklerde yer almasını sağlanması gerektiğinin altını çizmiştir.

TİMAV yayımladığı raporda (bu rapor 4+4+4 eğitim sistemi zorunlu olmadan kısa bir süre önce yayımlanmıştır), DKAB dersinin 1. sınıftan itibaren zorunlu olması ve derslerin mezhepler arası anlayışa uygun bir şekilde devam ettirilmesi belirtilmiştir. Öğretim programında bağımsız bir ders olmakla birlikte diğer derslerde de din dersinden yararlanan bir din öğretiminin benimsenmesi gerektiği ifade edilmiştir. TİMAV, din derslerinde değerler eğitiminin de verilmesi gerektiğini, ders kitaplarının uzmanlarca hazırlanması gerektiğini, özel eğitime gereksinim duyan çocuklara uygun programların hazırlanması gerektiğine vurgu yapmıştır. Öğretmen yeterliliklerine yeteri kadar önem verilmediği, DKAB bölümlerinin eğitim fakültelerinden alınıp, İlahiyat fakültelerine verilmesi gerektiği, İmam Hatip liselerinin meslek lisesi kapsamından çıkarılması gerektiğinin altı çizilmiştir.

### **Sonsöz ve Öneriler**

Seçmeli din dersleri konusunda rapor hazırlayan STK'ların, rapor hazırlarken din eğitimi ile ilgili kavramları açıklayarak çalışma yürütmeleri gereklidir. Hazırlanan raporlarda toplumun, okuyucunun ve bilimsel çalışma yapan akademisyenlerin aynı düşünceleri ve fikirleri anlaması önem arz eder. Raporlarda yer yer bu hususlar gözden kaçmış ve yanlış anlaşılmalara mahal verebilecek durumlar ortaya çıkmıştır. Bundan dolayı, raporlarda kullanılan kavramların tanımlanması ve bu tanımların üzerine düşüncelerin bina edilmesi gerekir.

Seçmeli din dersleri konusunda STK'lar, ders içeriklerini değerlendirmiş, ders içeriklerinin zenginleştirilmesini, hedeflerin (kazanımların) tutarlı olmasını, konuların-alt konularla ilişkili olmasını, kullanılan araç-gereçlerin yeterince sağlanmasını ve değerlendirmelerin sınavlar yapılarak olması gerektiği genel bir kanı olarak ortaya çıkmıştır. Araştırma raporlarında bir diğer ortak nokta, din derslerinin günlük hayatla daha ilişkili kılınması, güncel sorun ve problemlere karşılık vermesi ve diğer derslerle ilişkili olması gerektiği ifade edilmiştir.

Araştırmada ulaşılan en ilginç sonuçlardan birisi de, STK'ların okul dışında eğitim talepleri ile okul dersleri haricinde din dersi (ya da konuları) isteklerinin ve isteğe bağlı din eğitimi taleplerinin bulunmamasıdır. Bununla beraber raporlarda, isteğe bağlı din eğitimi, seçmeli din dersleri ile karıştırılmış, talepler, beklentiler, değerlendirmeler ve öneriler bu bağlamda yapılmıştır.

Din eğitimi konusunda çalışma yapan ve rapor sunan sivil toplum kuruluşlarının talepleri, beklentileri, önerileri ve değerlendirmeleri, okullarda din öğretiminin geliştirilmesi konusunda etkili olmuştur. Devlet politikalarında bu raporların etkisi her geçen gün daha da belirgin şekilde görülmektedir. Okullarda seçmeli dersler, ders saatleri ve değerler eğitimi ile ilgili düzenlemeler bunun en açık göstergeleri olmuştur. Ancak bu düzenlemelerin etkisini ölçmek ve süreci izlemek de en az bu düzenlemeleri yapmak kadar önemlidir. Bu noktada STK'ların kapsamlı, eleştirel ve bilimsel bir bakış açısıyla süreci değerlendiren raporlarına ihtiyaç vardır. Hazırlanacak bu çalışmalar, STK'ların kendi talepleri noktasındaki düşüncelerini daha somut olarak değerlendirme imkânı sunacaktır.

Din eğitimi ile ilgili farklı inanç kesimlerinin taleplerini de ortaya koyan çalışmalara ihtiyaç vardır. Genel olarak raporlar, İslam dini üzerinde durup çalışmalarını şekillendirmişler, farklı inanç kesimlerine yeteri kadar yer vermemişlerdir. Raporların hazırlanma amaçları farklı inanç kesimlerinin isteklerini sunmak olmasa bile toplumsal uzlaşmayı sağlayacak ortamların oluşması raporlarda dahi önemlidir. Toplumun bir kesiminin din eğitimi ihtiyacını kamusal alana yaymak ile ilgili görüşleri raporlarda yeterli ilgiyi görmemiştir. Avrupa'da din eğitiminin kilise ve devlet arasında paylaşılma uygulamaları Türkiye'de hazırlanan raporlarda yerini bile almamıştır. STK'ların en önemli taleplerinin isteğe bağlı din eğitimi olması gerektiği çalışmanın birçok yerinde ifade edilmiştir. Bunun için STK'lar, isteğe bağlı din eğitimi konusunda cami-cemevi-dergâh-STK-okul ilişkisini yakalayabilecek farklı söylemler üretebilmelidirler.

STK'lar seçmeli din derslerinin sorunları olarak, okulların bu derslere yönelik hazırlıklı olmasını, öğretmen yeterliliklerini ve öğretmen açığı gibi hususları belirtmişlerdir. Bu sorunların çözümüne yönelik MEB'den, YÖK'ten, STK'lardan beklentiler sıralanarak, din eğitimi ve din öğretimi konularında ortaklaşa düzenlenebilecek forumlarda etraflıca tartışılması gerektiği belirtilmiştir.

Araştırma raporlarının din öğretimi ile ilgili taleplerini kamuoyu ve paydaşlara açıklaması, beklentilerini, taleplerini, önerilerini dile getirmiş olması, demokrasinin bir gereği olarak önem ifade etmektedir. Araştırma raporlarının, dünyanın farklı coğrafyalarında din eğitimi ve öğretimi konusunda örneklerin sunulduğu ve toplumsal koşulların dikkate alınarak hazırlanan araştırma raporlarına ihtiyaç duyulmaktadır.

## Kaynakça

- Armaner, N. (1958). Okullarımızda din öğretimi üzerine. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7(1), 115-117.
- Aydın, M. Z. (2007). Okulda din dersi tartışmaları (Türkiye'de din dersinin tarihi, teorik yapısı, bazı ülkelerle karşılaştırılması). *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI(2), 7-51.
- Ayhan, H. (2004). *Türkiye'de din eğitimi*. İstanbul: Dem.
- Bahçekapılı, M. (2013). *Yeni eğitim sisteminde seçmeli din dersleri, imkânlar, fırsatlar, aktörler, sorunlar ve çözüm önerileri*. İstanbul: İlke. [www.ilke.org.tr/wp-content/uploads/2013/12/4+4+4-Araştırma-Raporu.pdf](http://www.ilke.org.tr/wp-content/uploads/2013/12/4+4+4-Araştırma-Raporu.pdf) adresinden 19 Kasım 2014 tarihinde edinilmiştir.
- Boz, N., Çelik, Z., Gümüş, S., Orçan, M., Taştan F. (2013). *4+4+4 eğitim reformunu izleme raporu*. İstanbul: Eğitimciler Birliği Sendikası. [www.egitimbirsen.org.tr/ebs\\_files/files/.../267-egitimbirsen.org.tr-267.pdf](http://www.egitimbirsen.org.tr/ebs_files/files/.../267-egitimbirsen.org.tr-267.pdf) adresinden 19 Kasım 2014 tarihinde edinilmiştir.

- Çekin, A. (2013a). Bilim-din ilişkisinin Hristiyan din eğitime yansımaları ve bilimsel din eğitimi yaklaşımı. *International Journal of Social Science*, 6(3), 135-148.
- Çekin, A. (2013b). Din eğitimi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2(3), 136-150.
- Çelikkaya, H. (1996). Din eğitiminin özellikleri ve genel kuralları. *Fidan Dergisi*, 19, 5-7.
- Ensar Vakfı. (2012). 4+4+4 eğitim sistemi, yeni anayasada dinî kurumlar, din eğitimi ve öğretimi, isteğe bağlı din eğitimi. İstanbul. [https://www.ensar.org/img/20130731\\_\\_7860834002.pdf](https://www.ensar.org/img/20130731__7860834002.pdf) adresinden 19 Kasım 2014 tarihinde edinilmiştir.
- Erdoğan, İ. (2014). 2023'e doğru Türkiye'nin eğitim tasavvuru. *Yeni Türkiye Dergisi*, 56, 598-606.
- Ergüder, Ü. (2011). *Türkiye'de din ve eğitim son dönemdeki gelişmeler ve değişim süreci*. İstanbul: Eğitim Reformu Girişimi. <http://erg.sabanciuniv.edu/sites/erg.sabanciuniv.edu/files/DinVeEgitim.pdf> adresinden 19 Kasım 2014 tarihinde edinilmiştir.
- Fuess, A. (2007). Islamic religious education in Western Europe: Models of integration and the German approach. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 27(2), 215-239.
- Halstead, J. M. (2005). Encyclopedia of Religion. Lindsay Jones (Ed.), *Religious education* içinde (2. Baskı s. 7731-7736), Detroit: Macmillan.
- Hunkins, P. C. ve Ornstein C. A. (2014). *Eğitim programı, temeller, ilkeler ve sorunlar*. Konya: Eğitim.
- Kap, D. (2014, Kasım). Türkiye'de zorunlu din dersi uygulaması. *Akademik Perspektif*, 58-61.
- Kaymakcan, R. (2005). Türkiye'de misyonerlik ve din eğitimi. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12, 25-39.
- Kaymakcan, R., Aşlamacı, İ., Yılmaz, M., Telli, A., vd. (2013). *Seçmeli din eğitimi dersleri inceleme ve değerlendirme raporu*. İstanbul: Dem. [https://www.ensar.org/img/20130731\\_\\_1318170429.pdf](https://www.ensar.org/img/20130731__1318170429.pdf) adresinden 19 Kasım 2014 tarihinde edinilmiştir.
- Koçer, A. H. (1967). *Türkiye'de öğretmen yetiştirme problemi*. Ankara: Yargıçoğlu Matbaası.
- Milli Eğitim Bakanlığı (MEB). (2012). *12 yıllık zorunlu eğitim, sorular-cevaplar*. Ankara. [www.meb.gov.tr/duyurular/duyurular2012/12Yil\\_Soru\\_Cevaplar.pdf](http://www.meb.gov.tr/duyurular/duyurular2012/12Yil_Soru_Cevaplar.pdf) adresinden 19 Kasım 2014 tarihinde edinilmiştir.
- Norveç Helsinki Komitesi: İnanç Özgürlüğü Girişimi. (2014). *Türkiye'de inanç özgürlüğü hakkını izleme raporu*. İstanbul. <http://inancozgurlugugirisimi.org/calismalarimiz/turkiyede-inanc-ozgurlugu-hakkinin-izleme-raporu-yayinlandi-temmuz-2013-haziran-2014/> adresinden 19 Kasım 2014 tarihinde edinilmiştir.
- Okumuşlar, M. (2012). *Türkiye'de din öğretimi forumu sonuç raporu*. Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı. [www.timav.org.tr/dosya/dinogretimiformu.pdf](http://www.timav.org.tr/dosya/dinogretimiformu.pdf) adresinden 19 Kasım 2014 tarihinde edinilmiştir.
- Okutan, Ö. (1980). *Cumhuriyet döneminde din eğitimi ve öğretimi öğretmeni yetiştirme sorunu*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi, Ankara.

- Peter Wolfendale (with a postscript by Ray Brassier), *Object-Oriented Philosophy: The Noumenon's New Clothes*, UK: Urbanomic, 2014, 458 pp.

Reviewed by: Sümeyye Parıldar\*

This book analyses Graham Harman's understanding of metaphysics and the right path that Speculative Realism (SR) is required to take. Peter Wolfendale's story of writing this book is no less speculative and representative of new-wave philosophy than is SR itself. A polemical work, it focuses mainly on Harman's version of Object-Oriented Philosophy (OOP) as well upon Harman himself, Wolfendale, and Martin Heidegger (d. 1976). Along with what SR actually means, they seem to disagree strongly on what Heidegger's philosophy actually says. The birth of this polemic in the blogging world attracted a great deal attention, as seen by the different means of argumentation and debate observed in the ensuing article and blogging forms.<sup>1</sup> The discussions deal with a wide range of topics that will attract attention of those dealing with the contemporary analytical and phenomenological traditions of mind, ontology, and language.

In general, OOP is viewed as a subtitle of SR. Here, it may be useful to give a brief introduction to SR, the so-called speculative turn that claims to go beyond the limits of critical and linguistic turns. This ability is critical to re-discovering the links between thinking and things. An April 2007 conference held at the University of London's Goldsmiths College is generally recognized as the beginning of a particular version of this movement against the post-Kantian stance that defends a human being's capability to metaphysical knowledge.<sup>2</sup> The SR movement refers to idealist theories, such as those of Kant and Husserl, as *correlationist*, for they necessarily link thinking and being and deny that human beings can be thought of in any way independent of subjective apprehension. Thus correlationism is a hindrance on the way to a proper realism.<sup>3</sup> Concerning this particular problematic, both Wolfendale and Harman support realism.

On the other hand, OOP goes back to Graham Harman's 1999 doctoral dissertation *Tool-Being: Elements in a Theory of Objects*. His approach to ontology and object, and more generally to metaphysics, has become a matter of debate.

\* Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı.  
DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.5.10.D0120

1 Wolfendale's criticism first emerged as notes in his blog, <https://deontologistics.wordpress.com/commentary/>, which he subsequently developed into an article [http://static1.1.sqspcdn.com/static/f/1181229/20126263/1346713221483/Noumenons+New+Clothes\\_Pt1\\_Wolfendale.pdf?token=MYVcMZQNjebDBDkfcldl7bqamiSw%3D](http://static1.1.sqspcdn.com/static/f/1181229/20126263/1346713221483/Noumenons+New+Clothes_Pt1_Wolfendale.pdf?token=MYVcMZQNjebDBDkfcldl7bqamiSw%3D). The second part and the enlarged version of the article were then published as a book.

2 The conference, moderated by Alberto Toscano of Goldsmiths College, included presentations by Ray Brassier of the American University of Beirut (then at Middlesex University), Iain Hamilton Grant of the University of the West of England, Graham Harman of the American University in Cairo, and Quentin Meillassoux of the École Normale Supérieure in Paris.

3 Kevin R. Lewis, "Correlationism and the Transition from Transcendental Idealism to Transcendental Realism" accessed: [https://www.academia.edu/7674869/Correlationism\\_and\\_the\\_Transition\\_from\\_Transcendental\\_Idealism\\_to\\_Transcendental\\_Realism](https://www.academia.edu/7674869/Correlationism_and_the_Transition_from_Transcendental_Idealism_to_Transcendental_Realism) (10 Jan. 2016).



Woldendale's book opens with Harman's metaphysics, its justification, and underlying conceptual themes to provide a background for his position. Central to Harman's philosophy are the notions of withdrawal as well as fourfold and vicarious causation, both of which frame the first chapter. The second chapter elaborates upon these notions, and chapter three evaluates such concepts as representation, quality, and relation together with claims about objects, metaphysics, and meaning. In these first chapters, the author not only tries to bring out the problem with Harman's metaphysics, but also points to the issues related to ontological liberalism. In his opinion, the main problem with Harman's equation of objects (i.e. saying that everything is an object, which Wolfendale calls *flat ontology*) is that the object is regarded as such a comprehensive concept that it becomes mystical and therefore difficult to define and describe.

Along with asking methodological and meta-philosophical questions on how to do philosophy, the book also tackles its history. In the fourth chapter, the author focuses on claims about the human incapacity to know things as they are, namely, Kant and the correlationism that developed after his criticism of metaphysics. Woldendale's large spectrum of readings enables him to evaluate meta-philosophical and historical questions and bring together contemporary questions and matters about early modern history from the philosophy of analytical and continental sides. The fourth chapter presents what Harman calls a *hyperbolic reading*<sup>4</sup> of his own theory by Wolfendale, in which he wants to show how Harman's critical method does not work for his theory, mainly due to the complex nature of Harman's ontology.

As mentioned above, a core criticism of Harman's OOP is that the notion of object is too vague to play an explanatory role. This is interesting, especially when we remember Harman's reason for proposing his studies on *object*: that it needs to be defined further. Wolfendale claims that Harman's "object" is too comprehensive: When everything is regarded as object, it is difficult to differentiate one from another. Another feature of this is that a flat-ontology turns a human being into just another object, one that is exactly the same as all other objects. Wolfendale summarizes this ontology by explaining Harman's volcanic metaphor uses as such.<sup>5</sup>

[...] Harman's is a world of disconnected volcanic island nations floating in a cool sensual sea- a world in which you can travel as much as you like, but you will always be a tourist. [...] You will never see the real island. [...] You might get the occasional taste of it [...] but that is all you will ever get. (pp. 11-2)

- 4 In the previously mentioned article, Wolfendale summarises the hyperbolic readings of philosophies in the following manner: We first imagine that at some point in the future, the philosophy being discussed here became strong enough to attain a dominant position. In that future, what problems have been and remain to be solved? Thus, we are required to think what the missing issues might be in such a future world.
- 5 Harman's volcano metaphor is summarised: "The reality of things consists in their molten cores, the liquid specificities of which withdraw behind a sensual crust of visible features. ... the substantial magma at the heart of every entity is forever taped beneath a rocky outer surface whose stillness is only occasionally interrupted by the tectonic forces it unleashes. However, these occasional eruptions always catch us unawares. We never glimpse the molten essence as it leaks the faultlines in its phenomenal facade, but only catch it as it cools, already crystallising into new sensual continents. The lava itself is nowhere to be found." (NNC, p. 11)

An important concept to explain disconnectedness is withdrawal. Given that real objects cannot affect each other (p. 14), it is very hard to account for our knowledge of real things. This point also hints at why correlationist charges have been levelled against Harman's metaphysics (Wolfendale calls this world *noumenal cosmology*) and why Wolfendale reads this object-orientedness as *noumen's return*. Even Harman admits this slight tendency toward correlationism despite, at the same time, regarding his thought as a criticism of the movement. Wolfendale interprets this tension in support of correlationism to mean that Harman is merely consolidating its central features instead of critiquing it.<sup>6</sup>

However, more will be revealed by analysing the object itself in this two-dimensional world of the sensual and the real. We are in the real world, as thus everything that affects us, namely, everything that happens in the world, belongs to this world (NNC, p. 13). But objects are different from their qualities. Introducing the *object/quality* distinction to the *real/sensual* distinction results in four poles and two relation areas: *fusions* and *fissions*. To give some examples, the relation between a sensual object and sensual qualities refer to *time*, whereas the relation between the sensual object and its real qualities is what Husserl calls *eidōs*. Similarly, *space* and *essence*, in the sense that Zubiri uses these terms, are defined. By using the object-qualities/real-sensual fourfold, Harman seeks to define object and categories. The relation between objects becomes an essential part of this explanation. But Wolfendale finds a problem here:

If objects encounter one another as unities, and yet fail to encounter one another directly, then encounters must be mediated by unitary intentional facades or caricatures entirely distinct from the executant realities that project them. Independence follows from this, insofar as every real object is protected from every other by an honour guard of distinct sensual objects, forever precluding access to it, at least by default." (p. 15)

This criticism concerns connectivity. This disconnectedness, when carried over into epistemology, might imply a similar disconnectedness between Kant's *noumen* and *phenomen*. As Harman does not privilege human knowledge, the discussion is conducted on the level of objects. Remembering how Harman established his cosmology of disconnected islands, the question here also concerns how objects affect each other and are, in turn, internally affected.

The author assigns causation as the third notion that describes Harman's metaphysics. Genuine change occurs when internal change in a real object is connected to its qualities while regenerating its essence (p. 24). The affected object does not see the affecting one. The object's disconnectedness is also related to Harman's peculiar reading of Heidegger, which is another important matter of criticism for Wolfendale. Harman's Heidegger lacks an important central notion: human *Dasein*. Remembering that Harman's flat ontology places human beings in a line beside other objects, he reads Heidegger with a similar vision.

Another problem with this reading is that Harman regards the distinction between the ontological and the ontic as equivalent to that between the ready-to-hand and the present-

6 "Noumen's New Clothes", p. 293, accessed: [http://static1.1.sqspcdn.com/static/f/1181229/20126263/1346713221483/Noumenons+New+Clothes\\_Pt1\\_Wolfendale.pdf?token=MYVcMZQNjebDBDKfcdl7bqami5w%3D](http://static1.1.sqspcdn.com/static/f/1181229/20126263/1346713221483/Noumenons+New+Clothes_Pt1_Wolfendale.pdf?token=MYVcMZQNjebDBDKfcdl7bqami5w%3D) (2 Jan. 2016).

at-hand. Yet another issue is Harman's claim that the world should not be understood as a phenomenological horizon. In short, he seems to tailor Heidegger's theory to fit his own vision of metaphysics. And it is this distortion, in particular Harman's exclusion of the human *Dasein* from Heidegger's metaphysics, that Wolfendale does not welcome.

To summarize, we can regard the conversation between Wolfendale and Harman as two attempts to re-claim realism and to define which path it is supposed to take in the future. Although both men oppose all correlationist explanations of the world, they treat individuality as an important metaphysical topic, tend toward panpsychism<sup>7</sup>, and are open to the possibility for consciousness in other things as well as in human beings. Most importantly, they believe in the possibility and the necessity of realism and assert that it is essential if metaphysics is to be pursued (p. 35).

Apart from the forced complexity of his language and style, Wolfendale's is a book full of interesting ideas, intriguing discussions on the methodology of philosophy, and even on philosophy itself. Although it seems to focus on Harman's ontology, in reality it takes the reader on a journey that goes beyond his rival's ideas.

7 The claim that everything material has an element of individual consciousness. Modern history of the term goes back to Baruch Spinoza (1632-77) and Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). The movement is related to Jamesian and Russelian monism historically, and some discuss neutral monism entails panpsychism. Thanks to Galen Strawson's works, panpsychism recently has a group of defenders among young scholars as well. Accessed: Seager, William and Allen-Hermanson, Sean, "Panpsychism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/panpsychism/>>. For a list of related works, see: <http://philpapers.org/browse/panpsychism/> (15 Jan.2016).

- Joseph E. Stiglitz, *Eşitsizliğin Bedeli: Bugünün Bölünmüş Toplumunu Geleceğimizi Nasıl Tehlikeye Atıyor?*, Çev. Ozan İşler, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, 375 s.

Değerlendiren: Cihan Deligöz\*

Dünyanın en etkili iktisatçılarından birisi olarak gösterilen Stiglitz, çalıştıkları alanda en belirgin katkıları sağlamış olan 40 yaşın altındaki iktisatçılara verilen John Bates Clark Ödülünü 1979 yılında, Nobel İktisat Ödülünü ise 2001 yılında kazandı. ABD’de Bill Clinton’ın başkanlığı zamanında İktisadi Danışmanlar Kurulu Başkanlığı’ni yapan Stiglitz daha sonra ise Dünya Bankasında Başkan Yardımcılığı ve Başiktisatçılık görevlerinde bulunmuştur.

Time dergisinin 2011 yılında dünyanın en etkili 100 kişisi arasında gösterdiği yazar, yayınladığı kitabıyla herkesin kayıtsız şartsız biat ettiği kapitalizmin insanlığa verdiği ve vereceği korkunç zararları, çoğu iktisatçı gibi görmezden gelmeyip, aksine gözler önüne sermiştir. Stiglitz, piyasaların serbestliğinin, rekabetin sınırsızlığının ve finansal kurumların etkinliğinin artmasına yönelik tartışılmaz düşüncelerin gelir dağılımını nasıl adaletsiz hâle getirdiğini ve geleceğimizi nasıl tehdit ettiğini gösteren kanıtlayıcı bilgilerle cesur bir adım atmıştır. Stiglitz’in bu alandaki endişeleri daha sonra Fransız iktisatçı Thomas Piketty’nin kitabında da dillendirilmiş ve bu alandaki duyarlılık, sonunda IMF ve Dünya Bankasının gündemine de girmiştir. Bu bakımdan kitap, her ne kadar gelir dağılımı adaletsizliği öteden beri eleştirilse de, bu alandaki tartışmaların yeniden başlamasına önyak olması bakımından değer kazanmaktadır.

Eşitsizliğin Bedeli’nde yazar, ABD özelinde ele aldığı ama dünya genelinde var olan gelir dağılımı adaletsizliğinin mevcut resmini, bu durumun sebeplerini, günümüzdeki sonuçlarını ve gelecekteki tehlikelerini belirttikten sonra söz konusu soruna çare olacak reçeteleri okuyucuya sunmaktadır. ABD’de toplam ulusal gelirin beşte birlik bölümünü nüfusun sadece % 1’lik kısmı elde etmektedir. Servet dağılımı ele alındığında söz konusu durum daha da dramatik hâle gelmektedir (s. 42, 43). Gelirin büyük bölümünü elde tutan kesim, gelirini daha da artırabilmek için siyaset kurumunu da esir almaktadır. Siyaseten yönetime geçebilmek için bu kesimden başış alan kişiler daha sonra yaptıkları politikalar ve verdikleri ihalelerle bu kesimin zenginliğine zenginlik katmaktadırlar (s. 90). Söz konusu kesim ile halkın % 99’u arasında ciddi bir ayrışma meydana gelmekte, eğitim, sağlık gibi temel insani haklara ulaşmada sıkıntılar olmakta, bu durum fırsat eşitsizliğini daha da derinleştirmektedir. Zengin kesim en iyi yerde eğitimini sürdürüp, sağlık hizmetini kusursuz alabilirken; diğer % 99’luk kesim eğitim kredileri nedeniyle eğitim hayatını yarıda kesmekte, sağlık hizmeti alamamakta veya aldığı bu hizmet onu iflasa götürmektedir. Bu durum mevcut eşitsizliğe daha da büyük katkı sunmaktadır (s. 65).

Finansal sistemin sömürüye varan faizli borç uygulamaları, asimetrik bilgi ile fakir halkı daha da zor duruma sokarken, 2008 krizinde olduğu gibi devlet yardımları % 1’lik kesimin menfaati doğrultusunda halka değil finansal kurumlara yapılmıştır. Halka yapılacak yardımlar, onları borçlarını ödememeye veya iş aramamaya teşvik edeceği savıyla reddedilirken,

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, İslam İktisadi ve Finansı Anabilim Dalı.  
DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.5.10.D0119

bankalar defalarca aynı duruma düşmelerine rağmen, 'batmak için çok büyük' kavramıyla ayakta tutulmuş ama söz konusu durum zengini daha zengin fakiri daha fakir yapmaktan öteye geçememiştir (s. 324). İlâveten, hükümetler tarafından uygulanan maliye politikaları ve merkez bankaları tarafından uygulanan para politikaları % 1'lik kesimin çıkarları doğrultusunda uyarlanmaktadır. Zengin kesime yönelik vergi indirimleri ve veraset vergisinin kaldırılması maliye politikalarına (s. 134); işsizlik rakamları yerine son 30 yıldır ABD'de önemli ölçüde değişmeyen enflasyon rakamı üzerine politika üretilmiş olması para politikasına örnek verilebilir (s. 338). Hayata geçirilen söz konusu politikalar algı mühendisliği ile % 99'luk kesime de kendi menfaatlerine olduğu algısı oluşturularak benimsetilmiştir (s. 217).

Gittikçe farklılaşan ve adil olmaktan uzaklaşan gelir dağılımı, toplumda bölünmelere ve ayaklanmalara sebep olmaya başlamıştır. Wall Street'i İşgal Et hareketi bunun bir örneği olup; dünyada Mısır, Tunus, İspanya vs. gibi yerlerde görülen ayaklanmaların ve toplumsal kırılmaların altında da bu sebep yatmaktadır. Söz konusu durum, toplumları kendi içlerinde ayırtırmakta, sosyal patlamalara neden olmakta ve geleceğimizi tehlikeye atmaktadır (s. 23). Yazar, gelir dağılımı adaletsizliğinin ve toplumsal bölünmüşlüğün giderilmesi hususunda sunduğu reçetesinde, siyaset kurumunun düzenlenmesi ve rant ekonomisinin sonlanması gerektiğini vurgulamıştır. Bununla birlikte vergi reformunun yapılmasını savunmaktadır. Sabit oranlı dolaylı vergilerin toplam vergi gelirleri içindeki payı arttıkça, hâlihazırda uygulanan vergi oranları, reel olarak azalan oranlı hâle gelmektedir. Adil vergi sisteminin uygulanabilmesi için doğrudan vergiler artan oranlı olarak düzenlenmelidir. Yoksullara yardım edilmesi, finansal sistemde sömürüye varan faizli kredi uygulamalarının sonlandırılması ve emlak kredisi gibi borç vermelerde ortak risk paylaşımı yapılması gibi hususlar gelir dağılımı adaletsizliğini ortadan kaldırıp toplumumuzu daha yaşanabilir hâle getirecektir (s. 340-360).

Kitap gelir dağılımı adaletsizliğini ABD verileri ile açıklasa da, tespit edilen sorunlar tüm dünyanın ortak problemleridir. Nitekim Türkiye'de vuku bulan hadiseler nazara alındığında, ABD için tespit edilen hususların ülkemize hiç de yabancı olmadığı anlaşılmaktadır. Siyaset kurumunun devlet imkânlarını ranta çevirip karşılıklı menfaat çerçevesinde paylaşılması, vergi kanunlarında yer alan istisna ve muafiyetler ile vergilemede adaletsizliğin doruklarda olması, işçi ölümleri yaşanırken iş adamlarının savunulması, küçük orta boy işletmeler ardı ardına batarken bankaların kâr rekorları elde etmeleri gibi bir anda sayılabilecek birçok husus ülkemizde de görülmektedir. Zenginler daha çok zenginleşirken orta sınıfın yok olduğu, fakirliğin derinleştiği bu durumda, bölünmüş toplum olma ve sosyal patlamaların yaşanması gibi tehditler ülkemiz için de söz konusudur.

Kitabın sade bir dille yazılmış olması, ekonomi tahsili almamış kişilerin dahi konuları rahatlıkla anlamasını sağlamaktadır. Bu bakımdan yalnız ekonomistlerin değil, ekonomi sistemleri, adil gelir dağılımı, eşitsizlik gibi konularda düşüncesi olan herkesin okumasında fayda mülâhaza edilmektedir. Kitabın çevirisi ile ilgili küçük bir not düşmek de yararlı olacaktır. Her ne kadar aslı ile tercümesinde önemli farklılıklar bulunmasa da, tercüme metnin iyi bir Türkçe ile tekrar ele alınması, devrik cümlelerin okuma akıcılığını sağlayacak şekilde yeniden düzenlenmesi yerinde olacaktır.

Stiglitz Neo-Keynesyen iktisadın savunucularındandır. Ancak, bölünmüş toplum olma ve sosyal ayaklanmalardan kurtulmak için gerekli olan adil gelir dağılımının sağlanması adına

sunduğu çözümlere İslam İktisadı perspektifinden baktığımızda, İslam'ın koyduğu prensiplerin hayata geçirilmesinin ne kadar önemli olduğunu görebiliriz. Şöyle ki, bankaların kredi uygulamalarında sömürü olmaması, emlak kredilerinde bankalarla müşterinin ortaklık ilişkisinin kurulmasının sağlıklı olacağı tezi bize faiz yasağı ve mudarabeyi hatırlatmaktadır. Yine yoksullara yardım edilmesi gerektiği zekat müessesinin kurulması ve uygulanması gerektiğini göstermektedir.

Stiglitz kitap boyunca en büyük eleştiriyi finansal kurumlara ve onların faizli uygulamalarına yöneltmiştir. Her ne kadar bu kurumları eleştirse de faizsiz bir sistemi temelinden savunmamıştır. Buna karşılık İslam'ın getirmiş olduğu iktisadi ilkelerin hayata geçirilmesi hâlinde faiz yasağına riayet edilmesi ve zekâtın verilmesi gibi bazı temel prensipler sosyal ayaklanmaları yok edecektir. Özellikle başkası açken tok olmanın doğru karşılanmaması ve başkalarının emeği üzerinden kazanç elde etmenin yasaklanması burada zikredilebilir. Bu bakımdan Stiglitz'in çözüm olarak sunduğu yoksullara yardım etme, devlet imkanlarının rant hâline getirilip yandaşların menfaatine peşkeş çekilmemesi, faizli kurumların sömürüye varan borç verme işlemlerini sonlandırması gibi hususlar kapitalist sistemde dikkate alınmayan kusurlar olup İslam iktisadının üzerinde durduğu temel hususlardır.

Yazar söz konusu problemlere getirdiği çözümlerde genel olarak kurumların geliştirilmesi, politikaların % 1'lik kesim için değil toplum menfaati için yapılması, rant arayışının sonlandırılması gibi hususlara değinmiş, bu minvalde siyaset kurumu üzerinde özellikle durmuştur. Ayrıca Stiglitz söz konusu çözümün uygulanabilmesi için algı mühendisliği ile uyutulan halkın uyanması ve sosyal patlama ile eşitliği talep etmesi gerektiğini savunmaktadır. Nitekim Wall Street'i İşgal Et hareketini bu bağlamda ele alan yazar, hareketin sonucunun hüsrana olduğunu, birikmiş tepkinin olması gerektiği gibi sonlanmadığını ve yeniden bu birikime ulaşmanın kolay olmayacağını dile getirerek umutsuz olduğunu beyan etmiştir.

Yazarın gelir adaletsizliği ile ilgili tespit ve çözüm önerilerine katılırken, sorunun çözülmesinin sadece sosyal ayaklanmalar sayesinde gelebileceği fikri eleştirilebilir. Stiglitz'in belirttiği gibi söz konusu ayaklanmalar ve krizler yine yeniden % 1'in menfaatine göre çözüme kavuşturulmaya çalışılmış ve % 99'luk kesim algı oyunları ile kandırılmıştır. Bu bakımdan yeniden bir sosyal kırılma beklentisi içinde olmak doğru olmayacaktır; çünkü bu kırılma toplumu böleceği gibi nihayetinde yeniden aldanmalara ve yeniden bölünmüşlüğe sebep olacaktır. Bize göre sorunun çözümünde hedef ahlaklı bireylerin yetiştirilmesidir. İnsandan başlayarak toplumun ahlakî düzeyinin geliştirilmesi, sosyal bağların güçlendirilmesi, sosyal yardım ve dayanışma ile eğitim hizmetine ulaşmanın, yoksulluğun giderilmesinin ve sağlık hizmetlerinin görülmesinin sağlanması ve nihayet siyaset kurumu ve politika uygulayıcılarının toplumun tamamının menfaatine yönelik çalışmaya başlamasıyla istenen sağlıklı ve adil gelir dağılımına tabi toplum meydana gelebilecektir. Bu bakımdan yazar, yapmış olduğu tespitlerin ve ortaya koyduğu çözümlerin bir kısmının doğruluğu yanında çözüme yönelik beklentisi nedeniyle eleştirilebilir.

- Cengiz Kallek, *Sosyal Servet: İslamda Yönetim-Piyasa İlişkisi*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, 251 s.

Değerlendiren: Erhan Bahtiyar\*

İslam Hukuku ve İktisat Tarihi üzerine çalışmaları bulunan Prof. Dr. Cengiz Kallek'in son eseri olan *Sosyal Servet: İslam'da Yönetim-Piyasa İlişkisi* isimli çalışması, doktora tezinin çeşitli ilavelerle zenginleştirilmiş hâlidir.

Günümüzde konvansiyonel ekonomiye ait kavramların sirayet ettiği İslam iktisat sistemi kendisine ait çözümleri artık bulmak zorundadır. Bunun için de Müslüman toplumlara İslam iktisat sisteminin iyi anlatılması ve gerekli iktisadi modelin kurulabilmesi için Hz. Peygamber (a.s.) ve Hulefa-i Raşidîn dönemindeki uygulamaların detaylı incelenmesi gerekmektedir. İktisatta yer alan neredeyse tüm uygulamalar Batı medeniyeti tarafından belirlenmiş ve oyunun kuralları kendileri tarafından yazılmıştır. Geliştirilen ekonomik sistem günümüzde Müslüman toplumların ihtiyaçlarına cevap verememektedir. Başta "faiz" olmak üzere birçok kavramın getirdiği sorunlar kapitalist sistemin ekonomik krizlerle yüzleşmesini de kaçınılmaz hâle getirmiştir. Unutulmaya yüz tutmuş iktisadi uygulamalar ile konvansiyonel ekonomi arasında sıkışıp kalan Müslümanlar için çıkış yolu, yine geçmişe referansla günümüze uyarlanacak sentezlerle mümkün olacaktır.

Cengiz Kallek, bu eseriyle Hz. Peygamber (a.s.) ve Hulefa-i Raşidîn döneminde temelleri atılan iktisadi sistemi derinlemesine incelemeyi amaçlamıştır. Yazar, ekonomik sistemi eleştirirken önce Batı ile İslam medeniyeti arasındaki temel farkları açıklayarak etkileyici bir giriş yapmıştır. Kitabın giriş kısmındaki eleştirisiyle Batı ile İslam medeniyetinin dünyamızda yaşanan olayları anlamakta kullandığı metotlardaki farklılıkları ele almıştır. Batı medeniyeti, varlık olarak insana bakış açısını hedonizm ve materyalizm üzerine temellendirmektedir. Tükettiği eşyadan haz duyan veya onu haz duymak için tüketen birey aslında bugünkü kapitalist dünyanın da temellerini oluşturmaktadır. Tüketim çılgınlığına varacak kadar egoist davranabilen "ekonomik adam" (homo economicus), ekonomi bilimi için araştırılması gereken en önemli konular arasında yerini almıştır.

Rasyonel davranabilen birey için dinî ve ahlaki değerlerin yerini artık öz-çıkarları almıştır. Yazar, beşer merkezli olarak her şeyin yaratıcısı olarak insana dayalı felsefeyi açıklayarak durumu kavramlaştırmıştır. Bu durumu, batılı ekonomik sistemlerin *nasıl* sorusu ile yetinecek aslında esas gayeye götüren *niçin* sorusunu sormaktan yoksun olmalarıyla açıklamaya çalışmıştır (s. 4). *Nasıl* sorusunu soran "rasyonel" ekonomik bakış açısına sahip bireyin yaradılış gayesinden uzak kalmasına neden olacak bir yaşam tarzını benimsemesi ise kaçınılmazdır. Dünyada *niçin* sorusunu sormadan yaşayan bireyin "görünmez el" üzerinden tüm toplumun refahı ile sonuçlanacak bir hayatı getirmesinin ise mümkün olmayacağı anlaşılmaktadır. Buna karşılık İslamiyet, halifelik düsturu ile bu bakış açısını kavramlaştırmıştır. İnsanı Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak nitelemiş ve Allah'ın emir ve yasaklarını uygulayan bireyler olarak yaşamalarını istemiştir. Bu bağlamda, eşyayı tükettikçe mutlu olan Batı medeniyetine karşılık, halifelik düsturuyla eşyaya emanet olarak bakan İslam medeniyeti

\* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam İktisadi ve Finansı Bölümü.  
DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.5.10.D0116

dikkat çekmektedir (s. 5). Yazar tam da bu noktada, İslam iktisadının yeniden temellendirilmesi için adeta ışık tutacak uygulamaları kitabında bizlerle paylaşmaktadır.

Kitabın odak noktasını, günümüz koşullarına göre kurulacak İslam iktisadi sistemine katkıda bulunmak için Kur'an ayetleri ve hadisler ışığında Hz. Peygamber ve Hulefa-i Raşidin döneminin incelenmesi oluşturmaktadır. İki ana bölümden oluşan kitap, birinci bölümde İslam iktisadi için piyasaya ait kavramları açıkladıktan sonra ikinci bölümde devletin piyasayı nasıl yönettiğini ve denetlediğini incelemiştir.

Söz konusu eser birinci bölümde piyasalar üzerine derinleşirken riba, karaborsacılık, haksız iktisap gibi alt başlıklar için Kur'an ayetlerini ve hadisleri referans göstermeye dikkat etmiştir. Gelişen global piyasa koşullarında İslami piyasa enstrümanları için riba (faiz) kavramının açıklanması önemini korumaktadır. Bu konu hakkında tartışmalar devam etmekteyken yazar konuyu ayetler ve uygulamalar ışığında incelemeye çalışmıştır. Riba, yazar tarafından kısaca anamal ya da anapara üzerindeki artış olarak açıklanmıştır. Ayrıca, yazar Kur'an-ı Kerim'in on iki suresinde on dokuz defa ribanın tekrarlandığını vurgulamış ve ribanın tarihsel gelişiminde de tıpkı içkinin haramlığı ve zekâtın farizyeti gibi tedriciliğin söz konusu olduğunu kaydetmiştir (s. 38). Kitaba ismini de veren "Sosyal Servet" kavramını bugün kapitalist düzen içindeki şirketler tarafından yürütülmeye çalışılan sosyal sorumluluk projeleriyle kıyaslamak doğru olacaktır. Bir tarafta devlet ile müteşebbis arasındaki işbirliği ve dayanışma ile ortaya çıkan herkese ait servet, diğer tarafta ise kalıplaşmış sınıflar arası ayrımın getirdiği suçluluk psikolojisiyle hayata geçirilmiş sosyal sorumluluk projeleri bugünkü düşünce farklılığını açıklamaktadır. Yazar kitabında özetle, sosyal servet kavramını İslam felsefesine dayandırarak servetin devlet veya birey ayrımı gözetmeksizin herkese ait olması gerektiğini vurgulamıştır (s. 63). Birinci bölümün son konusu ve önemli konularından biri olarak ele alınan *narh* sistemi basitçe devletlerin piyasadaki fiyat istikrarını sağlamak için kullandıkları tavan fiyat uygulaması olarak açıklanabilir. Yazar, Hz. Peygamber (a.s.) ve Hz. Ömer dönemindeki uygulamaların genellikle bilinenin aksine tavan fiyat uygulaması için bağlayıcılık oluşturmadığı kanaatine varmıştır (s. 127).

İkinci bölümde ise *hisbe* müessesesi ele alınmıştır. Yazar devletin piyasa ile olan ilişkisini ve müdahale yöntemlerini gün ışığına çıkarmaya çalışmıştır. İslam medeniyeti için ticaretin ve tüccarın önemine binaen İslam'ın ilk yıllarında birçok düzenleme yapılmıştır. Pazarların düzen ve intizamı, pazarın kurulacağı yerin belirlenmesinden, denetlenecek unsurların kararlaştırılmasına kadar geniş bir yelpaze ile iktisadi sistem içinde yerini almaktadır. Hz. Peygamber (a.s.) iktisadi bağımsızlığın önemini muhakkak çok iyi biliyordu (s. 142). Bu noktada, iktisaden güçlü bir devletin, *hisbe* teşkilatıyla devlet başkanından devletin alt kadrolarına kadar denetleyen yapısı ilgi çekicidir. Hz. Peygamber (a.s.) Medine Pazarını kurduktan sonra bizzat kendisinin piyasanın kontrolü ve ticaretin düzenlenmesi için pazarı denetlediği bilinmektedir. Yazar tarafından da bahsedildiği üzere, Resûlullah (a.s.) İslam tarihinin ilk *muhtesibi* olarak değerlendirilmektedir. Günümüzde kıyaslandığında tüccarın ve girişimcinin korunması için gerekli olan tüm imkânları İslamiyet'in ilk yıllarında bizzat kendisi tesis etmiştir. İslamiyet'in tüccara bakış açısını belki de en güzel açıklayan Hz. Peygamber'e ait şu hadistir: "Kim Müslümanların beldelerinden birine yiyecek [maddesi] getirir ve cari fiyattan satarsa şehid sevabı alır." Yazar ayrı başlıklar altında fiyat denetimi, serbest rekabetin temini ve haksız rekabetin önlenmesi gibi günümüzde de tartışılan birçok konu hakkında İslam



tarihinin ilk yıllarındaki uygulamaları yaşanan olaylar üzerinden paylaşmıştır. Buna ek olarak, haram kılınmış malların ticaretinin önlenmesi hakkında Hulefa-i Raşidin tarafından çok sıkı tedbirler alındığını ve çeşitli yaptırımlarla ticaretin düzenlendiği yazar tarafından detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

Özetle eser, mevcut ekonomik koşullar göz önünde bulundurularak Müslümanlar için kurulacak yeni iktisadi sistem için gerekli devlet ve piyasa uygulamasını Asr-ı Saadet dönemini merkeze alarak incelemiştir. Yazar çalışmasında argümanlarını Kuran-ı Kerim ve Asr-ı Saadet dönemine ait uygulamalarla desteklemiştir. İslam âleminde süregelen günümüz koşullarına uygun iktisadi arayışa rehberlik edebilecek çalışmaların oldukça az olduğu göz önünde bulundurulduğunda, Sosyal Servet: İslamda Yönetim-Piyasa İlişkisi adlı eserin, Türkiye'deki İslam İktisadi yazınına hatırı sayılır bir katkı yapacağı söylenebilir.

- S. J. Allen and Emilie Amt (Eds.), *The Crusades: A Reader*, Toronto, Canada: University of Toronto Press, 2014, xv+433 pp.

Reviewed by: Muhammad Yaseen Gada\*

The Crusades is one of the most read and interesting topics of the medieval era, for its great impact upon that world is still felt today. They are perhaps the only events from that time that have become inextricably linked to present-day political and religious debates, for the rhetoric associated with it resurfaces so often that it has attained a special status among many writers and analysts. Although many works are already available on the subject, the increasing interest is perhaps due to the modern political, religious, and academic dissent between the East and the West. While one side tends to avoid this word and any linkage of it with the modern conflict prevalent in the Muslim world, the other side is bent on convincing readers that the modern West's ongoing interference in Muslim lands is nothing but a neo-Crusade that began in the 17th century via imperialistic and colonialist European forces. This essay examines one recent book to explore how this rhetoric is treated from the modern perspective, owing to its overarching impact on medieval and modern times.

*The Crusades: A Reader* is, in fact, a "new [second] edition [that] does not intend to promote any political or moral stance" on the Crusades; rather, its introduction and ten chapters endeavour to provide documents that "facilitate a broad range of discussion and debate on crusading topics" (p. xii). In addition, a new chapter explores the history of modern perceptions of these military campaigns. Some chapters contain some sparse additions and omissions. As an example of the latter, the editors apologised for removing some key sources.

In the introduction, the reader is briefly introduced to the book's contents and format. The editors note that one of the important points about the beginning and end of these military assaults is that they were neither born in a vacuum in 1095 nor ended with the loss of the Crusader states in the thirteenth century. Contrary to popular conceptions, this book argues that the Crusades were the result of the changes occurring in Europe. The Crusades also had a great impact on both Western and Eastern societies, where even today we encounter their legacy (pp. xv-xvi). The extent and intensity with which these campaigns are currently discussed and debated in academic circles reflects this reality. However, what this war-ridden world really needs today is for us to highlight and propound views upon the reconciliatory and friendly aspects of Crusader culture, which scholarly works have largely ignored. The editors have attempted to address and explore these reconciliatory measures, though not to the full extent.

The book's beauty lies in its documentation of relevant and important primary sources from both Christian as well as Muslim sources. Moreover, after documenting the sources it neither judges nor analyses; rather, at the end of almost each document it encourages readers to engage more with it and poses some important questions, such as why, what, how, and when.

\* PhD Student, Aligarh Muslim University, Department of Islamic Studies.  
DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.5.10.D0114

The first chapter, "Background and Origins," attributes the build-up of the Crusades to Jerusalem's importance to both Christians and Muslims and the concept of warfare, as in holy war and jihad, respectively. It documents the ideological support that each group drew from their religious texts; however, this is questionable in Christianity, as it was developed later and formulated by Papacy on their own. Here it should be made clear that these two concepts are not comparable, as jihad is one of Islam's principal doctrines and connotes various meanings, which is most certainly not the case with holy war.

The second chapter, "The First Crusades," narrates the story from the preaching of Pope Urban, who in 1099 called upon Christians to capture Jerusalem. The resulting success was an illustrious victory for the Crusaders and a disastrous blow to the Muslims. The third chapter, "The Crusader States," records the state of affairs in these four new Levantine states. The cited documents reveal the relationships between the locals and the newcomers, along with evidence of various aspects of mutual understanding as well as different perceptions and misconceptions.

The fourth chapter, "The Second and Third Crusades," records Edessa's fall in 1144 to the Muslims under Nur al-Din Zangi, which triggered the preaching of the Second Crusade. In addition, the Crusaders' disastrous defeat at the Battle of Hittin in 1187 by Salah al-Din compelled some greatest European monarchs such as Frederick I Barbarossa of Germany, Philip II Augustus of France and Richard I the Lionheart of England, to launch and, for the first time, to actually lead the Third Crusade. Chapters 5 through 7 recount the subsequent Crusades, of which the fourth one was directed against Greek Orthodox Constantinople in 1204. From that point onward, these military enterprises began to lose the true sense of their earlier purpose as military campaigns against Europe's non-Catholic Christians and other pagans were legitimized.

The eighth chapter, "Conflict and Coexistence in Spain," points out the simultaneous realities of cultural exchange and warfare between Iberia's Christians and Muslims. This illustrates that the Crusades in the East were, in fact, a continued legacy of the 8th century Crusades of Iberia, supported by the papacy. Here it gives weight to the assertion that these campaigns actually started long before 1095. The subject of the ninth chapter is the end of the eastern Christian empire with the fall of Acre in 1291 to the Mamluks and the fall of Constantinople in 1453 to the Ottomans. Thus the book moves beyond the general view that the Crusades in the East ceased in 1291.

If there is a more praiseworthy part of the book, it is none other than the tenth chapter, "Modern Perceptions of the Crusades," an account of scholarly perceptions from the eighteenth century onward, ranging from the Enlightenment (David Hume and Edward Gibbon [negative]) to Romanticism (William Wordsworth and J. F. Michaud) to Imperialistic (William Hillary and the British), projecting the Crusades as heroic events. Muslim scholars also raised the general awareness about modern European interests in the East. Among the first to do so was Sayyid 'Ali Hariri's *Book of the Splendid Stories of the Crusades* (Cairo: 1899), the first Arabic-language study of the Crusades, to Syed Qutb's use of "Crusaderism" (p. 407) to describe European imperialism as a cultural and religious offensive against Islam. Nonetheless, recent times have witnessed some dramatic changes in the Christian perception, most notably the concession and regret expressed by Pope John Paul II for the "faults of the past" (p. 411) that the Crusades had committed against humanity.

Allen and Amt aptly delve into the Crusader rhetoric that has gained such momentum after the events of 9/11. The respective views of the Crusades are often argued as the basic cause of East-West polarization. Muslims link it to modern imperialism, and the West attributes these military campaigns and other related events to a moral right. Moreover, what is important to note here is that over the last couple of decades the Crusades, according to the editors, have acquired a more positive acceptance as a recognized chapter of Islamic history (pp. 416-418).

The conclusion, "Umej Bhatia's Analysis of the Crusades and Modern Muslim Memory," attempts to discover reconciliatory measures for the persistent East-West conflict. Bhatia recognizes a number of steps, primarily to lower the "geopolitical temperature," in which the media plays a large role, and to "identify and to develop effective means of practical and functional cooperation to isolate, expose, and debunk extremism in all its forms" (p. 423). He suggests that it is incumbent upon the Muslim world's historians and opinion makers to find "[i]n the clash over historical perspectives...concrete examples of positive cooperation instead of merely highlighting instances of conflict" (p. 425). While it is true that ways to create a peaceful atmosphere are needed, one has to realize that the Muslim side is not the only one that employs this rhetoric. This section fails to look into the West's long-term and continuing interference in Middle Eastern affairs and the extent to which it will go to safeguard its interests.

That said, the book overall is an excellent, simple in presentation, timely and balanced contribution to the crusade literature. It is a helpful guide for the general readers.

- Bernard Lewis, Buntzie Ellis Churchill, *Tarih Notları, Bir Ortadoğu Tarihçisinin Notları*, Ankara: Arkadaş Yayınları, 2014, 428 s.

Değerlendiren: Mustafa Gündüz\*

Ortadoğu ve İslâm konusunda 20. yüzyılın önde gelen tarihçilerinden biri olmasının yanında, Oryantalist dünyaya paradigma çizenlerin başında Bernard Lewis gelir. 1950'lerden itibaren Ortadoğu, Arap tarihi ve Türkiye üzerine akademik çalışmalar yapan Lewis yaygın/geniş bir şöhrete sahiptir. Bugün dünyanın en büyük meselesinin entelektüel zemini olan "medeniyetler çatışması" (s. 267) kavramını 1957'de zikredip sonrasında ilmek ilmek dokuyarak Huntington'a ödünç vermesi ve Irak savaşında aldığı rol Lewis'in önemini ortaya koyar. (Lewis, her ne kadar bu kavramı ilk defa kendisinin kullandığını iddia etse de, daha önce 1917'de *der Untergang des abendlandes (Batı'nın Çöküşü)* adlı eserinde Oswald Spengler, 1922 yılında da *A Study in the Contract of Civilization* eserinde A. Toynbee, medeniyetler çatışması ifadesine yer vermişlerdir).

Türkiye'de daha çok *Modern Türkiye'nin Doğuşu* ve *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi* gibi kitaplarıyla, yurtdışında ise yetkin bir Ortadoğu tarihçisi olarak tanınan Lewis'in 2014'te yayımlanan anıları görüş, düşünce, hayat tarzı, tarihçilik anlayışı ve yakın çevresinin sıkı bir özeti niteliğindedir. Her tarihçinin olduğu kadar Türkiye, Ortadoğu, İslâm, Avrupalılar ve oryantalizm konularına merak duyanların satır aralarına sinen imaları kaçırmadan, dikkatle okuması gereken değerli bir anı. Bunun yanında, kadim İngiliz politikasından Osmanlı arşivlerine, Ortadoğu'nun yerli halk ve eserlerinden yöneticilerine, Afrika ve Japonya'ya dek uzanan geniş coğrafyada tarih ekseninde heyecan verici bir seyahat.

Lewis, zengin bir Yahudi ailesinde doğar. Din ve dil bakımından şuurlu bir anne elinde büyür. Çocukluğundan itibaren farklı dillere meraklıdır, kültür edebiyat ve klasik ilimler üzerine eğitim alır. Kitap okumanın zevkinin öncelikle ona sahip olmak olduğunu keşfederek kitap biriktirir. Bu arada bolca klasik metin ve şiir ezberler. Tarih, edebiyat ve arkeoloji merakı ile seçkin üniversitelerde tahsil yapar. Bu arada bir şey dikkatini çeker: Araplar kendi tarihlerini öğrenmek için Londra'ya gelmektedir. İyi bir Ortadoğu tarihçisi olmaya o zaman karar verir. Arapça ve Farsça ile işe başlar. *Kur'an*'ın madde ve manası karşısında "büyülediğini" ifade eder. "*Kur'an* ilahi mükemmeliyeti nedeniyle, özgün Arapça metninden diğer bir dile tercüme edilemez ve aslında edilmemelidir" (s. 46) hükmünü vermesi, talibi olduğu meseleyi ne kadar derinden kavradığını gösterir. Sadece *Kur'an*'dan değil "İslam medeniyetinin zengin mizah damarı karşısında hayrete düşmüş ve büyülenmişim" (s. 224) demekten de kendini alamaz.

Lewis II. Dünya savaşında kendini İngiliz gizli servisinde memur olarak bulur. Buradaki beş yıllık hizmeti hakkında kesin bir ketumiyet içindedir. Ardından Ortadoğu'nun en netameli, girift meselelerine girer. İsmailileri doktora tezi olarak çalışır; sahaya iner, halkla hemhal olur. Filistinliler ve bölgenin Arap kabilelerini çözmeye gayret eder. Bu arada kendisine Arap halkları tarihi konusunda bir kitap sipariş edilir. Artık şöhret kapılarını açan konuyu

\* Doç. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü.  
DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.5.10.D0118

bulmuştur. Kısa bir süre sonra modern Türkiye üzerine de bir eser istenir ve uzun hazırlıktan sonra Türkiye’de bilimum bütün resmî-gayri resmî tarihinin uğrak yeri hâline gelen *The Emergency of Modern Turkey* 1961’de Princeton’da yayımlanır. Türk Tarih Kurumu, modern laik Türkiye’nin doğuşunu “tarafsız” yazdığına itibar ettiği Lewis’in eserini *Modern Türkiye’nin Doğuşu* başlığıyla kısa süre sonra tercüme eder ve eser o günden bu yana yüksek bir ilgiye mazhar olur. Türk Tarih Kurumu şeref üyesi olan, Kemal H. Karpat tarafından “bir Türkiye dostu” (Karpat, 2015, s. 204) olarak takdim edilen Lewis, seküler, demokrat, modern, laik ve Avrupalı bir Türkiye’nin dostu olabilir ama “asla Müslüman bir Türkiye’nin değil”dir. (Yıldız, 25.10.2015). Mesele İslâm olduğunda, gerek akademik eserlerinde gerekse anısında her fırsatını bulduğu yerde “aşağılama” ve “hakaret” imalı cümleler kurmaktan geri kalmaz. Örneğin, *Müslümanların Avrupa’yı Keşfi* kitabının ortaya çıkış hikâyesini anlatırken, “Müslümanların Avrupa ile ilgili ne bildiklerini, bu bilginin ne kadar sağlıklı olduğunu ve Avrupa hakkında ne düşündüklerini –tabi eğer Avrupa hakkında bir şey düşünüyorlardıysa- keşfetmeye koyuldum” (s. 349), derken, daha baştan Müslümanları mahkûm etmektedir. Bu bakımdan bir modern oryantalist olan Bernard Lewis okuyucularının dikkatli olması, yetkin bir altyapı sonrasında onun eserlerine eğilmesi zarurettir.

Lewis’in anılarında dikkat çekmeyen sayfa, paragraf yok gibidir. “Hayli sofistike bir imparatorluk” (s. 104) olarak nitelediği Osmanlı devletinin arşivleri hakkında verdiği bilgiler şaşırtıcıdır. Osmanlı arşivlerinin zamanına göre ne kadar detaylı ve düzenli olduğunu, burada çalışmak isteyenlerin hangi sürprizlerle karşılaşabileceğini heyecanlı şekilde anlatır. Osmanlı tarihi çalışmalarında dilin önemine vurgu yaparken, “Osmanlıca bir metni okuyamadan, hatta mübalağa etmiyorum, alfabeyi bile bilmeden Osmanlı tarihi yazanlar var” (s. 312) diyerek meslektaşlarını (her halde daha çok Türk meslektaşlarını) eleştirir. Osmanlı diliyle ilgili hayranlığını dile getirdikten sonra, “dil inkılabının Osmanlıca’yı modern devlet okulları içinde bir antika ve esrarlı bir dil hâline getirdiğini” (s. 102) söyler. Dil reformunu eleştirirken, modern Türkiye’nin doğuşunu “kendini kadim bağlardan kurtaran bir ulusun, demokrasiye yüzünü çeviren yılanmış otoriter alışkanlıklara ve geleneklere sahip bir ülkenin” (s. 117) hikâyesi olarak anlatması, onun tarafını belli eder. Lewis, oryantalist zihniyetin inşasında şüphesiz hâkim bir role sahiptir. Müslümanların ilimle olan muarefeleri, din dışı konulara ilgi ve özellikle de kadın konusundaki menfi batılı algıyı her fırsatta pekiştirir. “İslâm toplumlarında kadınların baskı altında olduğu ve Türkiye’de 1923 sonrasında kurtulmaları” (s. 292) iddiası söz konusu oryantalist algı inşasının ve pekiştirme gayretinin özgün örneklerinden sadece biridir.

Anıların satır aralarında sıklıkla İngiliz kibir ve nobranlığını da görmek mümkündür. Yer yer Müslümanları kendinden başkasını düşünmeyen, temizlikten bihaber, pis, iştahına düşkün topluluklar olarak sunarken; İngilizleri de medeniyet temsilcisi, demokrasi havarisi olarak takdis eder. Lewis bir helezon gibi ördüğü anılarında adeta sağ gösterip sol vurur: “İslam toplumlarında tarihe büyük bir önem atfedildiğini” (s. 160) söyler ama cümlenin devamını “sadece kendi tarihlerine” diyerek bitirir. Bir başka yerde ise “1920’lerde Londra’da büyüyen bir çocuk olarak, yerkürenin üçte biri üzerinde dolaylı ya da doğrudan egemenlik kurmuş ve dünyanın farklı bölgelerinde *barbarlığın yerine medeniyet* ve imparatorluğun farklı bölgelerinde tiranlık ya da en iyi ifade ile otoriter yönetim yerine özgürlük ve adalet getirmiş olan... imparatorluğun parçası olmaktan gurur duyuyorum (italikler bana ait MG)” (s.118) derken nasıl da gözümüzün içine baka baka hilafı hakikat ifadeler kullandığı görülebilir. Britanya;

iki yüz yıldır, dünyanın bütün mazlum milletlerini sömüren, ezen ve modern tekniklerle hâlâ sömürmeye devam eden, dünyayı yangın yerine çeviren bir devlet değilmiş de, özgürlük ve adalet havarisimiş gibi! Dahası, Lewis "II. Dünya savaşı sonrasında emperyal Britanya'nın sonunun geldiğini ve bunun da en açık göstergesinin İngiltere'nin Hindistan'dan çekilmesi" (s. 118) olduğunu söyler. ABD/İsrail siyasetinin en azından akademik akıl hocasının, anılarını "modern Ortadoğu'nun yönetimleri Avrupa'nın modern birer yatırımıdır. Modernleşmenin sonucudur" (s. 392) diyerek bitirmesi ne kadar da yaman bir ironi ve kendiyile apaçık çelişmedir. Keza İngiliz hükümetinin sağladığı bursları "demokratik emperyalizm" (s. 185) olarak nitelemesi de bir dürüstlük gayreti.

Bernard Lewis, tarih notlarında sonlara doğru yaklaşırken gerçek kişilik ve kimliğine dair ipuçları verir. Ortadoğu coğrafyasının anlaşılmasında "Marksist çözümlemenin hiçbir işe yaramayacağını" (s. 312) farkında olması araştırma nesnesini ne kadar iyi tanıdığına delildir. Müslümanlara ve İslâm'a yaklaşımı emperyal bir ortodoksi ve oryantalist zihniyet içerir. Türklere çok Müslümanlara her fırsatta kıymık atması onun için sıradan bir hadisedir. Genelde Batı dışı toplumlar, özelde de Ortadoğu toplumları ve Müslümanlar için "demokrasiyi geliştirmek zor ve zahmetli bir iş" (s. 388) diyerek satır arasına "bu sizin yapabileceğiniz iş değil" imasını sıkıştırır. Burada demokrasinin sadece Batılılar için bir kurum olduğu vurgulanır.

Konu Filistinlilere geldiğinde onlara Romalılar'ın dilinden "belalı halk" (s. 242) demeyi ihmal etmez. Mısır'daki Müslüman Kardeşler oluşumunu ise "çok tehlikeli bir radikal İslami hareket" (s. 390) olarak niteler. Kendi ifadesiyle, "modern Avrupa'nın Ortadoğu'daki muhkem yatırımı" (s. 392) olan krallıkların, despot idarelerin yerel halk ve direniş guruplarına yönelik kıyımlarını ise "devletlerin militan dinî muhalefetle mücadelesi" (s. 271) olarak makulleştirir. Sağ gösterip sol vurma taktiğini burada da sürdürür: Modernleşme ürünü Ortadoğu despotizmini yermek için, "modern öncesi buralar daha açık ve çok daha hoşgörülüydü" (s. 392) der. İslâm hukukuna ve klasik İslami ilimlere de ünsiyeti olan Lewis'in *Kur'an*'daki cihat ayetlerini keyfe keder, istediği gibi görüşlerine mesnet kılarak, İslâm'ı bir savaş dini gibi gösterme gayreti ise kabul edilebilecek bir tavır ve ahlak değildir. Tam da bu vadide Batılıların ikiyüzlülüğünü, tarih çalışmalarındaki tutarsızlıklarını, yöntem ve zihniyet bakımından üst perdede yüzlerine çarpan, içlerinden biri Edward Said'in, "Avrupa tarihi ve filolojideki cehaletine" (s. 305) vurgu yapılarak *Oryantalizm* kitabının hakarete varan kelimelerle tenkit edilmesi Lewis'in bazı hakikatler karşısındaki hırçınlığını ve hazımsızlığını belgeler. Said'in "hilekâr, kötü niyetli şarlatan" (s. 306) ilan edilmesi aslında Lewis'in dilinden, Doğu'nun bilgisini keyfine göre inşa eden Batı'nın kendine dair verdiği bir ifadedir.

Oryantalist zihniyet ve kurgunun tamamına sindiği Lewis'in anıları, politik ve stratejist cephesi yanında, akademik tarihçilik ve yöntem açısından ufuk açıcı bilgiler de vermektedir. Özellikle Princeton yıllarını anlatırken, tasvir ettiği ilmî ortam, kütüphaneler, bir tarih probleminin ortaya çıkarılması, hipotezler, araştırma teknikleri, belgelerin kullanılması ve çalışma metodunun detayları her akademisyen ve tarihçi için önemlidir. Yine bu kısımlarda detaylı bir şekilde, Amerikan üniversiteleri ve İngiliz üniversiteleri karşılaştırması, iyi bir lisans hocası olmanın kıstasları, Amerikan toplumuna dair gözlemler üst düzey bir akademisyenin gözünden anlatılır.

Ona göre tarih müspet bir ilim değildir, zira sezi ve duyularla inşa edilir. Sudan'daki öğretim üyeliği sırasında öğrencilerle yaptığı tartışma, bir taraftan Afrikalıların özgür düşüneme-

yeceği ima ederken, diğer taraftan tarih ilminde asla tek bir doğrunun olmadığını, önemli olanın sağlam argümanlarla bir meseleyi temellendirmek olduğunu, bu şekilde birden çok doğrunun olabileceğini belirtmesi oldukça değerli bir yorumdur. Benzer bir enstantaneyi Pakistan’da yaşar ve otobüste yanında oturan delikanlıya “siz asla Batılı olamazsınız” mesajını verir. Lewis’in “öğrencilerimden asla nesnel olmalarını istemedim, sadece dürüst” (s.153) ve bir de “adil olmalarını” (s. 161) istedim demesi de elbette kıymetli bir akademik tarzıdır. Tarih felsefesi noktasından “bir şeyin neden gerçekleşmediği değil, neden gerçekleştiğinin sorulmasını” (s. 166) önemli bulur. Tarihin esas işinin bu olduğunu kabul etmesi de hayli anlamlıdır.

Lewis’in anıları, meslekî kariyeri, kitaplarının yazılış öyküsü ve etkileri yanında kişisel hayatına dair birçok ayrıntıyı da içeriyor. Eserlerinin çoğunu yetmiş yaşından sonra yazması, sosyal bilimler ve tarihçiler dünyasında farklı bir tercih, imkân ve şanstır. Benzer durum Türk tarihçi Halil İnalçık için de kısmen söz konusu. On beş dil bilen, eserleri dünyanın pek çok yerinde okunan ve okutulan, Araplar, Türkler, İslâm ve Orta Doğu halkları konusunda sıkça görüşüne başvurulmuş bu sıra dışı tarihçi, meslek hayatında başarının sırrını üç şeye bağlar: “dikkati uzun süre toparlayabilme, iyi bir hafıza ve taklit yeteneği” (s. 324).

Batı dünyası için olduğu kadar Müslümanlar için de son derece önemli olan Bernard Lewis’in anıları satır aralarındaki anlamlar kaçırılmadan, satır altları çizilerek, dikkati uzun süre toparlayarak ve her ayrıntı hıfzedilerek okunmalıdır.

### **Kaynakça**

- Karpat, K. H. (2015). *Bir Ömrün İnsanları*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Lewis, B. (2002). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. (M. Kıratlı, Çev.) Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Lewis, B. (2000) *Müslümanların Avrupa'yı Keşfi*, (İ. Duru, Çev.) İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Yıldız, A. (25.10.2015). Bireysel Görüşme.



- Mahmud Muhammed Taha, *İslam'ın İkinci Mesajı*, Çev: Haydar Aslan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, 176 s.

Değerlendiren: Bedir Sala\*

Mahmud Muhammed Taha, Türkiye’de İslam ve sol arasındaki ilişkinin tekrar tartışıldığı 2000’li yıllarda tanınmaya başlanmıştır. İslam’ın İkinci Mesajı’ adlı kitabı dışında diğer kitapları henüz Türkçeye çevrilmemiştir. Bu kitabı da son zamanlarda çevrildi. 1909 yılında Sudan’ın Rufaa şehrinde doğan Taha, 1936’da İngilizler tarafından kurulmuş olan Gordon Memorial College’da mühendislik bölümünden mezun olur. İngilizlere karşı yürütülen eylemlere katıldığından dolayı tutuklanır. İki yıllık hapis hayatından sonra bir süreliğine münzevi bir hayat yaşamaya başlar. Bir süre sonra yeni bir İslami anlayışla ortaya çıkar ve yeni fikirlerini 1952’de *Bu Benim Yolum* adıyla yayımladığı kitapta bir araya getirir. Sudan’ın kaotik ortamında gerek siyasi fikirleri gerekse de dinî fikirleri dolayısıyla çeşitli baskılara maruz kalır. Özellikle İslam’a ilişkin görüşleri Sudan’daki Müslümanların çoğunluğunun benimsediği Sünni-Şafii akideye uymadığından dolayı 1968’de dinden çıktığı (irtidat) iddiasıyla yargılanır fakat suçlu bulunduğu hâlde tutuklanmadan serbest bırakılır. 1983’te Albay Cafer Numeyri iktidarı ülkenin şeriatla yönetileceğini duyurur ancak Taha buna itiraz ederek bu şeriat yönetiminin kabul edilebilir olmadığını çünkü İslam’ın özünü uyuşmadığını, baskıcı bir düzen oluşturduğunu, dolayısıyla daha sivil ve demokratik bir düzenin kurulması gerektiğini açıklayan *Ya Bu Ya da Tufan* adlı bildirisini yayınlar. Bu bildiri sonrası rejime muhalefetten dolayı yargılanan Taha, 1985 yılında kalabalık bir topluluk önünde idam edilir. İdamından kısa bir süre sonra 1969’dan beri Sudan’ı yöneten Albay Numeyri askeri bir darbeyle iktidardan düşürülür. Numeyri sonrası iktidara gelen yeni yönetim Taha’nın idam edilmesinin anayasaya aykırı olduğunu kabul ederek iade-i itibarda bulunur.<sup>2</sup>

İslam’ın İkinci Mesajı adlı kitap, Taha’nın İslam’a, İslam’ın sosyal hayat içindeki görünümüne ve ayrıca Müslümanların çağdaş problemlerine ilişkin temel yaklaşımlarını bir araya getirdiği kendi ifadesiyle “Cumhuriyetçi Dava”nın (s. 45)<sup>3</sup> başlıca kitabıdır. Ayrıca kitabın ismi Taha’nın temel yaklaşımının kavramsallaştırılmış ifadesini yansıtmaktadır. 1966’da Arapça olarak yayımlanan kitap, Taha’nın yakın takipçisi ve dostu olan Abdullahi Ahmed El Naim tarafından 1986’da İngilizceye tercüme edilmiştir. Türkçeye çevrilirken de İngilizce çevirisi esas alınmıştır. Altı bölümden oluşan kitap, Batı uygarlığını ve bu uygarlığın niçin başarısız olduğunu, günümüz dünyasının en önemli sorunlarından biri olan birey-toplum ve birey-evren çelişkisinin nedenlerini, İslam’ın birey-toplum ve birey-evren çelişkisini nasıl uzlaştırarak bireyin mutlak özgürlüğünü koruduğunu tartışmaktadır. Son bölümlerde ise

\* Araştırma Görevlisi, Hakkâri Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı.  
DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.5.10.D0111

- 1 Bir anlamda fikirlerinin özetinin toplandığı bu kitap Türkiye’de iki farklı yayınevi tarafından farklı yıllarda basılmıştır. Bunlardan Kalkedon Yayıncılık 2008 yılında Ayrıntı Yayınları ise 2011 yılında kitabı basmıştır.
- 2 Muhammed Taha’nın hayatına ilişkin bu kısa açıklama takipçileri tarafından kurulduğu anlaşılan ve Taha hakkında bilgilerin ve makalelerin yer aldığı <http://www.alfikra.org> adlı internet sitesinde yer alan *Brief Biography of Ustadh Mahmoud Muhammad Taha* makalesinden derlenmiştir (Erişim Tarihi: 29.12.2011).
- 3 Parantez içerisinde verilen sayfa numaraları değerlendirilen kitabın sayfalarına aittir. Taha, siyasi faaliyetlerini kurduğu Cumhuriyet Partisi altında devam ettirir. “Cumhuriyetçi dava” ifadesiyle bu partinin ideolojik yönüne gönderme de bulunmaktadır.

bugün hâlâ İslam şeriatı içinde yürürlükte olan ancak İslam'ın asli ilkeleri olmayan konuları belirttikten sonra İslam'ın asli ilkelerini teşkil eden İslam'ın İkinci Mesajı'nın öngördüğü ideal toplum modelini tanımlar. Kuşkusuz İslam dünyasında Taha'nın fikirleri bir ekol oluşturacak şekilde yaygınlık göstermemiştir. Ancak farklı bir kültürel ve toplumsal yapının var olduğu Sudan'da özellikle bir dönem etkili olmuş Taha'nın bu kitabı çağdaş İslam düşüncesi içerisinde "kıy"da kalmış bir farklılığı tanıma açısından önem arz etmektedir. Bununla birlikte şunu da ifade etmek gerekir ki yazarın sadece mezkûr kitabının Türkçede yayımlanmış olması -ki her ne kadar onun temel eseri olsa da- fikirleri hakkında daha detaylı ve geniş bir şekilde tartışmayı zorlaştırmaktadır. Nitekim Taha, kitabındaki bazı konuların daha ayrıntılı açıklamaları için diğer kitaplarını sıklıkla referans vermektedir.

Taha'nın İslam'a ve Kuran'a yaklaşımı oldukça farklıdır. Kuran'ın temelde iki mesajdan müteşekkil olduğunu iddia etmektedir. Mekke döneminde inen ayetlerin ve Medine döneminde inen ayetlerin taşıdıkları mesajlar itibarıyla birbirinden farklı olduğunu belirtir. Medine dönemindeki mesajın toplumsal açıdan bugüne göre daha gelişmemiş olan topluma hitap ettiğini, Mekke dönemindeki mesajın ise bugünün toplumuna hitap ettiğini vurgulamaktadır. Böylece bugünün Müslüman toplumları için ideal bir siyasal ve toplumsal düzenin ilkelerini de Mekke dönemi ayetlerinden çıkarır.

Taha, Kuran'ı yorumlarken temelde nesh<sup>4</sup> kavramını esas alır. Bu kavramı yorumlayarak kendi İslami anlayışını ortaya koyar. Taha, Kuran'ı yorumlarken "metnin ötesindeki mantığı" esas almaya çalışır. Müslümanlar için eğer bir ayet hayatın dışında kalmış ise onun nesh edilmesi gerektiğini belirtir. Burada esas olan ayetlerin işlevselliğidir. Eğer ayetler Müslüman toplumu için işlevselliğini kaybetmişse o ayet ertelenerek başka bir ayete geçilir (s. 51-53). Klasik nesh teorisi sadece üç ayetle sınırlı iken Taha neredeyse Medine döneminde inen ayetlerin bütününe nesh edilmiş olarak kabul etmektedir. Kuran'ın tarihsel bir metne indirgenmesiyle varılan bu yorumu klasik tefsir geleneği içerisinde herhangi bir ekolle irtibatlandırmak mümkün değildir. Genel anlamıyla metin ve tarih ilişkisi temelinde Kuran'ı yorumlayan Taha'ya göre mevcut İslam şeriatı içerisinde yer alan birçok konu İslam'ın asli prensipleri değil sadece zamanın şartlarına ve toplumların kapasitelerine göre uygulanan ikincil emirlerdir. Bunlar, cihat, kölelik, temel ihtiyaç dışındaki özel mülkiyet ve buna bağlı olarak zekat, kadın ve erkek arasındaki eşitsizlik, çekeşlilik, boşanma, örtünme (hicab), kadın ve erkeğin ayrı durması gibi konulardır.

Taha'yı böyle bir yönetime yönelten temel etkenin metnin lafzi manasıyla yetinmeyip metnin asıl amacını ortaya koyma çabasıdır. Ancak metnin asıl amacını ortaya koymaya çalışırken oldukça eklektik bir zihinle yaklaşmakta ve nass ile maslahatın çatışması durumunda ise maslahatı öncelerken oldukça aşırı bir yoruma gitmektedir. Taha'nın kitabını popüler kılan hususların başında ise Kur'an'ı yorumlama tarzından ziyade bu yorum sonucunda vardığı tezdir. Taha'ya göre Müslümanların siyasal ve toplumsal problemlerini çözebilecek temel yaklaşımı geliştirememelerinin nedeni İslam'ın asli ilkelerini kavrayamamaktan kaynaklanmaktadır. İslam'ın asli ilkeleri ise Mekke dönemi ayetlerinden müteşekkil *İslam'ın İkinci*

4 Sözlük anlamı bir şeyi değiştirmek, yerine başka bir şey getirmek olan nesh kavramının terim anlamı ise genel olarak şer'î bir hükmün Allah veya peygamber tarafından yürürlükten kaldırılarak yerine başka bir hükmün konulmasıdır. Kuran'ı Kerim'de yer alan "Biz bir ayetten her neyi yürürlükten kaldırır veya unutturursak, daha hayırlısını yahut benzerini getiririz. Allah'ın her şeye gücü yettiğini bilmez misin?" (Bakara: 106, Elmalı Hamdi Yazır Meali) ayeti neshin İslam şeriatı içerisindeki varlığına delil olarak gösterilmektedir.

*Mesajı'dır.* Bu mesajın amacı ise demokratik ve sosyalist bir İslam toplumu inşa etmektir. Taha, demokrasi ve sosyalizmi sadece Batı ile sınırlandırmaz. Bu iki kavramı daha evrensel bağlamda ele alır ve buradan İslam ile bağlantısını kurar. Mevcut Batı uygarlığını araçları geliştirip amaçları geciktirdiğinden ve bireysel özgürlük ihtiyacını sosyal adalet ile uzlaştıramadığından başarısız bulur. Buna Batı kapitalizmi ile bireyin özgürlüğünü toplumun yararına feda eden Rus komünizmi de dâhildir ( s.64-65). Dolayısıyla kapitalizm ve komünizm birey ve toplum ile birey ve evren ilişkisini anlamlı bir şekilde uzlaştıramadığı için başarısızlığa uğramıştır. İslam ise yasalarıyla bunları uzlaştıran mutlak özgür olan bireyi sınırlardan ve korkulardan korumaktadır.

Taha'nın gerek Kuran'ı yorumlayış metodu, gerekse de İslam ile sosyalizm arasında kurduğu ilişkinin kuramsal düzeydeki temeli zayıftır. Özellikle nesh teorisine getirdiği radikal yorum ve İslam'ın nihai amacının sosyalist bir toplum olduğuna ilişkin argümanları problemlidir. Diğer taraftan Taha'nın fikirlerinin İngilizce konuşulan dünyada belli bir popülerliğe ulaşmasının arkasındaki temel saik Taha'nın belli konulardaki politik tavırlarından dolayı olduğu görülmektedir. Taha'nın Sudan'da gayrimüslimlere yönelik ayrımcılığa karşı çıkışı, kadın-erkek arasındaki mevcut ilişkiyi sorgulayarak hukuki ve toplumsal eşitliği savunması oryantalist perspektifle Müslüman bir toplumu okuyanlara muhtemelen hayli ilginç gelmiştir. Bunun yanında şeriatla yönetilen bir devlet tarafından idam edilmesi Taha'nın popülerliğini arttırmıştır. Nitekim Türkiye'de de şimdilik dar bir çevrede yürütülen Taha ve çalışmasıyla ilgili tartışmalar tefsir ve fıkıh bağlamında değil de daha popüler bir konu olan İslam ve sosyalizm arasında kurduğu ilişki bağlamında yürütülmektedir. Ayrıca Taha, Allah'a derin bir bağlılık hissini vurgulayacak şekilde fikirlerini sık sık ayet ve hadislere dayandırmaktadır. Fakat tezini temellendirdiği çalışmasında sorulabilecek birçok sorunun cevabını ise bulmak zordur. Bu açıdan çalışmasının içerdiği tezlerin kuramsal açıdan zayıf kaldığını söylemek mümkündür.

- A. Çağlar Deniz, “Öğrenci İşi” Üniversite Öğrencilerinin Gündelik Hayatı: İstanbul Örneği, İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, 403 s.

Değerlendiren: Alperen Gençosmanoğlu\*

2014 yılında İletişim Yayınları tarafından yayımlanan “Öğrenci İşi” isimli çalışma, Ali Çağlar Deniz’in 2013 yılında İstanbul Üniversitesi’nde tamamladığı “Üniversite Gençliğinin Metropol Kente Uyum Sağlamada Stratejileri: İstanbul Örneği”<sup>1</sup> başlıklı doktora tezine dayanıyor. Eğitim sistemine dair çokça soru işaretine ve yoğun bir genç nüfusa sahip ülkemizde, üzerinde yeterince durulmayan Eğitim Sosyolojisi ve Gençlik Sosyolojisi alanlarını kapsayan, üniversite gençliğine dair bir saha çalışması olması dolayısıyla bu eserin öncü rolünü işaret etmek gerekir. Ali Çağlar Deniz, kitabın temel tezini şu şekilde ifade ediyor: “Bu çalışma, metropoldışı üniversite gençlerinin, metropol kent ve üniversite çevresinin kendilerine dayattığı stratejiye uyum sağlamak adına ne tür taktikler geliştirdiklerini belirlemeye çalışmıştır.” Yazar bu iddiasını seçtiği üç üniversitedeki İstanbul dışından gelen öğrencilerle yaptığı mülakatlardan oluşan bir saha çalışmasıyla ortaya koymaya çalışıyor. İstanbul’a şehir dışından gelen öğrencilerin, kente uyum sağlama süreçleri üzerine yapılan bir çalışmada sayısı 50’yi bulan üniversite arasından üç üniversitenin nasıl seçildiği önemli bir soru olarak karşımızda durmaktadır. Deniz, eğitimde kültürel ve pedagojik farklara işaret eden üç teorik yaklaşımı temsil ettiğini varsaydığı üç üniversite olan İstanbul Üniversitesi, Boğaziçi Üniversitesi ve İstanbul Bilgi Üniversitesi’ni çalışmasının merkezine koymaktadır. Ancak bu üniversiteleri seçmek için kullandığı bu üç farklı teorik yaklaşım, Amerika’daki eğitim sistemi üzerine yapılmış bir çalışmadan yola çıkarak oluşturulmuştur. Bu anlamda Türkiye’deki üniversite eğitiminin kültürel ve pedagojik yapısını ortaya koyma bağlamında bu kuramsal yaklaşımların ne düzeyde yeterli olduğuna dair herhangi bir tartışma yapılmıyor. Başka bir ülkenin eğitim sistemi üzerine yapılmış bir çalışmadan ortaya çıkan teorik modellemelerin direkt olarak Türkiye’deki üniversite ortamlarına uygulanmaya çalışıldığını görüyoruz. Yazarın üniversite seçimlerini hazır kalıplara sığdırmaya çalışarak gerçekleştirmesi dolayısıyla bu üniversitelerin eğitim ve öğrenciyi bakışı arasındaki farklılıkları ve benzerlikleri yeterince ortaya koyamadığını söylenebilir. Ancak işin daha garip boyutu, yazar üniversite seçimlerini eğitim tarzını merkeze alan teorik çerçeveler bağlamında yapmasına rağmen çalışma boyunca bu farklara neredeyse hiç değinilmiyor. Çalışmada üniversitelerde verilen eğitim tarzının öğrenciler üzerinde nasıl bir etkiye yol açtığını göremiyoruz; ne ders veren hocalarla görüşülmüş ne sınıf ortamında bulunulmuş ne de okulların eğitim müfredatı incelenmiştir. Bu anlamda saha çalışması boyunca yol göstericiliği ve işlevselliği olmayan bir yaklaşım üzerinden üniversite tercihleri yapmanın sorunlu olduğu ortadadır.

Yazarın kitabın amacı olarak ortaya koyduğu cümleye geri dönersek Deniz, çalışmasında İstanbul dışından Türkiye’nin (hatta dünyanın) neresinden gelirse gelsin, hangi sosyoekonomik ve kültürel şartlara sahip olursa olsun İstanbul’a gelen tüm üniversite öğrencilerini

\* Arş. Gör., Gümüşhane Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.  
DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.5.10.D0117

1 Bu noktada tezin başlığının tutarsızlığına işaret etmek gerekir. Tez boyunca yazar kavramsal bir kullanım olarak İstanbul dışından İstanbul’a üniversite okumaya gelen öğrencilerin stratejilere karşı taktiklere başvurduklarını söylerken ve tezin kavramsal çerçevesini bunun üzerine kurgularken tez başlığında üniversiteli gençlerin kullandığı stratejiler ifadesini kullanması ciddi bir tezat içermektedir.

“metropolleşmekte olan”, diğer taraftan ise İstanbul’un neresinde ve ne zamandır yaşarsa yaşasın ailesi bu şehirde oturan tüm öğrencileri de “metropolleşmiş” olarak kabul ettiğinden dolayı İstanbul’u Türkiye’nin tek metropolü ve İstanbul dışındaki tüm Türkiye’yi de metropoldışı olarak konumlandırıyor. Bu argümanı anlamlı kılabilmek adına çeşitli açıklamalara başvursa da okuru bu ayrıma ikna edecek göstergeleri sağlayamıyor. Aksine çalışmada gündeme getirilebilecek çeşitli soruların önünün baştan tıkandığını görüyoruz. Bu sorulardan ilk akla gelenler; İstanbul’a şehir dışından gelen öğrencilerin kente uyum sağlama süreçlerinde geldikleri şehrin yapısının nasıl bir etkisi olduğu ve İstanbul dışındaki diğer büyük şehirlerde dışarıdan gelen öğrencilerin yaşadıkları süreçlerin, İstanbul örneğiyle ne oranda benzeştiği ve ayrıştığı olurdu. Ancak yazar İstanbul dışındaki her yeri eşitleyerek düzleştirici bir yaklaşımı tercih etmektedir. Çalışma boyunca merkezî bir konuma sahip olan “metropol”, “metropoldışı” ve “metropolleşmek” kavramları, sahadaki toplumsal çeşitliliği statik kalıplara indirgemekte ve hiyerarşik bir ilişkiye tabi tutmaktadır. Yazar metropol kimliğini durağan, oluşumunu tamamlamış bir olgu olarak kabul etmekte ve İstanbul dışından gelen tüm öğrencilerin neredeyse yaptıkları her şeyi metropolleşmenin bir parçası olarak kabul etmektedir. Bu anlamda kitap, değişim ve etkileşim ilişkisini tek yönlü işleyen bir mekanizma olarak konumlandırıyor. Sürekli göç alan ve her an yeniden yapılanan bir şehir olan İstanbul yerine, dönüşümünü tamamlamış bir kent kimliği varsayılıyor. Bu da hem İstanbul’da mesken bulunanlar arasında tümünü kapsayan ortak bir kimlik yanılmasına sebep olmakta, hem de şehir dışından gelen çok yoğun öğrenci nüfusunun “metropol” kimliğine olası etkilerini yok saymaktadır. Dolayısıyla kitabın kavramsal çerçevesinin, çalışmada bazı yapısal kısıtlara sebep olduğu ifade edilebilir.

Kitabın geneline baktığımızda, bir literatür taramasının ardından yukarıda andığımız üç üniversitedeki İstanbul dışından gelen 60 civarı öğrenci ile yapılmış mülakatlardaki ortak temalar üzerinden kurgulanmış bölümleri görüyoruz. Mülakatlar ve bunun paralelinde kitabın bölümleri “metropoldışı”ndan gelene öğrencilerin nasıl “metropolleştikleri”, bu süreçte ne tür dönüşümler geçirdikleri ve karşılaştıkları yeni durumlarla nasıl bir ilişki içine girdikleri ekseninde ilerlemektedir. Mülakatlarda elde edilen bilgilerin yorumlanmasına yönelik ana teorik çerçeve Michel de Certeau’nun strateji ve taktik kavramları üzerine kurgulanmış durumdadır. Sosyal bilimlerde bir çalışmayı değerli kılan en önemli unsurlardan biri, üretilen bilginin ilgi çekici olmasıdır: İlgi çekicilikten kasıt bu çalışmanın izleyicilere/okuyuculara, yeni bir şey söylemesi, var olan bilgilerini, varsayımlarını sorgulamalarına neden olabilecek teorik ya da ampirik bir katkı sağlamasıdır (Davis, 1971). Deniz’in çalışmasının bu anlamda yetersiz olduğunu söylemem gerekir. Yazımın ilerleyen kısımlarının tamamı bu iddia çerçevesinde düşünülebilir.

Kitap, İstanbul’a gelen “metropoldışı” öğrencilere dair nicel olarak anlamlı veriler sağlayamıyor. Kitaptaki “Nicel Verilerin Değerlendirilmesi” başlıklı bölüm işlevselliği olmayan, hatalı konumlandırılmış bir bölüm olarak kalıyor. Yazar konuştuğu 60 civarı öğrencinin bilgileri üzerinden, “metropoldışı örnekleme” dair çeşitli istatistikî bilgiler sunuyor; kadın-erkek dağılımı, doğdukları yerleşim yerlerinin özellikleri, ailelerinin iş ve eğitim durumları, okudukları liselerin türleri vs... Bu bölümde verilen rakamlar ve oranlar okuyucu için İstanbul’daki “metropoldışı” öğrencilere dair genel bir tablo sunulduğu yanılmasına neden olabilir. Ancak çalışmanın örnekleme nicel analiz yöntemleri açısından ne genel olarak İstanbul’daki “metropoldışı” öğrencilere dair ne de seçtiği üç üniversitedeki “metropoldışı” öğrencilere dair anlamlı veriler sunmaktadır. Deniz çalışmasını birebir olarak ulaşıp mülakat yaptığı öğrencilerle sınırlamayıp kurumların arşivlerinde buldukları makro

datalara bakarak hem İstanbul'un genelindeki öğrenci profillerine hem de özel olarak incelediği üç üniversitedeki öğrenci profillerine, bunlara dair istatistiki verilere baksaydı bu durumda kendi örnekleminin İstanbul geneli ve üç üniversite özeli bağlamında ne derece uyumlu olduğunu sorgulama imkânı bulabilirdi. İstanbul'daki "metropoldişi" öğrencilere bakma iddiasındaki bir çalışmanın bu bilgileri içermesi yerinde olurdu. Yazar, sadece kendi örneklemine dair nicel veriler sunmakla yetindiğini söyleyebilir ancak burada da başka bir sorun gözlenmektedir. Verilerin bu hâliyle kitabın sonunda sunulmasının tek işlevi araştırmacının konuştuğu öğrencilerin farklı toplumsal kökenlerden geldiğini göstermesidir. Ancak bu verilerin neredeyse hiçbiri çalışma içinde kullanıma sokulmuyor. Yazar kitap boyunca öğrencilerin İstanbul'da karşılaştıkları durumlara verdikleri tepkileri incelemeye çalışırken, gençlerin içinde büyüdükleri aile yapısına, okudukları okulların niteliklerine neredeyse hiç değinmiyor, bu anlamda konuştuğu kişileri tarihsiz ve hafızasız bireylere indiriyor. Böyle bir çalışmada olması gereken kitabın son kısımda sunulan nicel verilerin metnin içinde işler hâle getirilmesidir. Bu şekilde "metropoldişi"nın bir bütün olmadığı ve pek çok farklılık içerdiği görünür kılınmakla kalmayacak, aynı zamanda bu unsurlar işin içine katıldığına uyum süreçlerinin nasıl farklılaştığını anlama şansı da bulabilecektik.

Mülakat yapılan kişilere dair bir diğer eksiklik ise okur olarak konuşmalarından aktarımlar yapılan kişilerin hayat hikâyelerini bir bütün olarak takip edemiyor oluşumuzdur. Deniz, mülakatlardan parçaları belirlediği temalar bağlamında dağıtmaktadır ve pek çok kişiden, birçok konuyu ihtiva eden uzun alıntılar yapması sebebiyle konuşulan kişilerin bütüncül portresini görebilmek oldukça yoğun bir emek gerektirmektedir. Bu bağlamda çalışmanın nitel boyutu da çeşitli sorunlar içermektedir. Öncelikle yazarın mülakatlardaki pek çok şeyi zorlama bir şekilde belli bağlamlara sokmaya çalıştığını görüyoruz. Birkaç örnek vermek gerekirse; bir öğrencinin metropol ile karşılaşma tecrübesi olarak, havayı çok nemli ve boğucu bulduğunu söyleyen bir alıntı paylaşılırken, "metropol kentteki tüketim alışkanlıkları" bağlamında bir öğrencinin İstanbul'da üniversite okurken boş zamanlarında masa tenisi oynadığı, başka bir örnekte ise metropolün "para ekonomisinin kalbi" olması sebebiyle öğrencilerin burs almaya çalışması ve taksiciler tarafından dolandırılması içerikli alıntılara yer veriliyor. Öğrencilerin kentteki yaşama karşı geliştirdikleri "taktikler" bağlamında ise yoğun trafikte okula gitmek için alternatif yollar bulmaya çalışmaları ve alışveriş yapacaklarında indirim zamanlarını beklemeleri gibi örnekler alıntılanıyor. Burada birkaç sorundan bahsedebiliriz diye düşünüyorum. Öncelikle şunu söylemek gerekir ki LGBT'li bireylere yönelik bakışı inceleyen bölüm haricinde kitabın geri kalan kısımlarındaki çıkarımlar ve mülakat içerikleri yaygın bir şekilde bilinen ve varsayılan durumların ötesine geçemiyor. Yukarıda verdiğim örnekler bu bağlamda değerlendirilebilir.

Bunun yanında kitap mülakatları metin içinde kullanma ve planlama noktasında da önemli sorunlar arz ediyor. Yazar belli bir bağlamda yaptığı çıkarıma mülakatlardan uygun parçalar alıntılanarak yetinmeyerek ilgili konuyu da içeren pek çok farklı noktaya değinen geniş alıntılar yapmayı tercih ediyor. Buna ilaveten birçok yerde alıntı sonrası, neredeyse aynı ifadeleri kendisi tekrar aktarıyor. Bir başka sorun ise yazar nesnel olarak ulaşılabilecek ve konunun ana ekseninin dışındaki bilgileri de mülakatlardan yaptığı alıntılarla göstermeyi tercih ediyor oluşu; Türkiye'de sınav sisteminin sorunlu olduğu, katsayı engeli bulunduğu, bazı üniversitelerde yoklama alındığı gibi... Yazarın öğrenciler tarafından verilen bilgileri sorgulama gereği hissetmeden nesnel veriler olarak kabul ettiğini, öğrencilerin kampüse dair bilgi içerikli aktarımlarını hiçbir şekilde sorgulama yoluna gitmediğini görüyoruz. Bu

duruma birkaç örnek vermek gerekirse; Boğaziçi Üniversitesi'nde Halk Bilimleri adında bir kulüp olmamasına, yine aynı üniversitede Orta Kantin'de TKP'nin neredeyse hiç toplantı yapmamasına rağmen yazarın mülakat yaptığı kişilerin verdiği bilgileri kayıtsızca doğru kabul ettiğini görüyoruz. Mülakatlardan aktarılan bilgilerde buna benzer pek çok başka hatalı bilginin altını çizmek mümkün. Bu noktada nitel araştırmaların önemli bir zaafına işaret etmemiz gerekir. Sadece mülakatlardan oluşan bir saha çalışması araştırmacıya manipülatif ve eksik bir perspektif sunmakta, fark etmeden yanlış ve hatalı çıkarımlar yapmaya itebilmektedir. Araştırmacının çalışmasını bu durumun farkındalığı üzerine kurgulaması gerekir. Sosyal bilimlerdeki çok önemli tartışmalardan birinin gösterdiği üzere Margaret Mead gibi ünlü bir antropolog bile sadece mülakatlara dayanan bir çalışma yaptığında ciddi hatalar içeren bir çalışmaya imza atmıştır (Freeman, 1983). Sosyal bilim çalışmalarında araştırmacının kendi konumunu sorunsallaştırmadan, çalışma nesnesi hâline getirdiği kişilerin kendisine her şeyi olanca açıklığıyla anlattığını varsayması saha çalışmasını sorunlu hâle getirebilmektedir. Bu anlamda nitel çalışmalarda katılımlı gözlem ve arşiv çalışmasının vazgeçilmez bir önemi olduğunu düşünüyorum. Deniz'in araştırması bağlamında en azından çalışma yaptığı kampüslerde yeterli bir süre geçirmiş olması ve öğrencilerden aldığı bilgilerin farklı kaynaklar üzerinden de izini sürmesi gerekirdi.

Ancak yazarın şaşırtıcı bir şekilde yeri geldiğinde kendi yaptığı çıkarımlara ters düşmemesi adına konuştuğu kişilerin kendilerine dair öznel beyanlarını tersi yönde yorumladığına şahit oluyoruz. Bunun yanında yazarın bölüm başlıkları altında tutarlı bir bütünlük yakalayamadığı ve aynı başlık altında birbiriyle bütünlük sağlaması mümkün olmayan pek çok alakasız alıntı yaptığını söylemem gerekir. Son olarak ise yazarın yönetsel olarak herhangi bir tartışma yürütmeden örneklem dışı kişiler ile örnekleme dair yaptığı konuşmalara, bunları metin içinde nasıl kullandığına değinmemiz gerekir. Yazar çalışmasını "metropoldışı" öğrencilerin kente dair öznel deneyimleri üzerine inşa ederken, zaman zaman "metropollü" öğrencilerin, "metropoldışı" öğrencilere yönelik yorumlarına da yer verdiğini görüyoruz. Ancak bunu yaparken konuştuğu kişilerin konumunu sorunsallaştırmadan, bu konuşmalar başkalarının öznel deneyimleri üzerine yapılmış yorumlar değil de nesnel gözlemlermiş gibi aktarılıyor. Yazar çalıştığı alanın farklı veçhelerini göstermek adına örneklem dışına çıkabilir ancak bu durumda bunu neden sadece metropollü öğrencilerle sınırlandırdığını; üniversite hocalarıyla, öğrencilerin kaldığı yurtların yöneticileriyle yani sahasının ana aktörleriyle metropol hayatında temas hâlinde olan diğer aktörlerle konuşmadığını da tartışması gerekirdi. Çalışmada var olan hâliyle örneklem dışı konuşmalar yazarın keyfi bir tercihi olarak görünmektedir.

Kitabın nicel ve nitel araştırmasına ve bilgi kullanımına dair yaptığım eleştirinin ardından, teorik bağlamdaki konumuna değinmem gerekir. Kitabın var olan teorileri eleştirme ya da katkı sunma gibi bir iddiası bulunmuyor. Açıkça kendi sahasını bazı teorik yaklaşımların yeniden örneklendirilmesinin zemini olarak görmektedir. Bir başka deyişle kullandığı birkaç teorik yaklaşımın kendi özgül sahasındaki durumu açıklamak için tam olarak uygun olduğunu düşünmektedir. Bunun tek istisnası olarak Bauman'ın "yeni kabile" kavramına eleştiri getirerek "yarı şeffaf akran kabile" diye bir kavram öne sürmesidir. Ancak Bauman kendi kavramıyla eski siyasal, özsel topluluklar yerine semboller ve tüketim üzerinden kurulan gruplaşmaları tanımlamaya çalışırken Deniz'in kavramı öğrenciler arasındaki her tür gruplaşmayı kapsama iddiasındadır ki her şeyi açıklayan kavramların analitik gücünü yitirerek bir tür boş gösterene dönüştüğüne burada bir kez daha şahit oluyoruz. Bu anlamda kitabın sosyoloji disiplinine teorik anlamda bir katkısının olmadığı söylenebilir. Çalışmanın hangi teorilerden yararlandığı ve bu teorik yaklaşımları sahasına, yani kendi inceleme alanına nasıl uyguladığı-

na da bakmamız gerekir. Yazar çalışmasının başlangıç kısımlarında Bourdieu'ye değinerek, çeşitli kavramsal kullanımlarına yer veriyor. Ancak Koytak ve Nur'un (2014) Türkiye akademi alanında Bourdieu kullanımlarına dair yazdıkları makalede, sıkça rastladıklarını belirttikleri bir sorun olarak Bourdieu'nün hem yeterince doğru anlaşılabilmesi hem de kavramlarının yapılan çalışmalarda sahaya uygulanmaması problemlerinin Deniz'in çalışması için de geçerli olduğunu söylemek gerekir. Kitapta Bourdieu'nün "habitus" kavramı hakkında "sosyal köken ile eğitim kariyeri arasında aracı işlev gören" gibi ilginç bir tanımlama yapılırken, sahada elde edilen verileri analiz etme noktasında Bourdieu'nün kavramlarının işe koşulduğunu göremiyoruz. Kitabın ana çerçevesini oluşturan ve sahayı bakışı belirleyen teorik yaklaşım ise de Certeau'nun strateji ve taktik kavramlarıdır. Yazar "metropoldışı"ndan İstanbul'a okumaya gelen öğrencilerin neredeyse yaptıkları her tür şeyi kavramsal bir kullanım olarak taktik kategorisine oturtmaktadır. Bu anlamda Deniz'in, de Certeau'nun kavramlarını çok fazla esneterek her yere uygulanabilir hâle getirdiğini ve bu sebeple de kavramın açıklayıcı gücünün kalmadığını düşünüyorum. De Certeau bu kavramlarla, James Scott'ın yaptığına benzer şekilde bir tür iktidar ilişkisini analiz etmektedir. İki düşünür de hiyerarşik bir ilişkide tabi konumundakilerin dolaylı direnişlerini konu edinirler. Peki, İstanbul'da "metropoldışı" öğrenciler ile diğer öğrenciler, okullar, gündelik hayatta karşılaştıkları diğer aktörler ve kurumlar arasında bu şekilde bir güçlü zayıf ilişkisi varsayabilir miyiz? "Metropoldışı" öğrencilerin tamamı ezilen, kent hayatı karşısında güçsüz bir pozisyonda mıdır? Velev ki böyle olduğunu kabul edelim, kapitalizmin sınırlarını kendisinin çizdiği, tüketime ve finansal sisteme bağlılığı artırmayı hedef olarak koyduğu bir dünyada öğrencilerin alışveriş için indirim dönemlerini beklemelerini, bankamatikten paralarını parça parça çekmelerini "stratejiler" karşısındaki "taktikler" olarak değerlendirmek ne kadar tutarlı? Bu soruların yanında de Certeau'nun kavramlarının içinde bulunduğumuz toplumsal durumu açıklamak konusunda ne derecede yeterli olduğu sorusunu da dikkate almalıyız. Deniz kendi sahası üzerinden bu teorik yaklaşımı revize etmek ya da sorunsallaştırmak çabasına girmese de, sosyal bilimlerin alanındaki yeni çalışmalar toplumsal ilişkileri bir tür tabiiyet-direnış ikiliğine sabitlemenin hem aktörlerin farklı türden öznelliklerini hem de toplumsalın farklı boyutlarını görmez kıldığı, yaptıkları saha çalışmalarını göstermektedirler (Mahmood, 2005).

Bu inceleme yazısında son olarak, Öğrenci İşi kitabının ilk bölümlerini oluşturan literatür değerlendirmesi kısmına değineceğim. Deniz çalışmasında, Türkiye akademisinde pek çok yüksek lisans ve doktora tezinin düştüğü bir hatayı tekrarlıyor. Tezinin sorularıyla ve çalışma sahasıyla ilişkisi olmayan, metnin içindeki tartışmalarla temas hâlinde bulunmayan, okur için bilinmesinin tezin anlaşılabilirliğine katkı sağlamayacak olduğu literatürlere yer veriyor. İlk olarak şuradan başlayabiliriz; kitapta kime genç deneceği, gençlik kriterlerinin ne olduğu, sınırlarının nasıl belirlendiği gibi bir bölüme yer veriliyor. Çalışma sahasının üniversite öğrencileri olarak tanımlandığı bir çalışmada kime genç denileceğine dair bir literatür paylaşımının gereksiz olduğunu düşünüyorum. Yaman'ın (2013) gibi belli bir kuruma katılım ile belirlenmemiş, sınırları esnek bir gençlik çalışmasında, böyle bir literatür anlamlı olabilir fakat baştan üniversiteliler üzerine yapılacağı belli olan bir çalışmada, kime genç denir sorusunun herhangi bir fonksiyonu olmadığı ortadadır. Yine bu bağlamda değerlendirilebilecek bir diğer literatür incelemesi ise yazarın kent kavramına dair etimolojik ve tarihsel değerlendirmeler sunmasıdır. Böyle bir literatür metnin tartışmasına hiçbir katkı sağlamamakla birlikte, geçerliliğini yitirmiş tanımlamalara da yer vermektedir. Bugün İstanbul'daki üniversite öğrencilerine yönelik bir çalışmada kenti, tanımın yapılmadığı yer olarak açıklayan yaklaşımlara neden yer verildiği, hinterland kelimesinin tanımının ne işimize yaradığı gibi sorular



sorulabilir. İlginçtir ki çalışmanın odağındaki üniversitelerden olan Boğaziçi Üniversitesi'nin kampüs sınırları içerisinde yıllardır tarım yapılmaktadır.

Kitapta bu çalışmanın alanıyla alakadar olabilecek literatür değerlendirmesi ise çatışmacı, yapısal işlevselci, sembolik etkileşimci ve etiketleme kurumlarının gençlik kategorisini ele alış biçimlerine dairdir. Ancak burada da bir sorun bulunmaktadır. Kitapta özetlendiği kadarıyla yukarıda andığımız kuramsal yönelimlerin gençlik alanındaki çalışmalarına baktığımızda genelde gençlik-yetişkinlik arasındaki kuşak çatışması ve geçişlere eğildiklerini görüyoruz. Dolayısıyla çalışmanın bu literatürle de doğrudan bir ilişkiye geçmediğini söyleyebiliriz, çünkü açıktır ki bu çalışma bir kuşak çatışmasını ya da gençlikten, yetişkinliğe geçiş süreçlerini incelemiyor. Ancak bununla beraber kitap incelediği alanlara dair de literatür değerlendirmesi bağlamında bazı önemli eksikler içermektedir. Sembolik etkileşimcilik ve etiketleme kuramlarının bahsinin geçtiği bir yerde gençlik ve sapkınlık çalışmalarında hem saha çalışması hem teorik katkısı anlamında es geçilemeyecek bir isim olan Howard Becker'e (2015)<sup>2</sup> yer verilmemiş olmasını not etmek gerekir. Buna ilaveten yazar bazı teknik hatalara da düşüyor. Bourdieu'nün fikirlerine yer verilen bazı sayfalarda yazarın referans vermeyi unuttuğunu görüyoruz. Literatür değerlendirmesi bağlamında işlevsiz gördüğüm noktalara değinmemin ardından, yer verilmesini elzem gördüğüm ama eksik bırakılan bir çalışma alanına işaret etmek isterim. Şehir ve ortam değiştiren gençlerin uyum süreçlerini inceleyen bir çalışmada, göç ve gençlik literatürüne dair yapılacak bir çalışmanın çok daha yerinde olacağını düşünüyorum.

Yazımın sonunda şunu ifade etmem gerekir ki tüm bu eleştirileri yaparken sorumluluğu tamamen yazara atfetmek doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Yazarın meşakkatli ve uzun bir saha çalışmasının ardından kendi metnine dışarıdan bir gözle bakması oldukça zordur ve yoğun bir nitel veriyi metnin içinde düzgün bir kurguya oturtmak kişinin tek başına üstesinden gelemeyeceği bir süreç olabilir. Ancak genelde okur bir eseri eline aldığı anda ürünü her boyutuyla yazara fatura etmeyi tercih edebilmektedir. Burada doktora tezinden oluşturulmuş bir kitap olması hasebiyle, tez danışmanlığında gerekli yönlendirmeleri ve tartışmaları yönetmesi gereken hocanın ve kitabı editöryal bir süreçten geçirmesi gereken yayınevinin de pozisyonunu ve sorumluluğunu göz önünde bulundurmamız gerekmektedir.

## Kaynakça

- Becker, H. S. (2015). *Harciler (Outsiders): Bir sapkınlık sosyolojisi çalışması*. (L. Ünsaldı ve Ş. Geniş, Çev.) Ankara: Heretik Yayıncılık.
- Davis, M. S. (1971). That's interesting: Towards a phenomenology of sociology and a sociology of phenomenology. *Philosophy of the Social Sciences*, 1(4), 309-344.
- Freeman, D. (1983). *Margaret Mead and Samoa: The making and unmaking of an anthropological myth*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Nur, A. ve Koytak, E. (2014). Mümkün Bourdieu'ler uzayında bir Bourdieu: Türkiye bilimsel üretim alanında Bourdieu sosyolojisi. *Sosyoloji Dergisi*, 3(29), 331-356.
- Yaman, Ö. M. (2013). *Apaçi gençlik: Gençlerin toplumsal davranış ve yönelimleri: İstanbul'da apaçi altkültür grupları üzerine nitel bir çalışma*. İstanbul: Açılım Kitap.

2 Becker'in *Outsiders* başlıklı kitabı ilk olarak yayımlandığı 1963 yılından beri literatürdeki önemini korumaktadır. Yazar 1973 yılında kitaba yeni bir bölüm eklemiş, 1991'de ise kitaba son halini vermiştir. Oldukça gelişmiş bir durum olsa da bu çalışma geçtiğimiz yıl Heretik Yayınları tarafından Türkçe'ye kazandırılmıştır.

- Ferhat Tekin, *Sınırın Sosyolojisi: Ulus, Devlet ve Sınır İnsanları*, İstanbul: Açılım Kitap, 2014, 272 s.

Değerlendiren: Yakup Kıyanç\*

Ferhat Tekin Hakkâri’de doğdu. Selçuk Üniversitesi, Sosyoloji bölümünden mezun oldu. Yine sosyolojide “*Hakkâri Örneğinde Aşiret, Cemaat ve Akrabalık Örüntülerinin Modernleşme ve Kırsal Çözülme Sürecindeki Siyasal ve Toplumsal Sonuçları*” adlı teziyle yüksek lisans, “*Sosyolojik Açıdan Sınır: Hakkâri Örneği*” adlı çalışmasıyla doktora derecesini aldı. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Sosyoloji bölümünde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

Dünyada, devlet sınırlarının sosyolojik açıdan incelenmesi ve akademide yer edinmesi yeni bir olgudur. Sosyoloji literatürüne 1990’lı yıllarda girmeye başlayan teritoryal (karasal) sınır kavramının Türkiye’deki geçmişi ise ancak 2000’li yılların başına gidecek kadar yenidir.

Modern öncesi dönemlerde sınırlardan ziyade hudut boylarının belirgin olduğunu vurgulayan Giddens, sınırların ulus devletin ortaya çıkmasıyla oluştuğunu belirtir. Hudut (boundary) bir çizgi ya da hattı ifade ederken, sınır (border) ise bir alanı işaret eder. Modern öncesi dönemlerdeki bu hudutlar aşiretleri, krallıkları ya da prenslikleri birbirinden ayırmak vazifesi görmekteydi. Bu hudutların varlığı devletin egemenliği ilkesine değil, dış saldırılardan korunmaya dayalıydı; sadece bir mülkü çevreleyen hatlardı. Bu sınır boyları üzerinde herhangi bir kontrol mekanizması da bulunmamaktaydı. Dolayısı ile modern öncesi dönemlerde devlet sınırlarının sosyal yaşamı keskin bir biçimde böldüğü bir durumdan da söz edilemez.

Modern teritoryal sisteme geçişle sınırların anlamında ve işlevlerinde önemli dönüşümler meydana gelmiştir. Bunun birincil nedeni, belirli bir teritorya üzerinde kontrol, yani egemenlik fikridir. Bu fikir, ulus-devlet ve milletlerarası hukukun gönüllü kabul edilmesiyle düzenlenen yasalarla da güçlendirilerek, ortak bir anlayışın yayılmasına neden olmuştur. Böylece modern öncesi hudut boyları, sınır olmaya doğru önemli biçimde değişmişlerdir. Bu durum sınırlarda yaşamını sürdürenler için uzun ve sancılı bir dönemin başladığı anlamına gelmektedir. Özellikle teritorya ve egemenlik fikrinin ortaya çıkmaya başladığı 16., 17. ve 18. yüzyıldaki savaşlar, hudut boylarının sınırlara dönüşmesinde önemli etkilerde bulunmuştur. Modern uluslararası hukuku tanımlayan ve toprak üzerindeki egemene egemenlik hakkını tanıyan Westfalya Antlaşması (1648) ile ulus-devlet fikrinin dünyaya yayılmasını sağlayan Fransız Devrimi, modern öncesi dönemden kopuşun ilk işaretleridir. Böylece sınırlar, bir mülkü çevreleyen geçirgen ve belirsiz bir görünümünden, sınırlayan, katı ve askerî bir görünüme geçiş yapan aktörler hâline gelmişlerdir.

Bu aşamadan sonra ulus-devletin egemenliğini pekiştirmesi, sınırları dâhilindekilerden hayali ve homojen bir ‘biz’ yaratma çabası ve bunun doğal bir sonucu olarak da sınırın öte tarafındakinden bir ‘öteki’ yaratma süreci başlamıştır.

Ferhat Tekin, *Sınırın Sosyolojisi: Ulus, Devlet ve Sınır İnsanları* kitabını temel olarak yukarıda bahsedilen düşünceler üzerine bina etmiştir. Beş bölümden oluşan kitabın araştırmasını

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Boğaziçi Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.  
DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.5.10.D0113

yaparken de sosyoloji ve antropoloji başta olmak üzere sınıra yönelik temel yaklaşım biçimleri esas alınarak bir 'sınır teorisi' denemesi yapılmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda nitel bir çerçevede yapılan araştırma için zihin haritaları, sözlü tarih, doğrudan gözlem, katılımlı gözlem gibi birçok sosyolojik ve antropolojik metottan da yararlanılmıştır.

Tekin, kitabın ilk bölümünde, eski çağlardan modern çağa sınırlar ve hudut boyları üzerine detaylı bilgiler vermektedir. Modern öncesi dönemlerdeki sınır anlayışının devletlerin egemenliği ilkesine değil, dış saldırılardan korunmaya dayalı olduğu fikri, ilk bölümde Tekin'in özellikle üzerinde durduğu temel noktadır. Bu aşamadan sonra, egemenliğin kesin olarak belirlenmiş bir teritorya üzerinde uygulanması ilkesi ile sınırların keskinleşmelerinin ve sertleşmelerinin önünün açılmış olduğu ifade edilir. M. Anderson, sınırların politik kimliklerin ve ulusların inşa edilmesi sürecinde mitik bir anlam kazandığını iddia eder. Bu sebeple de Tekin'in dile getirdiği gibi homojen bir kültürel ve ulusal kimlik oluşturmak, teritoryal sınırların öncelikli görevi hâline gelmiştir. İlk bölümün ikinci kısmında ise ulus-devlet ve ulusçuluk fikirlerinin sınırların oluşumundaki etkisine değinilmektedir. Bu kısım da yine devletin oluşmasındaki ilk şartlardan biri olan teritoryaliteye vurgu ile başlamaktadır. Tekin'e göre iktidarın özel bir biçimi olarak egemenlik düşüncesi ile teritorya yani toprak birbirine sıkıca bağlanmıştır. David Delaney'in de dediği gibi: "Modern egemenlik, modern teritoryadan ayrılmaz." Ulus-devlet, ulusçuluk ve egemenlik gibi kavram ve gelişmelerle güçlendirilen sınırlar, Tekin'in jeo-dindarlık (geopiet) dediği kavramla ulvi bir noktaya da çekilmiştir. Tekin'e göre jeo-dindarlık fikri, toprağa bağlılığın neredeyse saygı dolu ve ibadetsel ifadesidir. Bir toprak parçasında dini bağlılık, siyasal anavatanın kuruluşundan çok daha fazlasını ifade eder. Özellikle ilahi bir vaatle özel bir topluluğa verilmiş topraklara dair temel inanç, o vatan sınırlarına olan inancı pekiştirir. Kuşkusuz bu ve benzeri mitler ve efsaneler ulus inşasında önemli bir yer tutarlar. Teritoryayı meşrulaştırmak, insanları buna inandırmak için bunlardan faydalanmak zorunluluk olarak görülmüştür. B. Anderson, ulusun *hayal edilmiş (imagined)* olduğunu ifade eder. Zira ona göre; "En küçük ulusun üyeleri bile diğer üyeleri tanımayacak, onlarla tanışmayacak, çoğu hakkında hiçbir şey işitmeyecektir ama yine de her birinin zihninde toplamlarının hayali yaşamaya devam eder." Bu durum, yeni bir ulus inşa etmenin, sınırları hafızalara kazınmanın ve insanları bu 'hayaletlere' inandırmanın olmazsa olmaz sürecidir. Ve bu süreç, sınırlara dâhil edilen mekânların kutsallaştırılmasını, anadile uygun olarak o mekânların adlarının değiştirilmesini, değer yüklü imajlar olarak görülen haritaların dolaşıma sokulmasını ve hayali bir 'öteki', bir 'düşman' yaratılmasını zorunlu kılar. Buradaki ana gaye, tektipleştirmektir. Dolayısı ile homojen bir ulus ya da homojen bir sosyokültürel birim oluşturmak aynı zamanda Bauman'ın deyişiyle bir 'zoraki cemaat' kurma gayretidir.

İkinci bölümde Tekin, sınır teorisini geçmişten günümüze detaylı bir şekilde ele alır. Bu bölümde sınırlara dair çalışmalara ve dönemlendirmelere gidilmiştir. Tekin, pozitivist dönemde sınırlara dair sadece çizimler ve işaretlemelerle yetinildiğini söylerken; 1950-70 yılları arasındaki ara dönemde, sınıra dair çalışmalarda işlevselci (fonksiyonel) bakış açısının hegemonyasından söz eder. Post-modern dönemde ise, disiplinler arası yaklaşım ve sınır teorisinin doğuşuna tanık olduğumuzu dile getirir. Bu noktadan itibaren Tekin'in taşıdıkları sembolik anlamları ile sınırlara yoğunlaştığını görürüz. Sınırların sosyokültürel oluşumlar olduğu noktasına özellikle vurgu yapılmaktadır. Migdal'den alıntı ile "Sınırlar insanların inşa ettiği engellerdir, fakat bu onların asla hava geçiremedikleri anlamına gelmez."

Sosyokültürel oluşumlar olarak sınırlar ve sınır kimlikleri; hayal edildiği gibi tekçi ve homojen bir yapıya değil, karmaşık ve çoklu bir yapıya sahiptirler. Dolayısıyla modern çağın ve özellikle de yirminci yüzyılın ideolojik ve siyasal sınırları başka hiçbir dönemle kıyaslanmayacak kadar anlam ve sembol yüklüdürler. Tüm bu sembolik değerlerinin yanında sınırlar, aynı zamanda çatışmanın ve silahlı mücadelelerin de hedefi olmuş alanlardır. Bu bağlamda yazarın alan çalışmasını yaptığı mıntıkanın, yazarın dikkatimizi çektiği bu sembolik değerlerden yoksunmuş gibi gösterilmesi, çalışmasını zayıflatan noktalardan biri olarak göze çarpmaktadır. Zira karmaşık ve çoklu bir yapıya sahip olarak sınır kimliklerinin, karşı tarafla ilişkilerini ulus-devletin koyduğu sınırları aşarak çeşitlendirmesi, 'sınıra rağmen' ayrıştırılan 'ortaklıklarına' dönmek için sınırın kısıtlayan doğasını aşmayı hedeflemesi beklenmektedir. Bu bağlamda Fakat Tekin'in, uzun bir süredir sembolik olarak çatışma ve silahlı mücadelelerin alanı hâline gelmiş bir sınır şehri olarak Hakkâri'nin bu yönlerini göz ardı ettiğine tanıklı olmaktadır. Ve yine bu buna bağlı olarak saha çalışmasını yaptığı alanın da çevresine göre marjinal kaldığını söyleyebiliriz. Tekin'in bu bölümde ele aldığı dikkate değer noktalardan biri de sınırların aynı zamanda denetleme ve gözetleme görevleri gördüğüne dair yerinde düşünceleridir. Tekin'in başarılı bir şekilde üzerinde durduğu nokta, sınırlar ve sınır bölgelerinin hala panoptik denetim ve gözetimin en yoğun uygulandığı alanlardan biri olduğudur. Bu panoptik denetim mekanizması Foucault'un da belirttiği gibi ulus-devletin bütün bir toplumsal alana uygulamış olduğu gözetleme ve kontrol gücünün bir yansımasıdır. Bu bölümde ayrıca üzerinde durulan konulardan biri de sınır bölgelerinin etkileşim ve kültür alanları olduğudur. Sınır bölgelerindeki insanlar, sınırın karşı tarafıyla girdikleri yoğun etkileşim nedeniyle 'öteki' ile, 'yabancı' ile çok yakın bir ilişki içindedir. Dolayısı ile bu alanların kültürleri, potansiyel anlamda melez mekânlardır.

Üçüncü bölümde Tekin, Osmanlı İmparatorluğu'nun çökmesi sonucunda onun yerine kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin 'modern teritoryal düzeni' benimsemesine bağlı olarak sınır, vatan ve kimlik anlayışına odaklanmıştır. İmparatorluğun yıkılışı ile ortaya çıkan yeni ulus-devlet yapısı ve Misak-ı Milli sürecinden sonra, sınırların bugünkü hâli alması uzun uzadıya anlatılmaktadır. Tekin'e göre teritoryal kurumsallaşma olarak Misak-ı Milli sınırları, Türkiye Cumhuriyeti açısından iki noktada önem kazanmıştır: Birincisi, Osmanlı İmparatorluğunun teritoryal düzeninden mutlak bir kopuş göstermesi, ikincisi de birincisine bağlı olarak Osmanlı'ninkinden tamamen farklı bir siyasal (ulusal) kimlik inşa etme girişimine esas teşkil etmesidir. Sınırların oluşumundaki ana bileşeni din olan Osmanlı'nın aksine; Kemalist ulus inşa projesinde din, ulusal amaçların pekiştirilmesi için hiçbir zaman yasal bir vasıf kazanmamış, ancak Ahmet Yıldız'ın dediği gibi 'pratik mülâhazaların bir türevi olarak tezahür etmiştir.' Bu bölümde ayrıca, vatana cinsiyet atfedilmesi konusu özellikle dikkate değerdir. Sınırlar, tarih boyunca ulus-devletlerin egemenliğinin ve 'şerefının' sembolleri olarak yansıtılmışlardır. Bu açıdan devlet sınırlarına yönelik yıkıcı bir faaliyet, onun egemenliğine ve şerefine halel getireceğinden en üst düzeyde korunmalıdırlar. Bu anlayış, Türkiye Cumhuriyeti toprakları bağlamında cinsiyetçi bir söylem hâlini almıştır: "Hudut, namustur." Yani ulusal topraklar, namusu korunması gereken bir kadın olarak tahayyül edilir. Bu durum, sınırların mitleştirilmesi, korunması ve uğruna kolaylıkla can verilebilmesi için ulus-devlet tarafından kullanılan en güçlü silahlardan birisidir.

Dördüncü bölümde Tekin, bu çalışmanın alan araştırmasının yapıldığı sınır bölgesinin geçmişine bakmak suretiyle Türkiye-Irak sınırının belirlenmesinde rol oynayan dinamikler

üzerinde durmaktadır. Erken cumhuriyet döneminde Türkiye'nin İngiltere ve BM ile uzun tartışmalarından sonra Musul'u Irak'a bırakması, karşılığında Hakkâri'yi 'anavatana' katması ve bu süreçte Hakkâri'deki Nasturilerin bölgeden sürülmeleri yine uzun uzadıya anlatılmaktadır. Sınırın güvenliği ve homojenleştirilmesi adına daha yakın 'öteki' olarak Kürtler, daha uzak 'öteki' olarak görülen Nasturilere tercih edilmiştir. Bu süreçte sınır bölgesinin ana eyleyenleri olarak aşiretlerin durumu çok önemli bir yer tutmaktadır. Ulustan öte soy bağına göre şekillenen aşiretlerin yaşam koşulları ve mekânları, sınırların yeniden çizilme sürecinden birincil derecede etkilenmişlerdir. Buradaki söz konusu mesele, etnik unsurların ve devlet sınırlarının birbiriyile çakışmadığı ve çakışmasının da mümkün olmadığı durumlarda dayatılan keyfi sınırların açık bir göstergesidir. Bu sınırların belirlenmesinde akraba halkların ve aşiretlerin ilişkileri görmezden gelinmiştir. Keyfi hatlarla soy birliği ile kurulan aşiretler ve dinî cemaatler birbirlerinden koparılmışlardır. Keza Türkiye-Irak sınırı göz önüne alındığında Batılı güçler tarafından başlatılan tartışmalar ve varılan sonuçlar, Tekin'e göre teritoryal sınırların emperyal çıkarlara uydurulmasına dayanmaktadır. Fakat Tekin, haklı olarak sınır bölgelerindeki aşiretlerin ve cemaatlerin soy bağlılıklarına ve ilişkilerine bakılmaksızın Kemalist rejim ve emperyal güçler tarafından kurban edildiğini söylerken, benzer yok sayılmaların Osmanlı döneminde de yaşandığına referans vermemiştir. Yazarın Osmanlı ile Safevi (İran) devletleri arasında imzalanan ve bugünkü Türkiye-İran hattını büyük ölçüde belirleyen Kasr-ı Şirin antlaşması (1639) ile, ki bu antlaşma egemen güçlere teritoryal egemenlik hakkı tanıyan Westfalya Antlaşması'ndan yalnızca 9 yıl önce imzalanmıştır, Kürtlerin yaşadığı coğrafyanın ikiye bölünmesi, o coğrafyada yaşayan hakların aralarına sınır örülmesi üzerine de birkaç kelâm etmesi beklenirdi. Kürt coğrafyasında yaşayan hakların arasına örülen belki de tarihteki ilk devlet sınırlarından biri olan bu sınırlara yoğunlaşılması temel bir eksikliklerdir. Biliyoruz ki, o dönemde de aşiretlerin ve de cemaatlerin ortak yaşam alanlarından ve aidiyetlerinden öte, devletlerin çıkarları etkili olmuştur.

Beşinci ve son bölümde Tekin, bir sınır şehri olan Hakkâri'nin sosyal, kültürel ve ekonomik boyutları üzerinde durmuştur. Özellikle geçmişte sınırın karşı tarafı ile ne tür sosyoekonomik ve kültürel ilişkilerin kurulduğu ve zamanla bu ilişkilerin nasıl değişip kesintiye uğradığına Hakkâri'nin bir sınır mıntıkası olan Derecik mıntıkasına ve orada yaşayan Gerdi aşiretinin sınırla olan ilişkilerine odaklanmıştır. Bu bölüme Hakkâri yöresi ve civarının temel karakteristikleri ile başlayan Tekin, sonradan detaylı olarak bölgedeki aşiretlerden ve bölgenin iktisadi durumundan söz etmektedir. Özellikle sınır bölgelerinin bir tehdit alanı olmalarının yanında, kaçakçılıktan ötürü birer fırsat-kazanç kapısı oldukları da dile getirilmiştir. Bu bağlamda kaçakçılık, tipik bir sınır faaliyetidir. En nihayetinde Türkiye, Irak ve Suriye Kürtlerini birbirinden ayıran bu 'millî' sınırlar, Kürtler arasındaki 'normal' ekonomik faaliyetleri, yasadışı bir faaliyete, kaçakçılığa dönüştürmüştür. Bu durum aynı zamanda, aynı aşirete mensup bireyleri farklı ulus-devlet sınırlarında yaşamaya mecbur bırakmıştır. Aynı dili konuşan, aynı kıyafeti giyen, hatta aynı ana-babadan doğan insanların arasına örülen bu 'yapay' sınırlar, insan odaklı olmaktan çok uzaktır. Ferhat Tekin, bu son kısımda bir korucu mıntıkası olan Derecik (Rubarok) köyü ve burada yaşayan Gerdi aşireti üzerinden, bölge insanların sınırla ve sınırın öte tarafıyla deneyimlerine, sınıra dair düşüncelerine odaklanmıştır. Burada kanaatimce en önemli eksiklik, Tekin'in seçtiği sahanın kitabın başından itibaren özellikle belirttiği sınırın dışlayıcı-ötekileştirici özelliklerini barındırmıyor olmasıdır. Sınırdaki öznelerin sınırla girdikleri ilişkilerinin zayıflığı da bunu göstermektedir.

Filî olarak olumsuz manada ötekileştirmeye maruz kalmayan eyleyenlerin durumunu sınırdakilerin hâkim güçlerle olan iyi ilişkilerine bağlıyor olsa da, kitabın başından itibaren dile getirdiklerinin pratiğini görmek istiyor okur. Özellikle sınıra ve sınırın öte tarafındaki aşiret mensuplarına dair düşünceler dile getirilmiş olsa da, elle tutulur, fiziki bir engel olarak sınırların insan hayatını nasıl etkilediğine dair somut yaşanmışlıklara tanık olmuyoruz. Bu bağlamda özellikle sınırın yıkıcı, yaralayıcı ve öldürücü deneyimlerini içermiyor olması, kitabın temel eksikliği gibi durmaktadır. Tabi, kendisinin de dile getirdiği gibi Derecik mıntikasının koruculardan oluşmuş olması, devlet nezdinden bu aşiret mensuplarının 'makbul vatandaş' olarak görülmeleri, onların sınır deneyimlerini diğer yörelerdeki insanların sınır deneyimlerinden farklılaştırmaktadır. Bu durumda sınır, Derecikli Gerdi'ler için geçilebilir ve karşı taraf çok kolay ulaşılabilir konumdadır. Dolayısı ile kitabın birçok yerinde üzerinde durulan ötekileştirici, sınırlayıcı engellere rastlamamaktayız. Tekin'in de belirttiği gibi, örneğin yine Hakkâri yöresindeki Çukurca'da, sınır hattındaki Kürtlerin 'makbul' görülmemeleri dolayısı ile sınırla olan imtihanları çok daha şiddetli ve engelleyicidir. Bir Gerdi mensubu Derecik'ten Irak Kürt Bölgesi'ne, akrabasının yanına hiçbir sorunla karşılaşmadan gidebiliyorken, aynı durumda Çukurcalı başka bir Kürt bu kolaylıktan faydalanamamaktadır. Bu durum, Tekin'in de belirttiği gibi sınırın Türkiye tarafındaki Gerdi'lerin bir tehdit olarak görülmemelerinden ve bu durumun doğal bir sonucu olarak da ulus-devlet sınırlarının şiddetli yüzü ile tanışmamış olmalarından kaynaklanmaktadır.

Sonuç olarak Tekin'in saha çalışmasını yaptığı Derecik örneği üzerinden tanık olamasak da, sınırın, sınır insanları tarafından resmî ya da devletçi bakış açısından çok daha farklı bir şekilde algılanıyor olması onu, dinamik ve engelleyici bir unsur olarak karşımıza çıkarmaktadır. Başka bir deyişle sınır, burada sınır insanları ve devlet için aynı anlama gelmemektedir. Birincisi için sınır, içinde bulunulan sosyal, kültürel ve ekonomik uzamsal bütünü parçalayan bir anlam taşıırken; ikincisi için egemenliğin ve güvenliğin işareti görevindedir. Yine ulus-devlet için sınır, uğruna canların feda edilebileceği bir alan olarak görülürken, sınırdaki yaşayanlar için var olabilme kavgasının verildiği alanlar anlamı taşımaktadır.

### Kaynakça:

- Giddens, A. (2008). *Ulus, Devlet ve Şiddet*. (C. Atay, Çev.) İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Anderson, B. (2007). *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. (İ. Savaşır, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Anderson, M. (1996) *Frontiers: Territory and State Formation in the Modern World*. Oxford: Polity Press.
- Donnan, H. ve Wilson, T. (2002). *Sınırlar: Kimlik, Ulus ve Devletin Uçları*. (Z. Yaş, Çev.) Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Delaney, D. (2005). *Territory: A Short Introduction*. Malden: Blackwell Publishing.
- Bauman, Z. (2009). *Sosyolojik Düşünmek*. (A. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Migdal, J. S. (2004). *Mental Maps and Virtual Checkpoints: Struggles to Construct and Maintain State and Social Boundaries* (s. 3-23). Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, M. (1991). Governmentality. G. Burchell, C. Gordon ve P. Miller (Ed.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality* içinde (s. 87-104). Chicago: University of Chicago Press.
- Yıldız, A. (2001). *Ne Mutlu Türküm Diyebilene: Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tekin, F. (2004). *Sınırın Sosyolojisi: Ulus, Devlet ve Sınır İnsanları*. İstanbul: Açılım Kitap.

- Yüksel Taşkın, *Anti-komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına: Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015 (3. Basım), 407 s.

Değerlendiren: Nilüfer Öztürk Aykaç\*

Eser, Yüksel Taşkın'ın Boğaziçi Üniversitesi'nde 2001 yılında tamamlamış olduğu doktora tezinden hareketle hazırlanmıştır. Yüksel Taşkın, 2002 yılından beri Marmara Üniversitesi İİBF Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümünde öğretim üyesi olup 2009 yılında doçentlik unvanını almıştır. İlgili alanları "siyaset bilimi, siyaset sosyolojisi, entelektüellerin siyasal sosyolojisi, muhafazakârlık ve İslam, demokratikleşme, Ortadoğu toplum ve politikası" olarak gösterilebilir. Bu yazıya konu olan eserinden başka, biri Suavi Aydın'la birlikte kaleme alınmış 3 kitabı daha bulunmaktadır. Bunlardan biri doğrudan AK Parti ile ilgilidir ve Taşkın'ın Türk sağına olan ilgisinin devam ettiğini göstermektedir. Ayrıca çeşitli gazete ve dergilerde çıkan siyaset yazıları ve birçok kitapta yayımlanan bölümü bulunmaktadır. İncelediğimiz esere kaynaklık eden tezin özgün hâli İngilizce olup Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalında tamamlanmıştır. Ancak içeriği ve çerçevesi siyaset sosyolojisi ve siyasi tarih gibi alanları da kapsamaktadır.

Türkiye'de özellikle siyaset alanında yazılan eserlerde rastlanan önemli bir problem, ele alınan konunun siyaset bilimi ile siyaset sosyolojisi ekseninde nereye konuşturulacağıdır. Ülkemizde siyaset bilimi kapsamında çok sayıda eser bulmak mümkün iken siyaset sosyolojisi alanındaki çalışmaların nispeten zayıf kaldığı göze çarpmaktadır. Bunun da ötesinde mesele, bu alanda üretilmiş bir eserin hem siyaset bilimi hem de siyaset sosyolojisi açısından doyurucu analizler sunup sunmadığıdır. İncelenen eser, bu bakımdan oldukça tatmin edicidir. Çalışma, hem siyaset hem de sosyoloji ekseninde nitelikli savlar ortaya koyma iddiasındadır ve özellikle entelektüeller sosyolojisinden yararlanma bakımından hayli başarılı olmuştur.

Çalışmanın temeli; Türkiye'de sesini duyurmayı her daim başaran milliyetçi muhafazakârlığın, Soğuk Savaş döneminin dünyayı iki kutuplu bir hale getirdiği koşullarda ideolojik ve sosyolojik olarak nasıl okunması gerektiği üzerine kuruludur. Türkiye'de gerek modernleşme gerekse siyasal ideoloji analizlerinin çoğunlukla "farklılıklar" temelinde incelendiği ve çatışan noktalarının derinleştirildiği aşikârdır. Ancak bu çalışmada bunun tersi bir yöntem izlenerek birbirine karşıt şekilde konumlanmış ideolojiler benzerlikleri bağlamında değerlendirilmiştir. Önceki dönemlerde yapılan incelemeler, milliyetçi muhafazakârlığın Kemalist anlayıştan hem biçimsel hem de yönetsel bir kopuş etrafında şekillendiğini zikreden analizlerden ibaret kalmıştır. Bu eser ile iki akıma benzerlik merceğinden bakılmış ve daha önce gündeme pek getirilmemiş saptamalar yapılmıştır.

Kitap, giriş ve sonuç hariç on bölümden oluşmaktadır. Girişte yazar tarafından bölümler hakkında verilen genel açıklamalar okuyucuya tamamlayıcı bir rehber olma işlevi görmektedir. Her bölümün başlığı, içindeki bölümlerde savunulan tezi de ihtiva eder nitelikte hazırlanmıştır. Tezin kuramsal iddialarının etrafıca ortaya konduğu birinci bölüm, "Demokrasi Karşısında Bir İktidar Stratejisi Olarak Milliyetçi Muhafazakârlık" başlığını taşıyor.

\* Arş. Gör., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.  
DOI: dx.doi.org/10.12658/human.society.5.10.D0121

Bu kısımda, muhafazakâr ideolojinin Avrupa’da ortaya çıkış ve değişim seyri takip edilerek Türkiye’deki milliyetçi muhafazakârlığın ne açılardan bu durumun bir tezahürü olabileceği ortaya konmaya çalışılıyor. Buradaki amacın kesinlikle evrimci bir değişim anlayışına bağlı kalma anlamına gelmediğinin, sürecin yalnızca bir karşılaştırma imkânı bulunması açısından değerlendirildiğinin altı net bir biçimde çiziliyor. Kemalist ideolojiden devralınan mirasın milliyetçi muhafazakârlık elindeki kullanımının neden benzerlik ölçeğiyle incelemeye alınması gerektiği, sosyolojik ve ideolojik açıdan iki ayrı analizle ortaya konuyor. İdeolojik analiz, Avrupa’daki devlet ile burjuvazi, işçi sınıfı ve anti-kolonyalist güçler arasındaki ilişkilerden doğan korku atmosferinin muhafazakârlık ve milliyetçiliği birbirine eklemlendirerek bir çözüm umudu olarak bu ideolojiye sarılma ile sonuçlanması sürecinin Türkiye’deki yansımalarına odaklanır. Tezin kanımızca sağlamlığını artıran sosyolojik analiz ise, Kemalist kurucu kadrodan gelen zihniyetin milliyetçi muhafazakârlarca benimsenmesinin ileriki dönemlerde Türkiye’de gelişmeye ve kalkınmaya açık olan merkez sağ anlayış karşısında zor durumda kalması ve bu durumun entelektüeller sosyolojisi dâhilinde çözümlenmesidir. Bu iki akımdaki ortak zihniyet, yönetimde olma yahut yönetime yakın durarak söz sahibi olma ayrıcalığıdır. Merkez sağda, özellikle Özal döneminde bu görevin bürokrasiden alınıp teknokrasiye devredilmesinden ötürü milliyetçi muhafazakâr kesimin hissettiği rahatsızlık bu yolla anlaşılır kılınmıştır.

İkinci bölümde “Kemalizm’in Etkisinde ‘Geleneğin’ Yeniden İcadı Olarak Milliyetçi Muhafazakârlığın Şekillenmesi” başlığı altında, Kemalist geleneğe paralel olarak halkla seçkin bir ilişki kurulduğu ve ‘Batılılaşma’ adı altında büyük çaplı kültürel kopuşlardan duyulan endişe neticesinde millî kültürü inşa etme bağlamıyla milliyetçi muhafazakârlığın duruşunu ortaya koyduğuna değinilmiştir. Bu noktada, bir anlamda halkla kurulan seçkin anlayışın neticesinde her iki gelenekte de başarısız olan “toplumu yukarıdan aşağıya inşa etme” projesinin başarısızlık gerekçesi olarak sosyolojik birikim eksikliği gösterilerek kanımızca etkili bir tespit yapılmıştır.

“Demokrat Parti’nin Muhafazakâr Popülist Bakiyesi ve Milliyetçi Muhafazakârlığın, Merkez Sağ ile Gerilimli İlişkisi” isimli üçüncü bölümde, Kemalist tek parti yöneticiliğine karşı halkın önemli bir bölümünün desteğini kazanarak iktidara gelen Demokrat Parti’nin önünü açtığı merkez sağ geleneğinin, milliyetçi muhafazakârlıkla çatışma noktalarına değiniliyor. Demokrat Parti kadrosunun Kemalist rejimin dışladığı ‘millet’e sahip çıkma görüntüsü verirken yetiştikleri geleneğin yine bu rejim oluşundan kaynaklı çelişkilere yer veriliyor. Bu bölümün çalışmanın genel teziyle temel ilintisi, Demokrat Parti iktidarının, tüm diğer iktidar ilişkilerinde olduğu gibi, halkın içinden gelme imajına sahip olma avantajıyla gücünü hegemonik bir düzlemle kurmasıdır. Milliyetçi muhafazakâr entelijansiyada da arzu edilen bu tarz bir kazançtır.

Bu bölümün ardından gelen üç bölümde sırasıyla İbrahim Kafesoğlu, Erol Güngör, Ahmet Kabaklı ve Mehmet Kaplan üzerinden milliyetçi muhafazakârlığın çeşitli temsilleri ele alınıyor. Dördüncü bölümde değinilen İbrahim Kafesoğlu; tarih ilmini milliyetçi muhafazakâr talepler doğrultusunda hizmete sunan bir tarih profesörüdür. Kafesoğlu’nun büyük katkıları olan ve 1960’lı yıllarda Cemal Gürsel’in kurduduğu Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü tarafından yayımlanmaya başlanan *Türk Kültürü* dergisi, bu amaca yönelik olarak millî kültür inşasına hizmet edecek yazarları ve eserleri bir araya getiren önemli bir kaynak



olmuştur. Burada dikkati çeken husus, İbrahim Kafesoğlu ve *Türk Kültürü* dergisi bahsinde takip edilen ideolojinin, dönemin değişen toplumsal ve siyasal koşullarına göre kabuk değiştirmesidir. Bu değişim, laik milliyetçilikten (1960'lar) Türk-İslam sentezine (1970'ler), oradan Atatürkçülüğün evrensel bağlamından çekilip Türk milliyetçiliği rayına oturtulmasına (1980'ler) ve orduya verilen öneme, artan Kürt milliyetçiliğine karşılık milliyetçiliği ortak coğrafya, ortak tarih, ortak din ve dil ekseninde asimilasyon bağlamında tanımlamaya giden bir süreç (1980'lerin ikinci yarısı) şeklinde seyretmektedir. Türkiye'nin sosyo-politik seyrinin bu şekilde yorumlanması, yalın bir tarih ve siyaset analizinden öteye geçmesiyle oldukça başarılıdır.

Beşinci bölümde ele alınan Erol Güngör ise, nispeten kısa ömründe sosyolojik ve felsefi birikimiyle milliyetçi muhafazakârlığa fikrî açıdan yaptığı katkılarla incelenmiştir. "Erol Güngör: Milliyetçi Muhafazakâr Ortodoksiyi Aşma Yolunda Başarısız Bir Girişim" başlığıyla ele alınan Erol Güngör'ün bu çalışmaya katkısı, milliyetçi muhafazakârlığın eksiklerini görüp aşmaya yönelik girişimleridir. Bu kısımda Güngör'ün, öğrencisi olduğu Mümtaz Turhan'la kesişen fikirleri sunulmakta ve milliyetçi muhafazakârlığın krizlerini aşma çabasının başarısız kalmasının nedenleri olarak Türkiye sağına has bir hareket olan özeleştiriyeye karşılık gösterilmektedir. Dönemde etkisi derinden hissedilen Soğuk Savaş'a özgü kutuplaşma neticesindeki katılık da Güngör'ün yapıcı eleştirilerinin anlaşılmasında pay sahibidir. Kitapta, Güngör'ün milliyetçi muhafazakâr ortodoksiye yönelik derinlikli analizleri olmasıyla birlikte, bu geleneğin en koyu duruşunu sergileyen Aydınlar Ocağı'nın üyesi olması, kendisinin solda fazlaca eleştirdiği hegemonik entelektüel duruşun garip bir örneğini temsil edışı şaşırtıcı bulunmaktadır. Bu durum, yukarıda zikredilen entelektüel çevrenin hegemonik iktidar arayışını göstermesi bakımından önemlidir ve entelijansiyanın sosyolojik analizi bu noktada ihtiyacı karşılamaktadır.

Ahmet Kabaklı ve Mehmet Kaplan'ın milli kültürü kurma hevesiyle milli edebiyat çalışmalarının ele alındığı "Ahmet Kabaklı ve Mehmet Kaplan: 'Millî Kültür'ün Yeniden İhyası ve 'Millî Edebiyat' İçin Mücadele" isimli altıncı bölüm, milliyetçi muhafazakâr gelenek ile edebiyat dünyası arasında bir ilişki kuruyor. Bu iki ismin ve eserlerinin seçici bir incelenmesine ek olarak *Türk Edebiyatı* dergisi yine bu başlık altında, dönemin sol yazınına karşı güçlü bir duruş sergileyen ve milli kültürü temsili bakımından alınmış bir örnek olarak seçilmiştir. Cemil Meriç, İsmet Bozdağ, Tarık Buğra gibi isimler bu kısımda cüzi bir incelemeye tabi tutuluyor. Burada, özellikle Ahmet Kabaklı üzerinden merkez sağın güçlü temsilcisi Turgut Özal'a yönelik eleştiriler, entelijansiyanın yönetim kadrosuna yakın olma beklentileri bağlamında irdelenerek yazarın dikkatinden kaçmamıştır. Bu hususa ilişkin daha kapsamlı tespitler Özal'a ayrılan sekizinci bölümde ele alınmıştır.

"12 Eylül Restorasyonu ve Milliyetçi Muhafazakârlık" adlı yedinci bölüm genel olarak 12 Eylül 1980 darbesinin dönemdeki atmosferine ayrılmıştır. Bu atmosferde milliyetçi muhafazakârlık, Erol Güngör'ün anlatıldığı bölümde adı geçen Aydınlar Ocağı merkeze alınarak inceleniyor. Sağ eğilimi içerisinde önemli isimleri kendine toplayan bir merkez olarak Aydınlar Ocağı, 1960'larda anayasanın özgürlükçü tavrıyla sokaklarda, meydanlarda ve literatürde kendine fazlasıyla yer bulan sol görüşe karşı güçlü bir figürdü. 80 darbesinden hemen önceki dönemde Aydınlar Ocağı ve milliyetçi muhafazakârlığın temsili yayın organı olan *Tercüman* gazetesi özelinde darbenin iyimserlikle beklendiğine ve darbe sonrası yeni

kurulacak toplumsal düzen için orduyla işbirliği çalışmaları yapıldığına dikkat çekilmektedir. Büyük bir toplumsal travmaya sebep olan 12 Eylül 1980 darbesinin, sadece ve doğrudan sol kesimlere yönelik yapılmışçasına sol cenahtan gelen çeşitli filmler, belgeseller, kitaplar gibi görsel ve yazınsal öğelerle sembolleştirilmesi bu çerçevede anlamlı görünebilir.

Turgut Özal'lı yıllara ayrılan sekizinci bölüm, "1980'den Sonra Devlet, Toplum ve Entelektüeller Arasındaki İlişkileri Anlamak: Özal'la Değişen Ne?" başlığını taşıyor. Yazarın teziyle bağıntılı olarak bölümdaki temel vurgu, Özal yönetiminin benimsediği neoliberal ekonomi politikalara rağmen, halka yönelik söylemlerde liberalizmin kesin bir dille reddiyesi ve milliyetçi muhafazakârlığa özellikle ahlaki muhafazakârlık bağlamında sadık kalındığının öne çıkarılması olmuştur. Bu söylem yine yazara göre, milliyetçi muhafazakâr çevreyi solun da gerileyişiyle birlikte rahatlatmış ve ekonomik küreselleşmeyle birlikte gelen kültürel küreselleşmenin muhafazakâr değerlerde sebep olduğu değişim ve yitirimi sürecinin fark edilmemesine neden olmuştur. Bu noktada daha önemli bir tespit, Özal döneminin kalkınmacı anlayışıyla mimarlar, mühendisler gibi kadrolara öncelik tanınırken entelektüel çevrenin geri plana itilmesidir. Teknokrasiyi gündeme getiren bu anlayıştan, ideolojileri kısmen paralel görünse de milliyetçi muhafazakâr kesim de fazlasıyla nasibini almıştır.

Çağımızın önemli gazetecilerinden Taha Akyol'un 1980'lerin ikinci yarısından 1990'ların ortalarına kadar süren dönemdeki fikriyle alındığı dokuzuncu bölüm, "Taha Akyol: Soğuk Savaş Milliyetçi Muhafazakârlığından Yeni Sağa Uzanan Arayış" başlığını taşıyor. Bu bölümde milliyetçi muhafazakârlığın Soğuk Savaş bitimi sonrası tecrübeleri Özal'lı dönemlerin mirası çerçevesinde çözümlenmeye çalışılıyor. Yazara göre Taha Akyol, bu çizginin yaşadığı düşünsel krizi gören ve sosyolojik temelle arayış içine giren önemli bir figürdür. Hızlı dönüşümler neticesinde tecrübe edilen kültürel yozlaşmaya dair bir ilginin beraberinde getirdiği sivil bir milliyetçilik hasreti ve toplumun nasıl yönlendirileceği konusunda bir arayış içinde oluşunun altı özellikle çizilmiştir. Toplum mühendisliği anlamına gelen bu yaklaşım, entelijansiyanın yönetime yakın olma, ona fikir verme ve halkı yönlendirme konusunda daha önce de adı anılan hegemonik gücün başka bir örneğini teşkil etmektedir. Bu bölümde ayrıca, Akyol'un sağcıları ve hatta dindar gençleri anlamada rasyonelliği bir ölçüt olarak kullanması, içinde bulunduğu ideolojik gürhunun normalde benimsemediği bir ölçüt olması nedeniyle ilgi çekici bulunmuştur.

Onuncu bölümde ise, "Türkiye Günlüğü Dergisi: Yeni Güç Kaynakları Olarak Emperyal Miras ve Yerlilik İddiası" başlığı altında *Türkiye Günlüğü* isimli dergi özelinde 1980'ler sonrası Türkiye'sinin yeni sağının küreselleşmeye karşılık millilik ve yerelleşme arasında oynadığı fikri rolün üzerinde duruluyor. Bu dergi, özellikle Soğuk Savaş dönemi boyunca iyice kalıcı hâle gelmiş Türk sağının özeleştirici yoksunluğuna bir darbe olarak güçlü özeleştiriler yapıyla ilgi uyandırmıştır. Taşkın; Mustafa Çalık ve Ahmet Turan Alkan gibi derginin sağlam kalemleri üzerinden yerliliğin, sol görüşün çözümü Batıda arayan bakışı temelinde meşrulaştırıldığı ve millilikle eş değer kılındığı tespitini yapmıştır. Ancak, Soğuk Savaş dönemi sonrası bir zorunluluk olarak milliyetçi muhafazakârlıktaki tıkanıklığa çare olarak görülen ve küresel kapitalizmin yaygınlaşmasının bir getirisi olarak bu yerlilik yaklaşımı, kendinden olmayanı (ağırlıklı olarak sol görüş ve diğer görüşler) dışlayıcı bir iktidar stratejisi olarak sunulmuş; bunun da ötesinde derginin ideolojisine bağlı olarak yerlilik projesinin milliliği aşamayan bir yeni Osmanlılık anlayışı olarak kaldığı tespiti yapılmıştır.

“Sonuç Yerine” diyerek kaleme aldığı son bölümde yazar, tespitlerine dair bir toplama yaparak savunduğu tezi yineliyor. Türkiye’de, Cumhuriyet’in kurucu ideolojisine karşı olarak sivrilmiş milliyetçi muhafazakâr kesimin alışlagelmiş biçimde bu ideolojiyle karşıt şekilde ve farklılıklarıyla ele alınmasına karşın bu eserde benzerlik temelinde ele alındığı yeniden vurgulanıyor. Zygmunt Bauman’ın deyişiyle ‘yasayapıcı entelektüel’ olma girişimi ve beklentisi her iki kesimde de benzeşen yönlerden bir tanesidir. Bu nokta, entelektüel sosyolojisi ve devlet toplum temelli sosyolojik kuramlarla zenginleştirilerek yazarın tezini temellendirmesini sağlamıştır.

Çalışma, özünde bir akademik tez barındırdığından hemen her bölümde ortaya konulan iddiaların ve bilgilerin tezle bağlantı sıklıkla vurgulanıyor. Bu nokta, okunulan kısımların okurun zihninde nasıl yer etmesi gerektiğine dair bir çerçeve sunarak hem tezi etrafıca ortaya koyuyor hem de okurun zihnindeki karmaşayı dağıtma yolunda ilerliyor. Bununla beraber, sürekli bir tez vurgusu yapılması kitabın akademik dilini önemli ölçüde ağırlaştırdığından, bu durum alan dışından okurlar açısından kısmen sıkıcı bir hava yaratma potansiyeline sahiptir.

Eserde dikkati çeken bir diğer ayrıntı, kuramsal bir tespit yapılan neredeyse her bölümde Soğuk Savaş koşullarıyla bağlantı kurulmaya çalışılmasıdır. Çalışmanın köklendiği tezin isminin “Türkiye’de Entelektüeller ve Devlet: Soğuk Savaş Döneminde ve Sonrasında Milliyetçi Muhafazakârlık Durumu” olduğu hatırlandığında bu durum bir problem yaratmıyor. Ancak bunu zihinden atarak bir okuma yapıldığında neden her göndermenin Soğuk Savaş dâhilinde anlamlandırılmaya çalışıldığı anlayış zorluğu yaratabilir. Öte yandan sosyal bilimler alanında yazılmış akademik bir tezin zorunlu koşulu olarak değişkenlerden birinin Soğuk Savaş olması, bazı hususların gözden kaçırılması yahut yeterince önemsenmemesi dezavantajını beraberinde getirmektedir. Öte yandan her bir başlığın adlandırması yapılırken içinde savunulan görüşün tanımlayıcı biçimde yer alması, çalışmayı anlaşılır kılmak bakımından oldukça başarılı bulunmuştur.

Bu çalışma, Türkiye’de çok kutuplu bir düşünce iklimi bulunduğu iddialarına karşılık bu çeşitliliğin benzer zihniyet kodlarından türediğini göstermesi açısından önemlidir. Örneğin Türkiye solu ile sağının Avrupa’dakinden farklı olduğu yorumu bu noktada anlamlıdır. Eski CHP’li sanatçı ve yazar Zülfü Livaneli’nin bir dönem popüler medyada yankı uyandıran “CHP’nin de Atatürk’ün de solu temsil etmediği” iddiası, yine bu noktada anlamlıdır. Türkiye’de sağ söylemlerin laikliğe, cumhuriyetçiliğe benzediği noktalar olduğu gibi solun da kimi zaman milliliğe ya da tam tersi Osmanlıcı çokkimlikliliğe yaklaştığı, kimi zaman bu görüşlerle işbirliği yaptığı görülür. Tüm bu tartışmalar, esasında Türkiye’de ideolojilerin iç içe geçmişliğini, ne kadar keskin görünseler de zaman zaman kendini karşısında konumlandığı ideolojileri ne kadar andırdığını ispatlamaktadır.













