

insan & toplum

the journal of humanity and society

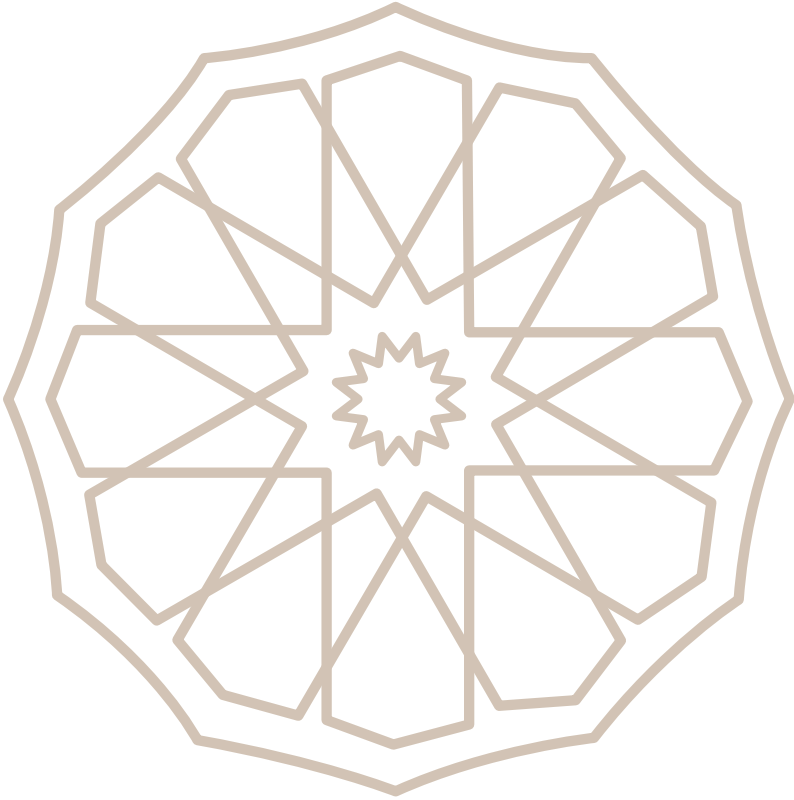


Cilt 8 Sayı 1
Vol. 8 No. 1
insanvetoplum.org

ilem
ilmi etüdler derneği

insan & toplum

the journal of humanity and society



Cilt / Volume: 8 • Sayı / Issue: 1 • 2018
ISSN: 2146-7099 - E-ISSN: 2602-2745

İnsan & Toplum üç ayda bir yayımlanan uluslararası ve hakemli bir dergidir.
The Journal of Humanity and Society is an international peer reviewed quarterly journal.

İlmi Etüdler Derneği Adına İmtiyaz Sahibi ve Yazı İşleri Müdürü
Owner and Chief Executive Officer
Süleyman Güder

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

Yardımcı Editör / Associate Editor
Ümit Güneş / Yıldız Teknik Üniversitesi

Editörler / Editors*

Berat Açı, İstanbul Şehir Üniversitesi | Mahmut Hakkı Akin, Necmettin Erbakan Üniversitesi | Yusuf Alpaydın, Marmara Üniversitesi | Hediyeullah Aydeniz, Marmara Üniversitesi | Semih Ceyhan, Marmara Üniversitesi | Murat Çemrek, Necmettin Erbakan Üniversitesi | Yunus Çolak, Kırklareli Üniversitesi | Taha Eğri, Kırklareli Üniversitesi | A. Teyfur Erdoğan, Yıldız Teknik Üniversitesi | Süleyman Güder, İstanbul Üniversitesi | Yunus Kaya, İstanbul Üniversitesi | Necmettin Kızılkaya, İstanbul Üniversitesi | Muhammed Hüseyin Mercan, Ankara Yıldırım Beyazıt 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, İstanbul Üniversitesi | Bünyamin Bezzi, Sakarya Üniversitesi | Aynur Can, Marmara Üniversitesi | Masudul Alam Choudhury, Sultan Qaboos University | Erkan Erdemir, İstanbul Şehir Üniversitesi | Nihat Erdoğan, Yıldız Teknik Üniversitesi | Nizar Hermes, University of Virginia | M. Cüneyt Kaya, İstanbul Üniversitesi | Douglas Kellner, University of California, Los Angeles | Abdülhamit Kırmızı, İstanbul Şehir Üniversitesi | Fahim Khan, Riphah International University | Haşim Koç, Türk İşbirliği ve Kalkınma Ajansı Başkanlığı (TİKA) | Stjepan Gabriel Meštrović, Texas A&M University | Firat Oruç, Northwestern University | Ruggero Vimercati Sanseverino, Universität Tübingen | Volkan Yildiran Stodolsky, İbn Haldun Üniversitesi | Necdet Subaşı, Başbakanlık Baş Danışmanı | Mehmet Hakkı Suçın, Gazi Üniversitesi | Ferudun Yılmaz, Uludağ Üniversitesi

*Soyadına göre alfabetik sıralı / In alphabetical order by surname

Yayın Sekreteri / Secretariat
Beytullah Mısır, İlmi Etüdler Derneği

Tashih / Proofreading
Fatma Betül Arıkan (Türkçe), Samuel James Wills (English)

Tasarım / Graphic Design
Furkan Selçuk Ertargin

Yayın Türü / Publication Type
Yerel Süreli Yayın / National Periodical

Yayın Periyodu / Publication Period
Üç ayda bir (Mart, Haziran, Eylül, Aralık) yayımlanır / Published quarterly (March, June, September, December)

Baskı Tarihi / Print Date
Mart / March 2018

Baskı / Printed by
Limit Ofset

Maltepe Mah. Litros Yolu 2. Mat. Sitesi ZA13, Topkapı, Zeytinburnu, İstanbul
www.limitofset.com info@limitofset.com • Tel: 0212 567 45 35 - 0212 567 45 36 • Fax: 0212 567 45 33

İletişim / Correspondence
İnsan & Toplum

Aziz Mahmut Hüdayi Mah. Türbekapı Sok. No:13, Üsküdar, 34672, İstanbul, (Turkey)
Tel / Faks: +90 216 310 43 18 • insanvetoplum.org • editor@insanvetoplum.org



İnsan & Toplum EBSCO Sociological Index, Index Islamicus, CSA Sociological Abstract, CSA Worldwide Political Science Abstracts, CSA Social Services Abstracts, Ulrich's Periodicals Directory, ASOS Index, Citefactor ve TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı indekslerine taranmaktadır. The Journal of Humanity and Society is indexed and abstracted by EBSCO Sociological Index, Index Islamicus, CSA Sociological Abstract, CSA Worldwide Political Science Abstracts, CSA Social Services Abstracts, Ulrich's Periodicals Directory, ASOS Index, Citefactor and TÜBİTAK ULAKBİM Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı.

makaleler / articles

Adorno, Habermas ve Rorty'de Toplumsal Dayanışma
Social Solidarity in Adorno, Habermas and Rorty
OĞUZHAN EKİNCİ / 1

Türkiye'de Sivil Toplum Kuruluşlarının Medyada Görünürlüğü
Media Publicity of Civil Society Organizations in Turkey
SEMA AKBOĞA & ENGİN ARIK / 37

Assessing the Link between Language and Identity: The Construction of Identities among Belgian-Turkish Migrants
Çağdaş Avrupa'da Kimliklerin Oluşumu: Belçikalı-Türklerde Dil ve Kimlik Arasındaki İlişki
ZEYNEP YILMAZ HAVA / 67

Tutunmadan Tutulmaya Kimlik: Mavi Gök Orda Mı?
From Attachment to the Eclipse of Identity: Is the Blue Sky There?
BİRSEN BANU OKUTAN / 85

Gannuşi'nin "Siyasetsiz" Siyaset Felsefesinin Kritiği
The Critique of Ghannoushi's Political Philosophy Without Politics
ALİ KAYA / 115

değerlendirme makaleleri / review articles

İnsanlığın Çözüp Bitirilemeyen Sorunu: Amaçsal ve Araçsal Akıl (Akıl ve Zekâ İkilemi)
Mustafa Aydın / 143

değerlendirmeler / reviews

Tekno Muhafazakârlığın Eleştirisi: Politik Denemeler
Mahmut Hakkı Akın / 155

İslam, Göç ve Entegrasyon: Güvenikleştirme Çağı
Yunus Kaya / 160

İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol
Ali Cañçelik / 164

Does Altruism Exist? Culture, Genes and the Welfare of Others
Yıldız Zeliha Taşdirek / 169

İnsan & Toplum Yılda Dört Sayı Yayımlanıyor

İnsan & Toplum, 2011 yılından bu yana İlmî Etüdler Derneği tarafından yayımlanan ve alanında önemli atıf indekslerince taranan hakemli bir dergidir. Dergimizin yola çıkış gayesi ise medeniyetimizin yitiği hikmete erişmektir. Bu minvalde dergimizin gördüğü ilgi bizi heyecanlandırmakta ve bu gayeye ulaşma noktasında ümitlendirmektedir.

İnsan & Toplum 2018'den itibaren 3 ayda bir (Mart, Haziran, Eylül ve Aralık aylarında) yayımlanmaktadır. Dergimizin nitelikli ve derinlikli editöryal siyaseti ve kapsamlı hakem değerlendirmeleri yayımlanan her yazıyı kendi sahasında ender bir katkıya dönüştürmektedir. Bugüne kadar yayımladığımız (elinizdeki sayı ile beraber) 15 sayıda 108 makale, 18 değerlendirme makalesi ve 137 kitap değerlendirmesine yer verdik. Sosyal bilimlerin farklı alanlarına hitap eden bu yazılar çok ilgi çekip yüzlerce kez indirilerek okunmakta ve yoğun atıf almaktadır.

Bugün, ilmi yeniden inkişaf ettirebilmek için modern bilim dünyasında insan ile toplum arasında oluşturulan kopukluğu aşmak gerekmektedir. Bunun için bilimsel araştırma ve incelemeler insanın ve toplumun birbirini kuran bütünlükler olduğu göz önüne alınarak gerçekleştirilmelidir. Bu doğrultuda İnsan & Toplum disipliner gelenekleri önemsemekle birlikte, araştırmacıları hakikati ararken, disiplinleri aşma, bozma, yeniden kurma cesaretini göstermeye davet ediyor. Anlamaları ihmal etmeyen ve gerçekliğe sadık bir araştırma geleneğini oluşturmak İnsan & Toplum'un kendisine biçtiği temel görevlerden biridir. Bu sayede modern bilimlerin tek boyutlu gerçeklik kavrayışlarından ötürü ortaya çıkan ontolojik boşluk doldurulabilir; epistemolojik kopukluk aşılabılır, bilgi-değer ilişkisi kurulabilir, denge ve düzen yeniden oluşturulabilir.

İnsan & Toplum, sosyal ve beşeri bilimlerin farklı alanlarında araştırma mahsulü nitelikli yazıları yayımlamaktadır. Dergide yayımlanan yazıların maruf akademik kurallara sadık kalmasının yanı sıra, kendi alanına teorik ve metodolojik katkılar yapması ayrıca önemsenmektedir. Dolayısıyla yayımlanan yazıların

metodolojik olarak tutarlı, uygun ve sistematik olması; bir teoriye yaslanması, bir teoriyi sorgulaması veya yeni bir teori üretmesi önemsenmektedir. Dergide sahadan yeni bilgi, belge ve bulguları içeren, yeni metodolojileri uygulayan, yeni teorilerin peşindeki yazılar öncelenmektedir. Bu bakımdan gönderilecek yazıların dergi tarafından belirlenen biçim ve içerik özelliklerine dikkat edilerek hazırlanması gerekmektedir.

İnsan & Toplum, ilim geleneğimizden ilham alan ve buradan beslenerek meydana çıkarılacak yeni kavram ve yöntemlere kapılarını sonuna kadar açan bir dergidir. Yepyeni konsept ve tasarımıyla yoluna devam eden ve üç ayda bir yayımlanan İnsan & Toplum için makale, değerlendirme makalesi ve değerlendirme yazılarınız beklemekteyiz. Hakikatin peşindeki tüm ilim yolcularını katkı yapmaya davet ediyoruz.

Adorno, Habermas ve Rorty’de Toplumsal Dayanışma

Oğuzhan Ekinci

Öz: Dayanışma kavramı, sosyal bilimlerdeki kullanımı bakımından bir muğlaklık içermektedir. Sosyoloji disiplini içerisinde sosyal düzenin oluşması, bunun için gerekli olan şartların tespiti, toplumsal bütünleşmenin sağlanması gibi konularda kullanılan dayanışma kavramı, “özgürlük”, “adalet” ya da “eşitlik” kavramları gibi detaylı analizlere konu edilmemiştir. Sosyoloji disiplini içerisinde münferit olarak ele alınmamış olan dayanışma kavramı, birçok alanla kesişen konularla ilişkilendirilmiştir, fakat bu kavram ile ilgili klasik olarak addedilebilecek herhangi bir eser mevcut değildir. Yapılan çalışmalarda dikkat çeken husus, araştırmacıların farklı bağlamlarda ele aldıkları bu kavramı, ilgi alanlarına göre özel ve ekseriyetle yüzeysel anlamlar yüklemeleridir. Ayrıca kavramın başta Sosyoloji olmak üzere Etik, Siyaset, Siyaset Felsefesi gibi birçok disipline yayılan geniş anlamlar barındırması, kavramın daha çok cemaat yapılarına yönelik olması ve modern dünyanın cemaat tipi oluşumları dışlayıcılığı, artan bireysellik ve çoğulculuk neticesinde toplumsal ilişkilerin anonimleşerek müphem bir yapıya dönüşmesi gibi olgular, dayanışma kavramının anlamını muğlaklaştıran faktörler arasındadır. Dayanışma kavramına dair bu belirsizlik, bizi tarihsel bir kavram analizi yapmaya mecbur kılarak kavramın uzman filozof ve sosyologlar tarafından ne şekilde kullanıldığına sevk etmektedir. Çalışma, Batı düşünce dünyasındaki “dayanışma” kavramının tarihsel arka planına kısaca değinerek XX. yüzyıldaki (post-) modern düşünce hayatına mensup düşünürlerden olan Adorno, Habermas ve Rorty tarafından ne şekilde ele alındığını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Modern Sosyoloji, Toplumsal Kuram, Dayanışma, Adorno, Habermas, Rorty.

Abstract: The concept of solidarity contains an ambiguity in terms of its use in social sciences. Although it is one of the concepts used in subjects such as the formation of the social order, determination of the conditions, providing of the social integration within the discipline of sociology, it has not been a subject for detailed analyses like the concepts of “freedom”, “justice”, or “equality”. As a matter of fact, there is not a single work regarded as a classic related to this concept. The concept of solidarity, which has not been discussed as a separate subject within sociology, has been associated with subjects intersecting by many fields. In these studies, the striking point is that researchers use the concept differently from each other and ascribe specific and superficial meanings for the most part according to the subject. Also, the concepts’ having broad meanings spreading across many fields such as sociology in particular, as well as ethics, politics and political philosophy; the concepts’ being mainly aimed at community structures, and the modern world’s externalizing the formation like community; social relations’ transforming into a vague structure by being anonymized etc. are among the factors ambiguating the meaning of the concept of “solidarity”. This uncertainty about the concept of “solidarity” will oblige us to analyze the concept and lead us to looking at the way the concept was used by experts (philosophers and sociologists). Referring to the historical background of the concept of “solidarity” in the world of the western thought, the study aims to reveal how it was discussed by the thinkers connected with modern sociology in the 20th century such as Adorno, Habermas and Rorty.

Keywords: Modern Sociology, Social Theory, Solidarity, Adorno, Habermas, Rorty.

* Bu makale, 03-07 Mayıs 2017 tarihleri arasında Muğla’da gerçekleştirilen II. Uluslararası Felsefe, Eğitim, Sanat ve Bilim Tarihi Sempozyumu’nda sunulan bildirinin genişletilmiş halidir.

@ Yrd. Doç. Dr., Erzurum Teknik Üniversitesi. oguzhan.ekinci@erzurum.edu.tr

© İlmi Etüdler Derneği
DOI: 10.12658/M0217
İnsan & Toplum, 8(1), 2018, 1-36.
insanvetoplum.org

Başvuru: 04.07.2017
Revizyon: 12.10.2017
Kabul: 05.12.2017
Online Basım: 10.01.2018

Giriş

Ünlü filozof Seneca, Roma toplumunu şu sözlerle tarif etmiştir: “Toplumumuz, münferit taşların birbirlerini desteklemediğinde çökeceği bir kubbeye benzemektedir ki onları bir arada tutan da budur.” (Seneca, 2014, s. XV, XCV, 53). Bu bağlamda duygusal, uzlaşımsal, işlevsel, yapısal ve normatif yönleriyle toplumu oluşturan unsurlar arasındaki ilişkileri ifade eden dayanışma mefhumu, belli formülasyonlarla kavramsallaştırılmayan, tartışmalı ve bir o kadar da çelişkili bir kavramdır. Yürürlükteki birçok sosyo-politik kavramdan daha eski bir tarihsel geçmişe sahip olan dayanışma kavramı, antropolojiden hukuka, din menşeli sosyal öğretilerinden sosyalist hareketlere kadar birçok anlam dünyasını kapsamaktadır. Ancak kavramın onu kategorize etmeye çalışan farklı girişim ve yorumlara açık olması, evrensel geçerliliğe sahip bir yorumunun bulunmaması ya da daima güncel ve çok yönlü bir olgu olması gibi etkenler, insan etkileşiminin temeli sayılan dayanışma kavramını muğlaklığa hapsedmiştir.

Türk Dil Kurumu’nun “bir topluluğu oluşturan bireylerin duygu, düşünce ve ortak çıkarlarla birbirlerine karşılıklı olarak bağlanması” olarak açıkladığı dayanışma kavramının karşılığı Almanca’da “solidarität”, Fransızca’da “solidarité”, İngilizce’de ise “solidarity”dir. Latince *solidus* (sahici/sağlam) kelimesinden türetilen kavram, anlam itibarıyla bir siyasal düzlemdeki insan toplulukları arasındaki uyumu ve bunların yürürlükte olan ortak değerlerini nitelendirmektedir. Kavram, Roma Hukuku’nda yer alan ve ortak taahhüt anlamına gelen *obligatio in solidum* kuralına dayanmaktadır. Bu kural ise dernek, mesleki teşkilat ya da cemaat gibi toplulukların, yükümlülüklerini topyekûn olarak yerine getirmeyi taahhüt etmesi ve borç hususunun bütün topluluğu kapsayacak şekilde taksim edilmesi anlamına gelmektedir. Buradan hareketle solidarite kavramı, bir topluluğun tutum birlikteliği ya da pratiğe dönük bir aidiyet duygusunu ifade etmektedir (Tranow, 2012, s. 11-12).

Batı’da ilk olarak Roma hukukunda karşımıza çıkan bu kavram, cemaat, lonca gibi mikro sosyolojilerde karşılıklı bir yükümlülüğü ifade etmekteydi. Hristiyanlık inancının ortaya çıkması ile birlikte dayanışma, Tanrı inancına ve din kardeşliği esasına dayalı bir dünya görüşüne eklenerek toplumsal bağları kuvvetlendiren bir unsura dönüşmüştür. Orta Çağ döneminde daha küçük ve mahallî anlamlarda kullanılmaya başlanan dayanışma kavramı, kardeşlik ve akrabalık fikri üzerinden şehir devletlerini, feodal yapıları ve monarşileri kapsamaktaydı, yükselişe geçen akılçılık nedeniyle Aydınlanma Çağı’nda dönüşüm geçiren dayanışma kavramı, kadim dünyanın kardeşlik fikrinden sıyrılarak yerini modern anlamdaki kullanımına bırakmıştır. Fransız Devrimi ile taçlanan bu modern anlayışa göre dayanışma, ulus devletin harcı olan *eşitlik* ve *özgürlük* kavramlarını tamamlayan *kardeşlik* kavramı çerçevesinde kul-

lanılmaya başlanmıştır. Böylece akıl temelinde yükselen ahlak, hukuk, bireysel hak ve özgürlükler sayesinde kadim dünyanın dine dayalı kardeşlik anlayışı sekülerize edilerek toplumsal bağların çimentosu haline getirilmiştir. Endüstrileşme ile birlikte bilim ve teknolojilerdeki atılım, iş gücü ve ulaşım alanlarındaki artış, sermaye yatırımlarındaki büyüme, kitlesel üretime geçiş, kentleşme ve yaşam standartlarının dönüşümü gibi gelişmeler, Avrupa kıtasında yeni/modern bir hayatın şekillenmesine neden olmuştur. Bu modern dünyanın bir çocuğu olan Sosyoloji disiplininin kurucu babalarının dayanışma kavramına ilgi duymaları, bu kavramı kendi kuramlarına dâhil etmeleri veya kavrama yeni anlamlar yüklemeleri de yine bu dönemde gerçekleşmiştir. Karl Marx (1818-1883), Ferdinand Tönnies (1855-1936), Emile Durkheim (1857-1917), Max Weber (1864-1920) ve George Simmel (1858-1918) gibi Modern Sosyoloji'nin kurucuları olarak kabul edilen isimler, toplumsallığı güçlendirmek ya da toplumsal entegrasyonu artırmak için yaptıkları makro analizlerde dayanışma kavramından yararlanmışlardır (Touraine, 1997, s. 184-185).

İnsanlık tarihini toplumsal sınıflar arasındaki mücadelenin bir sonucu olarak okuyan Marx, dayanışma kavramına ekonomi-politik bir derinlik kazandırmıştır. Toplumsal dayanışmayı işçi sınıfının bir erdemi olarak değerlendiren Marx'ın kuramı, üretim araçları ile ilgili noktalarda işçilerin denetlenmesi ve sömürülmesi üzerinde yoğunlaşır. Diyalektik materyalizm ile toplumsal bilinci uyumlu hale getirmeye çalışan Marx'a göre tarihsel süreç içerisinde gelişen toplumsal sınıflar, aynı zamanda birer toplumsal öznedir. Bu bakımdan işçi sınıfının toplumsal ve siyasal bir aktör haline gelmesini, örgütlü bir kimlik algısına bağlı olarak politik dayanışma ve bilincin oluşmasıyla mümkün görür. Kapitalist toplumun kaçınılmaz biçimde sosyalist bir topluma dönüşeceğini ve sermaye düzenini lağvedebilmek için proleter sınıfın örgütlenerek devrim yapması gerektiğini savunan Marx için en ideal ve gerçek dayanışma, ancak bu devrim sonrasında kurulacak olan komünist toplumlarda mümkündür. Böylece ekonomik ilişkilerini yeniden düzenleyen, özgür ve özgün bireylerden oluşan sosyalist toplumlar sayesinde evrensel barış tesis edilebilir (Stjernø, 2004, s. 45-47). Marx'ın bu önermeleri doğrultusunda şekillenen dayanışma kavramı, ideolojik bir argümana dönüşerek proletarya sınıfının politik gücü ele geçirmesi (proletarya diktatörlüğü) noktasında araştırılmıştır.

1887 yılında yayınladığı *Cemaat ve Toplum* (Gemeinschaft und Gesellschaft) kitabıyla sosyolojinin iki önemli konusuna dikkat çeken Ferdinand Tönnies, endüstrileşme ve kentleşme ile birlikte yaşanan büyük toplumsal değişim ve dönüşümleri anlamaya çalışmıştır. Cemaat ve cemiyet kavramları ile geleneksel ve modern kent yaşamını kavramsallaştırmak isteyen Tönnies'e göre bu iki tip, farklı toplumsal dayanışma biçimlerinin birer dışı vurumundan ibarettir (Slattery, 2007, s. 59). Mikro

düzlemdeki toplumsallaşmalarda bireyler kendilerini bir araç, cemaati ise bir amaç olarak değerlendirirken makro düzlemde cereyan eden toplumsallaşmalarda ise durum tam tersidir; birey kendisini bir amaç, toplumu ise bir araç olarak görmektedir (Tönnies, 1935, s. 87-89). Bu iki toplumsallaşma biçiminin ilki doğal bir mizaca/karaktere bağlıyken, ikincisi ise belli bir amaca ulaşmak için gerekli olan kavramsal/yapay bir iradeye bağlıdır. Bu bakımdan cemaatlerde gerçek ve zorunlu bir (doğal) irade, cemiyetlerde ise bireysel isteğe bağlı olan rasyonel (yapay) bir idarenin var olduğunu belirten Tönnies, endüstrileşme ve kentleşme ile birlikte cemaat tipi dayanışmanın zayıflayarak yerini bireysel çıkarların ön planda tutulduğu, yasaların hayatı düzenlediği, toplumsal ilişkilerin sözleşmelere dayandığı, bilim ve sanayi temeli üzerine yükselen cemiyet yapılarına bıraktığını savunmuştur. Bu bakımdan endüstri ve ticaretin egemen olduğu modern kent yaşamı, duygusal ilişkilerden ziyade rasyonel, çıkara dayalı, hesaplı ilişkilerden oluşmaktadır, öyle ki cemaat tipi yapılara karşın cemiyet içinde yaşayan kişiler, daha hızlı, rekabetçi ve dinamik bir hayat sürmektedir. Bu bağlamda Tönnis için dayanışma kavramı, mikro düzlemdeki cemaat yapılarından ziyade baskın bir kültüre sahip, heterojen hayat tarzlarını kapsayan, kişisellikten uzak, yapay ve geçiciliği temsil eden modern kent yaşamının toplumsal ilişkilerini ifade etmektedir.

Dayanışma kavramını ilk kez münferit olarak ele alan ve bunu kendi sosyolojisi içerisinde değerlendiren Durkheim'a göre, her toplumsal yapı varlığını sürdürebilmek için dayanışmaya ihtiyaç duymaktadır. Fakat dayanışmanın geleneksel ve modern toplumlarda farklı biçimlerde gerçekleştiğini ileri süren Durkheim, dayanışmayı "birçok bilinç durumunun bir toplumun bütün üyelerinde ortaklaşa bulunmasından dolayı oluşan toplumsal olgu" olarak tanımlamaktadır (Durkheim, 2006, s. 141). Durkheim, toplumu meydana getiren insanların bilinçleriyle alakalı bir husus olarak değerlendirdiği dayanışmayı, *İşbölümü* kitabında toplumun üyelerini bir arada tutan ve onlardan bir bütün oluşturan bağlar olarak nitelendirmiştir. Nitekim geleneksel toplumlarda ortak bilinci oluşturan unsurlar, kan bağı, dinsel inanç, ortak dil/tarih/coğrafya/kültür birliğidir. Bu gibi benzerliklerden doğan kolektif duygu ve bilinç, geleneksel toplumlarda mekanik bir yapıdayken modern toplumlarda ise organik bir yapıdadır. Bu bakımdan mekanik dayanışmaya dayalı toplumların ortak karakteristik özelliği, toplumu oluşturan bireylerin yaşam tarzlarının, dünya görüşlerinin, inanç ve tutumlarının benzerlik teşkil etmesi ve bunların güçlü bir ortak bilince sahip olmasıdır (Durkheim, 1988, s. 230). Bireyselliğin yok denecek kadar cılız olduğu bu mekanik toplumlarda dayanışma her yerde aynı yoğunlukta olup bu ortak bilinci zedeleyecek ve toplumsal uyumu bozacak her girişim, suç hükmündedir (Durkheim, 2006, s. 111-112). Modern organik toplumlarda ise durum tam tersidir. Öyle ki bireyler, mesleki uzmanlaşmayı artıran iş bölümü

nedeniyle ortak değer ve inançlar bakımından birbirlerinden farklılaşmalarına rağmen topluma daha bağımlı hale getirilmektedir. Çünkü iş bölümü, bireyleri çıkar ve bağımlılık noktasında toplumsal hayata muhtaç kıldığı için bu bireyler toplumdan ayrı hareket etmez ve toplumsal bütünlüğü bozacak girişimlerde bulunmazlar. Yine geleneksel toplumlarda baskın olan kolektif bilincin hükümranlığı, iş bölümü sayesinde son bulacak, bireysellik gelişecek ve toplumsal üyeler arasında karşılıklı çıkar ilişkisine dayalı bağımlılıklar oluşacaktır. Organik nitelikteki bu toplumsal dayanışma sonucunda bireyler arasındaki farklılaşmalar artacak, kolektivizm yerini bireyciliğe, homojenlik ise yerini heterojenliğe bırakacaktır (Durkheim, 2006, s. 87, 213, 214). Ancak iş bölümünün tam olarak gerçekleş(e)mediği modern toplumlarda birtakım bunalımlar ve anomalilerin oluşabileceğine dikkat çeken Durkheim, bu bunalımları (intihar olgusu gibi) önleyecek ve toplumsal dayanışmayı artıracak yolun eğitimden geçtiğini ileri sürmüştür. Fakat Durkheim’in eğitim anlayışı, klasik/dedüktif bir nitelikten ziyade, bireylerin karakterlerini, duygu, düşünce ve ahlak dünyalarını zenginleştirecek, onların farklılıklarını koruyarak geliştirecek bir niteliğe sahip olmalıdır (Durkheim, 2002, s. 437).

Durkheim kadar modern toplumlara karşı iyimser bir tutum içerisinde olmayan; geleneksel toplumlarda irrasyonelliğin, modern toplumlarda ise rasyonelliğin hâkim olduğunu savunan Max Weber’e göre akılcılaşıma neticesinde oluşan modern dünya, bütün kurum ve kuruluşlarıyla bireyin yaratıcılığına ve özerkliğine zarar vererek bireyi kendisine mahkûm etmiştir. Aklın araçsallaştırılması ile edilgen bir varlığa dönüştürülen insan teki, bürokrasinin belirlediği düzlemde kendi çıkarlarını elde etmek için çevresiyle öznel ve geçici bir dayanışma içerisine girmiştir. Buradan hareketle Weber, dayanışmanın, tikel ve yerel topluluklar içerisinde cereyan edeceğini savunmuştur (Weber, 1978, s. 28). Öyle ki karşılıklı çıkarların ortadan kalkmasıyla birlikte sona erecek olan bu dayanışma biçiminin toplum genelinde bir “biz” duygusunun oluşturmayacağını ve bunun daha tikel/öznel/sınırlı cemaatleşmelerde (Vergemeinschaftung) görüleceğini ileri sürmüştür (Stjernø 2004, s. 38-39). Weber’in kuramında kilit unsur olan “formel akılcılık” temeli üzerine kurulan kapitalizm, bürokrasi ve otorite, ennihaye insanları büyük demir kafeslere hapsederek büyüü bozulmuş bir dünyada yaşamaya mecbur kılmıştır (Ritzer, 2016, s. 89-91).

Bireyi kendine ve topluma yabancılaştıran modernitenin ilk sosyoloğu olan Simmel, modern hayat ile toplumsal formlar arasındaki çatışmaya dayalı ilişki biçimlerini sorgulamıştır (Simmel, 2003a, s. 77-83). Modernizmin insanlar üzerindeki sosyo-psikolojik tesirlerini de analiz eden Simmel’e göre metropolleşen kent yaşamı, insanları toplumsal bağlardan kopararak geçici ve belli çıkarlar çerçevesinde cereyan eden rasyonel ilişkilere sürüklemiştir (Simmel, 2003b, s. 85-102). Diğer klasik sosyolara nazaran mekânı merkeze alarak modern kent mekânları ile zihinsel hayat

arasındaki ilişkiyi ortaya koymaya çalışan ve toplumsal ilişkileri belirleyen başat unsurun para ekonomisi olduğunu ileri süren Simmel'e göre bu durum, kent insanını kayıtsızlığa, bıkkınlığa, bir ötekine karşı mesafeli durmaya ve maddiyatçı takınmaya sürüklemiş ve toplumsal dayanışmayı aşındırmıştır (Simmel, 2003b, s. 90-92). Bu nedenle kendisini kuşatan topluma güven duymayan ve bu kuşatılmışlığı tehlikeli bulan modern kent insanı, yabancılaşmanın pençesinde kıvranan bir karaktere sahiptir. Her şeyi yavan ve gri tonda gören bu bezgin kişinin halet-i ruhiyesi, içselleştirilmiş para ekonomisinin sadık ve öznel bir dışa vurumudur. Çünkü renksizliği ve kayıtsızlığı ile bütün değerlerin ortak paydası haline gelen para, şeylerin çekirdeğini, bireyselliklerini, özgül değerlerini ve kıyaslanamazlıklarını söküp atmaktadır. Kapitalizmin insanlar arasındaki ilişkiyi de şeyler arasındaki ilişkiye dönüştürdüğünü ifade eden Simmel, para ekonomisi ile her şeyin mübadele değeri adı altında ortak bir paydaya indirgenmesinin ve hep yeni olana rağbet edilmesinin, duygusal olarak insanlarda sürekli değişkenliklere yol açtığını ileri sürmüştür (Skirbekk & Gilje, 2011, s. 503). Böylece sürekli yenilenen bu unsurların peşinde koşan ve biteviye uyarılmalara maruz kalan modern insan, kayıtsızlığın çaresi olarak nevroitik ve bıkkın bir karaktere bürünmüştür (Simmel, 2003a, s. 22- 24). Bu gelişmeler bir yandan standartlaşma ve bireysellik çıkmazını pekiştirirken, diğer yandan da insanların huzursuz, yalnız, yabancılaşmış, kayıtsızlaşmış, yalıtılmış fakat rasyonel bir karaktere sahip olmalarına neden olmuştur (Lekesizalın, 2013, s. 21). Nesnel kültürün bireysel kültüre baskın geldiği bu modern yaşam biçimini eleştiren Simmel'e göre bu durum, toplumsallığa hatta insanlığa yönelik ciddi bir tehdittir (Demir, 2014, s. 10). Nitekim kültürün bu aşırı nesnelleşme süreci, kendisine bir tepki olarak aşırı öznelciliğe, kitlesel tüketimle birlikte meta yığınlarından oluşan bir dünyanın oluşmasına ve insanların ruh dünyalarını anlamaktan uzak kalarak yabancılaşmalarına kapı aralamıştır (Simmel, 2003a, s. 27-33; Skirbekk & Gilje, 2011, s. 504). Sonuç itibarıyla üretime odaklı sanayileşme, aynı zamanda insanlar arasındaki dayanışma ve dostluk duygularını zedeleyerek egemenlik, rekabet ve saldırganlığa dayalı yeni bir toplumsal düzenin oluşmasını etkilemiş, yakın ve bağlayıcı ilişkilere girmekten kaçınan modern insanın yalıtılmışlığının artmasını ve kişisel alanlara dair sınırların keskinleşmesini beraberinde getirmiştir (Simmel, 2009, s. 229-230). Böylece Orta Çağ'ın paslanmış zincirlerinden kurtulan modern insanın bağımsızlık arayışı, kendini ötekilerden ayırıştırarak özel ve ikame edilemez bir birey olma istenci, toplumsal dayanışmayı olumsuz yönde etkilemiştir (Simmel, 2009, s. 215).

Dayanışma kavramının tarihsel süreç içerisindeki gelişimine ve ilk sosyologlar tarafından nasıl anlamlandırıldığına dair bu kısa girişten sonra, kavramın postmodern düşünürlerinden olan Adorno, Habermas ve Rorty'nin düşünce dünyalarındaki izdüşümlerini irdelemeye çalışalım. Bu düşünürlerin tercih edilmesindeki temel

sebepten, her üç düşünürün de II. Dünya Savaşı’ndan sonra Batı’nın yaşadığı derin krize odaklanmaları, pozitivizm, rasyonalizm ya da determinizm gibi modernizmin temel ilke ve dayanaklarını eleştirerek mevcut toplumsal sorunlara çözümler sunan kuramlar üretmeleridir. Türkçe literatürde dayanışma kavramı bağlamında bu üç düşünürü birlikte ya da tek tek ele alan herhangi bir çalışma mevcut değildir.¹ Ancak bahsi geçen düşünürlerin birçok kitabı Türkçe’ye kazandırılmış olup bunların dayanışma ile ilgili görüşleri için bu eserlere başvurulabilir. Örneğin dayanışma konusu Adorno’da münferit olarak ele alınmamıştır, fakat onun eleştirel teori, kültür endüstrisi ya da öğrenci hareketleri bağlamındaki eserlerinden yola çıkarak dayanışma kavramı ile ilgili düşüncelerine dair çıkarımlar elde edilebilir. Benzer bir durum, Habermas için de geçerlidir. Dayanışma konusuyla ilgili münferit bir eser ortaya koymuş olan Rorty’nin *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma* isimli bu eseri de Türkçeye tercüme edilmiş olmakla birlikte onun olumsuzluk, pragmatizm ya da liberal ütopya bağlamındaki düşünceleri ile ilgili farklı araştırmacıların çalışmaları da konuyla ilgili bilgiler sunmaktadır. Bu bakımdan dayanışma kavramını tarihsel bağlamı içerisinde münferit olarak ele alan, postmodern düşünce dünyasını derinden etkilemiş bu üç önemli filozofun düşüncelerine yer veren, bunları karşılaştırmalı ve eleştirel bir şekilde tahlil etmeyi hedefleyen bu çalışmamızın literatüre katkıda bulunacağını ümit ediyoruz.

Adorno: Negatif Dayanışma

Çalışmanın giriş kısmında “bir topluluk içerisindeki güçlü bir tutum birlikteliği ya da pratiğe dönük olan ve olması gereken bir aidiyet duygusu” olarak tanımlanan bir dayanışma anlayışı Theodor Adorno’da yoktur. Frankfurt Okulu’na mensup diğer düşünürler gibi kapitalist topluma yönelik eleştirilerini entelektüel bir düzlemde dile getirmiş olan Adorno, Aydınlanma ve endüstrileşme ile şekillenen modern toplumlardaki dayanışmayı “totaliterlik” olarak değerlendirmiştir (Spurk, 2008, s. 20). Nazi diktatörlüğü nedeniyle 1939 yılında Amerika’ya göç etmek zorunda kalan Adorno, gelişmiş kapitalist toplumların en güzel örneği olan Amerika üzerinden “ilerlemenin yıkıcılığına”, “akıl ikiyüzlülüğüne”, “kitleleri aldatma olarak aydınlanmaya” dair gözlemler yapmaya fırsat bulmuştur (Offe, 2013, s. 82-83; Claussen,

1 Dayanışma kavramı ile ilgili temel bilgilere Martin Slattery’nin Türkçeye çevrilen *Sosyolojide Temel Fikirler* adlı eserinde ulaşmak mümkündür (Slattery, 2007). Bunun yanı sıra Rorty’nin dayanışma anlayışı ile ilgili münferit tek çalışma, Ferhat Akdemir’in Uludağ Üniversitesi tarafından düzenlenen IV. Uluslararası Felsefe Kongresi’nde sunduğu “Rorty’nin Pragmatik Liberal Ütopyasında Kamusal Bir Tavrı Olarak Dayanışma” başlıklı bildirisinin tam metnidir.

2012, s. 239-240). Almanya'ya döndükten sonra arkadaşı Horkheimer ile birlikte Aydınlanma'nın Diyalektiği kitabında kaleme aldıkları tezleri geliştiren Adorno'ya göre mevcut simge ve kavramları etkisiz hale getiren Aydınlanma, Orta Çağ mistisizmi yerine faydalılık ve nicellik ölçütlerini kanun haline getirmiş ve farklı nitelikleri olan şeyleri kendi doğalarından kopararak özdeşliklerden kurulu bir dünya oluşturmuştur (Adorno & Horkheimer, 2010, s. 22, 24, 30, 43). Adorno'ya göre dünyayı adeta bir matematik formülüne indirgeyen Aydınlanma, ilerlemeci ideali ile kültürün endüstrileşmesine ve asli doğasından uzaklaşarılan bireylerin baskı altına alınmasına sebep olmuştur (Boucher, 2013, s. 57). Orta Çağ'ın mitolojik yapısını bilim ile bilinebilir kılmaya çalışmış olan ve bu mitolojik olana yönelik korkuyu da yine bilim ile aşma girişiminde bulunmuş olan Aydınlanma, bu nitelikleriyle Orta Çağ'dan sonra tek tipliliğin ve sıradanlığın başka bir örneğidir. Ona göre Aydınlanma'nın inşa ettiği bu dünya, tikelin evrensel içinde bir tutulduğu ve tikeller arasındaki farklılıkların göz ardı edilerek benzer olmayan şeylerin ortak potada eritildiği bir tahakküm dünyasıdır (Bernstein, 2012, s. 14). Fakat daha yüksek bir uygarlık seviyesine çıkmak için, mevcut irrasyonel otoriteye karşı bir başkaldırı ve özgürleşme hareketi olarak ortaya çıkan Aydınlanma, en sonunda tam karşıtına dönüştürerek totaliter bir yapı ortaya koymuştur (Adorno & Horkheimer, 2010, s. 23). Totaliter bir yapı ile Adorno, Aydınlanma'nın dışarıda bırakmaya çalıştığı otoriter, propagandacı ve duygusal açıklamaları ahlaki konularda akılsal bir temellendirme ile tekrar oyuna dâhil etmesini kastetmektedir (Adorno & Horkheimer, 2010, s. 120). Bu bakımdan akıl/insan/kültür gibi tüm unsurların araçsallaştırıldığı bu tahakküm dünyası, barbarlık tohumlarının ekilmesine ve totaliter yapıların ortaya çıkmasına sebep olmuştur (Adorno & Horkheimer, 2010, s. 54).

Aydınlanma döneminde aklın (ratio) faydacı ve çıkarıcı bir araç haline getirildiğini ve bu anlayışın pozitivist bir dünyaya sebep olduğunu savunan Adorno'ya göre endüstrileşme, aynı zamanda toplumsal ilişkileri dönüştürmüş ve kültürü, insanları yönlendiren bir manipülasyon aracı haline getirmiştir (Adorno, 2012a, s. 147). Endüstrileşmenin bu dünya algısı, bireyi benliksizleştirerek ölçülen, kıyaslanabilen, öngörülmüş kalıplara göre davranan bir varlığa dönüştürmüştür (Adorno, 2009, s. 70). Bu dönemde oluşan bireyselleşme, her ne kadar insanların toplumla daha kolay bir şekilde bütünleşmelerine hizmet etse de bu, sahte bir bireysellik-tir (Adorno, 2012a, s. 143-144). Bu bakımdan insanların sistem ile daha kolay bir şekilde bütünleşmesini sağlayan endüstrileşme, bireyi toplumla çatışma içine girmekten alıkoymuştur (Adorno, 2012a, s. 84). Çünkü insanlar, endüstrileşme döneminde gerçekleşen her ilerleme ile bireyselliğinden ödün vermek zorunda kalmıştır (Adorno, 2012b, s. 92). Böylece "insanlık, artık kılıçlara değil, kılıçları yapan dev ağıtlara boyun eğerek kendisini köleleştirmiştir" (Adorno & Horkheimer, 2010,

s. 310). Bu bağlamda daha çok mekanikleşme ve daha çok bürokratikleşmeyi de beraberinde getiren endüstrileşme, bireylerden boyun eğerek sistemle uyum içerisinde olmalarını ve dünyayı da kendilerine sunulduğu şekilde alımlamalarını talep etmiştir (Adorno & Horkheimer, 2011, s. 197). Bu durum yani “özdeşleşme” ve “uyum” üzerinden gerçekleştirilen modern toplumdaki bu dayanışma biçimi, Adorno’nun nazarında toplumsal bir dayanışmadan ziyade endüstrinin kendi çıkarlarını korumak için zoraki bir dayatmasıdır.

Fransız Devrimi’nin “eşitlik”, “özgürlük” ve “kardeşlik” ilkelerinin yerini modern toplumlarda “topluluk”, “özdeşlik” ve “istikrar” ilkelerinin aldığı düşünün Adorno’ya göre “topluluk, bireyin her anlamda bağlı olduğu yapıyı; özdeşlik², farklılıkların silinerek standart hale getirilen bireyleri; istikrar ise her türlü toplumsal dinamiğin ortadan kalkmasını” ifade etmektedir (Adorno, 2012a, s. 83). Bu gelişmeler neticesinde bireye karşı daha güçlü hale gelen bir toplumda, bireyi kendisine yani bütüne uymaya zorlaması nedeniyle, özgün ve özerk bir bireysellikten bahsetmek mümkün değildir (Adorno, 2009, s. 21). Çünkü endüstrinin topluma dayatmış olduğu ve Adorno’nun “ideolojinin ilksel biçimi” olarak tarif ettiği “özdeşlik”, insanlar üzerinde tahakküm kurmak ve onları boyunduruk altında tutmak için kullanılmıştır (Adorno, 2016, s. 142). Adorno’nun hedefi, somut ve biricik olan tikeli, tümelin baskısına karşı savunmak ve özgür bir yapıya kavuşturmadır. Bu konuda sunduğu yegâne dayanak ise tikelin hiçbir standarda tabi olmaması ve kendisini her türlü genellemenin dışında tutmasıdır. Bu tutum, Adorno’nun “evrensel eş değerlik” diye tabir ettiği evrenselliğe ve nicelliğe dayalı, nitel tikelliği tahakkümü altına alan ve bireyselliği ortadan kaldırıp toplumsal uyumu dayatan mekanizmalara karşı koymaktır. Çünkü kapitalist topluma hükmeden evrensel eş değerlik ilkesi bu mekanizmalarla, bireyleri kendisine tabi kılmayı başarmış, her şeyi matematiksel miktarlara ve parasal ilişkilere indirgemıştır (Jay, 2014, s. 117). “Özdeşmezliği” örten bu endüstriyel mekanizmalar, Orta Çağ kilisesine benzer bir konuma yükselerek modern dünyanın toplumsal yapısını domine etmiştir (Yibing, 2012, s. 42, 51). Bu “toplumsal şeyleşme” yalnızca insanı ve toplumu kapsayan bir olgu değildir, aynı zamanda doğanın da tahakküm altına alınmasını kapsamaktadır (Jay, 2001, s. 87). Bu şeyleşmenin temelinde mübadele ilkesinin yer aldığı ileri süren Adorno’ya göre söz konusu ilke, özdeş olmayan tikel varlıkların niteliklerini göz ardı ederek kıyaslanabilir özdeşliklerden oluşan bir bütünsellik meydana getirmiştir (Adorno, 2016, s. 141). Bu bütünsellik ile kuşatılan bireyler de kültür endüstrisinin ürettiği

2 Adorno’ya göre “özdeşlik düşüncesi tarih boyunca ölümcül, her şeyi yiyip yutan bir şey olagelmıştır. Özdeşlik pratikte daima bütünlüğü amaçlar; belirsiz nokta Bir ile kendi dışında bir belirlenimi olmadığından aynı şekilde belirsiz nokta olan Hep-Bir bir bütün oluşturur” (Adorno, 2012c, s. 107).

ürünleri tüketmeye, yansıtılan imgelerle özdeşleşmeye, kendisine dayatılan sözde bilgeliği eleştirmeden kabul etmeye ve ennihaye toplumsal düzene bağlı kalmaya mecbur bırakılmıştır (Thompson, 2013, s. 127). Adorno'nun nazarında özdeşleşmeyen herkesi sırf farklı olduğu için düşman addeden bu yapı, toplumsal konformizmi önceleyen, öznelere aptallaştırıp toplumsal gerçeklikten uzaklaştıran ve nitelikli bireyleri tahakküm altına alan bir toplumsal düzendir (Adorno & Horkheimer, 2010, s. 59-60). Böyle bir toplumsal düzende benlikleri zayıflayan bireyler, ihtiyaçlarını giderme adına endüstrinin dayattığı özdeşliklerden kurulu bütünsel yapıya entegre olmaya ve mevcut yapı/sistem tarafından korunmaya muhtaç hale getirilmiştir (Adorno, 1999, s. 127).

Modern toplumdaki bu dayatmalar neticesinde sağlanan toplumsal bütünlüğü "Bütün, yanlıştır." diyerek eleştiren Adorno, kültürün endüstri tarafından tamamen ele geçirilememiş olduğunu ve insan bilincinin endüstrileşmenin bu yıkıcı etkilerine karşı durabileceğini savunmuştur (Adorno, 2012b, s. 148). Kapitalizmin sebep olduğu bu otoriteye insanın yine aklını kullanarak karşı çıkabileceğini savunan Adorno, endüstrileşmenin insanları özerkliğinden ve özgürlüğünden alıkoyan ideolojisini ve dayattığı normatif yaklaşımlarını eleştirerek endüstrinin totaliterliğini reddetmelerini önermiştir (Adorno, 2010, s. 124). Bu da bireyin kendisini, endüstrinin dayattığı niceliğin dışında tutarak "özdeş olmayan" biricikliğini koruması ile mümkündür (Boucher, 2013, s. 63).

Adorno'nun "özdeşsizlik" olarak tanımladığı ve devindiricilik özelliğinden dolayı merkezî bir konuma sahip olan bu tutumdan kastı, "uymayan güç, bütün özdeşleştirmelerle çelişen ve dışarı taşan öznelliktir" (Holloway, 2013, s. 22-23). Adorno'nun *özdeşmezlik* dediği ve bizim ise *negatif dayanışma* olarak isimlendirdiğimiz bu ilke, özdeşlik içinde heterojenlik durumu, nesnel karşıtlık içinde olma hali ve tarihsel varoluşun içerdiği derin karşıtlığın/eşitsizliğin öz-farkındalığıdır (Yibing, 2012, s. 66). Özdeşlik mantığından kaçmanın tek çözümü olan bu negatif tutumu geliştirebilmenin yolu ise Adorno'nun Negatif Diyalektik ile kavramsallaştırdığı; düşünsel bir despotizm olarak gördüğü, "öz-esaretin tarihi" diye tarif ettiği ve düşünce tarihi içerisinde yer edinmiş olan endüstrinin dayattığı özdeşliğe karşı eleştirel bir duruştur (Yibing, 2012, s. 33). Ancak Adorno'nun özdeşlik karşıısındaki bu *negatif dayanışması*, sadece düşünülebilir bir şey olup bir amaç niteliği taşımamaktadır. Bu açıdan Adorno'nun negatif tutumu ne bir özdeşlikten hareket eder ne de Hegel'de olduğu gibi bir özdeşliğe ulaşma amacı güder. Adorno'nun tikeli tümele feda etmeyen bu *negatif dayanışmasında* asıl olan unsur, somut bireylerdir (Becermen, 2010, s. 49). Bu bağlamda dayanışmanın özne ve nesne birliğinin, özdeşlik ilkesi ekseninde değil, olumsuzlama ilkesi ekseninde kurulması gerekmektedir (Gülenç, 2015, s. 230).

Negatif dayanışmayı tesis edecek olan Negatif Diyalektik ise belli bir bakış açısını peşinen benimsemeyen, özdeşliksizliğe dair bir düşünsel farkındalıktır (Adorno, 2016, s. 17). Zira Adorno için düşünme eylemi, “pasif temaşanın, seyre dalmanın karşıtı olarak içerilen çaba, hâlihazırda negatiftir, düşüncenin dolaysız olan her şeyin önünde diz çökmesi talebine karşı bir isyandır” (Adorno, 2016, s. 29). Adorno'nun anlam dünyasına göre ilkesel olarak anti-otoriter bir karaktere sahip olan düşünme, bir kere harekete geçirildiğinde, içindeki negatifiklik nedeniyle, manipüle edilmesi mümkün değildir (Holz, 2012, s. 46). Bu bağlamda modern toplumlardaki özdeşleştirici dayatmaların aksine özdeşmezliğe dayanan diyalektik tutum, ötekinin lehine olmak üzere özdeşliğe karşı bitmek bilmeyen bir karşı koymadır (Yibing, 2012, s. 67). Böyle bir karşı koyma sonucunda ortaya çıkacak olan negatif dayanışma, sürekli bir eleştirel negatifiklik ânında kalma riskini de göze almalıdır. Bu vaziyet, bir taraftan toplumsal uzlaşmaya dair ütopyik bir umudu korumayı, diğer taraftan da bu eleştirel tutumun bir ütopya olduğuna dair söylemleri onaylamamayı gerektirmektedir (Boucher, 2013, s. 21). Endüstrinin dayattığı modern anlayış karşısındaki Adorno'nun bu tutumunu Yibing, yapısökümcü, anti-sistem karakterli, olumsuzlayıcı bir düşünce hareketi olarak değerlendirmektedir. Bu negatif diyalektik anlayışı, bazen işlevsel bir eleştirel metin, modern bir müzikal, bir şiir ya da dışavurumcu bir tablo olarak da karşımıza çıkabilir (Yibing, 2012, s. 21).

Adorno'nun yukarıda bahsedilen eleştirel/negatif tutumu, bireyseliğe indirgeyen dayanışma anlayışının tam zıddı bir pozisyona sahip olup öznenin kendi benliğini muhafaza ederek ve başka özne, ideoloji yahut oluşumlarla özdeşlik ilişkisi içine girmeyerek daha yüksek bir sosyal bağlanmanın inşa edileceğini savunmaktadır. Karl Marx'ın savunageldiği işçi-dayanışmasının içinde bulunduğu krizi de aşan bu yorum, aynı zamanda neo-marksist anlayışın da sosyo-kültürel bir dönüşümünü ifade etmekte ve eski marksist dayanışma formları/biçimlerinin yerine yeni bir dayanışma biçimini teklif etmektedir. Bu doğrultuda toplumsal totaliteyi aşmaya yani insanların içinde buldukları kısıtlayıcı koşulları değiştirmeye ve onları özgürleştirmeye yönelik eleştirel teori, toplumsal yaşama yönelik gerçek soyutlamalara, “mevcut” ile “mümkün” arasındaki çıkmaza yönelerek daha iyi uygulamaların olabileceğine dikkat çekmeye çalışmaktadır. Adorno'nun da mensubu olduğu bu neo-marksist düşünce ekolü, Marx'ın düşüncelerini bir iktisat öğretisi, tarih felsefesi ya da dünya görüşü olarak değil, kapitalist topluma yönelik getirilmiş bir ideoloji-eleştirisini olarak değerlendirilebilir. Marx'ın sosyo-ekonomik olguları ele alırken ihmal ettiği sosyo-psikolojik boyutları da kapsayan eleştirel teori, bunun egemen sınıfın istikrarı açısından ne denli önemli bir role sahip olduğunu da göz önünde bulundurmuştur. Marx'ın ideolojik üst-yapı (ideologischer Überbau) olarak adlandırdığı ve ideolojilerin sosyo-ekonomik şartlardan doğduklarını ifade et-

mesine karşın Adorno'nun eleştirel teorisi, varoluş (Sein) ve bilinç (Bewusstsein) arasındaki diyalektik etkileşimde devrimci öznenin proletaryanın değil, görevini toplumsal koşulları değiştirmek amacıyla eleştirel analizlerde bulunan ve neredeyse imkânsız hale gelen devrim umudunu canlı tutumaya çalışan izole teorisyenlerin olduğunu ileri sürmüştür. Çünkü Adorno'nun eleştirel teorisine göre, işçi hareketi genelin özgürlük arzusunu değil, yalnızca kendi çıkarlarını temsil etmekte ve bu nedenle Proletaryayı devrimci özne olarak ele alan marksist analiz, bir illüzyon olarak değerlendirmekteydi. Oysa "gerçek" Proletarya, toplumsal olarak izole edilmiş, ezilen marjinal grupları kucaklamalıydı. Eleştirel teorinin bu savları pek çok klasik Marksist tarafından anlaşılamayarak eleştirilmiştir.

Özdeşmezliliği kendine düstur edinen Adorno, eleştirel teoriden ilham alan ve negatif dayanışmanın bir uygulama biçimi olarak kabul edilen öğrenci hareketlerine, eleştirelliği ideolojileştirdiklerinden dolayı karşı çıkmıştır (Holz, 2012, s. 47). Onun bu tür örgütlenmelere karşı çıkmasının nedeni, bu örgütlenmelerdeki ilişkilerin salt amaç eksenli yürütülmesi, örgütsel yapılarda heteronominin egemen olması ve bundan dolayı da yabancılaşma ve şeyleşmenin ortaya çıkmasıdır (Spurk, 2008, s. 196-197). Modern toplumlardaki bu örgütlenmelerin kendilerini mutlak gören bir eğilime sahip olduklarını ileri süren Adorno, bu tarz yapılardaki düşünce biçimlerinin son kertede kendisinin bir ideolojisi haline geleceğini ifade etmiştir. Örgütlenmelerin "bütün"ün kendi kalıcılığını tehlikeye soktuğunu düşünen Adorno, örgütlerin kaçınılmazlık tezinin aynı zamanda hem doğru hem de yanlış olduğunu iddia etmiştir. İnsanların kendilerini yeniden üretebilmek için örgüte ihtiyaç duyduğu doğrudur, fakat örgütlerin bağlı olduğu düşüncelerin irrasyonel hedefler haline gelmesi bunları tehlikeli kılmaktadır. Bu bakımdan amaçlı birlikler olan örgütler, insanı örtüp gizlemenin yanı sıra irrasyonelliğin egemen olduğu bir alana dönüşmektedir (Adorno, 2011, s. 88). Bu doğrultuda Adorno için örgütlenmeler ne iyidir ne de kötüdür; her ikisi de geçerli olabilir, çünkü örgütlerin niteliği, hizmet ettikleri şeye bağlıdır (Adorno, 2011, s. 89).

Habermas: İletişimsel Dayanışma

II. Dünya Savaşı sonrası dönemin en önemli sosyal kuramcılarında biri olan ve 1960'lı yılların sonlarına doğru entelektüel sahnede adından söz ettiren Jürgen Habermas, Avrupa bütünleşmesiyle birlikte sosyo-ekonomik seviyenin ve öğrenci hareketleri ile birlikte de politik hareketliliğin yükseldiği bir dönemde, Aydınlanma düşüncesini ve onun savunduğu akılcılığı, postmodern düşünceye karşı korumaya

çalışmıştır.³ Bu bakımdan Habermas'ın entelektüel uğraşları, Batılı demokrasilerin 1960'lı yıllardaki meşruiyet krizini aşmaya ve savaş sonrasında inşa edilmeye çalışılan anayasal-demokratik sisteme eleştirel yaklaşarak kolektif bir bilinci entegre etmeye yöneliktir (Matuštík, 2006, s. 21-22).

Liberal-sosyalist bir dünya görüşüne ve bütünleştirici bir tutuma sahip olan Habermas, Nietzsche ile başlayan çarpık öznelcilik anlayışının modernite tarafından benimsendiğini, bunun tabiatı ve insanları tahakküm altına almak için kullanıldığını ve nitekim her şeyi araçsallaştırmaya yönelen bu anlayışın totaliter rejimlerin ortaya çıkmasına neden olduğunu ileri sürmüştür. Özneler arasındaki iletişimi yeniden inşa etmek suretiyle modernitenin bu hatasını çözmeye yönelen Habermas, Marx, Weber veya Durkheim gibi klasik sosyolojiye mensup düşünürlerin temsil ettikleri kuramları, dil bilimi ve analitik felsefe ile sentezleyerek aşmaya çalışmıştır (Callinicos, 2004, s. 416). Toplumsal dayanışmayı da bu bağlamda değerlendiren Habermas, gündelik hayatın ve kamusal alanın rasyonelleştirilmesi gerektiğini ve bunun *iletişimsel eylem* ile yeniden oluşturulabileceğini savunmuştur (Habermas, 1992b, s. 139). Zira Habermas'a göre moderniteyi meydana getiren rasyonelleşmenin sebep olduğu kültürel dönüşümler, en çok onun "yaşam dünyası" (Lebenswelt⁴) olarak tanımladığı ve özneler-arasılığın cereyan ettiği alanı etkilemiştir. Bu alan, aynı zamanda toplumsal rasyonelleşmenin dil aracılığıyla gerçekleştirildiği alandır. Fakat modernite ile birlikte "yaşam dünyası", "ekonomi" ve "iktidar" sistemleri birbirinden ayrıştırılarak kurumsallaştırılmış ve böylece yaşam dünyası diğer alt-sistemler olan para ve iktidar tarafından sömürgeleştirilmiştir.⁵ Beşeri ve fiziki çevrelerin araçsallaştırılması sonucunda kapitalist sistemin yani para ve bürokrasinin, yaşam dünyasını kolonize ettiğini düşünen Habermas'a göre bu sömürgeleştirmelerin asıl nedeni, yaşam dünyasının yeterince rasyonelleşmemesidir (Modaschl&Sauer, 2000, s. 220). Böylece toplumsal dayanışmanın temeli olan iletişimsel eylemin yerini para ve iktidar mekanizmalarının alması sonucunda ise dayanışma unsuru ortadan kalkmış ve yaşam dünyasının kendisini yeniden üretmesi engellen-

- 3 Habermas, 1970'li yıllardan itibaren savunageldiği tezlerini 1981 yılında kaleme aldığı *İletişimsel Eylem Kuramı* adlı eserinde sistemleştirerek yayımlamıştır. 1980 yılında modernitenin tamamlanmamış bir proje olduğunu ileri süren Habermas, eleştirilerini ve iletişimsel eylem kuramına dair başka temellendirmelerini daha sonraki yıllarda kaleme aldığı kitaplarında işlemiştir (Habermas, 1981, s. 444-464).
- 4 Habermas, Husserl'dan alıp geliştirdiği "yaşam dünyası" (Lebenswelt) kavramı ile bireyler arasındaki etkileşimlerin öznelerin bilinçlerinde değil, ortak bir ara alanda/dünyada cereyan ettiğini düşünmektedir. Habermas'ın kavrama kazandırdığı yenilik, toplumsal bir olgu olarak dile yaptığı vurgulardır.
- 5 Habermas'ın iki aşamalı toplum modeline (zweistufiges Gesellschaftsmodell) göre piyasa ve devlet, sistemik kodlar üzerinden gelişen tamamlayıcı (alt) sistemlerdir. Onun yaşam-dünyasının karşısına konumlandığı bu sistem-dünyası (Systemwelt), (gündelik) dil aracılığıyla gerçekleşen ve dayanışmayı uyaran bir niteliğe sahiptir.

miştir. Yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesi ise modernleşmeye atfedilen meşruyet eksikliğine veya yabancılaşma gibi birçok toplumsal patolojiye neden olmuştur. Bu durum, kültürel alanda üzerinde uzlaşılabilir rasyonel bilginin üretilmemesine, toplumsal dayanışmanın oluşmamasına ve sorumluluk sahibi bireylerin yetiştirilememesine yol açmıştır. Meşruyet eksikliği, yabancılaşma, kültürel aidiyetsizlik, gelenekten kopma, toplumsal kimliğin tehlikeye düşmesi gibi patolojilerin doğmasına zemin hazırlayan bu gibi aksaklıkları ise Habermas, “ekonomik ve yönetsel rasyonellik biçimlerinin, iletişimsel içyapıları gereği bu ölçütlerle rasyonelleştirilmeyen yaşam alanlarına girmeleri sonucunda ortaya çıkan deformasyonlar” olarak tanımlamıştır (Habermas, 2001, s. 575-576).

Modern toplumun iki düzeyli bir farklılaşma süreci (sistem ve yaşam dünyası) geçirdiğini düşünen Habermas’a göre bu durum, sistemin karmaşık bir yapı arz etmesine ve yaşam dünyasının rasyonelitenin sebep olduğu bir ayrılmaya uğramasına neden olmuştur (Habermas, 1987, s. 153). Öyle ki yaşam dünyasının rasyonelasyonu ile birlikte özneler geleneğin güdümünden kopmuş ve karşılıklı anlaşma/uzlaşma aracı olan dilin/iletişimsel eylemin düzenleyici rolünü giderek zayıflatmıştır. Para (amaçlı-rasyonel ekonomik eylem) ve iktidarın (yönetsel eylem) iki ayrı güç haline geldiği bir toplumda yaşam dünyası, kurumsal bileşik dizisinden ayrılarak normsuz bir toplumsallığa ve “biçimsel olarak örgütlenmiş eylem alanlarına” dönüşmüştür (Habermas, 1987, s. 307). Ancak yaşam dünyasının yeterince rasyonelleşmemesi, alt-sistemler ile yaşam dünyası arasındaki etkileşimi muğlaklıkta bıraktığı için para, iktidar, özgürleşim ve toplumsal dayanışma arasındaki dengenin oluşmasını engellemiştir (Balakrishnan, 2003, s. 115-128). Modernleşmenin kültür, toplum ve kişilik düzleminde yaşam dünyasını ele geçirmesiyle birlikte kültürel üretim süreçleri sekteye uğramış, anlam dünyalarında muğlaklaşmalar baş göstermiş, toplumsal dayanışma zayıflamış ve iktidarda meşruluk ve yönetim krizleri yaşanmıştır (Outhwaite, 1994, s. 87). Nitekim bu patolojik durumu aşmak için Habermas, yaşam dünyasının diğer alt-sistemler (para ve iktidar) ile uzlaştırılmasını; para-iktidar ve toplumsal dayanışma arasındaki dengenin yeniden tesis edilmesini savunmuştur (Balakrishnan, 2003, s. 120). Bu noktada Adorno’nun sentez aşamasını kabul etmeyen negatif tutumundan farklı bir dayanışma anlayışı ortaya koyan Habermas, ideal bir toplumsal düzenin iletişime dayalı bir dayanışmayla mümkün olacağını savunmuştur. Çünkü ona göre modernite, Aydınlanma Çağı’nın hedeflediği özgürlük, barış ve kardeşlik anlayışına ulaşamamış ve burjuva tarafından araçsallaştırılan ussallık, insanları sömürmek için kullanılmıştır. Bu bakımdan Habermas’ın “iletişimsel eylem kuramı”, burjuvanın sivil toplumu araçsallaştırmasına yönelik bir eleştiridir.

Habermas’ın ileri sürdüğü “iletişimsel eylem kuramı”, yaşam dünyasının hem sembolik hem de maddi olarak yeniden üretilmesini savunmaktadır (Habermas, 1994, s. 321-322). Ona göre modernitenin temel sorunu, Marx’ın kabul ettiği şekilde, sadece maddi boyutlarla ilişkili değildir. Çünkü modern refah devletinin ulaştığı ekonomik seviye, bu devletlerin meşruiyet krizleri yaşamalarına ya da toplumsal iradeyi göz ardı etmelerine engel olamamıştır. Bundan dolayı Habermas, para ve iktidarın toplumsal dayanışmayı “refah” ile satın alamayacağını ya da bunu metazori bir şekilde tesis edemeyeceğini ileri sürmüştür (Habermas, 1994, s. 350-363). Habermas’ın bahsettiği bu durum, Durkheim’in iş bölümünün toplumsal dayanışmayı olumsuz yönde etkilemesine ya da Weber’in “toplumsal rasyonelleşmenin paradoksu” olarak nitelendirdiği duruma benzemektedir (Habermas, 2001, s. 545-548). Bu bakımdan modern refah devletinin kurumsallaşması sonucunda statükoya dâhil edilen işçi hareketlerinin yerini Yeni Toplumsal Hareketlerin aldığını, bunların postmodern dönemdeki yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesine muhalefet ettiklerini ve kurdukları yapı ve dayanışma ağlarıyla kendi yaşama evrenlerini alt-sistemlere karşı korumaya çalıştıklarını ifade eden Habermas, bu gibi yapıların zamanla akli toptan reddedecek potansiyele sahip olmalarından dolayı da tehlikeli olabileceklerini ileri sürmüştür (Callinicos, 2001, s. 161-162). Ancak sistemsel karmaşıklığın artması ve yaşam dünyasının çarpık bir şekilde rasyonelleşmesi, Yeni Toplumsal Hareketlerin hem muhalefet kabiliyetlerinin hem de ideolojik tutumlarının muğlaklaşmasına sebep olmuştur.

Yaşam dünyasının unsurları olan kültür, sosyal bütünleşme ve sosyalleşme ile ekonomi ve devletin sistemsel yapısının birbirinden bağımsız düşünülmebileceğini savunan Habermas, iletişimsel ahlak, iletişimsel hukuk ve iletişimsel adalet gibi kavramlardan yola çıkarak, insanlara bir ötekinin varlığını kabullenmeyi ve bunlarla dayanışma içerisinde olmayı önermiştir (Habermas, 2001, s. 854). Bunun gerçekleştirilebilmesi için de iletişimi engelleyen tüm unsurların ortadan kaldırılarak toplumsal kesimlerin sorunlarını kendi aralarında tartışmaya teşvik edilmesi gerektiğini belirten Habermas, böylece toplumsal konsensüsün sağlanabileceğini ve bu konsensüs sayesinde ahlaki normların yeniden üretilebileceğini savunmuştur (Habermas, 1985, s. 285-288). Bu bağlamda kültür, toplum ve kişilikten oluşan yaşam dünyası⁶ ile iletişimsel eylem arasındaki ilişkiyi Habermas şöyle açıklamaktadır:

6 Habermas kültürü, “iletişim içindeki katılımcıların dünya içindeki bir şey hakkında anlaşmaya varırlarken kendilerine yorumlamalar temin ettikleri bilgi stoku”; toplumu, “katılımcıların toplumsal gruplar içindeki üyeliklerini düzenledikleri ve böylelikle dayanışmayı güvence altına aldıkları meşru düzenler” ve kişiliği ise “bir özneyi, onu anlaşmaya varma süreçlerinde rol alabilecek ve böylelikle kendi kimliğini öne sürülecek bir konuma yerleştiren konuşma ve eylem yeterliliğine sahip kılan beceriler” olarak değerlendirmektedir (Habermas, 1987, s. 138).

“İletişimsel eylem, anlaşma bakımından geleneğe ve kültürel bilginin yenilenmesini; eylem koordinasyonu bakımından toplumsal bütünleşmeye ve dayanışmanın kurulmasını; toplumsallaştırma bakımından ise kişisel kimliklerin oluşturulmasını temin etmektedir.” (Habermas, 2001, s. 567-571). Bu bakımdan “kültür”, “toplum” ve “kişilik” kavramları sırasıyla “kültürel yeniden üretim”, “toplumsal bütünleşme” ve “toplumsallaşma” süreçlerine karşılık gelmektedir (Habermas, 1987, s. 138). İletişimsel eylemin rasyonellik potansiyelinin pratiğe dönüştürüldüğü oranda yaşam dünyasının düşünümelliğinin de artacağını ileri süren Habermas’a göre bu durum, doğrudan yaşam dünyasının rasyonelleşeceği yahut toplumsal aksaklıkların tamamen giderileceği anlamına gelmez, çünkü “iletişimsel olarak kurulan iş birlikleri ağı” olarak tanımladığı toplum, sadece yaşam dünyasından oluşmayıp diğer sistemik unsurları da içermektedir. Bu nedenle toplumsal bütünleşme ile sistemin diğer öğelerini birlikte kuşatan yeni bir toplum tanımı geliştirilmeli ve yaşam dünyası ile sistemi oluşturan diğer unsurlar dengede tutulmalıdır (Habermas, 2001, s. 579-585).

Toplumu oluşturan unsurlar arasındaki bu denge sayesinde yaşam dünyasının kendisini yeniden üretebileceğini savunan Habermas’a göre, iletişim yani argümanlara dayalı karşılıklı konuşma neticesinde toplumsal uzlaşma sağlanabilir. Bu iletişim biçimini Frankfurt Okulu’nun ileri sürdüğü araçsal rasyonelite (instrumenteller Rationalität) kavramı ile açıklamaya çalışan Habermas, iletişime giren katılımcıların her tür baskıyı bir kenara bırakarak, argümanlar aracılığıyla kendi gerçekliklerini kanıtlamaya çalıştıkları ölçüde gerçekleşeceğine inanmaktadır (Habermas, 2001, s. 34-35). Kanıt ve argümantasyonların ortaya konulmasına engel teşkil edecek hiçbir dışsal zorlamanın bulunmadığı ve tartışmaya katılan öznelerin eşit ve açık fırsatlara sahip olduğu bu “ideal konuşma durumu” Habermas’a göre, toplumsal dayanışmanın oluşması için son derece önemlidir (Habermas, 2001, s. 42). Çünkü iletişimsel eylem kuramına göre dil üzerinden gerçekleşen yaşam dünyası, bireyin dünyayı kavradığı, ben-merkezli olmaktan çıktığı, diğer bireylerle ortak sosyal bir alanda “uzlaştıkları ya da tartıştıkları anlaşma süreçlerinin ufkunu” oluşturmaktadır (Habermas, 2001, s. 159). Bu sahanlık/ufuk, bireyin kendisine dönük nesneleştirici bir tutum içinde olmasına mahal vermeyerek, onun dış dünyaya açılmasını, kişiler-arası etkileşimin bir katılımcısı ve toplumsal konsensüse dayalı bir kamusalığın bir parçası olduğunu benimsemesini sağlamaktadır. Bu minval üzere toplumun bütün bireylerini kapsayan ortak yaşam dünyası, bir taraftan toplumsal iletişimin temelini oluştururken, diğer taraftan da toplumsal yapıyı hatta kültürü oluşturmaktadır (Habermas, 1994, s. 297, 315). Bu nedenle toplumsal dayanışmanın tesis edilebilmesi için toplumu oluşturan özneler birbirlerine eşit derecede saygı duymalı ve karşılıklı dayanışma içerisinde olmalıdır. Böylece toplumdaki öz-

neler konuşma ve eylem yeterliliğine sahip olabilir; kimliklerini özgürce yaşayabilir; toplumsal alana dair normatif beklentiler gerçekleştirilebilir; bireyin özne haline gelmesine aracılık eden toplumsallaşma süreçleri yeniden üretilebilir ve ennihaye dayanışma olgusu güvence altına alınabilir (Habermas, 1987, s. 138).

Toplumsal dayanışmayı kamusal yarar noktasında bir ötekinin iyiliği için en-dişe duymak şeklinde değerlendiren, dayanışma olgusunu barış ve eşitlik gibi kavramlarla birlikte ele alan ve bunu “kardeşane yoldaşlık” (verschwisterter Genossen) olarak betimleyen Habermas, dayanışmanın tesisi için özneler arasındaki *karşılıklı ilkesine* atıfta bulunur (Habermas, 1991, s. 232). Bununla birlikte dayanışmayı sosyal demokrat bir bağlamda kullanan ve “öteki adalet” olarak anlamlandıran Habermas, böylece kavramı salt ahlak alanına hapsedemeyip yurttaşlığın gereği olarak hukuki bir eşitliğe eklemiştir (Habermas, 1986, s. 291-318). Bu noktada yaşam dünyasında cereyan eden ve toplumu bütünleştirici bir role sahip olan dayanışma olgusu, para ve iktidarın hegemonyasına karşı güçlendirilmelidir. Çünkü siyasal sistem tarafından oluşturulan fakat sürdürülebilirlik şartı taşımayan özerk kamusal alanlar (Öffentlichkeiten)⁷, sahip oldukları gücü, rasyonalize edilmiş bu yaşam dünyasından almaktadır (Habermas, 1988, s. 422-423). Fakat dayanışma olgusu tek başına iletişimsel eylemin kaynağı olamayacağı için yaşam dünyası ile para ve iktidar arasındaki denge sağlanmalı ve bu dengenin sağlanabilmesi için de kamusal alanlar özerkleştirilmeli, karar alma/verme mercileri hukuki yönden desteklenmelidir (Habermas 1992b, s. 23). Bu bağlamda toplumsal akılçılışma neticesinde tikel/bireysel talep ve beklentilerin hukuki yönden güvence altına alınarak kamusal alanın söylem dünyasında daha fazla bir yere sahip olmasıyla birlikte siyasal katılım da artacaktır (Reitzig, 2004, s. 21-22). Bu durum, aynı zamanda toplumsal demokratikleşmeyi güçlendireceği gibi iletişimsel alanların açılmasını ve “toplumun bütün olarak düşünömsellik yoluyla kendine yönelmesini” de beraberinde getirecektir (Bonacker 1997, s. 55). Ennihaye özneler arasında cereyan edecek böyle bir iletişim biçimi/yoğunluğu, “karşılıklı uzlaş”ın tesis edilmesini, “araçsal rasyonelleşme” tehlikesinin ortadan kalkmasını ve yaşam dünyasını kapsayan bir toplumsal dayanışmayı sağlayacaktır (Habermas, 1992b, s. 144-149).

7 Habermas'a göre kamusal alan, vatandaşların içeriklerin, görüşlerin ve pozisyonların iletildiği bir iletişim ağıdır. Bu bakımdan kamusal alan, verili/buluntu bir alan olmayıp katılımcı kitlenin yani vatandaşların iletişimsel eylemlerine göre oluşmaktadır. Habermas bu alana üç önemli görev biçmektedir: i) Toplumsal problemleri tanımak ve algılamak; ii) Bu konuları politika yapıcılarına yöneltmek ve sunmak; iii) Siyasi merkezi denetlemek (Habermas, 1992a, s. 436). Sivil toplum aktörlerine önemli görevler yükleyen Habermas, bunların toplumsal çıkarlar için resmi/kurumsallaşmış görüş ve düşünceleri etkileyen aktiviteler içerisinde olmaları gerektiğini bildirir (Habermas, 1992a, s. 444).

Rorty: Olumsuzluktan Doğan Dayanışma

Dayanışma kavramını ele alan postmodern düşünürlerden biri de Amerikan felsefesinin önemli isimlerinin başında gelen Richard Rorty'dir. Felsefenin birçok alanında adından söz ettiren Rorty, klasik epistemolojiye yönelik eleştiriler geliştirmiş, dünyayı dil⁸ dolayımında anlamaya/anlamlandırmaya çalışmış, siyaset felsefesinden ahlak felsefesine, ontolojiden epistemolojiye kadar farklı alanlarda yeni birçok tartışmaya imza atmıştır.

Postmodern siyaset anlayışına eleştirel yaklaşan Rorty, bir siyaset kuramı öne sürmek iddiası taşımayan, dünyadaki zulmü ortadan kaldıracak ve dayanışma duygusunu genişletecek liberal bir toplum taslağı ortaya koymaya çalışmıştır. Demokratik kültürlerde temel arayıcı olarak felsefenin ya da metafiziğin değil, edebiyat eleştirisinin öne çıktığını ifade eden ve ortaya koyduğu toplum taslağında dünyayı değiştirmede siyasetçi ya da felsefecilere nazaran edebiyatçı ve sanatçılara büyük görevler yükleyen Rorty, bu “yeni kahramanların” gerçekleştirilecek değişimleri zorla değil, ikna ile yapacaklarını savunmuştur (Rorty, 1995, s. 99, 126). Rorty'nin edebiyatçılara ve edebiyat eleştirmenlerine bu görevi yüklemesinin nedeni, bunların engin bir söz dağarına ve olumsuzluk anlayışına sahip olmalarıdır, çünkü bu özellikler, edebiyatçılara hem metinle hem de diğer insanlarla daha iyi emprati kurma becerisi kazandırmaktadır. Nitekim Rorty, felsefeyi bir araştırma alanı/yöntemi olarak değil, daha çok edebiyat gibi bir muhabbet aracı/ortamı olarak görmüş; bunu, kültürel/edebî bir tür ve “insanlığın sohbeti içerisindeki bir ses” olarak değerlendirmiştir (Rorty, 2006, s. 270). Bu bakış açısıyla klasik anlamda bir siyaset filozofu profilinden oldukça uzaklaşan Rorty, siyaset felsefesine özgü teorik sorunlarla ilgilenmek yerine, insanlığın sorunlarını çözecek, dünyadaki acıyı ve zulmü ortadan kaldıracak liberal bir ütopya önermiştir. Ancak Rorty'nin bu ütopyası, metafizik temellendirmelerden uzak, herkesin olumsuzluğunun farkına vardığı ve ötekinin özgürlük alanlarının kabul gördüğü bir toplum projesidir. Bu bağlamda Rorty, Adorno ve Habermas gibi gerçek veya hakikati üst perdeden vazeden bir kuramcı olarak değil, kendi ideallerini teklif eden bir anlatıcı olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun bu ütopya teklifi, öncelikle dünyadaki zulmü azaltmayı, demokratik bir yönetim anlayışını tahkim etmeyi ve evrensel bir iletişim biçimini ortaya

8 Rorty'ye göre, “kişi olmak, belirli bir dili, belirli inançları ve arzuları belirli türden insanlarla tartışmamıza olanak sağlayan bir dili konuşmaktır. Neandertaller, eski Çinliler, Eton, Summerhill ya da Hakikat Bakanlığı tarafından toplumsallaştırılmamız tarihsel bir olumsuzluktur. Sadece insan olmamızdan kaynaklanan ortak bir bağımız yoktur” (Rorty, 1995, s. 248-249).

koymayı hedeflemektedir. Bu sebeple Rorty’nin “anlatısı”, sadece belli bir toplumu kapsamayıp, dünya genelindeki dayanışma duygusunu güçlendirmeye ve evrensel barışı tesis etmeye yöneliktir.

Rorty’nin yukarıda tarif edilen liberal toplum ütopyası, her türlü metafizik açıklama modeline ve “hakikate” dair kutsallıklara karşı, aydınlanmış ve seküler bir kültür anlayışına dayanmaktadır (Rorty, 1995, s. 79). Bu bağlamda Rorty, Hıristiyan inancındaki fraternity ya da Kant’taki rasyonel esaslı dayanışma gibi metafizik anlayıştan esinlenen, “insanlığın özü” ya da “ortak insan doğası” benzeri aşkın temellendirmeleri reddeder (Rorty, 1995, s. 266-267).⁹ İnsanlık tarihini herhangi bir epistemolojik veya metafizik açıklama modeline yerleştirmeyi reddeden Rorty, inanç düzleminde ateizme ya da agnostizme yakın olup, siyasi görüş bakımından ise anticlericalist yani “dinsel zümre/ruhban sınıfı karşıtı” bir tutuma sahiptir (Rorty, 2009, s. 36-39). Dinlerin dünyaya ve hayata dair evrenselci ve nesnelci iddialarından vazgeçerek sadece özel alana hitap etmeleri gerektiğini düşünen Rorty, dinlerin, sekülerleştirilmek kaydıyla, bireysel özgürlüğü kısıtlamadığı sürece ve dayanışma duygusunu pekiştirdiği ölçüde, özel alanın sınırları içerisinde yaşanabileceğini savunmuştur. Bunun yanı sıra dinsel farklılıkların, insanların tarihsel süreç içerisinde farklı deneyimlerinden kaynaklanan bir ereksizlik olduğunu kabul etmiştir (Rorty, 1995, s. 39-42).

İnsanın bireysel tarafı gibi toplumsal tarafının da olduğunu kabul eden ve bu iki unsurun dengede tutulması gerektiğini ileri süren Rorty, insanların bireysel farklılıklarını, hak ve özgürlüklerini ancak dayanışma duygusunu baz alan demokratik bir sistemde muhafaza edeceklerini savunmaktadır. (Rorty, 1995, s. 17). Dayanışma kavramını evrensel bir yükümlülük olarak değerlendiren Rorty, bütün insanların bir ötekini “biz” olarak gördüğü ve bunların insanlığın birer ögesi olarak kabul edildiği takdirde bu dayanışma duygusunun evrenselleşeceğini ileri sürmektedir (Rorty, 1995, s. 109-110). Rorty’in tasavvur ettiği bu liberal toplum, hiçbir bilginin evrensel bir hakikate tekabül etmediği bilincinde olan ve her şeyi olumsuzluğu içerisinde alımlayan “ironist” kişilerden oluşmaktadır.¹⁰ İronistin “nominalist ve tarihselci” olduğunu ve hiçbir şeyin esas doğası, gerçek bir özü olmadığını düşü-

9 Hıristiyanlara göre yaratıcı-özdeşleşme tüm insanları kapsamalıdır; Tanrı’nın çocuklarından birine duyulan yakınlık/yükümlülük, bir diğerine duyulan yakınlık/yükümlülükten daha fazla olursa kutsallığa ulaşamaz.

10 Rorty’ye göre ironist kişi, “kendisinin en merkezi inançlarının ve arzularının olumsuzluğuyla yüz yüze gelebilen [...], bu merkezi inançların ve arzuların zamanın ve tesadüfün ötesinde yer alan bir şeylere gönderme yaptığı düşüncesinden vazgeçmeye yetecek denli tarihselci ve nominalist olan bir kişi”dir (Rorty, 1995, s. 17).

nen Rorty'nin tasavvur ettiği değerler sisteminde “adil”, “bilimsel” ya da “rasyonel” gibi açıklama modellerine yer yoktur (Rorty, 1995, s. 114-115). Her türlü bilgi gibi insanlar arasındaki dayanışma duygusunun da “a posteriori” yani insanoğlunun tarihsel süreç içerisindeki tecrübelerinin bir yaratımı olduğunu ileri süren Rorty, küçük topluluklar içinde yaşayan öznel arasındaki karşılıklı yükümlülükler olarak görülen dayanışmanın “bizden” öteki olan “onlara” doğru genişletilebileceğini ve böylelikle de evrenselleşebileceğini ileri sürmüştür (Rorty, 1995, s. 270-271). “Bu slogan -insanlara karşı, yalnızca insan oldukları için yükümlülüklerimiz var sloganı- bizi geçmişteki bazı olayların -‘biz’in arasına yandaki mağarada yaşayan ailenin, daha sonra nehrin karşı kıyısındaki kabilenin, sonra dağların ötesindeki kabile konfederasyonunun, daha sonra denizler ötesindeki inançsızların (ve belki de son olarak, bu süre boyunca bizim kirli işlerimizi yapan hizmetçilerin) dâhil edilmesi-belirlediği yönde ilerlemeye teşvik eder.” (Rorty, 1995, s. 272).

Evrensel dayanışmayı teşvik eden bu liberal toplum düşüncesini “olumsallık”¹¹ kavramından hareketle temellendirmeye çalışan Rorty’ye göre dayanışma olgusu da dil ya da kültür gibi bir olumsuzluğa dayanmaktadır: “Dilimiz ve kültürümüz, orkideler ve insanımsılar gibi, bir olumsuzluk oldukları kadar uygun bir fırsat bulan binlerce küçük mutasyonun (ve uygun bir fırsat bulamayan milyonlarcasının) da sonucudurlar.” (Rorty, 1995, s. 41). Bu minval üzere insanlar, “onlar” diye nitelendirdikleri öteki insanları kendilerinden biri olarak telakki ettiklerinde bu dayanışma olgusu daha da güçlenecektir. Bu nedenle bir ötekine yönelik “o da bir insan” yaklaşımı yerine “bizden biri” yaklaşımı benimsenmelidir (Rorty, 1995, s. 265). Bu bakımdan “dayanışma duygumuzun en güçlü olduğu durum, dayanışmada bulunduğumuz insanların “bizden biri” olarak düşünüldüğü durumdur” (Rorty, 1995, s. 266). Diğer bir ifade ile Hıristiyanlık ve Kantçı rasyonellik gibi açıklama modellerine karşı çıkararak insanların olumsal bir düşünce şekline sahip olmalarını ve ötekilerle benzerliklerini görmeye çalışarak “biz” duygusunu genişletmelerini savunmaktadır. Tüm insanlığı kapsayan bu “biz” sınıfı büyüdükçe ve “yalnızca insan oldukları için insanlara karşı” olan yükümlülükler genişletildikçe ahlak da artacaktır (Rorty, 1995, s. 272).

“Olumsuzluk, ironi ve dayanışma” kavramları çerçevesinde liberal bir toplum modeli inşa etmeye çalışan Rorty, bu toplumun insanın özü/tabiatı (conditio humana) ile ilgili birtakım tanımlarla değil, öteki insanlara empati kuran, onları olumsuzlukları içerisinde kavrayan ve tüm farklılıkları bir kenara bırakan bir anlayışla dayanışma duygusunun inşa edileceğini ileri sürmüştür. Bu anlatısının siya-

11 Var oluşu bir doğa yasasına bağlı olmayan; olması da olmaması da olanaklı olan; değişime ve rastlantıya tabi olan; kesin ve zorunlu olmamakla birlikte başka türlü de olabilen şeylerdir. (Schmidt, 1991).

sal rölativizm olarak değerlendirilmeye açık olduğunu gören Rorty, “olumsallığın” keyfîlik olarak değil, toplumun, dilin ve benliğin tarihselliği olarak alımlanması gerektiğini belirtmiştir. Postmodern döneme uygun, insan haklarına karşı saygılı, demokratik sistemlerdeki kamusal alanlar için geçerli, dünya toplumundaki “acıyı ve aşağılanmayı” azaltacak ve dayanışmayı bir evrensel düzleme taşıyacak bir anlatımın peşinde olan Rorty, tarihin ötesinde ayakta kalan tek şeyin dayanışma duygusu olduğunu ifade etmiş, bunun insanların münferit olarak ötekilerle kurduğu bir özdeşleşme meselesi olduğunu belirtmiştir (Rorty, 1995, s. 264). Bu hedeflere ulaşılacak için özgürlük ve demokrasinin tam anlamıyla tesis edilmesi gerektiğini vurgulayan ve felsefeyi de bir hikmet öğretisi, yaşama dair pratikler bütünü olarak değerlendiren Rorty’ye göre insanlar arasındaki talep, beklenti ve farklılıklar hoşgörüle karşılandığı ölçüde ötekileştirmeler son bulacaktır. Bu bağlamda pragmatizmi dayanışmanın felsefesi olarak gören Rorty için bu dayanışma olgusu, aynı zamanda demokratik bir düzenin de ön şartıdır.

Karşılaştırmalı Okuma ve Çıkarımlar

Dayanışma kavramı bağlamında ele alınan Adorno, Habermas ve Rorty’nin ortak amaçları, yaşadıkları dönemdeki zulmü, aşağılanmayı ve totalitarizmi ortadan kaldırmaya yönelik birer çözüm önerisi sunmalarıdır. Fakat her üç düşünürün de toplumsal dayanışmanın nasıl inşa edileceğine dair sundukları öneriler ve ideal durumlar, birbirinden farklılık arz etmektedir. Totaliterliğin ortadan kalkması noktasında *negatif bir dayanışma* anlayışına sahip olan Adorno, her türlü özdeşlemeye karşı çıkarak insanların ancak özdeşsizleşme sayesinde özgür ve özerk olabileceklerini savunmuştur. Fakat Habermas ve Rorty’nin aksine Adorno’da ideal bir düzen tasavvuru yoktur. Rorty’nin olumsuzluk kavramından hareket ederek temellendirmeye çalıştığı ve binlerce küçük mutasyonlar neticesinde oluştuğunu iddia ettiği dayanışma duygusu, Adorno’ya göre endüstrinin kitleleri kandırmak için ürettiği sahte bir bireysellik veya mutasyondur. Bu bakımdan Adorno, Rorty’nin aksine “biz” duygusuna, “özdeşliğe” ve “olumlamaya” karşı çıkmaktadır. Çünkü ona göre modern toplumun öznesi olan endüstri, araçsallaştırdığı akıl sayesinde dayanışma duygusunu da kendi çıkarlarına hizmet eden bir dayatma unsuru olarak inşa etmiştir. Özdeşmezliği ortadan kaldırarak modern toplumların kilisesi konumuna gelen endüstrileşmenin bu “özdeşlik dayatması” karşısında *negatif dayanışma* diye adlandırdığımız Adorno’nun dayanışma önerisi, kitlelerin çabasıyla hayata geçirilebilecek bir pratik olmayıp sadece entelektüellerin eleştirel tutumları ile gerçekleştirilebilir. Fakat fikrîsel düzlemde izole edilmiş entelektüellerin bunu başarıp başaramayacakları noktasında kesin bir yargıda bulunmayan Adorno’nun *negatif dayanışması*, uygulanabilir olmaktan ziyade

de, kuramsal düzlemde geçerli olan bir önermedir. Öyle ki eleştirel teoriden ilham alarak modernitenin açmazlarına karşı direnişe geçen öğrenci hareketlerine, ideolojileştikleri gerekçesiyle destek vermeyen Adorno, ileri sürdüğü negatif diyalektik ve bundan doğan negatif dayanışma düşüncesi ile isyankâr gençlere, eylemlerini planlı ve etkili bir şekilde yapmalarına imkân tanıyacak normatif kriterler sunmak ya da bunlara taktiksel yardımlarda bulunmak amacı gütmemiştir (Holz, 2012, s. 59). Sadece teorinin yeterli olmadığını, bunların eylemlerle de desteklenmesi gerektiğini, eylemle desteklenmeyen teorinin kör bir bilim olduğunu ifade etmesine karşılık, pratiği destekleyici bir tutum içerisinde olmayan Adorno, “biz, Toplumun Eleştirel Bir Teorisine özgü öğeleri geliştirdik, ama bunlardan pratik sonuçlar çıkarmaya açık ve hazır değildik. Ne eylem programları yayınladık ne de kendilerini eleştirel teoriye etkilenmiş hissedenlerin eylemlerine destek verdik” sözleri ile bu durumu açıkça dile getirmiştir (Adorno, 2011, s. 101). Pratiğin endüstrileşmeyi aşabilmesi için iyi bir teorinin olmazsa olmaz olduğuna inanan Adorno’nun teorik olarak negatif bir dayanışmadan bahsetmesine karşılık bunun pratikteki uygulamalarına destek vermemesi ona yöneltilen eleştirilerin başında gelmektedir. Nitekim Adorno, öğrenci Benno Ohnesotg’un 2 Haziran 1967 tarihinde polis tarafından öldürülmesini kınayan bir konuşması dışında eleştirel teorisinden esinlenen öğrencilerin eylemlerini desteklememiştir (Koçak, 1999, s. 93). Hatta öğrenci hareketleriyle hiçbir münasebetinin bulunmadığını göstermek adına aforizmalarını izinsiz kullanan öğrencileri, basın yasasına aykırı davrandıkları gerekçesiyle dava etmiştir. Frankfurt Okulu’ndan etkilenmiş olan öğrenciler, kendilerini isyana yönlendiren fakat kılavuzluk yapmaktan yoksun bırakan Eleştirel Teori karşısında hayal kırıklığına uğramış ve Adorno’ya yönelik bazı saldırılarla bu hayal kırıklığını dışa vurmuşlardır (Holz, 2012, s. 59). Nitekim doktora öğrencileri Krahl’ın ve Habermas’ın da aralarında yer aldığı bir grup öğrencinin Enstitü binasını işgal etmeleri karşısında Adorno, polisi çağırarak işgalci öğrencilerin tutuklanmalarına sebep olmuştur. Bu olay üzerine Adorno’nun Nisan 1969’da “Diyalektik Düşünceye Giriş” dersini protesto eden üç kız öğrenci, Adorno’ya yaklaşarak göğüslerini gösterip sınıfa “Adorno, bir kurum olarak ölmüştür.” afişlerini dağıtmışlardır. Adorno’nun sınıftan kaçarak konferans serisini iptal etmesine sebep olan bu olayı *Stern Dergisi*, Adorno’nun “[...] düşünce için bir kuramsal model önerdim. Öğrencilerin bunu molotof kokteylleriyle gerçekleştirmek isteyeceklerini nerden bilebilirdim?” sözleri ile manşete taşımıştır (Koçak, 1999, s. 112-113). Bu gibi örgütlenmelerin zamanla mutlaklaşarak önceden karşı çıktıkları totaliter bir yapıya dönüşeceklerini savunan Adorno’nun, ileri sürdüğü düşüncelerin nasıl pratiğe döküleceği hususunu muğlak bırakması ona yöneltilen eleştirilerin başında gelmektedir. Bununla birlikte bir başka tartışma konusu da Adorno’nun önerdiği şekilde, bir kişinin, tek başına, her an teyakuzda ve süregelen bir eleştiri nöbetinde olmasının mümkün olup olmadığıdır.

Adorno’ya nazaran liberal bir sosyalizm anlayışına sahip olan ve ikinci kuşak (genç) eleştirel teoriyi temsil eden Habermas, modernitenin çarpık öznelcilik anlayışının tabiatı ve öteki insanları tahakküm altına aldığı ve her şeyi araçsallaştırarak totaliter uygulamaların ortaya çıkmasına neden olduğunu ileri sürmüştür. “Kıt kaynak” olarak gördüğü “dayanışma olgusunu” genişletebilmek için Avrupa’daki teologlar ve kilise temsilcileri ile konferanslar ve tartışmalar düzenleyerek dinin toplumsal değerler açısından önemine dikkat çeken Habermas, küresel kapitalizmle mücadelede ve demokrasinin güçlenmesinde dinin oynayacağı role işaret etmiştir (Stallknecht, 2012, s. 13). Dine karşı bu olumlu tutumu ile Rorty’den ayrılan Habermas, deliberatif demokrasi anlayışının gereği olarak, Adorno’nun aksine, kitlelere önemli bir rol biçmiş, özneler arası iletişimi güçlendirecek “iletişimsel eylem” sayesinde bireylerin özgür ve özerk olabileceklerini ve böylece ideal bir toplum düzeni olan katılımcı demokrasiye ulaşabileceklerini savunmuştur. Şimdiye kadarki demokrasilerin dezavantajları törpülenerek “liberal ve cumhuriyetçi bir demokrasi modelinin” sentezlenebileceğini iddia eden Habermas, “yaşam dünyası” diye tanımladığı düzlemde bireylerin, kendilerine yönelik nesneleştirici tutumlardan sakınacaklarını, dış dünyaya açılarak kişiler-arası etkileşimin bir katılımcısı olacaklarını ve böylece dayanışmacı bir tutum benimseyeceklerini ileri sürmüştür (Ottmann, 2006, s. 315-317). Bu bakımdan yaşam dünyası, hem toplumsal iletişimin hem de toplumsal konsensüsün temelini oluşturmaktadır. Öğrenci hareketlerine karşı Adorno gibi kötümser bir eğilime sahip olmayan Habermas’a göre postmodern dönemdeki bu gibi Yeni Toplumsal Hareketler, yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesine muhalefet etmektedir. Bu noktada Adorno gibi örgütsel hareketlere sırtını çevirmeyen Habermas, bu hareketlerin zamanla akli terk etmemeleri ve ideolojik bir tutum benimsememeleri için de bazı önerilerde bulunur. Öyle ki erdemli bir devletten ziyade Kant’ın anayasal devletine daha fazla önem atfeden Habermas için söylem düzlemindeki vatandaşlar ile alt sistemler arasındaki ilişki kanunlara bağlıdır. Bu doğrultuda yasalar, karmaşık anlayış süreçlerinin yükünü hafifletmek, toplumsal çatışmaları yumuşatmak ve istikrarı sağlamak gibi farklı işlevleri yerine getirmektedir. Zira bu yasal çerçeve, aynı zamanda sistemik unsurlar arasındaki tartışmaların/söylemlerin/müzakere süreçlerinin daha sıhhatli bir şekilde cereyan etmesini sağlamaktadır (Habermas, 1992a, s. 207-208). Habermas’a göre, iletişimsel eylemin düzenleyici rolü sayesinde modernitenin atomize ettiği özneler arasında karşılıklı anlaşma/uzlaşma ve toplumsal dayanışma inşa edilebilir. Böylece yaşam dünyası, para ve iktidarın egemenliğinden bağımsızlaşarak toplumsallığın zeminini oluşturabilir. Ancak iletişimsel eylem tek başına toplumsal dayanışmanın kaynağı olmayacağı için de yaşam dünyası ile alt-sistemler olan para ve iktidar arasındaki dengenin sağlanması gerekmektedir. Bu dengenin sağlanabilmesi için

de kamusal alanlar özerkleştirilmeli, karar alma/verme mercileri hukuki yönden desteklenmelidir. Bu durum, toplumsal demokratikleşmeyi güçlendireceği gibi iletişimsel alanların açılmasını ve toplumun bütün olarak düşünömsellik yoluyla kendine yönelmesini sağlayacaktır. Fakat modernitenin akli araçsallaştırdığı gibi postmodernitenin de “iletişimsel eylemi” araçsallaştırabileceği ihtimali de göz ardı edilmemelidir. Nasıl ki II. Dünya Savaşı’ndan sonra “hoşgörölü-kuralcı” insanlar yetiştirmek amacıyla Amerika’da yürütölen psikanaliz çalışmaları, zamanla şirketler tarafından araçsallaştırılarak kitleleri manipöle etmek için kullanıldıysa “iletişimsel eylem” kuramı da alt-sistemler olan para ve iktidar tarafından farklı amaçlar için manipöle edilebilir. Nitekim kitle iletişim araçlarının/medyanın üstlendiği kamuoyunun iletişim/söylem kalitesini sağlamada ne denli başarılı olduğu ya da kamuoyundaki söylemlerin genele mi yoksa gücü elinde tutan küçük bir gruba mı ait olduğu sorusu, bu noktada önem kazanmaktadır (Feindt, 2001, s. 294-298). Kamuoyunda müzakere edilen hususlar ekseriyetle siyasi partilere ya da farklı çıkar gruplarına hizmet etmekte olup, bu söylem ve tartışmalarda öne çıkan unsurlar da çoğunlukla politikacılar, gazeteciler ya da farklı çıkar gruplarının temsilcileridir; vatandaşları buradalarda görmek neredeyse mümkün değildir. Bu bakımdan iletişimsel dayanışmayı tesis etmede önemli bir yere sahip olan kitle iletişim araçlarının bıraktığı imaj, toplumsal müzakereye hizmet eden bir iletişimden ziyade, kitleleri manipöle etmeye çalışan bir görüşler-pazarına benzemektedir.

Habermas, modern ulus devletlerin vatandaşlarını hukuksal bir çerçevede, eşit haklarla donatan bir anlayışla, kurumsallaşan vatandaşlık ilişkilerini sağlam temeller üzerine orturtmaya çalışmıştır. Sivil, siyasal ve ekonomik boyutları da göz önünde bulundurarak iletişimsel eylem kuramı sayesinde toplumsal çatışmaları sona erdirmeyi, yasal hakların genişletilerek toplumsal uyumu geliştirmeyi ve farklı sınıfsal, cinsel, dinsel ya da etnik aidiyetler arasında müzakereci bir dayanışmayı oluşturmayı hedeflemiştir ki bu evrenselliğe vurguda Rorty ile benzer bir duruşa sahiptir. Tarihsel süreç içerisindeki “toplumsal dayanışmanın transformasyonu”nu göz önünde bulunduran Habermas, sadece ulus devletlerdeki dayanışmayı değil, aynı zamanda uluslar-aşırı bir konsepti de teklif etmektedir. II. Dünya Savaşı sonrasında oluşan müzakere sürecini ve barış ortamını öven Habermas, özgür-demokrat bir siyasal sistemin sağlam temeller üzerinde yükselmesini ve Avrupa Birliği gibi büyük bir sosyo-politik yapının süreğen bir işlevselliğe sahip olmasını hedefler. Ona göre, genelin çıkarlarının içselleştirildiği bu siyasal düzenler, eğitim ve başka rasyonelleşmeler neticesinde kurulabilecek ve makro düzenlerdeki bir aidiyet duygusunu inşa edebilecektir. Örneğın Habermas, Federal Almanya’nın II. Dünya Savaşı’ndan sonra yeniden Batı sistemine entegre olmasını ve Avrupa Birliği’nin kurulmasında önemli rol oynamasını, savaş sonrası dönemin en büyük entelektöel

başarısı olarak değerlendirmekte ve bundan dolayı mensup olduğu kuşakla gurur duymaktadır (Sternburg, 1987, s. 18). Fakat 2008 yılından itibaren borç batağına saplanan AB üyesi Yunanistan ile Almanya arasındaki medya savaşı Habermas'ın müzakereci dayanışma örneğini çürütmektedir.¹² Bununla bağlantılı bir başka eleştiri noktası da toplumsal gerçekliklerin ve iletişimsel eylemin uygulanabilir olup olmamasıdır. Örneğin, Türkiye'de yaşayan 80 milyon vatandaşın bir söyleme katılması mümkün değildir. Bu söylemin medya aracılığıyla kamuoyuna sunulması da yukarıda ifade edildiği üzere, iletişimsel eylemi sistematik olarak olumsuz yönde etkileyecektir. Çünkü medya organları da kâr elde etmek yani ürettiği malı satmak için seçkin davranıp işine gelen şeyleri yayınlacaktır. Bu bakımdan ekonomik ya da politik güce yakın kuruluşlar olan medya organları, iktidar ve para alt sistemleri ile iyi geçinmek isteyeceklerdir. Habermas'ın iletişimsel/müzakereci dayanışmasındaki bir başka önemli sorun da “yalnızca argümanlar geçerlidir” sloganıdır. Bu slogan söylem oluşturma noktasında idealize edilebilir, fakat tartışmaya katılan yani söylemler geliştiren katılımcılar arasındaki güç farklılıkları, medyanın söylem üzerindeki olumsuz etkisi veya bazı katılımcıların herhangi bir baskıya maruz kalmamak için suskunluk sarmalına bürünmeleri, Habermas'ın kuramında göz ardı edilen gerçekliklerdendir. Bu nedenle Habermas'ın geliştirdiği iletişimsel eylem kuramı, söylem-etik olarak ideal bir konuşma/müzakere durumunun düşünsel bir kurgusu olarak değerlendirilebilir. Öyle ki onun bu iletişimsel eylem kuramı, 20. yüzyılda en çok tartışılan kuramlardan biri olmuştur.

Habermas'ın evrenselcilik, rasyonalizm ve modern demokrasi arasında zorunlu bir bağ olduğu ve anayasal demokrasinin aklın açılımı, hukuk ve ahlâkın evrenselci biçimlerini temsil ettiği iddiasını reddeden ve Habermas'ı ironist olmaya yanaşmayan bir liberal olarak tanımlayan Rorty, kişinin, kendi tikel dile getiriliş koşullarını aşacak bir argümantasyon tarzını mümkün kılan akıl gibi bir Arşimet noktasına ulaşabileceğini de kabul etmez. Ancak Rorty'nin rasyonalizmi ve evrenselciliği eleştirmesi, Aydınlanma'nın demokratik projesini savunmasına engel teşkil etmez ki Habermas ile arasındaki teorik anlaşmazlığın temelini de onun bu demokrasi anlayışı oluşturur. Bu bağlamda Rorty, Habermas'ın demokratik siyasete

12 Nazilerin II. Dünya Savaşı'nda Yunanistan'ın altınlarını çaldığını söyleyen Yunan Başbakan'ın sözleri, ekonomik kriz nedeniyle gergin olan AB üyesi bu iki ülkenin arasını açtı. Bu olay kısa zamanda medyanın müstehcen ve ötekini aşağılayan yayınlarında yer almaya başladı. Alman Focus dergisi, Yunanistan'ın talebine Yunan bayrağına sarılmış Afrodit heykelinin yaptığı “el hareketi” resmi ve “Avro ailesinin dolandırıcıları” serlehvasiyla gönderme yaptı. Buna karşın Yunan To Paron gazetesi de tam sayfasını Alman Nazileri'nin Afrodit'i kurşuna dizerken gösteren tam sayfa bir karikatüre ayırırken, Elefterotipiya Pazar gazetesi de “Heil Hitler” (Selam Hitler) sloganına gönderme yaparak “Heil Önlemler” başlığını attı (“Yunanistan ile Almanya arasında savaş tazminatı gerginliği”, 2015).

olan bağıllığını paylaşır, fakat demokrasinin felsefi ya da rasyonel temellendirmeye ihtiyaç duymadığını düşünür (Mouffe, 2016, s. 7- 8). Dini özel alana hapseden ve bilime karşı çekinceli bir tutuma sahip olan Rorty, Aydınlanmacı akılcılığı redderek akli belirli bir tarihsel/kültürel geleneğin ürünü olarak değerlendirir. Habermas gibi akli savunmanın yanlış olduğunu ve bu tutumun insanları Aydınlanma döneminde olduğu gibi ortaya konan değerler sistemine inanmaya mecbur kılacağını düşünen Rorty, akla karşı ironist bir tutum benimsemiştir. Rorty'nin en çok entelektüellere yakıştırdığı bu ironist tutum, zamanın ve tesadüfün ötesindeki herhangi bir düzene inanan ve her şeydeki olumsuzluğu gören bir nokta-i nazarı temel alır. Bu nedenle evrensel gerçekliğin ve hakikatin peşinde koşmak nafiledir, zira bu hakikatler, ancak içinde buldukları toplumsal çerçevede bir anlam ifade etmektedir.¹³ Bu noktada Rorty'ye benzer bir tutum benimseyen Adorno, her ne kadar entelektüel ve sanatçılara bu görevi yüklese de onlara endüstriye hizmet edebilecekleri için tam olarak güvenmemektedir. Adorno "özdeşliği" ya da "biz" duygusunu endüstrinin kendisine hizmet etmek için oluşturduğu sahte bireysellikler olarak değerlendirirken, Rorty "olumsallık" kavramını tüm insanlığı kapsayacak şekilde genişletip hiçbir kutsal ya da akılcı temellendirmeye gerek kalmaksızın "insan olma" noktasından hareketle evrensel bir özdeşliğe vurgu yapmaktadır (Akdemir, 2013, s. 31-60). Çünkü Rorty'ye göre dayanışma duygusu, önceden paylaşılan bir şeyin kabulünden ziyade, bir özdeşleşme meselesi olarak başkalarına açılmak isteyen kişiye aittir (Rorty, 1995, s. 264). Rorty'ye göre herhangi bir akılcı temellendirmeye, ancak ortak yarara hizmet ettiği yani pragmatik bir anlamı olduğu ölçüde başvurulabilir. Çünkü demokratik eylem, bir hakikat teorisine, koşulsuzluk veya evrensel geçerlilik gibi kavramlara değil, insanların başkalarına duydukları bağıllığın kapsamını genişletmeye ve bunun için de ikna edici çeşitli pratiklere/pragmatik hamlelere ihtiyaç duymaktadır. Bu bakımdan Rorty'ye göre demokratik ilerlemeler, rasyonalite ve evrenselci ahlâki söylem sayesinde değil, hisler ve sempati yoluyla gerçekleşmiştir. Bu bağlamda Rorty, ahlâki ilerlemeyi sağlama konusunda edebî eserlerin, felsefi incelemelerden daha önemli bir rol oynadığını düşünür (Mouffe, 2016, s. 13-14). Rorty'ye göre evrensel barışı sağlamada veya insan haklarının gelişiminde Amerikalı yazar Harriet Beecher Stowe'un kaleme aldığı *Tom Amca'nın Kulübesi* isimli kölelik karşıtı roman İmmanuel

13 Hakikatin koşullardan meydana geldiğini ve bu koşullar tarafından biçimlendirildiğini savunan Rorty'nin gerçeklik ve hakikat kavramları ile ilgili şu sözleri yukarıda bahsi geçen minval üzeredir: "Dünyanın orada, dışarıda olduğu iddiasıyla hakikatin orada, dışarıda olduğu iddiası arasında bir ayrım yapmaya ihtiyacımız var. Dünyanın orada, dışarıda olduğunu, bizim yaratımımız olmadığını söylemek, sağduyuya yaslanarak mekân ve zamandaki şeylerin çoğunun insani zihinsel durumları içermeyen nedenlerin sonuçları olduğunu söylemektir. Hakikatin orada, dışarıda olmadığını söylemek, basitçe, tümcelerinin olmadığı yerde, hakikatin de olmadığını, tümcelerinin insan dillerinin öğeleri olduğunu ve insan dillerinin insan yaratımı olduğunu söylemektir." (Rorty, 1995, s. 26).

Kant’ın *kategorik imperatif*inden daha büyük bir rol oynamıştır (Rorty, 1993, s. 24). Platon’un “ortak insan doğası” gibi dayatmaları reddeden Rorty, felsefenin de tek ve yadsınamaz açıklamalarından vazgeçmesi gerektiğini savunmuştur. Bu görece-lik anlayışıyla insanlar arasındaki toleransın, toplumsal dayanışmanın ve liberal toplum düzeninin gelişiçeğine inanan Rorty’nin bu evrensellik düşüncesi, insanların özgürleşmelerine hizmet ettiği kadar adaletsizlik, totaliterlik ve haksızlıklara da neden olabilmektedir (Vergin, 2016, s. 275-281). Adorno gibi, totaliterliğe sebep olacağı düşüncesiyle evrensel hakikat veya toplumsal temellendirmeleri reddeden Rorty’nin bu “anlatısı”, pragmatik bir açıklama/öneri modeli sunsa da bunun uygulanabilirliği teorik düzlemde öteye geçmemektedir. Bunun yanı sıra kamusal alan ile özel alan arasında katı bir ayırım yapan Rorty’nin bu iki alan arasındaki geçişkenliği göz ardı etmesi, bireysel özerklik arayışını toplumsal dayanışma, iş birliği, adalet gibi kamusal özellik taşıyan değerlere dâhil etmemesi ve siyaset kurumunu sadece pragmatik ve kısa vadeli uzlaşılabilirler olarak değerlendirmesi, aynı zamanda onun demokrasi anlayışına yönelik birtakım eleştirilere de neden olmuştur (Mouffe, 2016, s. 9-11). Ahlaki ilerlemenin ancak bizden farklı insanları da “biz” sınıfına dâhil etmekle ve bu biz sınıfının kapsamını genişletmekle mümkün olabileceğini idealize eden Rorty’ye göre dayanışma duygusu sayesinde insanlar hem demokratik bir kamusal alanda birlikte olabilirler hem de bireysel olarak yetkinleşip özgürlüklerini ve haklarını koruyabilirler (Rorty, 1995, s. 101). Ancak bunun nasıl sağlanacağı ya da mümkün olup olmadığı hususu muğlaklık içermektedir, çünkü tarihsel süreç içerisinde hiçbir zaman herkesi kapsayan böylesi bir dayanışma örneği yaşanmamıştır. Kaldı ki Rorty’nin savunduğu pragmatik epistemolojinin ve onun uzantısı sayılan liberal demokrasi anlayışının zulmü ortadan kaldıracığının bir garantisi de yoktur. Bu anlayış çeşitliliği, farklılığı artırdığı gibi ayrışmayı ve çatışmayı da artırabilir (Mouffe, 2016, s. 24-26). “Acıyı ve aşağılanmayı” azaltmak ve dayanışmayı evrensel bir düzleme taşımak noktasında Batılı demokratik devletlerin ya da en azından Avrupalıların taktıkları kayıtsız tutumun gerçekliğine, dünya toplumu birçok defa şahit olmuştur. Bu gerçeklik, insanların acı ve aşağılanma açısından benzer tecrübeler edindiklerinde farklılıkların ortadan kalkacağını ve dayanışmanın artacağını savunan Rorty’nin terorisine bir ironidir. Bu bakımdan Rorty’nin *insanlara karşı, yalnızca insan oldukları için yükümlülüklerimiz var* sloganı, aynı duyum/bilinç/sorumluluk eşliğine sahip olmayan bir dünya için olumsal bir önermeden ibarettir.

Değerlendirme ve Sonuç

Aziz Augustinus’un zaman üzerine söylediği “Hiç kimse bana sormazsa biliyorum, biri sorup da ona açıklama yapmam gerektiğinde bilmiyorum.” sözü dayanışma olgusu için de geçerlidir. Zira dayanışma ile ilgili fikir beyan etmek ya da kavramı

açıklığa kavuşturmak, aynı zamanda başka sorunları da beraberinde getirmektedir. Örneğin aynı sendikaya mensup grev yapan bir grup insan, aynı işverenden daha fazla maaş talep etmek için birlik oluşturarak grev yapmaktadır. Ancak teferruatlı bir değerlendirmede, bu dayanışmanın mahiyeti değişmektedir. Greve katılan işçiler arasında erkekler gibi kadınlar da yer almaktadır, bunlar farklı yerlerden farklı alt-kültürlerden gelmiştir, kimisi çocuğunun okul masraflarını karşılayabilmek için kimisi de fazla mal göz çıkarmaz diyerek greve katılmıştır. Belki aralarında ekonomik kaygı gütmeyen ve sırf arkadaşlarına destek olmak amacıyla greve katılanlar da mevcuttur. Tüm bu farklı saiklere ve özdeş olmayan bilinç düzlemlerine rağmen greve katılma hususunda, sendikaya mensup işçiler arasında bir dayanışma söz konusudur. Mikro düzlemdeki bu basit örnek bile dayanışma ile ilgili önemli bir soruna işaret etmektedir. Çünkü dayanışma kavramı, özgürlük, adalet, eşitlik, insan onuruna saygı gibi modern toplumların temel değerlerinden birini oluşturmaya karşın son derece muğlaklık ve dağınıklık içerisindedir. Kavramı açıklamada sözlükler sınırlı derecede yardımcı olmaktadır, zira kavramın somut-normatif içerikleri, kullanan kişinin teorik konseptine göre değişkenlik arz etmektedir. Bu durum, toplumsal ilişkileri tasvir etmeye dönük dayanışma kavramının içerik olarak bütüncül bir şekilde belirginleşmesini önlemektedir. En genel anlamda bireyin izolasyonuna karşı bir ilke olan ve bütünü oluşturan parçalar arasındaki karşılıklı yükümlülükleri merkeze alan dayanışma kavramı, normatif bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde bu birlikteliğin/bütünlüğün nedenleri de farklılık göstermektedir. Dayanışma kavramının bu müphemliği akademik söylemlerde de kendisini belirgin kılmıştır. Sosyolojinin anahtar kavramlardan biri olan bu kavramı incelemeye, kavramın ihtiva ettiği anlam dünyasını tarihsel arka planı ile birlikte ele almaya ve ne anlama geldiğini kristalize etmeye yönelik bu makalede bile bu belirsizliği görmek mümkündür. Öyle ki çalışmaya konu edilen düşünürler, farklı düşünce/eylem alternatifleri inşa etmek, toplumsal dayanışmayı oluşturmak ya da bunu güçlendirmek ve dünyayı daha iyi bir yer haline getirmek amacını gütmelerine karşın dayanışma kavramına kendi kuramları çerçevesinde farklı anlamlar yüklemiştir. Bu düşünürler, her ne kadar kavramla ilgili farklı anlam seçenekleri sunsalar da bireyler, devletler ve kültürler arasındaki çatışmaların hızla devam ettiği XXI. yüzyılda toplumsal ya da evrensel dayanışmanın nasıl inşa edileceği konusunda uygulanabilir kesin bir reçete ortaya koy(a)mamışlardır. Bu bağlamda Bauman'ın "zorla kazanılmış, acı verici ancak özgürleştirici postmodern akıl, bize [...] izlenecek hiçbir stratejinin sağlam olmadığını öğretmektedir" sözü, postmodern zamanlardaki dayanışma olgusunu da özetler mahiyettedir (Bauman, 2013, s. 306). Ancak tüm bu muğlaklıklara karşın geçerliliği kesin olan bir şey var ki o da dayanışma olgusunun her toplumun hatta insanlığın kaderi olduğudur.

Social Solidarity in Adorno, Habermas and Rorty

Oğuzhan Ekinçi

Introduction

The concept of solidarity is one of the concepts used to determine the conditions necessary for the formation of social order and to ensure social cohesion. This concept, was first encountered in Roman law in the West, expressed a mutual obligation in micro sociologists such as congregation and guild. With the emergence of the Christian faith, solidarity became an element reinforcing social ties by articulating a world view based on the belief in God and the brotherhood of religion. The concept of solidarity, which began to be used in smaller and local meanings in the Middle Ages, included the city states, feudal structures and monarchs over the idea of brotherhood and kinship. With the Age of the Enlightenment, the notion of solidarity, which had gone beyond the idea of brotherhood of the world, left its place to its modern use. According to this modern understanding crowned with the French Revolution, solidarity began to be used within the framework of the concept of fraternity, which complemented the notions of equality and freedom of the nation state. Along with industrialization, developments in science and technology, the increase in the areas of work and transportation, the growth in capital investments, the transition to mass production, urbanization and the transformation of living standards have led to the formation of a new/modern life. It was again during this period that the founder of the sociology discipline, a child of the modern world, had to be interested in the concept of solidarity and to incorporate it into their own theories or to accept new meanings. That the founders of the sociology discipline, which is a child of the modern world, were interested in the

@ Assist. Prof., Erzurum Technical University. oguzhan.ekinci@erzurum.edu.tr

© Scientific Studies Association
DOI: 10.12658/M0217
The Journal of Humanity and Society, 8(1), 2018, 1-36.
insanvetoplum.org

concept of solidarity and they had to either incorporate it into their own theories or give new meanings to the concepts established in this period. Karl Marx (1818-1883), Ferdinand Tönnies (1855-1936), Emile Durkheim (1857-1917), Max Weber (1864-1920) and George Simmel (1858-1918), which are accepted as the founders of modern sociology, utilized the concept of solidarity while performing macro-analyses that would strengthen social integration or enhance sociality.

Adorno: Negative Solidarity

According to Adorno, modern society is a world of domination, in which the universe is eroded in the common pot, ignoring the differences between the tics and the world that the Enlightenment constructed. This world of domination, in which all elements such as mind/humanity/culture are instrumentalized, has resulted in the cultivation of barbaric seeds and the emergence of totalitarian structures. According to Adorno, industrialization has transformed culture into a manipulation tool that directs people. Although individualization in this period serves people to integrate more easily into society, it is a fake individuality. Because people had to compromise their individuality with every progress made in the period of industrialization. Industrialization, which allows people to integrate more easily with the system, prevented the individual from entering into conflict with the society. In this respect, this form of solidarity realized by “identification” and “harmony” in modern society is a forced imposition of industrialism in its own interest, rather than a social solidarity in the eyes of Adorno. Adorno’s aim is to defend the particular, which is concrete and unique, against the oppression of the universal and to make it free. The only basis he presented in this issue is that particular is not subject to any standard and it excludes itself from all kinds of generalizations. Individuals whose social self-esteem in such a society were made to integrate with the overall structure established by the industry’s identities and to be protected by the existing structure/system. Criticizing the social integrity provided by these imperatives in modern society, Adorno’s saying “All is wrong” suggested that they reject the totalitarianism of the industry by criticizing the ideology and the normative approaches industrialism imposes on people from autonomy and freedom. This is possible only if the individual is “non-identical” and retains the uniqueness of the quantitativeness by excluding themselves from the merits imposed by the industry. Adorno’s identity is our self-awareness of heterogeneity within the identity, the state of being in objective opposition, and the deep opposition-inequality involved in historical existence. Adorno’s principle of indeterminacy is the heterogeneity inside identity, being in the state of the

objective opposition and self-awareness of the deep opposition that the historical existence includes. However, for Adorno, the negative solidarity with this identity is merely conceivable and does not carry any purpose. In this context, the subject and object association of the subject must be established on the axis of the negation principle, not on the axis of the identity principle.

Habermas: Communicative Solidarity

Habermas argued that the concept of subjectivism of modernity is used to subjugate nature and other people, and that this understanding of instrumentalizing everything causes the emergence of totalitarian regimes. According to Habermas, it must be restructured through the rationalization of daily life and the public sphere in order to restore social integration/solidarity. Although Habermas does not claim that social cohesion can be reconstructed through communicative action, Adorno was a warner about the idea that the situation arising as a result of this communication will turn into a new totalitarianism. According to Habermas, rationalization made itself apparent in the “world of life”, that is to say, between the subjects. According to him, the world of life was colonized by the institutionalized sub-systems of money and power. This led to the failure to produce reconcilable rational information in the cultural field, the lack of solidarity between individuals in the field of social integration, and the failure to cultivate responsible personalities in the field of socialization. These defects led to the appearance of pathologies like lack of legitimacy, alienation, cultural inefficiency, breaking away from tradition, and endangering social identities. Due to this pathological state of modernization, there have been ambiguities in the world of meaning, social solidarity has weakened and a crisis of power has started. In this respect, Habermas’s “theory of communicative action” is a critique of bourgeois’s instrumentalization of civil society. Habermas suggests that every human being should accept the existence of another person and be in solidarity with them, starting from concepts such as communicative ethics, communicative law and communicative justice as a solution. For this, all the elements that prevent communication should be removed and the social groups should be encouraged to discuss their problems among themselves. Thus, he argued that social consensus can be achieved and moral norms can be reproduced. In this respect, the constituents of the society need to have equal respect for each other and to be in mutual solidarity. Thus, subjects in the society can have speech and communication competence, pose themselves in a position that can put their identities in place, can secure normative expectations and solidarity with respect to the societal field, and can thus reproduce processes of socialization that mediate

the making of individual subjects. Through this social communication, the world of life can reproduce itself. According to Habermas, who means the communication between elements of communication and the elements that make up the society, social consensus can be achieved as a result of mutual talk based on communication, that is, arguments. For this to be established, solidarity within the world of life, which has an integrative role in society, must be strengthened against money and the controlling power of the government.

Rorty: Solidarity Arising From Contingency

Critically approaching the postmodern understanding of politics, Rorty introduced a liberal society proposition that does not claim to offer a theory of politics, that will overcome the oppression in the world and that will broaden the sense of solidarity. Far from being a philosophical philosopher in a classical sense, Rorty suggests a liberal Utopia that will solve the problems of mankind and remove the pains and oppression in the world instead of dealing with the problems specific to political philosophy. Rorty's offer is a narrative rather than a theory. Rorty's "narrative" is not just about the sense of solidarity for the other and the stranger in a particular society, but for strengthening the feeling of solidarity all over the world and serving universal peace. This liberal society utopia of Rorty is based on an understanding of an enlightened and secular culture against all sorts of metaphysical explanation models and the sacredness of "truth." Rorty argues that people can only maintain their individual differences through the sense of solidarity and that they can protect their rights of freedom. First, Rorty argues that the relationship between the subjects living in the small communities could be expanded to "the other" from "we", and thus become universal. Considering the concept of solidarity as a universal obligation, Rorty argues that this sense of solidarity will become universal if all people see one another as "we" and accept them as a part of humanity. According to Rorty, who is based on a sense of universal solidarity, an approach of "one of us" should be adopted rather than an approach "he is a human being" for another person. Rorty, who opposes such models as Christianity and Kantian rationalism, advocates that solidarity will flourish when people possess a contingent mind. According to Rorty, who advocates that humanity will rise at a moral level with the expansion of solidarity and morality increases as this "we" class encompassing all humanity flourishes.

Comparative Reading and Inferences

In the context of the concept of solidarity, the common aims of the three thinkers that we are talking about are to remove cruelty, humiliation and totalitarianism from the world. Yet; there is a difference between the solution suggestions in the subject of social solidarity and the ideal situations that would appear as a result of this. Adorno, who proposed a negative solidarity model at the point of removing of totalitarianism, argued that people can only be free and autonomous through the process of identification by opposing any identification. Adorno, unlike Rorty, opposed the “we” emotion, the “identity” and the “affirmation”. Because, in the eyes of Adorno, there is no role for individuals who form the masses in the removing of totalitarianism. Having a liberal understanding of socialism, Habermas suggested that modern the understanding resulted in totalitarian practices. Contrary to Adorno, Habermas, who argues that the masses are important, argues that individuals can be free and autonomous and that an ideal society can be achieved by means of a “communicative action” that will strengthen communication among the subjects. At this ideal level, which Habermas defines as the world of life, the individual adopts an attitude based on solidarity as a participant in the inter-interpersonal interaction process, opening up to the outside world in the face of objectivist attitudes. Yet; as communicative action alone cannot be a source of social cohesion, it is necessary to provide a balance between the world of life and sub-systems, money and power. Rorty receives Enlightenment rationality as a product of a certain historical / cultural tradition. For this reason it is imperative to pursue universal reality or truth, because these truths make sense in the social framework they are in. Rejecting Plato’s imposition of “common human nature,” Rorty believes that tolerance, social cohesion and liberal social order will develop with the understanding of relativity. While this “narrative” of Rorty, offers a pragmatic explanation/suggestion model, this does not go beyond the theoretical domain.

Evaluation and Conclusion

Declaring ideas about solidarity or clarifying the concept brings other problems at the same time. The phrase that St. Augustinus said about time “What then is time? If no one asks me, I know what it is. If I wish to explain it to him who asks, I do not know” also applies to solidarity. As the concept of solidarity is one of the basic values of modern societies such as freedom, justice, equality, and respect for human dignity, yet it is extremely ambiguous and disorganized. Dictionaries help in a limited way to explain the concept since the concept is varied according to the theoretical concept of the person using the concrete normative content. This sit-

uation prevents the concept of solidarity to become clear as a whole. In the most general sense, when the concept of solidarity, centered on the mutual obligations between the parts forming the whole, which is a principle against the isolation of the individual, is judged from a normative point of view; the causes of this unity also vary. This uncertainty of the concept of solidarity has also manifested itself in academic discourses. It is possible to see this uncertainty even in this article, which examines this concept which is one of the key concepts of sociology, to consider the concept of the world of meaning together with its historical background and to crystallize what it means. Thus; every thinker involved in the study has different meanings in their theories of solidarity, in spite of their intention to build alternatives of thought/action, to build or strengthen social solidarity and to make the world a better place. These thinkers, who have implied a number of meanings in the concept of solidarity within their own theories, ultimately offered different meaning-options for the concept. On the other hand, in the XXI. century when the conflicts between different individuals, the state and the cultures rapidly continue, there are no exact prescriptions for social solidarity. In this context, Bauman's saying "forcibly gained, painful but liberating postmodern mind teaches us that no strategy to follow is entirely intact" as a summary of the solidarity in postmodern societies. But one thing is certain that solidarity is the fate of every society.

Kaynakça | References

- Adorno, T. & Horkheimer, M. (2010). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. (N. Ülner & E. Öztarhan Karadoğan, Çev.) İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Adorno, T. & Horkheimer, M. (2011). *Sosyolojik Açılımlar*. (M. S. Durgun & A. Gümüş, Çev.) Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Adorno, T. (1999). Geçmişin İşlenmesi Ne Demektir?. (T. Onur, Çev.) *Defter*, 38, 121-138.
- Adorno, T. (2009). *Minima Moralia* (6. Baskı). (O. Koçak & A. Doğukan, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Adorno, T. (2010). *Ahlak Felsefesinin Sorunları*. (T. Birkan, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Adorno, T. (2011). *Eleştiri-Toplum Üzerine Yazılar* (3. Baskı). (M. Y. Öner, Çev.) İstanbul Belge Yayınları.
- Adorno, T. (2012a). *Edebiyat Yazıları* (3. Basım). (S. Yücesoy & O. Koçak, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Adorno, T. (2012b). *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi* (7. Baskı). (N. Ülner, M. Tüzel & E. Gen, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Adorno, T. (2012c). *Sahicilik Jargonu*. (Ş. Öztürk, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Adorno, T. (2016). *Negatif Diyalektik*. (Ş. Öztürk, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Akdemir, F. (2013). Richard Rorty'nin Pragmatik Liberal Ütopyasında Dinin İşlevi ve Geleceği Sorunu. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2 (3), 31- 60.
- Balakrishnan, G. (2003). Overcoming Emancipation. *New Left Review*, 19, 115-128.
- Bauman, Z. (2013). *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*. (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Becermen, M. (2010). Adorno'nun Hegel ve Marx'ın Diyalektik Görüşünü Eleştirisi. *Kaygı*, 15, 41-60.

- Benhabib, S. (2005). *Eleştiri Norm ve Ütopya*. (İ. Tekerek, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bernstein, J. M. (2012). Sunuş: T. Adorno. *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi* (E. Gen, N. Ülner, M. Tüzel, Çev) içinde (s. 9-43). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bonacker T. (1996). *Konflikttheorien: Eine sozialwissenschaftliche Einführung mit Quellen*. Wiesbaden: Springer VS.
- Boucher, G. (2013). *Yeni Bir Bakışla Adorno*. (Y. Başkavak, Çev.) İstanbul: Kolektif Kitap.
- Callinicos, A. (2004). *Toplum Kuramı- Tarihsel Bir Bakış*. (Y. Tezgiden, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Callinicos, A. (2001). *Postmodernizme Hayır- Marksist Bir Eleştiri*. (Ş. Pala, Çev.) Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Claussen, D. (2012). *Son Deha Theodor W. Adorno*. (D. Muradoğlu, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Demir, G. Y. (2014). "Sunum: Çarmihını Sirtında Taşıyan Sosyo-Filozof Georg Simmel", içinde *Georg Simmel, Paramın Felsefesi* (Y. Alogan & Ö. D. Aydın, Çev.) içinde (s. 7-14). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Durkheim, E. (1988). *Über soziale Arbeitsteilung: Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Durkheim, E. (2002). *İntihar*. (Ö. Ozankaya, Çev.) İstanbul: Cem Yayınevi.
- Durkheim, E. (2006). *Sosyoloji Dersleri*. (A. Berktaş, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Feindt, P. H. (2001). *Regierung durch Diskussion? Diskurs- und Verhandlungsverfahren im Kontext von Demokratietheorie und Steuerungsdiskussion*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.
- Gülenç, K. (2015). *Frankfurt Okulu Eleştirisi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action, Vol. 1, Reason and the Rationalization of Society*. (T. McCarthy, Trans.) Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1985). *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1987). *The Theory of Communicative Action, Vol. 2, System and Lifeworld: A Critique of Functionalist Reason*. (T. McCarthy, Trans.) Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1990). Remarks on the Discussion, *Theory, Culture and Society*, 7, 127-32.
- Habermas, J. (1991). Gerechtigkeit und Solidarität. G. Nunner-Winkler (Ed.), *Weibliche Moral* içinde (s. 225-238). Frankfurt am Main: Deutscher Taschenbuchverlag.
- Habermas, J. (1992a). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Verfassungsstaates*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1992b). *Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays*. (W. M. Hohengarten, Trans.) Cambridge/Massachusetts: The MIT Press.
- Habermas, J. (1994). *The Philosophical Discourse of Modernity- Twelve Lectures*. Oxford: Polity Press.
- Habermas, J. (1998). *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2001). *İletişimsel Eylem Kuramı*. (M. Tüzel, Çev.) İstanbul: Kabalıcı Yayınevi.
- Habermas: J. (1981). *Kleine Politische Schriften (I-IV)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Holloway, J. (2013). Neden Adorno?. J. Holloway & S. Tischler (Der.), *Olumsuzluk ve Devrim* (K. Tunca, Çev.) içinde (s. 21-26). İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Holz, H. H. (2012). Metistofeles Felsefesi. *Frankfurt Okulu Eleştirisi* (Z. E. Kaya, Çev) içinde (s. 44-60). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Jay, M. (2001). *Adorno*. (Ü. Oskay, Çev.) İstanbul: Der Yayınları.
- Jay, M. (2014). *Diyalektik İmgelem*. (Ü. Oskay, Çev.) İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Koçak, O. (1999). Adorno-Marcuse Yazışmasına Giriş. *Defter*, 37, 93-114.
- Lekesizalın, F. (2013). *Modern Narsist Ve Yaralı Romanın Eleştirel Ufukları*. İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- Matušík, M. B. (2006). Habermas' turn? *Philosophy and Social Criticism*, 32 (1), 21-36.

- Moldaschl, M. & Sauer, D. (2000). Internalisierung des Marktes: Zur neuen Dialektik von Kooperation und Herrschaft. H. Minssen (Ed.), *Begrenzte Entgrenzungen: Wandlungen von Organisation und Arbeit* içinde (s. 205-224). Berlin: Ed. Sigma.
- Mouffe, C. (2016). *Yapıbozum ve Pragmatizm*. (T. Birkan, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Offe, C. (2013). *Amerika Üzerine Düşünceler*. (O. Toklu, Çev.) Ankara: Dost Kitapevi.
- Ottmann, H. (2006). Liberale, republikanische, deliberative Demokratie. In. *Synthesis Philosophica*, 21 (2), 315-325.
- Outhwaite, W. (1994). *Habermas: A Critical Introduction*. Oxford: Polity Press.
- Reitzig, J. (2004). *Zwischen Selbstorganisation, Deliberation und Regulation Theorien über den Prozess gesellschaftlicher Zivilisierung im postfordistischen Kapitalismus* (Text: 114). Hamburg: Hamburger Universität für Wirtschaft und Politik.
- Ritzer, G. (2016). *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*. (F. Payzın, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Rorty, R. (1995). *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*. (A. Türker & M. Küçük, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Rorty, R. (2006). *Felsefenin ve Doğanın Aynası*. (F. Günsoy, Çev.) İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Rorty, R. (1993). *Hoffnung statt Erkenntnis: Eine Einführung in die pragmatische Philosophie*. Wien: Passagen Verlag.
- Rorty, R. (2009). Dinsel Zümre Karşıtlığı ve Ateizm. S. Zabala (Ed.), *Dinin Geleceği*. (R. Ögdül, Çev.) içinde (s. 32-44). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Schmidt, H. (1991). *Philosophisches Wörterbuch*. Stuttgart: Kröners.
- Seneca (2014). *Briefe an Lucilius*. Stuttgart: Reclam Verlag.
- Simmel, G. (2003a). *Modern Kültürde Çatışma*. (T. Bora vd., Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Simmel, G. (2003b). *Metropol ve Tinsel Hayat*. (N. Kalaycı, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Simmel, G. (2009). *Bireysellik ve Kültür*. (T. Birkan, Çev.) İstanbul: Metis.
- Skirbekk, G., Gilje, N. (2011). *Felsefe Tarihi*. (E. Akbaş & Ş. Mutlu, Çev.) İstanbul: Kesit
- Slattery, M. (2007). *Sosyolojide Temel Fikirler*. (Ü. Tatlıcan & G. Demiriz, Çev.) İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Spurk, J. (2008). *Toplumsal Akılın Eleştirisi*. (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Versus Kitap.
- Stallknecht, M. (21 Temmuz 2012). *Da gräbt einer nach der knappen Ressource Solidarität*. Süddeutsche Zeitung. Nr. 167.
- Sternburg, W. (1987). *Adenauer-Eine deutsche Legende*. Frankfurt am Main: Athenäum Verlag.
- Stjernø, S. (2004). *Solidarity in Europe, the History of an Idea*. New York: Cambridge University Press.
- Thompson, J. B. (2013). *İdeoloji ve Modern Kültür*. (İ. Çetin, Çev.) Ankara: Dipnot Yayınları.
- Tönnies, F. (1935). *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Leipzig: Fues's Verlag.
- Tranow, U. (2012). *Das Konzept der Solidarität. Handlungstheoretische Fundierung eines soziologischen Schlüsselbegriffs*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Vergin, N. (2016). *Siyasetin Sosyolojisi. Kavramlar, Tanımlar, Yaklaşımlar*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Weber, M. (1978). *Economy and Society, An Outline of Interpretive Sociology Vol. I*. New York: University of California Press.
- Yibing, Z. (2012). *Adorno'nun Negatif Diyalektiği ve Zizek'in Lacanvari İmkansız Devrimi*. (A. Muhaddisoglu, Çev.) İstanbul: Kalkedon Yayınevi.
- "Yunanistan ile Almanya arasında savaş tazminatı gerginliği". (2015, 11 Şubat). *Hürriyet*, <http://www.hurriyet.com.tr/yunanistan-ile-almanya-arasinda-savas-tazminatı-gerginligi-28172710> adresinden edinilmiştir.

Türkiye’de Sivil Toplum Kuruluşlarının Medyada Görünürlüğü

Sema Akboğa
Engin Arık

Öz: Bu çalışmada, Türkiye’deki sivil toplum kuruluşlarının medyada ne kadar görünür olduğu ve hangi medya kuruluşlarında ne kadar haber yapıldığı incelenmiştir. Araştırmada 1 Aralık 2016-1 Haziran 2017 tarihleri arasındaki ulusal gazeteler, çevrimiçi medya kuruluşları ve yabancı medyanın Türkçe yayınları olmak üzere toplam 19 medya kuruluşunun haber portallarından çevrimiçi veri toplanarak dernek/vakıf haberleri taranmış ve bulgular derlem dilbilimi yöntemleri ile analiz edilmiştir. Bu dönemde 410.937 haberden sadece 4.895’i belli bir dernek/vakıf ile ilgilidir. En çok dernek/vakıf haberi yapan ilk üç medya kuruluşu sırasıyla Milli Gazete, Birgün ve Yeni Şafak’tır. Bu haber portallarında toplam 1.221 farklı dernek/vakıfa ilgili en az 1 adet haber yapılmıştır. Toplam dernek/vakıf sayısının ancak %1’i hakkında haber bulunduğu için Türkiye’de vakıf/derneklerin medyadaki görünürlüğü düşüktür. Yüksek tirajlı Hürriyet, Sabah ve Habertürk gibi gazetelerin de tüm haberleri içinde vakıf/dernek haberlerinin oranı düşüktür. En çok haber yapılan 10 dernek/vakıf sırasıyla İHH, FETÖ/KHK ile kapatılan dernekler, Anadolu Gençlik Derneği, Ensar Vakfı, Türkiye Maarif Vakfı, Aladağ Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Derneği, Türkiye Diyanet Vakfı, İnsan Hakları Derneği, TÜGVA ve Furkan Vakfı’dır. Bir gazetenin ideolojik duruşunun bu vakıf/derneklerin hangisi ile ilgili haber yaptığı üstünde bir etkisi olduğu bulunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Sivil Toplum Kuruluşları (STK), Dernekler, Vakıflar, Medya, Türkiye, Derlem Dilbilimi.

Abstract: This research explores media publicity of civil society organizations focusing on news published by the Turkish media. The data were obtained from 19 news portals, including dailies and Turkish news released by international media outlets between December 1, 2016 and June 1, 2017. News about associations/foundations was selected and analyzed by corpus linguistic methods. There were 4,883 news about associations/foundations out of 410,937 news. The news portals which published most of this news were Milli Gazete, Birgün, and Yeni Şafak. There was at least one news for a total of 1,221 associations/foundations; therefore, only 1% was represented in the newspapers, indicating limited media publicity. Another finding was the low proportion of these in newspapers with high circulation, such as Hürriyet, Sabah, and Habertürk. The top 10 were the İHH Humanitarian Relief Foundation, associations/foundations closed after the coup attempt on July 15, 2016, the Anadolu Youth Association, the Ensar Foundation, the Turkish Maarif Foundation, the Aladağ Student Support Association, the Türkiye Diyanet Foundation, the Human Rights Association, the Turkish Youth Foundation, and the Furkan Foundation. Therefore, the media’s political stance affects which associations/foundations are visible in the news.

Keywords: Non-Governmental Organizations (NGOs), Associations, Foundations, Media, Turkey, Corpus Linguistics.

@ Yrd. Doç. Dr., İstanbul Medipol Üniversitesi. semaakboga@gmail.com
Doç. Dr., Purdue Üniversitesi. enginarik@enginarik.com

© İlmi Etüdler Derneği
DOI: 10.12658/M0224
İnsan & Toplum, 8(1), 2018, 37-65.
insanvetoplum.org

Başvuru: 07.08.2017
Revizyon: 03.11.2017
Kabul: 13.11.2017
Online Basım: 10.01.2018

Giriş

Sivil toplum kuruluşlarının faaliyetleri ve ürettikleri söylem bir ülkede demokratik bir yönetimin sürdürülmesi için önemlidir. Sivil toplum kuruluşlarının (STK'ların) medyadaki görünürlükleri kaynak yaratmak, kamuoyu oluşturmak, devlet politikalarını biçimlendirmek gibi amaçlarını gerçekleştirmek için son derece önemlidir. Ancak bu konudaki çalışmalar ulusal ve uluslararası boyutta çok azdır. Bu araştırma bu konuya katkıda bulunmak amacıyla Türkiye'deki STK'ların medya kuruluşlarının haber portallarında ne kadar yer aldığını ortaya koymayı hedeflemektedir. Televizyon gibi görsel medya, twitter, facebook gibi sosyal medya haberleri araştırmanın kapsamı dışındadır. Bu amaçla, Türkiye'deki 19 adet medya kuruluşunun haber portallarında çevrimiçi olarak 1 Aralık 2016-1 Haziran 2017 arasında STK'larla ilgili ne kadar haber yaptığı incelenmiştir. Bu medya kuruluşları (1) tirajı en yüksek gazetelerden *Hürriyet*, *Sabah*, *Sözcü*, *Habertürk*, (2) politik duruşları farklı olan *Birgün*, *Cumhuriyet*, *Evrensel*, *soL*, *Milli Gazete*, *Yeni Asya*, *Yeni Mesaj*, *Yeni Şafak*, (3) net bir şekilde muhafazakâr olup olmadığı belli olmayan *Takvim* ve *Vatan*, (4) sadece elektronik yayın yapan muhalif *Diken* ve *t24* (5) yabancı menşeli olup Türkçe yayın yapan *Sputnik* ve *Al Jazeera* olarak belirlenmiştir. Bunların haber portallarının RSS (*İng. Rich Site Summary*) yayınlarına ulaşılarak adı geçen çevrimiçi haberlerin başlıkları ve giriş kısımları özet halinde alınmıştır. Verilerde dernek/vakıflarla ilgili haberler seçilip analiz edilmiştir. Aşağıda da belirtildiği gibi, dünyada ve Türkiye'de bu konuda yapılmış çok az sayıda araştırma vardır. Türkiye'de bu konuda yapılmış çok az sayıdaki araştırma da belli konularda çalışan az sayıdaki STK'nın medya görünürlüğünü çok az sayıdaki gazeteyi örneklemine alarak incelemiştir. Bu nedenle, bu araştırma ve bulguların Türkiye'de STK'ların demokrasiye katkıları açısından tartışılması literatüre önemli bir katkıda bulunacaktır.

Literatür Taraması

Sivil Toplum ve STK Nedir?

Sivil toplumun tek bir tanımı olmamakla birlikte, kavram vatandaşlık, devletin gücünün sınırlanması ve pazar ekonomisinin kurulması ve düzenlenmesi konularıyla ilişkilendirilir (Anheier, 2004). STK'lar ise sivil toplumun bir parçasıdır. Sztompka'ya (1998) göre, sivil toplum üç şekilde kavramsallaştırılabilir: Sivil toplum (1) üretim odaklı ya da aileyle ilişkili olmayan, formel/enformel tüm sosyal kurum ve kuruluşlardır; (2) ekonomik ilişkilerin ve faaliyetlerin bütünüdür; (3) üyeleri tarafından paylaşılan ve onların davranışlarını ve düşüncelerini sınırlayan ya da kolaylaştıran değerler, anlayışlar ve kodlardır. Perez-Diaz (1998) da üç sivil toplum kavramından

bahseder: Sivil toplum (1) hukukun üstünlüğü, hesap verilebilirlik, çoğulculuk ve kamusal alan gibi sosyo-politik kurumlardır; (2) STK’ların, ekonomik pazarın ve kamusal alanın toplamıdır; (3) sadece STK’ların alanıdır. Keane (1998) sivil toplumu, şiddet kullanmayan, sürekli birbirleriyle ve devletle gerginlik içinde olan, bunların faaliyetlerini belirleyen, kuran ve kolaylaştıran ve yasal olarak korunan hükümet-dışı kuruluşların toplamı olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla, sivil toplum, devletin alanının dışında olan kamusal alanı, bazen ekonomik ilişkileri kapsarken bazen bu ilişkileri dışarıda bırakan, kişilerin davranışlarını şekillendiren değerleri ve kodları içine alabilen ve STK’ları kapsayan geniş bir kavramdır. STK’lar ise sivil toplum denince akla ilk gelen ancak aslında genel sivil toplumun bir ögesi, devletten ve ekonomik sistemden bağımsız kuruluşlardır. Bu araştırmada da sivil toplumun parçası olan STK’ların çevrimiçi haber portallarında görünürlüğü incelenmiştir.

STK’lar ve Demokrasi

Sivil toplum, demokratik bir toplumun kurulması ve sürdürülmesi için önemli olup Türkiye’de 1990’lardan itibaren demokratikleşme için önemli hale gelmiştir. Dünyada da bu dönemde demokrasi sadece formel demokratik kurumlar olarak düşünülmemekten çıkmış ve devlet, toplum ve birey arasındaki ilişkinin düzenlenmesi olarak düşünülmüştür (Keyman, 2004). Demokrasiden bahsedilirken siyasi partilerden ziyade insan hakları ve özgürlükleri, dolayısıyla STK’lar daha çok ele alınmıştır.

Tocqueville, 1830’larda Amerika’ya yaptığı gezilerde sivil birliklerin bireylere bir ses verip devletin otoritesi üstünde kontrol ve denge sağlayarak Amerikan demokrasisinin gelişimine katkısından bahsetmiştir. Putnam (1995, 2000), STK’ların demokrasi üstünde iç ve dış etkileri olduğunu öne sürmüştür. *Dışsal olarak*, STK’lar bireylere seslerini duyurmak ve amaçlarını gerçekleştirmek için enerjilerini birleştirme ve yönlendirme şansı sağlayıp onları devletin baskıcı gücünden korurlar (Putnam, 2000). STK’lar vatandaşlara siyasi partiler dışında taleplerini ifade etme şansı verirler (Diamond, 1994) ve çoğunluğun tiranlığını engellerler (Tamir, 1998). *İçsel olarak*, STK’lar üyelerine, kamusal yaşamda rol almalarını sağlayacak iş birliği yapma, kamu yararını düşünme gibi belirli becerileri kazandırarak enformel bir demokrasi eğitimi verirler (Putnam, 1995, 2000). STK’lara katılım bireylerin özerklik duygusunu geliştirdiği gibi kurumsal bir yapı içinde taleplerini gerçekleştirme becerilerini artırır (Roniger, 1998) ve onlara iş birliği yapmayı, kişisel yarardan ziyade kamu yararına öncelik vermeyi ve ılımlı kamuoyu oluşturmayı öğretir (Goodhart, 2005).

Medya ve Demokrasi

Graber (2003), medyanın dört demokratik işlevinden bahseder: Medya, 1) farklı görüşlerin tartışılabileceği bir forum işlevi görür; 2) kamuoyunun farklı kesimle-

rinin düşüncelerine yer vererek hükümetin bilgi sahibi olmasını sağlar; 3) vatandaşların gözü-kulağı olup uygulanan politikalar hakkında onların ne düşündüğünü gösterir; 4) yolsuzluk ve gücün kötüye kullanılması gibi durumları takip ederek vatandaşları bilgilendirir. Plattner de (2012) medyanın kişiler arasındaki iletişimi ve dayanışmayı kolaylaştırdığını ve kamu çalışanlarının davranışları konusunda kamuyu bilgilendirerek onların eylemlerini sınırladığını iddia eder. Dolayısıyla, medya, vatandaşları bilgilendirerek ve seferber ederek demokrasinin ihtiyaçlarından biri olan aktif vatandaşlar yaratır (Coronel, 2001).

Türkiye’de STK’lar

Osmanlı İmparatorluğu’nda devletin gücünün kısıtlanması gibi bir kavramın olmaması (Tosun, 2001) devlet-toplum arasında aracı kurumların gelişmemesiyle sonuçlanmıştır (Mardin, 1969). Lonca Teşkilatı, Millet Sistemi ve tarikatlar gibi sivil topluma benzeyen yapılar da devletle olan sıkı bağları dolayısıyla Batılı anlamda sivil toplum yapılarına dönüşmemişlerdir (Çaha, 2000; Mardin, 2002). Ancak, 19. yüzyılda yeni bir entelektüel sınıfın, gazetelerin ve yeni ideolojik hareketlerin ortaya çıkması sivil toplumun gelişmesi için önemli olmuştur (Caha, 2000; Mardin 2002). 1. Meşrutiyet Dönemi’nde kurulan cemiyetler sivil toplumun gelişimi için önemli olurken, II. Abdühamid döneminde bile müzik ve edebiyatla ilgili birçok birlik oluşturulmuştur (Tosun, 2001). II. Meşrutiyet Dönemi sivil birliklerin gelişmesini sağlasa da (Toprak, 1996), İttihat ve Terakki Cemiyeti 1913’ten sonra bunları kısıtlamaya başlamıştır (Tosun, 2001).

Cumhuriyet ile kurulan yeni devlet özellikle de milliyetçilik ve laiklik ilkesiyle çelişen STK’ları kontrol altına almıştır (Tosun, 2001). Birçok STK kapatılmış, bir kısmı da CHP’ye bağlanmıştır (Zurcher, 2004). 1950’de Demokrat Parti ile, yasaklanan birçok STK tekrar açılmıştır. Ancak, dinî STK’lar artmış, sol eğilimliler ise yasaklanmış/kısıtlanmıştır. 1960 asker müdahalesiyle, STK’lara çok daha özgür hareket alanı sağlayan 1961 Anayasası hazırlanmış ve farklı ideolojilere sahip birçok STK kurulmuştur (Tosun, 2001). Ancak 1960-1980 arası siyasi kutuplaşmalarla STK’lar farklı görüşlere saygı duymayan, yasal prensiplere uymayan güçlerce yönetilmiştir (Toprak, 1996).

1980 askerî darbesiyle STK’lar yasaklanmıştır. Ancak, STK’lar sağ ve sol hareket tarafından darbenin sonuçlarına direnmek için bir çıkış yolu olarak görülmüştür. Toprak’a (1996) göre, sivil toplum yapılarını ortadan kaldırmak için yapılan askerî darbe sivil toplumu güçlendirmiştir. Birçok sosyal bilimci de 1980’lerde ve 1990’larda Türkiye’de sivil toplumun geliştiği görüşündedir (Heper, 1994; Göle,

1994). Bu dönemde kadınların, çevrecilerin, başörtülü üniversite öğrencilerinin ve eş cinsellerin kamusal alanda görünürlüğü artmıştır (Göle, 1996). 1990’larda Kürtler, Aleviler ve dindarlar gibi daha önce sistemin dışına itilmiş gruplar STK’lar yoluyla kendilerini ifade etme yoluna gitmişlerdir (Bayramoğlu, 2001; Göle, 1996). 28 Şubat 1997 sürecinde müdahaleyi destekleyen tavırlarıyla Kemalist STK’lar ve sürecin ardından ihlal edilen hakların korunması için kurulan STK’lar bu dönemin dikkat çeken aktörleridir.

Sayıları artsa da STK’ların Türkiye’nin siyasi ve sosyal yaşamında etkinliği düşüktür (TÜSEV, 2013, 2015). Türkiye’de kamu-STK ilişkilerinin kurumsallaşması bakımından bağlayıcı bir yasal çerçeve yoktur (TÜSEV, 2015). Ayrıca, her ne kadar bazı kanunlar ve yönetmelikler kamu kuruluşlarının STK’lar ile iş birliği yapmasını öneriyorsa da STK’ların katılım sürecini düzenleyecek yöntemlere ilişkin maddeler içermemektedir. Bunun yanında, STK’ların devlet kurumlarının politika yapma süreçlerine katılımını denetleyen ya da raporlayan herhangi bir mekanizma yoktur. İlaveten, Türkiye’de AB Bakanlığı ve Spor Bakanlığı dışında kamu-STK ilişkisini düzenleyecek ve geliştirecek birimler bulunmamaktadır (TÜSEV, 2015). Dernekler Dairesi Başkanlığı da STK’ların kamu politikalarına katılımını düzenlemekten çok, derneklerin idari işlerini yapmaktadır (Dernekler Dairesi Başkanlığının Görevleri, 13 Eylül 2017). Tüm bunlar STK’ların politika yapma ve karar alma süreçlerine katılımını olumsuz yönde etkilemektedir (TÜSEV, 2015).

Türkiye’de iki çeşit STK vardır: Vakıflar ve dernekler. Vakıflar bağışlarla gelen herhangi bir varlığa sahip, sağlık, eğitim ve çevre gibi konularda kamu yararı üretmeyi amaçlayan kuruluşlar, dernekler kamu yararı üretmek ve çeşitli grupları desteklemek gibi amaçları olan üye temelli kuruluşlardır (Bikmen, 2006). Türkiye’de son on yılda STK’ların sayısında hızlı bir artış olmuştur. Dernekler 2006-2016 yılları arasında 72.732’den 108.696’ya (Dernekler Dairesi Başkanlığı), vakıflar 4.402’den 5.100’e (Vakıflar Genel Müdürlüğü) yükselmiştir. Dernek/vakıfların sayısı bazı faaliyet alanlarında yüksektir (Tablo 1-2). Örneğin, derneklerin %32’si mesleki ve dayanışma, %20’si sporla ilgili ve %17’si dinî hizmet faaliyetlerini yürütürken, vakıfların %73’ü eğitim ve %54’ü sosyal yardım faaliyetlerinde bulunmaktadır. Ancak Tablo 2’deki sayılar yeni vakıfların vakıf senetlerinde belirtilen amaçları doğrultusunda yıl içinde birden fazla sektörde faaliyet gösterdiği bilgisi ışığında değerlendirilmelidir.

Tablo 1.

Türkiye'deki Derneklerin Faaliyet Alanına Göre Dağılımı (Derneklerin Faaliyet Alanına Göre Dağılımı, tarihsiz)

Dernek Türü	Dernek Sayısı
1. Mesleki ve Dayanışma Dernekleri	34.455
2. Spor ile İlgili Dernekler	21.765
3. Dinî Hizmetlerin Gerçekleştirilmesine Yönelik Faaliyet Gösteren Dernekler	18.114
4. Eğitim Araştırma Dernekleri	6.012
5. İnsani Yardım Dernekleri	5.756
6. Kültür, Sanat ve Turizm Dernekleri	5.563
7. Bireysel Öğreti ve Toplumsal Gelişim Dernekleri	2.543
8. Sağlık Alanında Faaliyet Gösteren Dernekler	2.477
9. Çevre, Doğal Hayat, Hayvanları Koruma Dernekleri	2.274
10. Toplumsal Değerleri Yaşatma Dernekleri	2.201
11. İmar, Şehircilik ve Kalkındırma Dernekleri	1.741
12. Hak ve Savunuculuk Dernekleri	1.526
13. Engelli Dernekleri	1.384
14. Düşünce Temelli Dernekler	1.183
15. Kurumları ve Personelini Destekleyen Dernekler	1.175
16. Gıda, Tarım ve Hayvancılık Alanında Faaliyet Gösteren Dernekler	678
17. Uluslararası Teşekküller ve İş Birliği Dernekleri	646
18. Dış Türkler ile Dayanışma Dernekleri	627
19. Şehit Yakını ve Gazi Dernekleri	358
20. Yaşlı ve Çocuklara Yönelik Dernekler	327
21. Çocuk Dernekleri	18

Tablo 2.

2016’da Türkiye’deki Vakıfların Faaliyet Alanına Göre Dağılımı (Vakıfların Faaliyet Alanına Göre Dağılımı, tarihsiz)

Vakıf Türü	Vakıf Sayısı
Eğitim	3.737
Sosyal Yardım	2.731
Sağlık	1.693
Sosyal Hizmet	1.482
Sosyo-Kültürel, Tarih	905
Mesleki Eğitim	480
Sanat	434
Bilim-Teknoloji	362
Diğer	326
Kalkınma	307
Hukuk, İnsan Hakları, Demokrasi	264
Spor	251
Tarım ve Hayvancılık	266
Personele Yardım	236

STK’lar ve Medya

Araştırmalar, STK’ların haber mediasındaki görünürlüğünün görece olarak düşük olduğunu ortaya çıkarmıştır (Orza, 2012; Nah, 2009). Örneğin, Helmig vd. (2012) İsviçre’de STK’ların %20,1’inin, Jacobs ve Glass da (2002) New York’taki STK’ların yaklaşık üçte birinin gazetelerde hiç yer almadığını bulmuşlardır. Ancak genel olarak medya, özel olarak başta gazeteler olmak üzere tüm haber medyası STK’lar için son derece önemlidir. Literatürde medya görünürlüğünün STK’lara yararları konusunda başlıca iki teori vardır: Paydaş teorisi (*stakeholder theory*) ve kaynak bağımlılığı teorisi (*resource dependence theory*). Paydaş teorisi birincil paydaşlarla ikincil paydaşlar arasında bir ayrım yapar. Üyeler, çalışanlar, gönüllüler, bağışçılar, hedef gruplar, hükümet ve toplum gibi birincil paydaşlar kuruluşun var olması için önemlidir. Medya ve diğer STK’lar gibi ikincil paydaşlar ise birincil paydaşları ve dolayısıyla kuruluşu etkiler ve onlardan etkilenir (Helmig vd., 2012). Kaynak bağımlılığı teorisi ise STK’ların paydaşlarıyla ilişkilerini yöneterek meşruiyet ve kaynaklara ulaşım sağladıklarını iddia eder. Bir STK’nın medya görünürlüğü, ku-

ruluşun bağışlarını uygun bir şekilde kullandığını göstermesine, yeterliliğini ortaya koymasına, faaliyetlerini siyasetçilere karşı savunmasına, görüşlerini tanıtmasına ve kaynaklarını arttırmasına yardım eder (Helmig vd., 2012).

Bu iki teoriyle medyanın STK'lara olan çeşitli katkılarını sıralayabiliriz: 1) STK'lar devlet kuruluşlarına ve büyük şirketlere göre daha az ekonomik kaynağa sahip olduğu için, medya STK'ların gelirlerini arttırmak amacıyla yaptıkları faaliyetleri duyurmak için önemli bir rol oynar (Nah, 2009). Bu, STK'ların toplumdaki gücünü ve etkisini arttıracaktır. 2) Medyadaki görünürlük, STK'ların kaynaklarını iyi bir şekilde kullandıklarını göstermeleri için önemlidir. Bu, çalışanları profesyonel maaşlı kişiler olan ve bu nedenle destekçilerinden daha az zaman ve daha çok maddi destek bekleyen STK'lar için daha önemlidir. STK'ların faaliyetlerinin haberlerde yer alması, var olan veya potansiyel bağışçılara faaliyetlerini gösterme imkânını sağlar (Jacobs & Glass, 2002). 3) Medyadaki görünürlük, STK'ların toplumsal taleplerini ve önerdikleri politikaları ya da değişikliklerini siyasetçilere ulaştırma imkânı verir (Jacobs & Glass, 2002). Örneğin, Amerika'da bir STK, haberini ABC News ya da New York Times'ta yayınlattığı ölçüde taleplerinin kongre tartışmalarında yer almasını sağlayabilecektir (Jacobs & Glass, 2002). 4) STK'lar medyadaki görünürlükleri sayesinde, ilgilendikleri konularla ilgili, kamuoyunu biçimlendirebilirler (Cottle & Nolan, 2007; ayrıca bkz. Andrews & Caren, 2010).

Bu konudaki bir çalışma, STK'ların medya görünürlüğü için gazeteleri (%70,8), dergileri (%60,8) ve çeşitli organizasyonları (%51,7) tercih ettiklerini bulmuştur (Helmig vd., 2012). Ancak, bu konuda yapılmış çalışmalar sınırlıdır (Greenberg & Walters, 2004; Jacobs & Glass, 2002; Nah, 2009; Orza, 2012). Örneğin, Nah (2009) ilgilendikleri topluluklara fiziksel olarak daha yakın, daha çok gönüllüsü olan ve yönetim kurulunda daha çok üyesi bulunan STK'ların haberlerinin yerel gazetelerde daha çok yer aldığını göstermiştir. Jacobs ve Glass (2002) ise bir STK'nın gelirinin, maaşlı çalışan sayısının ve üye sayısının gazetelerdeki görünürlüğüne pozitif katkı sağladığını bulmuşlardır. Helmig vd. (2012), İsviçre'de STK'ların gelirinin ve üye sayısının gazetelerdeki görünürlüğünü arttırdığını, ancak şube sayısının azalttığını göstermişlerdir. Andrews ve Karen (2010) North Carolina eyaletinde profesyonelleşmiş, çok sayıda insanı seferber edebilen ve gazetenin yerel ekonomik gelişmeye olan odağına paralel konularda çalışmalar yapan STK'ların gazetelerde daha çok yer aldığını, fakat çatışmacı, gönüllüler tarafından yönetilen ve tamamen yeni konularla ilgilenen kuruluşların gazetelerde daha az haber yapıldığını bulmuşlardır. Ayrıca ücretli çalışan ve üye sayısının STK'ların gazetelerdeki görünürlüğüne pozitif bir etkisi olduğunu göstermişlerdir.

Araştırmalar, STK'ların faaliyet alanlarının da medya görünürlükleri üstünde etkisi olduğunu göstermişlerdir. Örneğin, Greenberg ve Walters (2004) Kanada'da

ekonomi, kültür/spor/hobi, eğitim/sağlık ve yardım faaliyetleri alanlarında çalışan STK’ların çokkültürlülük, sosyal adalet ve din alanlarında çalışan STK’lara göre gazetelerde daha çok haber yapıldığını ortaya çıkarmışlardır. Deacon ve diğerleri (1995), İngiltere’deki gazetelerde en çok haberi yapılan STK’ların sırasıyla sağlık (%16), çevre (%16) ve çocuk (%9) konularıyla ilgilenenler olduğunu bulmuşlardır. Buna karşılık, haberlerin sadece %0,2’si ırk ve %0,4’ü yoksullukla ilgilenen kuruluşlarla ilgilidir. İşsizlik ve tek ebeveynlikle ilgilenenlerle ilgili hiç haber yapılmamıştır. Jacobs ve Glass (2002) New York’ta etnik, sosyal adalet ve eğitim konularıyla ilgilenen ve mesleki STK’ların ortalamanın altında, kültürel STK’ların da (gelirleri, çalışan ve üye sayıları ortalamanın altında olmasına rağmen) başka bütün değişkenleri kontrol ettiklerinde bile tüm diğer STK türlerinden daha çok medya görünürlüğü olduğunu göstermişlerdir. Ayrıca, sosyal adaletle ilgilenen STK’lar için maaşlı çalışan ve üye sayısının, etnik konularla ilgilenen STK’lar için de gelir ve kütüphane sahibi olmanın gazete görünürlüğünü arttırdığını ortaya çıkarmışlardır. Helmig vd. (2012) ise İsviçre’de STK’ların faaliyet alanının haber görünürlüğü üstünde bir etkisi olmadığını bulmuşlardır.

Orza (2012), Sırbistan’da tartışmalı konularla ilgilenen STK’lardan gazetelerde daha az bahsedildiğini bulmuştur. Örneğin, milliyetçilik ve patriarkiyel mücadele eden feminist bir STK en az görünürlüğe sahiptir. Dahası, aynı araştırma STK’nın faaliyet alanının ondan gazetelerde hangi şekillerde bahsedildiği üstünde etkili olduğunu ortaya çıkarmıştır. Başka türdeki STK’lardan genel olarak bilgi kaynağı olarak bahsedilmesine karşılık, eş cinseller hakları ile uğraşan sivil toplum kuruluşundan hiçbir zaman bir bilgi kaynağı olarak bahsedilmemiş ve kendisinden siyasi ve sosyal arenada var olan bir aktör olarak bahsedilmiştir. Yine, feminist bir STK’dan ve insan hakları kuruluşundan çok az direkt alıntı yapılmış ve söyledikleri başka sözcüklerle açıklanmıştır.

Bu konudaki araştırmalar, inceledikleri medya kuruluşu sayısı ve zaman aralığı açısından değişiklik göstermektedir. Örneğin, Jacobs ve Glass (2002) 1990-1998 arasındaki üç gazetede makalelere bakmışlar ve STK’larla ilgili 9.071 habere ulaşmışlardır. Greenberg ve Walters (2004), sadece 2003 yılında yayınlanmış dokuz günlük gazetede STK’larla ilgili haber aramışlardır. Helmig ve diğerleri (2012) 1 Aralık 1997-30 Kasım 2007 arasındaki beş gazetenin makalelerine odaklanmışlardır. Nah (2009) ise 1995-2004 yılları arasındaki iki günlük gazetenin makalelerinde STK’ları çalışmıştır.

Türkiye’de STK’ların medya görünürlüğü ile ilgili birkaç araştırma vardır. Örneğin, Tunç 2005’te 2 ay süreliğine çeşitli yerel ve ulusal medya yayınlarını ince-

lemiştir. STK'ların görsel medyadan ziyade daha çok yazılı basında yer aldığını ve Cumhuriyet gazetesinde Zaman ve Hürriyet'e göre STK'ların daha çok haber olduğunu bulmuştur. Güran Yiğitbaşı (2016) Mülteci-Der'in ulusal ve yerel gazete haberlerini incelemiştir. Depeli (2014) ise LGBT örgütlerinin 2007-2012 arasında yeni anayasa yazma sürecine gerek eylemleri gerekse açıklamaları yoluyla müdahilliklerinden Türkiye'de en çok satılan ilk 15 gazetede nasıl bahsedildiğini inceleyerek LGBT için ayrımcı bir dil kullanıldığını ortaya koymuştur. Diğer başka bir araştırma da çevrimiçi 6 haber kaynağı (Bianet, Habertürk, Habervaktim, Milliyet, Sözcü, Zaman) içinde en çok STK haberinin Zaman gazetesi tarafından yapıldığını, burada da yapılan haberlerin en büyük kısmının (%35,3) mesleki/ sektörel STK'lar ile ilgili olduğunu bulmuştur (Deren, 2014). Buna karşılık Bianet'te yapılan STK haberlerinin en büyük kısmının (%42,4) savunucu STK'lar ile ilgili olduğunu göstermiştir (Deren, 2014). Türkiye'de çeşitli STK'ların Facebook, Twitter gibi sosyal medya kullanarak görünür olmaya çalışmalarına dair çalışmalar da mevcuttur (örneğin, Onat, 2010; Saatçioğlu, 2017; Karaoğlu, 2016; Dondurucu, 2014). Türkiye'de son yıllarda STK'ların iletişim uzmanı, medya planlama uzmanı, medya ve iletişim koordinatörü, kurumsal iletişim koordinatörü gibi unvanlarla personel istihdam ettikleri ve bunun da STK'ların medya görünürlüklerini artırmaya başladığı gözlemlenmektedir.

Ancak Türkiye'de medyanın kurumsallaşma sorunları, STK'ların medya görünürlüklerinin artmasına engeldir. Arvas (2011) 27 Mayıs 1960 Darbesi ile başlayan süreçte her müdahalenin yeni bir basın rejimi getirdiğini iddia eder. Dahası hükümetler basın rejimlerini kendi çıkarları doğrultusunda düzenlemişlerdir. Dolayısıyla, Türkiye'de basın kuruluşlarının kurumsallaşmasına engel olan istikrarsız bir düzen vardır. Her ne kadar Basın Konseyi ve ombudsmanlık gibi yapılar oluşturulsa da (Arvas, 2011) gazete sahibinin haber üretim sürecini etkilemesi (Tılıç, 2001) ya da editörler ve genel yayın yönetmenleri üstünde kurduğu siyasal baskı (Tılıç, 1998) Türkiye'deki haber medyasının kurumsallaşmasının önündeki engellerdendir. Örneğin, Kılıç (2005) araştırmasında basın kuruluşlarının genel yayın politikası, muhabirlerin kendi ideolojik yanlılıkları ve çalışma koşulları, gündem baskısı gibi faktörlerin haber yapma sürecinde etkili olduğunu bulmuştur.

Yöntem

Dernek/vakıf olan STK'ların Türkiye'de medyada görünürlüklerini araştırmak amacıyla 1 Aralık 2016-1 Haziran 2017 arasında 6 ay süreyle Türkçe yayın yapan 19 farklı medya haber portalından RSS yayınlarına ulaşılarak çevrimiçi haberleri-

nin başlıkları ve giriş kısımları özet halinde alınmıştır. Bunlar farklı medyayı temsil etmesi amacıyla şu şekilde seçilmiştir: (1) tirajı en yüksek gazeteler (*Hürriyet, Sabah, Sözcü, Habertürk*); (2) politik duruşları farklı, muhafazakâr olmayan ve iktidara muhalif *Birgün, Cumhuriyet, Evrensel* ve *soL*; muhalif olmayan ve muhafazakâr (*Milli Gazete, Yeni Asya, Yeni Mesaj, Yeni Şafak*); (3) muhafazakâr olup olmadığı belli olmayan diğer ulusal iki gazete (*Takvim, Vatan*); (4) sadece elektronik yayın yapan muhalif medya (*Diken, t24*); (5) yabancı menşeli olup Türkçe yayın yapan medya (*Sputnik, Al Jazeera*). Ancak Al Jazeera Türkçe Ocak 2017’de RSS beslemesini durdurduğu ve Mayıs 2017’de yayını sonlandırdığı için çıkarılmıştır.

Bu yayınlar bağlantılarıyla .docx ve .txt dosya tiplerine çevrilmiş, ardından .txt dosyaları AntConc derlem çözümleyicisiyle taranmıştır. Tarama için “derne*”, “vakıf*” ve “vakf” sözcükleri kullanıldığından * yerine gelebilecek bütün harf ve ekler bulunmuştur.

Veri.xlsx formatına çevrilmiş ve dosyanın üzerinde medya isimleri, yayın tarihleri, dernek/vakıf isimleri kodlanmıştır. Dernek/vakıf ismi belirtilmediğinde haberin asıl metninde isim taranıp bulunmuştur. 15 Temmuz 2016 darbe girişimi sonrası FETÖ/KHK ile kapatılan dernek/vakıflar FETÖ/KHK olarak kodlanıp analize dâhil edilmiştir. Ancak FETÖ/KHK ile ilişkilendirilen ve ismi açık bir şekilde yazılan Kimse Yok Mu Derneği gibi dernek/vakıflar kendi isimleriyle kalmıştır. Özet/tam metninde ismi verilmeyen dernek/vakıflar, yani genel ifadeli (örn. “dernekler”, “vakıflar” gibi), ismi belirtilmeyenler (örn. “bir dernek”), “hemşeri dernekleri”, bölgesel dernekler (örn. “Sivas dernekleri”), “yabancı vakıflar”, *belli değil* olarak kodlanıp analizden çıkartılmıştır.

Bulgular

Genel Bulgular: Haber portalları

18 medya kuruluşunun çevrimiçi portallarından toplam 410.937 haber elde edilmiş olup bunların 4.882’si (%1,19) bir dernek/vakıftan bahsetmektedir (Tablo 3). Portal başına dernek/vakıf konulu ortalama haber sayısı 271 olup en çok haber Milli Gazete, Birgün ve Yeni Şafak’ta yapılmıştır. Toplam haber sayısı içindeki dernek/vakıf konulu haber oranları açısından, ilk üç sırada Milli Gazete, Sözcü ve Birgün yer almaktadır. En az haber Takvim ve Vatan’da yapılmışken, medya kuruluşları toplam haber sayısı içindeki dernek/vakıf konulu haber oranları açısından ise en sonda Habertürk, t24 ve Vatan vardır.

Tablo 3.

Medya Kuruluşlarına Göre Toplam Dernek/Vakıf Haber Sayısı ve Toplamdaki Yüzdeleri (Dernek/vakıf haber sayısına göre sıralanmıştır)

Sıra	Medya Kuruluşu	Toplam Yayın Sayısı	Dernek/Vakıf Haber Sayısı	Yüzde
1	Milli Gazete	24.881	948	3,81
2	Birgün	26.634	500	1,88
3	Yeni Şafak	39.897	484	1,21
4	Sözcü	18.168	451	2,48
5	Türkiye	53.985	418	0,77
6	Evrensel	22.652	344	1,52
7	Cumhuriyet	20.876	297	1,42
8	Hürriyet	34.112	206	0,60
9	Sputnik	19.947	188	0,94
10	soL	21.294	184	0,86
11	Sabah	24.646	174	0,71
12	Diken	9.991	149	1,49
13	Yeni Asya	17.206	149	0,87
14	t24	27.841	130	0,47
15	Yeni Mesaj	8.667	100	1,15
16	Habertürk	17.375	86	0,49
17	Takvim	9.422	60	0,64
18	Vatan	13.343	14	0,10
	TOPLAM	410.937	4.882	1,19

Genel Bulgular: Dernekler

1.221 farklı dernek/vakıfla ilgili en az 1 adet haber yapılmıştır. Türkiye’de 13 Eylül 2017 itibariyle toplam 111.086 dernek ve 28 Temmuz 2017 itibariyle 5.159 vakıf olduğu düşünüldüğünde bunların ancak %1’inin 6 aylık dönemde araştırmanın kapsamında olan medyanın çevrimiçi portallarında görünür olduğu bulunmuştur.

Bu dernek/vakıfların 632'si ile ilgili sadece 1 haber yapılmıştır. Toplamda en çok habere konu olan 10 dernek/vakfın Tablo 4 faaliyet alanlarını (bazı dernek/vakıfların birden fazla alanı vardır), Tablo 5 medyadaki haber sayısını, Tablo 6 ilgili haberlerin belli bir portaldaki toplam dernek/vakıf haberi sayısının ne kadarını oluşturduğunu vermektedir. En çok haber yapılan 10 dernek/vakıf bu haberlerin toplam dernek/vakıf haberlerinin %22,22'sini oluşturmaktadır.

Tablo 4.

Bulunan İlk 10 Dernek ve Temel Faaliyet Alanları

Dernek/Vakıf Adı	Faaliyet Alanı
İHH	Sosyal Yardım
Anadolu Gençlik Derneği	Toplumsal Değerleri Yaşatma
Ensar Vakfı	Eğitim
Türkiye Maarif Vakfı	Eğitim
Aladağ Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Derneği	Eğitim
Türkiye Diyanet Vakfı	Dini Faaliyetler
İnsan Hakları Derneği	Hak ve Savunuculuk Derneği
TÜGVA	Eğitim
Furkan Vakfı	Eğitim ve Hizmet Vakfı

Tablo 5.

Hakkında En Çok Haber Yapılan 10 Dernek/Vakıf

	İHH		FETÖ / KHK		Anadolu Gençlik Derneği		Ensar Vakfı		Türkiye Maarif Vakfı		Aladağ Derneği*		Türkiye Diyanet Vakfı		İnsan Hakları Derneği		TÜGVA		Furkan Vakfı		TOPLAM HS
	HS*	%	HS	%	HS	%	HS	%	HS	%	HS	%	HS	%	HS	%	HS	%	HS	%	
Birgün	6	3,4	16	10	2	1,5	33	24	4	3,4	6	7,3	4	4,8	13	17	10	16	9	16	103
Cumhuriyet	2	1,1	11	7,1	0	0	23	17	0	0	10	12	0	0	20	27	7	11	0	0	73
Diken	1	0,6	0	0	2	1,5	14	10	0	0	4	4,9	0	0	6	8	3	4,8	12	21	42
Evrensel	3	1,7	9	5,8	2	1,5	8	5,9	0	0	2	2,4	0	0	28	37	1	1,6	0	0	53
Habertürk	0	0	1	0,6	0	0	2	1,5	1	0,8	3	3,7	0	0	0	0	0	0	0	0	7
Hürriyet	3	1,7	4	2,6	1	0,7	3	2,2	0	0	13	16	0	0	1	1,3	2	3,2	2	3,5	29
Milli Gazete	75	43	6	3,9	112	81	5	3,7	12	10	3	3,7	44	53	2	2,7	4	6,5	6	11	269
Sabah	2	1,1	11	7,1	0	0	3	2,2	32	27	4	4,9	3	3,6	0	0	3	4,8	0	0	58
soL	3	1,7	12	7,7	8	5,8	23	17	1	0,8	2	2,4	2	2,4	2	2,7	7	11	2	3,5	62
Sözcü	2	1,1	10	6,5	3	2,2	5	3,7	0	0	12	15	0	0	0	0	3	4,8	3	5,3	38
Sputnik	2	1,1	16	10	1	0,7	1	0,7	2	1,7	8	9,8	0	0	1	1,3	4	6,5	10	18	45
t24	1	0,6	10	6,5	1	0,7	6	4,4	5	4,2	4	4,9	0	0	0	0	0	0	7	12	34
Takvim	0	0	6	3,9	1	0,7	0	0	10	8,4	2	2,4	1	1,2	1	1,3	0	0	0	0	21
Türkiye	24	14	20	13	0	0	2	1,5	36	30	3	3,7	5	6	0	0	2	3,2	0	0	92
Vatan	0	0	6	3,9	0	0	0	0	0	0	2	2,4	0	0	0	0	0	0	0	0	8
Yeni Asya	10	5,7	10	6,5	2	1,5	1	0,7	1	0,8	2	2,4	9	11	1	1,3	3	4,8	6	11	45
Yeni Mesaj	0	0	0	0	0	0	1	0,7	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
Yeni Şafak	42	24	7	4,5	3	2,2	5	3,7	15	13	2	2,4	15	18	0	0	13	21	0	0	102
TOPLAM	176	100	155	100	138	100	135	100	119	100	82	100	83	100	75	100	62	100	57	100	1082

HS: Haber Sayısı; Aladağ Derneği: Aladağ Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Derneği

En çok haber yapılan dernek/vakıflar sırasıyla İHH, FETÖ/KHK, Anadolu Gençlik Derneği, Ensar Vakfı, Türkiye Maarif Vakfı, Aladağ Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Derneği, Türkiye Diyanet Vakfı, İnsan Hakları Derneği, Türkiye Gençlik Vakfı (TÜGVA) ve Furkan Vakfı'dır (Tablo 5).

Veri incelendiğinde dernek/vakıfların her haber portalında eşit bir şekilde yer almadığı bulunmuştur (Tablo 5) ve haber portalları her dernek/vakfı eşit bir şekilde haber yapmamıştır (Tablo 6). *İHH*'nin haberleri çoğunlukla Milli Gazete ve Yeni Şafak'ta yayınlanmıştır. Habertürk, Takvim, Vatan ve Yeni Mesaj'da İHH haberi yoktur. *FETÖ/KHK dernek/vakıfları* haberleriyse portallar arası daha çok dağılım göstermektedir. Diken ve Yeni Mesaj'da FETÖ/KHK dernek/vakıfları ile ilgili genel haber yer almamıştır. *Anadolu Gençlik Derneği* haberlerinin %81'i Milli Gazete'de, %6'sı soL'da yer almaktadır. Cumhuriyet, Habertürk, Sabah, Türkiye, Vatan ve Yeni Mesaj'da ise Anadolu Gençlik Derneği ile ilgili bir haber yoktur.

Ensar Vakfı haberleriyse farklı portallarda yer almakla birlikte Birgün, Cumhuriyet ve soL'da yoğunlaşmıştır. Takvim ve Vatan'da ise Ensar Vakfı yer almamaktadır. *Türkiye Maarif Vakfı* haberleri en çok Türkiye, Sabah, Milli Gazete ve Takvim'de yer almıştır. Cumhuriyet, Diken, Evrensel, Habertürk, Hürriyet, Sözcü, Sputnik, t24, Vatan ve Yeni Mesaj bu vakfın haberini yapmamışlardır. Genellikle bir cemaat/tarikat öğrenci yurdu ile ilişkilendirilen *Aladağ Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Derneği* haberleri Yeni Mesaj hariç bütün portallarda benzer yoğunlukta yer almıştır.

Türkiye Diyanet Vakfı en çok Milli Gazete ve Yeni Şafak'ta haber olmuştur. Cumhuriyet, Diken, Evrensel, Hürriyet, Sözcü, Vatan ve Yeni Mesaj haber portallarında bu vakfın haberi yoktur. *İnsan Hakları Derneği*, Evrensel, Cumhuriyet ve Birgün portallarında çoğunlukla bir habere konu olmuştur. Ancak bu dernek Sabah, Sözcü, t24, Türkiye, Vatan ve Yeni Mesaj'da yoktur. *Türkiye Gençlik Vakfı (TÜGVA)* Yeni Şafak ve Birgün'de sıklıkla haber konusu olurken, Habertürk, t24, Takvim, Vatan ve Yeni Mesaj'da olmamıştır. *Furkan Vakfı* Diken ve Sputnik'te yer alırken, Cumhuriyet, Evrensel, Habertürk, Sabah, Takvim, Türkiye, Vatan, Yeni Mesaj ve Yeni Şafak'ta yer almamıştır.

Tablo 6.

Hakkında En Çok Haber Yapılan 10 Dernek/Vakfın Haber Portallarının Kendi Dernek/Vakıf Haberlerine Oranları

	İHH		FETÖ / KHK		Anadolu Gençlik Derneği		Ensar Vakfı		Türkiye Maarif Vakfı		Aladağ Derneği*		Türkiye Diyanet Vakfı		İnsan Hakları Derneği		TÜGVA		Furkan Vakfı		TOPLAM	
	HS*	%	HS	%	HS	%	HS	%	HS	%	HS	%	HS	%	HS	%	HS	%	HS	%	HS	%
Birgün	6	1,2	16	3,2	2	0,4	33	6,6	4	0,8	6	1,2	4	0,8	13	2,6	10	2	9	1,8	103	20,6
Cumhuriyet	2	0,67	11	3,7	0	0	23	7,74	0	0	10	3,37	0	0	20	6,73	7	2,36	0	0	73	24,58
Diken	1	0,67	0	0	2	1,34	14	9,4	0	0	4	2,68	0	0	6	4,03	3	2,01	12	8,05	42	28,19
Evrensel	3	0,87	9	2,62	2	0,58	8	2,33	0	0	2	0,58	0	0	28	8,14	1	0,29	0	0	53	15,41
Habertürk	0	0	1	1,16	0	0	2	2,33	1	1,16	3	3,49	0	0	0	0	0	0	0	0	7	8,14
Hürriyet	3	1,46	4	1,94	1	0,49	3	1,46	0	0	13	6,31	0	0	1	0,49	2	0,97	2	0,97	29	14,08
Milli Gazete	75	7,91	6	0,63	112	11,81	5	0,53	12	1,27	3	0,32	44	4,64	2	0,21	4	0,42	6	0,63	269	28,38
Sabah	2	1,15	11	6,32	0	0	3	1,72	32	18,39	4	2,3	3	1,72	0	0	3	1,72	0	0	58	33,33
soL	3	1,63	12	6,52	8	4,35	23	12,5	1	0,54	2	1,09	2	1,09	2	1,09	7	3,8	2	1,09	62	33,7
Sözcü	2	0,44	10	2,22	3	0,67	5	1,11	0	0	12	2,66	0	0	0	0	3	0,67	3	0,67	38	8,43
Sputnik	2	1,06	16	8,51	1	0,53	1	0,53	2	1,06	8	4,26	0	0	1	0,53	4	2,13	10	5,32	45	23,94
t24	1	0,77	10	7,69	1	0,77	6	4,62	5	3,85	4	3,08	0	0	0	0	0	0	7	5,38	34	26,15
Takvim	0	0	6	10	1	1,67	0	0	10	16,67	2	3,33	1	1,67	1	1,67	0	0	0	0	21	35
Türkiye	24	5,74	20	4,78	0	0	2	0,48	36	8,61	3	0,72	5	1,2	0	0	2	0,48	0	0	92	22,01
Vatan	0	0	6	42,86	0	0	0	0	0	0	2	14,29	0	0	0	0	0	0	0	0	8	57,14
Yeni Asya	10	6,71	10	6,71	2	1,34	1	0,67	1	0,67	2	1,34	9	6,04	1	0,67	3	2,01	6	4,03	45	30,2
Yeni Mesaj	0	0	0	0	0	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1
Yeni Şafak	42	8,68	7	1,45	3	0,62	5	1,03	15	3,1	2	0,41	15	3,1	0	0	13	2,69	0	0	102	21,07
TOPLAM	176	3,6	155	3,17	138	2,82	135	2,76	119	2,43	82	1,68	83	1,7	75	1,53	62	1,27	57	1,16	1088	22,23

HS: Haber Sayısı; Aladağ Derneği: Aladağ Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Derneği

Ayrıca, her bir medya haber portalında dernek/vakıfların çevrimiçi haber yoğunluğu incelenmiştir (Tablo 6). En çok dernek/vakıf haberi yapan Milli Gazete'nin bütün dernek/vakıf haberleri incelendiğinde, genelde Anadolu Gençlik Derneği, İHH ve Türkiye Diyanet Vakfı haberleri görülmüştür. Ayrıca, bütün portallarda hakkında en çok haber yapılan 10 dernek/vakıf arasında olmayan Mirasımız Derneği ve

Cansuyu Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği Milli Gazete’de sıklıkla haber olmuştur. Milli Gazete’de Ensar Vakfı, Aladağ Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Derneği, İnsan Hakları Derneği, TÜGVA ve Furkan Vakfı haberleri görece çok azdır.

Birgün’de Ensar Vakfı, FETÖ/KHK, İnsan Hakları Derneği ve TÜGVA başta olmak üzere ilk 10 dernek/vakfın hepsi ile ilgili haber yapılmıştır. Bu dernek/vakıfların yanı sıra *Birgün*’de İstanbul Kültür Sanat Vakfı (İKSV) ve Osmanlı Ocakları Derneği haberleri de ilk 10 dernek/vakıf haberleri kadar yer almıştır.

Yeni Şafak’ta Türkiye Maarif Vakfı, Türkiye Diyanet Vakfı ve TÜGVA haberlerinin yanı sıra Kadın ve Demokrasi Derneği ve Türkiye Emekliler Derneği haber olmuştur. Diğer ilk 10 dernek/vakıflarla ilgili haberler bir miktar daha dengeli olmakla birlikte Furkan Vakfı ile ilgili bir haber yer almamaktadır.

Sözcü’de 1.088 dernek/vakıf haberinden sadece 38 tanesi (%3,5) yer almaktadır. *Sözcü*’de Aladağ Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Derneği ve FETÖ/KHK haberleri bir miktar yer bulmakla birlikte bunlardan daha çok Atatürkçü Düşünce Derneği (ADD), Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği (ÇYDD) ve Türk Sanayicileri ve İşadamları Derneği (TÜSİAD) haberleri yer almıştır. Bu gazetede Türkiye Maarif Vakfı, Türkiye Diyanet Vakfı ve İnsan Hakları Derneği haberleri yoktur.

Türkiye’de Türkiye Maarif Vakfı, İHH ve FETÖ/KHK haberleri önceliklidir. Bunları İhlas Vakfı ve Deniz Feneri Derneği takip etmiştir. Türkiye Gazetesi Anadolu Gençlik Derneği, İnsan Hakları Derneği ve Furkan Vakfı haberlerini yapmamıştır.

Evrensel’de ilk 10’dan en çok İnsan Hakları Derneği haberleri yer almaktadır. Bunu ilk 10’da yer almayan Çağdaş Gazeteciler Derneği, Ordu Çevre Derneği ve ilk 10’dan FETÖ/KHK, Ensar Vakfı ve ilk 10 dışı Halkların Köprüsü Derneği takip etmiştir. *Evrensel*’de Türkiye Maarif Vakfı, Türkiye Diyanet Vakfı ve Furkan Vakfı haberleri yoktur.

Cumhuriyet’te Ensar Vakfı, İnsan Hakları Derneği, FETÖ/KHK, Aladağ Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Derneği ve ilk 10 dışından Cumhuriyet Vakfı haberleri varken, Anadolu Gençlik Derneği, Türkiye Maarif Vakfı, Türkiye Diyanet Vakfı ve Furkan Vakfı haberleri yoktur.

Hürriyet’te hakkında en çok haber yapılan dernek/vakıflarla ilgili haberlerin sadece 29 tanesi (%2,7) yer almaktadır. *Hürriyet*’te ilk 10 dernek/vakıftan sadece Aladağ Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Derneği haberleri önemli bir yer tutmuştur. Ayrıca, Aydın Doğan Vakfı, İmam Buhari Vakfı, TÜSİAD ve ADD haberleri öncelik kazanmaktadır. *Hürriyet* gazetesi Türkiye Maarif Vakfı ve Türkiye Diyanet Vakfı ile ilgili haber yapmamıştır.

Sputnik'te ilk 10'daki dernek/vakıftan FETÖ/KHK, Furkan Vakfı, Aladağ Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Derneği ve TÜGVA haberleriyle birlikte TÜSİAD, Kimse Yok Mu Derneği, Çağdaş Gazeteciler Derneği ve Türkiye Gençlik ve Eğitime Hizmet Vakfı (TÜRGEV) haberleri öne çıkmıştır. *Sputnik*'te ilk 10'dan Türkiye Diyanet Vakfı yer almamıştır.

soL'da ilk 10'daki dernek/vakıflarla ilgili en az 1 haber yapılmıştır. *soL*'da Ensar Vakfı, FETÖ/KHK, Anadolu Gençlik Derneği ve TÜGVA haberleri kadar Kadın ve Demokrasi Derneği ve Hukukta Sol Tavrı Derneği haberleri de yer almıştır.

Sabah'ta 1.088 dernek/vakıf haberinden sadece 58 tanesi (%5,3) yer almıştır. *Sabah*'ta Türkiye Maarif Vakfı, FETÖ/KHK ve Aladağ Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Derneği haberleri görülmektedir. Bu gazetede Kimse Yok Mu Derneği ve Anadolu Yayıncılar Derneği, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı, Cumhuriyet Vakfı ve Gülen Vakfı haberleri sıklıkla görülürken Anadolu Gençlik Derneği, İnsan Hakları Derneği ve Furkan Vakfı haberleri bulunmamıştır.

Diken'de Ensar Vakfı, Furkan Vakfı ve İnsan Hakları Derneği haberleriyle Sosyal Haklar Derneği, TÜSİAD ve Cumhuriyet Vakfı haberleri vardır. *Diken*'de FETÖ/KHK, Türkiye Maarif Vakfı ve Türkiye Diyanet Vakfı haberleri yer almamıştır.

Yeni Asya'da ilk 10'daki dernek/vakıflarla ilgili en az 1 haber yapılmıştır. Bu gazetede FETÖ/KHK, İHH, Türkiye Diyanet Vakfı ve Furkan Vakfı ile TÜSİAD ve Kimse Yok Mu Derneği haberleri sıklıkla gözlemlenmiştir.

t24'te en çok FETÖ/KHK, Furkan Vakfı, Ensar Vakfı, Türkiye Maarif Vakfı ve Aladağ Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Derneği haberleri bulunmuştur. *T24*'te Türkiye Diyanet Vakfı, İnsan Hakları Derneği ve TÜGVA yer almamıştır.

Yeni Mesaj'da sadece 1 haber en çok haber yapılan 10 dernek/vakıfla ilgilidir. *Yeni Mesaj*'da en çok Tüketiciler Derneği, Fenerbahçe Spor Kulübü Derneği, Kulüpler Birliği Vakfı ve Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği'nin (MÜSİAD) haberleri yer almıştır.

Habertürk'te Aladağ Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Derneği haberlerini Türkiye Spor Yazarları Derneği, Gençlik Federasyonu Derneği, Kulüpler Birliği Vakfı, Yargıda Birlik Derneği ve Arama Kurtarma Derneği (AKUT) haberleri takip etmektedir. *Habertürk*'te İHH, Anadolu Gençlik Derneği, Türkiye Diyanet Vakfı, İnsan Hakları Derneği, TÜGVA ve Furkan Vakfı haberleri yoktur.

Takvim'de Türkiye Maarif Vakfı, FETÖ/KHK ve Aladağ Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Derneği haberlerini Kimse Yok Mu Derneği, TÜSİAD, Kulüpler Birliği Vakfı ve 15 Temmuz Derneği haberleri izlemektedir. *Takvim* İHH, Ensar Vakfı, TÜGVA ve Furkan Vakfı haberleri yapmamıştır.

Vatan’da çoğunlukla FETÖ/KHK ve Aladağ Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Derneği ile ilgili haberler bulunmuştur. Vatan’da diğer ilk 10’daki dernek/vakıflarla ilgili haber yoktur.

Sonuç

Medya görünürlüğü STK’ların kaynak yaratmak, kamuoyu oluşturmak, devlet politikalarını biçimlendirmek gibi amaçlarını gerçekleştirmek için son derece önemlidir. STK’ların medyadaki görünürlüğünün araştırıldığı bu çalışmada 19 medyanın çevrimiçi haber portallarından elde edilen toplam 410.937 haberin sadece %1,19’unda (4.883 haber) belli bir dernek/vakıftan bahsedildiği, dolayısıyla medyada dernek/vakıf görünürlüğünün düşük olduğu bulunmuştur. Ayrıca, dernek/vakıflar haberleri her portalda eşit bir şekilde yer almadığı gibi, medya kuruluşları her dernek/vakıf ile ilgili eşit sayıda haber yapmamıştır.

Medya Türkiye’deki STK’ların sadece %1’i hakkında haber yapmıştır. Yani, Türkiye’deki STK’ların %99’u ile ilgili hiç haber yapılmamıştır. Bu, sivil toplum haberlerinin çok az yapıldığının bulunduğu araştırmalarla (Helmig ve diğerleri, 2012; Jacobs ve Glass, 2002) bile karşılaştırıldığında çok düşük bir orandır. Tirajı yüksek olan Hürriyet (%0,6), Sabah (%0,71) ve Habertürk (%0,49) gibi gazetelerin tüm haberleri içinde STK haberlerinin oranının düşük olması dikkat çekicidir. Bu, Türkiye’deki medya kuruluşlarının STK’ların topluma ulaşmasında yeterince iyi bir rol oynamadığını işaret etmektedir. Ayrıca, haberlerin %13’ü KHK ile kapatılan ve FETÖ ile ilişkilendirilen dernek/vakıflarla, %10’u yurt dışındaki FETÖ ile ilişkilendirilen okulların Türkiye’ye devri vazifesini üstlenen Türkiye Maarif Vakfı ile, %8’i de Aladağ’daki öğrenci yurdunda çıkan yangın sırasında hayatını kaybeden öğrencilerin kaldığı yurdun sahibi olan Aladağ Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Derneği ile ilgilidir. Zaman içerisinde bu dernek/vakıf haberlerinin azalacağı öngörülmektedir.

STK’ların gazetelerdeki görünürlüğüne dair yapılan uluslararası araştırmalar bazı faaliyet alanlarının STK’ların gazetelerde haber yapılma ihtimalini arttırdığını göstermiştir (Nah, 2009; Andrews & Caren, 2010). Bu araştırmada en çok, faaliyet alanı eğitim olan dernek/vakıfların haberinin yapıldığı bulunmuştur: En çok haberi yapılan ilk 10 dernek/vakfın 5 tanesi (Ensar Vakfı, Türkiye Maarif Vakfı, Aladağ Kurs ve Okul Talebelerine Yardım Derneği, TÜGVA ve Furkan Vakfı) eğitimle ilgili faaliyetlerde bulunan STK’lardır. Eğitim derneklerinin sayısı olarak Türkiye’de 4. sırada, eğitim vakıflarının da ilk sırada olduğu düşünüldüğünde bu çok şaşırtıcı bir durum değildir. Bulgular uluslararası araştırmaların bulgularıyla karşılaştırıldığında, Türkiye’nin eğitimle ilgili STK’ların görünürlüğünün yüksek olduğu Kanada’ya

daha çok benzediği, ancak eğitimle ilgili STK'ların görünürlüğünün düşük olduğu ABD'den farklılaştığı görülmüştür. İngiltere'de en çok haberi yapılan STK'lar sağlık, çevre ve çocuk konusyla ilgilenenler olmasına rağmen, Türkiye'de en çok haberi yapılan dernek/vakıflar arasında bunlar yoktur.

Farklı ideolojik duruşa sahip medya kuruluşlarında STK haberlerinin dağılımı dikkat çekicidir. Örneğin, İHH ile ilgili haberlerin çok büyük bir kısmı (%80,11) muhafazakâr ve muhalif olmayan gazetelerden Milli Gazete, Yeni Şafak ve Türkiye'de yayınlanmıştır. Ancak, İnsan Hakları Derneği (İHD) ile ilgili haberlerin sadece %2,67'si Milli Gazete'de olup Yeni Şafak ve Türkiye'de hiç yoktur. İHD haberleri Birgün (17,33), Cumhuriyet (%26,67) ve Evrensel (%37,33) gibi muhafazakâr olmayan ve iktidara muhalif portallarda yer almıştır. Çok satan ve iktidara muhalif Sözcü'de en çok haberi yapılan 10 dernek/vakfın haberleri bu gazetede yayınlanan toplam dernek/vakıf haberlerinin %8,43'ünü oluştururken, ADD haberleri tek başına %6'sını oluşturmuştur. Bu bulgu, medyanın ideolojik duruşunun haberini yaptıkları STK konusunda bir etkisi olduğunu göstermektedir.

Türkiye'de sivil topluma katılım ve güvenin çok düşük olması, kişilerin sivil toplumun çok etkili olmadığına inanması (Çarkoğlu & Aytaç, 2016) ve STK'ların finansal kaynaklarının yetersizliği (TACSO, 2011) STK'ların medyadaki görünürlüğünü önemli kılmaktadır. Bu nedenle, Türkiye'de medyanın STK'larla ilgili yaptıkları haberleri arttırması, STK'ların da medyadaki görünürlüklerini yükseltmek için medya ile birlikte çalışması önemlidir.

STK'ların demokrasiye vazgeçilmez katkıları vardır (Putnam,1995; Diamond, 1994; Goodhart 2005). Bu nedenle, vatandaşların sorunlarını ve taleplerini devlete duyurmak ve buna bağlı olarak belli politikaların yapılması için vatandaş ile devlet arasında önemli bir rol oynarlar. STK'ların bu rollerini gerçekleştirmek için önemli paydaşlarından olan medyada görünürlüğü yüksek olmalıdır. Bu çalışmanın işaret ettiği gibi, STK'ların gazetelerde çok az yer alması Türkiye'de sivil toplumun demokrasiye olan katkısının az olmasının sebeplerinden birisidir.

Bu araştırma uluslararası araştırmalara göre daha kısa bir zaman aralığındaki çevrimiçi haberlere bakmış olsa da daha çok medya kuruluşunu incelemiş ve STK'larla ilgili daha çok habere ulaşmıştır. Ancak, araştırma sonuçlarını etkileyen yöntemsel kısıtlamalar mevcuttur. Temmuz 2017 itibariyle spor gazetesi olmayan ve Türkçe yayın yapan 36 ulusal gazetenin hepsinden veri toplanmamıştır. Örneğin, tirajı yüksek Milliyet ve Posta gazetelerinin RSS beslemesi yoktur veya RSS beslemesi güvenilir bir şekilde çalışmamaktadır. Bazı medya ise yeni yayın hayatına başlamıştır. Dolayısıyla, Türkçe yayın yapan bütün basılı ve çevrimiçi medyadan veri alınmış olsa sonuçlar farklı çıkabilir.

Veri toplama süresi 6 ay ile sınırlandırılmıştır. 15 Temmuz 2016 darbe girişimi ve KHK'larla çeşitli dernek/vakıfların kapatılmış olması veri zenginliğini artırmış olsa da uzun soluklu bir araştırma farklı sonuçlara ulaşabilir. Bu nedenle veri toplama çalışması devam etmektedir. Veriler portalların çevrimiçi haberlerinin özetlerinden elde edilmiş ve gerektiğinde haber metninin tamamına başvurulmuştur. Ancak bu şekilde haber metninin başlarında olmayan (ve haberin ana konusu olmayan) dernek/vakıf bilgilerine ulaşamamıştır.

Gelecek çalışmalarda zaman aralığı genişletilmeli ve analiz yöntemleri çeşitlendirilmelidir. Veriler belli dernek/vakıfların medya görünürlüğünün olduğunu ancak dernek/vakıfların çoğunluğunun medyada yer almadığını göstermektedir. Bunun nedenlerini ortaya çıkarmak amacıyla elde edilen haberlerin içerik analizlerinin yapılması, veri toplanan medyanın ideolojik duruşlarının incelenmesi ve neden belli dernek/vakıf haberlerini yaptıkları araştırılmalıdır.

Media Publicity of Civil Society Organizations in Turkey

Sema Akboga
Engin Arik

Introduction

Civil society organizations (NGOs) are important for the maintenance of democracy in a country. Media publicity is important for NGOs to realize their goals, such as finding financial resources, creating public opinion, and affecting the state's policies. Research into the subject of media publicity of NGOs is very limited. Aiming to contribute to the existing literature, this research investigates the publicity of NGOs in the news portals of media organizations in Turkey. The findings indicate that media publicity of NGOs is very limited in Turkey and that the media's political stance affects those associations/foundations that are visible in the news.

What is a Civil Society? What is an NGO?

It is hard to agree on an exact definition of civil society, though the term is associated with the limits of state power and the foundation and regulation of market economies (Anheier, 2004). While there are different conceptualizations of civil society (Sztompka, 1998; Perez-Diaz, 1998; Keane, 1998), NGOs that are defined as institutions independent from both the state and economy constitute an essential part of these conceptualizations.

NGOs and Democracy

During the 1990s democracy was viewed as an organization of the relationship among the state, society, and the individual rather than formal democratic ins-

@ Asst. Prof., İstanbul Medipol University, semaakboga@gmail.com
Assoc. Prof., Purdue University, enginarik@enginarik.com

© Scientific Studies Association
DOI: 10.12658/M0224
The Journal of Humanity and Society, 8(1), 2018, 37-65.
insanvetoplum.org

titions (Keyman, 2004). When one talked about democracy, human rights and freedoms became more important than political parties (Keyman, 2004). Putnam (1995, 2000) suggests that NGOs have external and internal effects on democracy. Externally, NGOs allow individuals to express their interests and demands to the government (Putnam, 2000) and create channels other than political parties through which citizens can articulate their interests (Diamond, 1994). Internally, NGOs informally educate people about democracy by inculcating in their members such skills as cooperation and public-spiritedness that might help them assume roles in public life (Putnam, 1995, 2000)

NGOs in Turkey

Although NGOs were banned after the 1980 military coup, they appealed to both the Right and the Left as a means of resisting the consequences of the coup. Indeed, many scholars (Heper, 1994; Göle, 1994) posit that during the 1980s and 1990s, Turkey witnessed the development of civil society. During this period, women, ecologists, students who wore the headscarf, and homosexuals increased their visibility in the public sphere (Göle, 1996). Furthermore, Kurds, Alevis, and other groups that had previously been marginalized began to express themselves through NGOs (Bayramoğlu, 2001; Göle, 1996). However, NGOs are not effective in the social and political life of Turkey. No binding legal framework exists for the institutionalization of state-NGO relations. There are also no institutions for the regulation and development of state-NGO relations except the Ministry of European Union and the Ministry of Sports. The Department of Associations oversees the NGOs' administrative works rather than regulating their contribution to policy-making processes.

There are two forms of voluntary entities in Turkey: foundations and membership associations. Foundations (*vakıflar*) are asset-based entities with an endowment whose main purpose is to advance the public good, such as in health, education, and the environment (Bikmen, 2006). Associations are member-based entities with various purposes, such as benefiting the public good and supporting various groups (Bikmen, 2006). The last decade witnessed an increase in the number of NGOs in Turkey. From 2006 to 2016, the number of foundations increased from 4,402 to 5,100 (Directorate General of Foundations), while the number of associations increased from 72,732 to 108,696 (Department of Associations).

NGOs and the Media

The research revealed that NGOs receive relatively low publicity in news media across the globe (Orza, 2012; Nah, 2009). However, the media in general, and the

news media in particular, are tremendously important for NGOs. There are two primary theories about the benefits of media publicity for NGOs: stakeholder theory and resource dependency theory. Stakeholder theory distinguishes between primary and secondary stakeholders. While members, workers, volunteers, donors, the state, and society are primary stakeholders, the media and other NGOs are secondary stakeholders that affect the primary stakeholders – thus affecting the organization as well as being affected by it. Resource dependency theory, on the other hand, suggests that NGOs gain legitimacy and access to resources by managing their relations with stakeholders (Helmig et al., 2012). Based on these theories, the contribution of media publicity to NGOs can be stated as follows. Media publicity: 1) helps NGOs publicize their activities aiming to increase their income (Nah, 2009); 2) is important for NGOs to show that they efficiently use their resources (Jacobs & Glass, 2002); 3) enables NGOs to communicate their societal demands and policy recommendations to political actors (Jacobs & Glass, 2002); and 4) enables NGOs to shape public opinion (Cottle and Nolan, 2007; also see Andrews & Caren, 2010).

Helmig et. al (2012) found that NGOs prefer various media for publicity (70% newspapers, 60.8% periodicals, and 51.7% various public events). Nah (2009) found that NGOs that are physically closer to the communities in their concern have more volunteers, and more members in the executive board achieve media publicity. Additional research revealed that an NGO's various features, such as income and number of members and salaried workers, positively affect its media publicity (Jacobs & Glass, 2002; Andrews & Karen, 2010), while the number of branches negatively affects it. The research also indicated that an NGO's area of activity affects its media publicity (Greenberg & Walters, 2004; Deacon et al., 1995). Greenberg and Walters (2004) found that in Canada, NGOs working in areas such as the economy, culture/sports/leisure, education/health, and human service are more likely to be reported in newspapers than those working in areas such as multiculturalism, social justice, and religion. Similarly, Orza (2012) found that in Serbia, NGOs dealing with controversial issues are less likely to be reported about in newspapers. There are a few studies on the media visibility of NGOs in Turkey. For example, Yiğitbaşı (2016) examined the publicity of Mülteci-Der in national and local newspapers, while Depeli (2014) looked at how newspapers with the highest circulation rates talked about the intervention of LGBT NGOs in the preparation of the new constitution in Turkey.

Methods

The data were obtained from the RSS feeds of 19 media organizations between December 1, 2016 and June 1, 2017. These media organizations included: (1) highly circulated newspapers (*Hürriyet, Sabah, Sözcü, Habertürk*); (2) non-conservative newspapers opposing the governing party (*Birgün, Cumhuriyet, Evrensel ve soL*) and conservative newspapers supporting the governing party (*Milli Gazete, Yeni Asya, Yeni Mesaj, Yeni Şafak*); (3) moderately circulated newspapers with unclear political orientation (*Takvim, Vatan*); (4) online media opposing the governing party (*Diken, t24*); and (5) international media with Turkish editions (*Sputnik, Al Jazeera*). Because *Al Jazeera* ceased its Turkish edition during the data collection, it was excluded from analysis.

Results

General findings: Media Organizations

There were 410,937 news in the corpus. Of them, 4,882 (1,19%, 271 per media organization) contained information about an association or a foundation. The highest number of news about associations/foundations was published in *Milli Gazete, Birgün, and Yeni Şafak*.

General findings: Associations/Foundation

There was at least 1 news about a total of 1,221 associations/foundations. Considering that there were 111,086 associations as of September 13, 2017 and 5,159 foundations as of July 28, 2017, only 1% of them were represented in the media organizations. Of those associations/foundations, 632 appeared only once in the media. The top 10 of the mostly represented associations/foundations were the Humanitarian Relief Foundation (IHH), associations/foundations closed after the coup attempt on July 15, 2016, the Anadolu Youth Association, the Ensar Foundation, the Turkish Maarif Foundation, the Aladağ Student Support Association, the Türkiye Diyanet Foundation, the Human Rights Association, the Turkish Youth Foundation, and the Furkan Foundation.

A closer examination of the data revealed that associations/foundations were not equally represented across the online media organizations. For example, considering the associations/foundations, most of the news about the IHH was published in *Milli Gazete* and *Yeni Şafak*. Yet none of the news about the IHH appeared in *Habertürk, Takvim, Vatan, or Yeni Mesaj*. News about those associations/foundations that closed after the coup attempt on July 15, 2016 appeared in most of

the media organizations but in Diken or Yeni Mesaj. Most of the news about the Anadolu Youth Association was in Milli Gazete (81%). There was no news about this association in Cumhuriyet, Habertürk, Sabah, Türkiye, Vatan, or Yeni Mesaj.

Considering the media organizations, Hürriyet, a highly circulated newspaper, published only 29 news (2.7%) about the top 10 associations/foundations. Hürriyet did not publish any news about the Turkish Maarif Foundation or the Türkiye Diyanet Foundation. Cumhuriyet, a non-conservative newspaper opposed to the governing party, published news about the IHH, the Ensar Foundation, the associations/foundations closed after the coup attempt on July 15, 2016, and the Aladağ Student Support Association, but it did not publish any news about the Anadolu Youth Association, the Turkish Maarif Foundation, the Türkiye Diyanet Foundation, or the Furkan Foundation. Milli Gazete, a conservative newspaper supporting the governing party, published mostly about the Turkish Youth Foundation, the IHH, and the Turkish Diyanet Foundation.

In addition, Takvim, a moderately circulated newspaper with an unclear political orientation, published news about the Turkish Maarif Foundation, the associations/foundations closed after the coup attempt on July 15, 2016, and the Aladağ Student Support Association. Takvim did not include news about the IHH, the Ensar Foundation, the Turkish Youth Foundation, or the Furkan Foundation. Diken, an online media outlet opposed to the governing party, included news about the Ensar Foundation, the Furkan Foundation, and the IHH, but did not include news about the Turkish Maarif Foundation, the Turkish Diyanet Foundation, or the associations/foundations closed after the coup attempt on July 15, 2016. Sputnik, an international media outlet with Turkish editions (*Sputnik*, *Al Jazeera*), published news about the top 10 associations/foundations, with the exception of the Turkish Diyanet Foundation.

Conclusion

This research showed that an NGO's area of interest has a decisive effect on its media visibility in Turkey. Associations/foundations with the highest media visibility are those dealing with educational issues. The media's political stance also affects which NGOs are visible in their news, e.g., most of the news about the IHH was published in conservative newspapers supporting the government, such as Milli Gazete, Yeni Şafak, and Türkiye. Yet, most of the news about the Human Rights Association was published in non-conservative newspapers opposing the governing party, such as Cumhuriyet and Evrensel.

This research also reveals that media publicity of NGOs is very low in Turkey. For the selected six-month period, there was news about only 1% of the NGOs, and only 1.19% of the total news was about the NGOs. Even newspapers with a high circulation, such as Hürriyet, Sabah, and Habertürk, published a limited number of news about the NGOs. This indicates that media organizations in Turkey play a very limited role in determining NGOs' access to society. However, media publicity of NGOs is important in Turkey, where people do not trust NGOs and where NGOs have inadequate financial resources. To maintain their democratic functions, NGOs should receive a significant amount of media publicity. Therefore, we suggest that NGOs in Turkey cooperate with media organizations to increase their publicity.

Kaynakça | References

- Andrews, K.T., & Caren, N. (2010). Making the news: Movement organizations, media attention, and the public agenda. *American Sociological Review*, 75(6), 841-866.
- Arvas, İ.S. (2011). Basında sosyal sorumluluk anlayışı bağlamında günümüz Türkiye'sindeki özdenetim uygulamaları. *Erciyes İletişim Dergisi*, 2(2), 82-92.
- Anheier, H. K. (2004). *Civil society: Measurement, evaluation, policy*. London: Earthscan.
- Bayramoğlu, A. (2001). *28 Şubat / Bir müdahalenin güncesi*. İstanbul: Birey Yayınları.
- Bikmen, F. (2006). *The landscape of philanthropy and civil society in Turkey: Key findings, reflections, and recommendations*. İstanbul: TÜSEV Publications.
- Coronel, S. (2001). *The role of media in deepening democracy*.
<http://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/un/unpan010194.pdf> adresinden 15 Eylül 2017 tarihinde edinilmiştir.
- Cottle, S., & Nolan, D. (2007). Global humanitarianism and the changing aid-media field: Everyone was dying for footage. *Journalism Studies*, 8(6), 862-878.
- Çaha, Ö. (2000). *Civil society in western Europe and Ottoman Empire: A comparative perspective*.
<http://www.liberaldt.org.tr/modules/printer.php?art=250> adresinden edinilmiştir.
- Çakmaklı, D. (2015). Active citizenship in Turkey: Learning citizenship in civil society organizations. *Citizenship Studies*, 19, 421-435.
- Çarkoğlu, A., & Aytaç, E. (2016). *Türkiye'de bireysel bağlılıklar ve hayırseverlik*. İstanbul: TÜSEV Yayınları.
- Depeli, G. (2014). Anayasa yazım sürecine LGBT müdahilliğinin merkez medyadaki görünümü. *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi*, 18, 37-60.
- Deren Van Het Hof, S. (2014). The Media Publicity of NGOs In Turkey. *European Journal of Research on Social Studies*, 1(1), 108-114.
- Derneklerin Faaliyet Alanlarına Göre Dağılımı. (tarihsiz). *Dernekler Dairesi Başkanlığı*, <https://www.dernekler.gov.tr/tr/AnasayfaLinkler/derneklerin-faaliyet-alanina-gore.aspx> adresinden 1 Ağustos 2017 tarihinde edinilmiştir.
- Diamond, L. (1994). Rethinking civil society: Toward democratic consolidation. *Journal of Democracy*, 5, 4-17.
- Dondurucu, Z.B. (2014). *Sivil toplum kuruluşlarının sosyal medya üzerinden halkla ilişkiler çalışmaları* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul, İstanbul Üniversitesi.
- Goodhart, M. (2005). Civil society and the problem of global democracy. *Democratization*, 12(1), 1-21.
- Göle, N. (1994). Toward an autonomization of politics and civil society in Turkey. M. Heper ve A. Evin (Der.), *Politics in the Third Turkish Republic* içinde (ss. 213-222). Boulder, CO: Westview Press.

- Gole, N. (1996). Authoritarian secularism and Islamist politics: The case of Turkey. A. R. Norton (Der.), *Civil society in the Middle East* içinde (ss. 17-44). Leiden: E.J. Brill.
- Graber, D. (2003). The media and democracy: Beyond myths and stereotypes. *Annual Review of Political Science*, 6, 139-160.
- Greenberg, J., & Walters, D. (2004). Promoting philanthropy? News publicity and voluntary organizations in Canada. *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, 15(4), 383-404.
- Güran Yiğitbaşı, K. (2016). Medya ve mültecileri sivil toplum üzerinden okumak: Mülteci-Der örneği. *Marmara İletişim Dergisi*, 25, 53-76.
- Helmig, B., Spraul, K. & Tremp, K. (2012). Replication studies in nonprofit research: A generalization and extension of findings regarding the media publicity of nonprofit organizations. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 41(3), 360-385.
- Heper, M. (1994). Transition to democracy in Turkey: Toward a new pattern. M. Heper ve A. Evin (Der.), *Politics in the Third Turkish Republic* içinde (ss. 13-20). Boulder, CO: Westview Press.
- Jacobs, R. N., & Glass, D. J. (2002). Media publicity and the voluntary sector: The case of nonprofit organizations in New York City. *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations*, 13(3), 235-252.
- Kadıoğlu, A. (2005). Civil society, Islam and democracy in Turkey: A study of three Islamic non-governmental organizations. *The Muslim World*, 95, 23-41.
- Karaoğlu, Y. (2016). *Sivil Toplum Kuruluşlarının sosyal medya kullanımı üzerine karşılaştırmalı bir inceleme*. Yüksek lisans tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi.
- Keane, J. (1998). *Civil society: Old images, new visions*. Stanford: Stanford University Press.
- Keyman, F. (2004). *Sivil toplum ve demokrasi konferansı yazıları No 3: Türkiye’de ve Avrupa’da sivil toplum*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kılıç, D. (2005). Haber yapma sürecinin belirleyici unsurları ve basın ahlakı. *Selçuk İletişim*, 3(4), 130-141.
- Mardin, Ş. (1969). Power, civil society and culture in the Ottoman Empire. *Comparative Studies in Society and History* 11(3): 258-281.
- Mardin, Ş. (2002). Türk toplumunu inceleme aracı olarak “sivil toplum”. M. Türköne ve T. Önder (Der.), *Türkiye’de Toplum ve Siyaset* içinde (ss. 21-34). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Nah, S. (2009). Media publicity and civil society: Nonprofit organizations, local newspapers and the internet in a Midwestern community. *Mass Communication and Society*, 13, 3-29.
- Onat, F. (2010). Bir halkla ilişkiler uygulama alanı olarak sosyal medya kullanımı: Sivil toplum örgütleri üzerine bir inceleme. *İletişim: Kuram ve Araştırma Dergisi*, 31, 103-121.
- Orza, A. (2012). *Media representation of non-governmental organizations*. Onur derecesi mezuniyeti tezi. Bulgaristan: American University of Bulgaria.
- Perez-Diaz, V. (1998). The public sphere and a European civil society. J. C. Alexander (Der.), *Real civil societies: Dilemmas of institutionalization* içinde (ss. 211- 238). London: Sage Publications.
- Plattner, M.C. (2012). Media and democracy: The long view. *Journal of Democracy*, 23(4), 62-73.
- Putnam, R. (1995). Bowling alone: America’s declining social capital. *Journal of Democracy*, 6, 65-78.
- Putnam, R. (2000). *Bowling Alone: The collapse and revival of American community*. New York: Simon & Schuster.
- Roniger, L. (1998). Civil society, patronage, and democracy. J. C. Alexander (Der.), *Real civil societies: Dilemmas of institutionalization* içinde (ss. 66- 83). London: Sage Publications.
- Saatçioğlu, E. (2017). Sivil toplum örgütlerinin sosyal medya kullanımları: Greenpeace Türkiye Facebook sayfası örneği. *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Akademik Dergisi*, 10(1), 158-187.
- Sztompka, P. (1998). Mistrusting civility: Predicament of a post-communist society. J. C. Alexander (Der.), *Real civil societies: Dilemmas of institutionalization* içinde (ss. 191-210). London: Sage Publications.
- Technical Assistance for Civil Society Organizations in Turkey (TACSO). (2011). *Türkiye İhtiyaç Analizi Raporu*. İstanbul: TACSO.

- Tamir, Y. (1998). Revisiting the civic sphere. A. Gutmann (Der.), *Freedom of Association* içinde (ss. 214-238). New Jersey: Princeton University Press.
- Tılıç, D. (1998). *Utaniyorum Ama Gazeteciyim: Türkiye ve Yunanistan'da Gazetecilik*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Tılıç, D. (2001). *2000'ler Türkiye'sinde Gazetecilik ve Medyayı Anlamak*. İstanbul: Su Yayınları.
- Tocqueville, A. (1988). *Democracy in America*. New York: Harper and Row.
- Toprak, B. (1996). Civil society in Turkey. A. R. Norton (Der.), *Civil society in the Middle East* içinde (ss. 87-118). Leiden: E.J. Brill.
- Tosun, G. (2001). *Demokratikleşme perspektifinden devlet-sivil toplum ilişkisi*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Tunç, A. (2005). *Sivil toplum endeksi yan raporları: Sivil toplumun Türk mediasındaki yansması*. İstanbul: TÜSEV Yayınları.
- Türkiye Üçüncü Sektör Vakfı (TÜSEV). (2013). *Civil society monitoring report 2012: New constitution, public-CSO relations, volunteerism, freedom of association, Van Earthquake*. İstanbul: TÜSEV Yayınları.
- Türkiye Üçüncü Sektör Vakfı (TÜSEV). (2015). *Sivil toplum izleme raporu 2013-2014*. İstanbul: TÜSEV Yayınları.
- Vakıfların Faaliyet Alanına Göre Dağılımı. (tarihsiz). *Vakıflar Genel Müdürlüğü*, <http://www.vgm.gov.tr/db/dosyalar/webicerik199.pdf> adresinden 1 Ağustos 2017 tarihinde edinilmiştir.
- Yeni Vakıf Sayıları. (2017, 28 Temmuz). *Vakıflar Genel Müdürlüğü*, <http://www.vgm.gov.tr/db/dosyalar/webicerik194.pdf> adresinden 1 Ağustos 2017 tarihinde edinilmiştir.
- Yıllara Göre Dernek Sayıları. (tarihsiz). *Dernekler Dairesi Başkanlığı*, <https://www.dernekler.gov.tr/tr/AnasayfaLinkler/yillara-gore-faal-dernek.aspx> adresinden 1 Ağustos 2017 tarihinde edinilmiştir.
- Zurcher, E. J. (2004). Institution building in the Kemalist republic: The role of the People's Party. T. Atabaki ve E. J. Zurcher (Der.), *Men of order: Authoritarian modernization under Atatürk and Reza Shah* içinde (ss. 98-112). London: I. B.Tauris.



Assessing the Link between Language and Identity: The Construction of Identities among Belgian-Turkish Migrants

Zeynep Yılmaz Hava

Abstract: Multiculturalism and multilingualism are inevitable consequences of international migration. Contact between different linguistic or ethnic groups causes the development of expressions specific to one's identity and for migrants it results in the construction of hybrid identities which are very complex to define and understand without knowing the conditions of their construction processes. This paper aims to contribute to the literature about the identity construction of migrants, to assess the link between language and identity in this process. In this regard, I have pursued a qualitative research focusing on the second-generation Turkish-speaking community in Belgium. As a result of the study, it is observed that the migrants' ideologies show traces of national discourses most of the time but their actual language performances and practices contradict these ideologies. The immigrants facing institutional or cultural racism in the host country create new multidimensional and transnational spheres in which they perform multiple identities through varying language usages. This research aims to provide a more comprehensive and deeper analysis regarding the link among language ideologies, linguistic differences and identity construction processes in the contemporary Europe, starting from the Belgian case by taking into account the linguistic aspect in a supra-national environment.

Keywords: Language ideology, multilingualism, Turkish immigrants, identity construction, integration policies, transnationalism, linguistic differentiation.

Öz: Çok-kültürlülük ve çok-dillilik, uluslararası göçün kaçınılmaz sonuçlarıdır. Farklı dilsel ya da etnik gruplar arasındaki etkileşim, kişinin kimliğine özgü ifadelerin gelişimine neden olur ve göçmenler için hibrid kimliklerin oluşumuyla sonuçlanır. Bu hibrid kimliklerin anlaşılması ve tanımlanması için öncelikle kimlik inşa süreçlerini ve koşullarını doğru anlamlandırmak gerekir. Günümüzün çok dilli ve çok kültürlü Avrupa'sında, dil ideolojilerinin farklı kültürleri ve dilleri meşrulaştırma biçimleri, ulusal kimliklerden Avrupa kimliklerine kadar farklı kimliklerin bulunduğu bir çevrede bulunan göçmenlerin kimlik inşa sürecinde büyük öneme sahip. Bu araştırma, göçmenlerin kimlik oluşumuyla ilgili literatüre katkıda bulunmayı ve kimlik inşası süreçlerinde dil ile kimlik arasındaki bağlantının analitik bir bakış açısıyla değerlendirilmesini amaçlamaktadır. Bu bağlamda, Avrupa Birliği'nin merkezinde yer alan Belçika, çok dilliliğin hem devlet düzeyinde hem de sosyo-kültürel düzeyde var olduğu bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sebeble, söz konusu araştırma için Belçika'daki Türk göçmenler üzerine odaklanılmıştır. Araştırma sonucunda, dil, kimlik ve aidiyet hususunda göçmenlerin söylemleri ile dilsel pratikleri arasındaki çelişkili durumlar ortaya çıkmıştır. Ayrıca, göçmenlerin alıcı ülkede maruz kaldığı kurumsal ve kültürel ayrımcılık, buradaki göçmenlerin farklı dilsel pratikler ile inşa ettikleri ulusötesi ve çok katmanlı yeni kimlik arayışlarına itmektedir. Bu araştırmada yer alan Belçika özelindeki analizlerden hareketle, çağdaş Avrupa'daki dil ideolojileri, entegrasyon/asimilasyon politikaları ile Belçikalı-Türk vatandaşların kimlik inşa süreçleri arasındaki bağlantı hakkında kapsamlı ve derin bir analiz sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Dil ideolojisi, çok-dillilik, çok-kültürlülük, Belçikalı-Türk göçmenler, kimlik, entegrasyon/asimilasyon politikaları, uluslararasılık.

I would like to present my heartfelt thanks to my professor Eva-Marie Dubuisson and the referees for their support and guidance.

@ PhD Candidate, Istanbul Medeniyet University. zeynepilmaz@std.sehir.edu.tr



© Scientific Studies Association
DOI:10.12658/M0225
The Journal of Humanity and Society, 8(1), 2018, 67-84.
insanvetoplum.org



Submission: 29.04.2017
Revision: 16.10.2017
Acceptance: 31.12.2017
Online Publication: 10.01.2018

Introduction

Karen Tracy defines identity “as stable features of persons that exist prior to any particular situation, and are dynamic and situated accomplishments, enacted through talk” (Tracy, 2002, p.17). Here, Tracy acknowledges to some extent that identity is dynamic and changing in different contexts; however, she categorizes gender, ethnicity, age, national and regional origins as master identities (2002, p.18). However, the postmodern or constructionist paradigms have shown that even these forms of identities, which have long been perceived as primordial, fixed and solid structures, are actually fragmented, constantly changing and constructed concepts. Foucault, one of the most prominent constructionist scholars with a discursive approach, states that “the ‘subject’ is produced within discourse” (Hall, 1997). Stuart Hall elaborates on Foucault’s views about the unfixed nature of identity (the “self” and the “subject”), and states that even though people may seem to have different personal features such as ethnicity or gender these personal identities will not have any meaning outside of the discourses in which they are produced (Hall, 1997, pp. 55- 56). Since the socially constructed discourses governing our knowledge and perception of the “self” are in a constantly changing position, we can say that our self-perceptions and perceptions of other people in terms of categorizations such as ethnic, racial or gendered identities are also continuously (re) constructed through our everyday practices and interactions. Although these two understandings have differing essentialist or anti-essentialist approaches towards the nature of identity, their common ground is that they think there is a strong link between language and the identity construction process and that our identities are constructed through our everyday usages of language (together with some other factors) because similar to Tracy’s understanding, the constructionist paradigm also suggests that our knowledge and meaning of the world around us are produced through language and we construct and make meaning of our identities via language (Hall, 1997).

Indicating that identity is fragmented, however, I do not mean to say that it is not coherent. The point here concerns the complex identity features which come together to form a self-representation and self-perception of either an individual or a group in changing contexts of interactions, rather than assuming each person or group has a never changing and one single identity (could be ethnic, religious, gendered, racial, linguistic etc.). Amin Maalouf, who has both French and Lebanese ties, also conceptualizes this point in very enlightening statements and says that “[i]dentity can’t be compartmentalised. You can’t divide it up into halves or thirds or any other separate segments. I haven’t got several identities: I’ve got just one,

made up of many components combined together in a mixture that is unique to every individual” (Maalouf, 2000, p. 3).

The issues of multiculturalism and multilingualism which are the inevitable consequences of international migration in Europe have more significance at this point because international migrants in Europe find themselves in host countries which are founded upon national ideologies and they face an environment where they are expected -and most of the time forced by the host countries- to choose and express only one national identity by leaving their national, ethnic and religious allegiances behind. However, such ideology and assimilation or integration policies related to this aim did not produce the expected consequences for many migrants (Castles & Miller, 1998). As a result, migrants coming from various linguistic or ethnic groups have constructed and continue to construct new multiple identities in a multilingual and multinational environment, and these new identities have too complex natures to define and understand without knowing the conditions of their construction processes.

For many years, a common and one united national and ethnic identity has been regarded as the main building block for socially cohesive societies in Europe, creating “imagined communities” (Anderson, 1991) which define themselves as “culturally distinctive from members of other groups with whom they have a minimum of regular interaction” (Eriksen, 2010). Monolingualism and monoculturalism have been the principles of these newly formed European nation states and multilingualism together with multiculturalism have been regarded as horrible threats to these nation states since they challenge the political legitimacy and sovereignty of these states. Only speaking the official language of a nation has become the symbol of good citizenship and multilingualism has been identified with being disloyal to one’s nation (Gal, 2007, p. 149). In the following years, the discourse of multiculturalism was promoted by these European states so as to make the foreign migrants “integrate” into society and language has been one of the most actively and excessively used tools of various integration policies, but the idea of “melting pot” resulted in malfunctioning integration policies in major receiving countries. For example, the remarks of the German Chancellor Angela Merkel confessed to this by saying: “And of course, the approach [to build] a multicultural [society] and to live side-by-side and to enjoy each other... has failed, utterly failed” (BBC, 2013). These remarks have reinforced the nationalist discourse in Germany, by reinforcing the status of the migrants as racialized “foreigners” who needed to integrate more.

Although respect for diversities seems to be essential in European states’ national discourses, we can still talk about an imposing structure of integration pol-

icies in many EU countries. Looking at the various integration policies in many of these countries, particularly the language ideologies and policies in Belgium for the purposes of this paper, it is possible to assert that what is meant by “integration” is in fact a euphemism and a mask for national assimilation (Balibar, 2001). Amin Maalouf mentions in his book *On Identity* that an individual’s identity is basically constructed and foregrounded based upon the “other” or the threat of an “enemy”. Balibar’s conceptualization of nation states can be seen as an extension of this perspective to a broader group identity. According to Balibar’s approach, European nation states legitimize the existence of their national sovereignty over their citizens by means of creating imaginary threats of other through immigrants and they stigmatize the immigrants, keeping them as foreigners or aliens different from the ones who are accepted as natural citizens. This stigmatization then gives birth to “institutional racism” together with repressive and humiliating methods of governance as tools for maintaining the sovereignty of the state (Balibar, 2001). In the case of Belgian-Turkish migrants, such an institutional racism is also supported by the social and “cultural racism” exercised by the local people (Balibar & Wallerstein, 1991). When migrants face such kinds of racialized practices in their host countries and when they are not content with these countries’ national policies, they are directed towards creating new identity spheres for themselves in which they can maintain the multiplicity of their ethnicities and languages without having to sacrifice some parts of their identities (Balibar, 2001).

With regard to the language policies and language ideologies, national discourses in Belgium prescribe and produce written or unwritten rules and norms that direct the second-generation migrants to choose one language, one identity or one culture, as is mentioned above, even though Belgium is a multicultural federal state because each federal region most of the time acts as if they are separate nation states on their own. So, the ones who promote homogenization of the nation and culture contradict those who support multiculturalism and multilingualism most of the time. What is more important here is that this situation also leads to confusion among many migrants while constructing their self-perceptions and group identities because of the deep-down belief that they really have to be part of one nation, one language and one identity since this has been promoted as the normal and “natural human condition” (Gal, 2007). As a result of these conditions and some other socio-economic or political dynamics, the second-generation Belgian-Turkish migrants are left in a state of in-betweenness trying to comply with the top-down identity categorizations. Accordingly, they find solution in producing their own ethno-linguistic identities and *ethnoscapes* (Appadurai, 2007, p. 51) in which they preserve the multiple aspects of their identities as Belgian-Turkish

migrants, having diverse social, economic, political, religious or cultural ties maintained in a transnational or cross-borders sphere and they perform their multiple identities in varying contexts through language. The language they use is also multiple and crosses the borders of linguistic boundaries because they use Turkish and Flemish or Turkish and French in a mixed manner and the language they use change in different situational settings where they choose their language based on the identities they perform. In this way, they create various interrelated or non-related spheres in which they challenge the essentialist and seemingly homogenous boundaries by means of their multiple allegiances and language usages, creating flowing spheres of identities and “complex transnational imaginary landscapes” (Appadurai, 2007, p. 49).

The studies carried out so far regarding language and identity in Europe mostly deal with the issue either from a socio-linguistic (e.g., Edwards, 2009; Gubbins & Holt, 2002) or socio-political perspective (e.g., Heller, 2003; Kraus, 2008). There are also studies that start from a linguistic perspective but analyze the link between language and identity from an interdisciplinary approach, taking into account anthropology, education, sociology, political science, literary and cultural studies (e.g., Joseph, 2004; Heller, 2011). As for the studies focusing particularly on Belgium, there are also studies which mainly adopt a socio-linguistic approach to the issue (e.g., Swing, 1973; Auer, 2013; Edwards & Shearn, 1987). The results of these studies and alike are important in terms of revealing different ways of understanding how linguistic practices/ideologies and identity construction processes are embedded in each other in a continuous interaction with the social, political, or economic contexts in which they are exercised. On the other hand, we see numerous studies on Turkish international migration in Europe with a special focus on the immigrants’ multiculturalism or transnationalism experiences (e.g., Pitkänen, İçduygu & Sert, 2012; Robins & Aksoy, 2015; Modood, Triandafyllidou & Zapata-Barrero, 2006). However, the literature that focuses on the language and identity link, taking into account the multicultural and transnational migration contexts from a linguistic anthropological perspective, is lacking in the existing literature. This study hopes to provide an interdisciplinary contribution to the field with a deeper understanding of the identity construction phenomenon for migrants that takes into account the linguistic aspects in a supra-national environment.

The link among language ideologies, linguistic practices, and self-formation is both very strong and intertwined. The main objective of this study is to analyze how the second-generation Belgian-Turkish migrants circumstantially construct and reproduce their multiple personal or group identities through language, and

how the institutional or cultural racisms they face both in Belgium and in Turkey shape these identity construction processes. In this paper, I also elaborate on the migrants' own language ideologies and attitudes so as to be able to analyze their identity construction processes. As a result of these analyses, it is observed that the second-generation Belgian-Turkish migrants' ideologies show traces of national discourses most of the time but their actual language performances and practices contradict these ideologies. While linguistic competence in Turkish is not the first and foremost yardstick for determining their sense of belonging into Turkish culture, linguistic competence in Flemish or French is perceived as the symbol of integration and sense of belonging to the Belgian society. It is also observed that even though Belgium is already a country that nurtures multilingualism and multiculturalism, the language ideologies and real life practices of the federal regions are maintained through nationalist discourses and this situation decreases the credibility of integration policies in Belgium and does not prevent the discriminatory practices against immigrants -who are seen as foreigners. Hence, the immigrants facing institutional or cultural racism create new multidimensional and transnational spheres in which they perform their multiple identities through varying language usages and in accordance with the context of their interactions.

Methodology and Data

Belgium constitutes a favorable site for a field study in terms of seeing the complex network of relationship between language and identity since it is a federal state in which there are different linguistic communities including the large population of Turkish speaking community. The first labor migration wave from Turkey to Belgium took place in 1964 (The Ministry of Foreign Affairs of the Republic of Turkey, 2013) and the current estimated population of Belgian-Turks was around 200.000 in 2007 (Kaya & Kentel, 2007, p. 25). The immigration flow has been continuing since then and Turkish-origin migrants live in various regions of Belgium, creating different bilingual or multilingual communities.

While doing this research, I carried out interviews with second-generation Turkish-speaking community members in Belgium in August 2012. Turkish-speaking community in Belgium encompasses both Turkish and Kurdish people by definition, yet this data does not include any Kurdish people because I tried to obtain data from the regions where Turkish-speaking community is densely populated via snowballing and most of the population in the regions that I visited were Turkish, so the study includes Turkish-origin communities in terms of ethnicity.

The data in this research has been elicited through deep interviews which lasted approximately 45 minutes or one hour each in Turkish. The interviews were conducted after taking the verbal consent of the participants. The recordings are completely anonymous and they will only be used for academic purpose.

The interview questions basically cover the interviewees' background information, education and migration history, language attitudes, language practices, reflections on the concepts of identity, culture, nationhood and the sense of belonging, and their future plans.

In addition to these interviews I have also used participant observation method so as to be able to have a better understanding of the participants' language attitudes, language ideologies, their self-perceptions and interactional practices. This paper is presenting a qualitative analysis of the data obtained throughout this research period. The basic tool of analysis is the Foucauldian theory of discourse and his methodology of discursive analysis, which claims that "the subject is produced within discourse" and one must uncover the seeming unity of subject in order to reveal the discursive mechanisms which lead to the formation of self. In other words, one has "to break them [existing unities] up and then to see whether they can be legitimately reformed; or whether other groupings should be made; to replace them in a more general space which, while dissipating their apparent familiarity, makes it possible to construct a theory of them." (Foucault, 1972, pp. 29-30). While uncovering the seemingly unified identities, the context that produces the discursive mechanisms should be taken into consideration as well. Hence, the discursive methodology applied in this research also benefits from the analysis of Fairclough, focusing on the "relational nature" of discourse and "how discourse is shaped by relations of power and ideologies, and the constructive effects discourse has upon social identities, social relations and systems of knowledge and belief, neither of which is normally apparent to discourse participants" (Fairclough, 1992, pp. 12).

The data used in this research was collected from Anvers, Brussels, Charleroi, Mons, Fontain L'èveque, Gent, Liège, Limburg, Beringen, and Verviers in Belgium. As a result of the federal system in Belgium, the Turkish-speaking communities differ from each other in Brussels, Flanders and Wallonia regions in terms of the languages they speak, so I have tried to reach people from diverse regions. There are 93 deep interviews in total; 20 from Brussels, 34 from Flanders and 39 from Wallonia. The data does not include people from the German-speaking region because the number of Turkish-speaking people was low there. The regions and the interviewees were chosen considering the effective use of time, logistic means, the

consent of the participants and I used the snowballing method because this made it is easier to reach the interviewees and take their consent.

The interviewees consist of 60 women and 33 men. The unequal distribution between men and women is due to snowballing, yet this unequal distribution does not have any negative effect on the results of the research since the interview questions were not gender specific, except for the questions about military service. Also, the interviewees' ages range changes from 18 to 35, but the majority of the participants' ages change between 20 and 28.

As regards the definition of second-generation immigrants, it should be noted that it is not so easy to make sharp distinctions between the second and the third generation. Hence, instead of limiting the interviewees with a fixed definition of generation, I have defined second-generation immigrants in a relatively flexible way and interviewed people who were either born in Belgium or came to Belgium before the age of 7 and then were raised there. The occupations of the participants varied from university students, high school graduates and working people to housewives. Despite having different backgrounds and occupations, all of the participants completed the compulsory education in Belgium, i.e. they graduated from high school. Their educational background is important in order to find out the language of their education and its effect on their identity construction.

Before discussing the results of the interviews, another crucial point needs to be made regarding the communities in this research. It needs to be underlined that one of the biggest mistakes at this point would be to make clear-cut distinctions among the multiple group identities of these migrants and to assume that migrant groups as well as other "indigenous" groups in the host country are internally homogenous and unified groups (Wolf, 1982, p. 6). While talking about the second-generation Turkish-Belgian migrants here, it should not be understood that the interviewees in this research constitutes a homogenous migrant group. There are a great many divergent groups among the interviewees with different ethnic, religious, cultural or linguistic etc. backgrounds and they also have competing discourses which may lead to internal conflicts. Thus, the observations and claims presented in this paper have been conceptualized by keeping this fact in mind. The intention of this paper is not to categorize or to reach generalizing conclusions about the second-generation Belgian-Turkish population in Belgium; the intention is to analyze the interviews with a critical approach and to try to conceptualize the data in these interviews so as to have a broader and deeper insight into the complex relationship among concepts such as language, identity, ethnicity, nation, culture etc.

Language Practices in Belgium

It would be useful to give a basic overview of the main language practices in Belgium before elaborating on these practices from the perspectives of Belgian-Turkish immigrants.

There are three official languages in Belgium: French, Flemish, and German. The two main linguistic communities are the Flemish-speaking community in Flanders and the French-speaking community in Wallonia. Brussels is the capital region where both Flemish and French are official but the majority speak French. Turkish-speaking migrant communities in Flanders, Wallonia and Brussels are exposed to different languages and policies. These differences can be observed in the education system and in public services. For example, in Brussels, children learn both Flemish and French. However, it has been observed in this research that the number of people in Flanders who could speak French to a certain degree was higher than the number of people in Wallonia who could speak Flemish. This shows us that the language education in Belgium does not lead to the construction of bilingual communities in every region (in terms of Flemish and French).

For the Turkish-speaking community, bilingualism emerges between Flemish/French and Turkish. The Turkish-speaking community members learn Flemish or French at school, whereas they learn Turkish primarily from their families, and then from their friends or in their social environment. Some of them take Turkish culture lessons including Turkish education at summer schools most of which are provided by the T.R Directorate of Religious Affairs. Some of them take one- or two-hour classes of Turkish at primary school but this is a very rare practice. Apart from the official languages and Turkish, English is also among the languages many children learn at school.

Findings and Discussion

I present below a discussion on the link between language and identity for the Turkish-Belgian immigrants based upon my findings derived from the discourse analysis of my interviews and my observations from the field. This part is mainly divided into three sections: the language ideologies of Turkish-Belgian immigrants in relation to nationalist monolingual discourses; the ways of performing multiple identities in changing interactions and contexts; and the creation of transnational imaginary landscapes as a result of racialized practices and the feeling of in-betweenness.

Language Ideologies

Language ideology is defined by Silverstein as a “set of belief about language articulated by users as a rationalization or justification of perceived language structure and use” (as cited in Clyne, Hanks & Hofbauer, 1979, p. 193). In the introduction section, it is stated that we make meaning of the world around us through language. In accordance with this fact, we also adopt some ideologies or “sets of belief” about the world we perceive –including the language we use– and in this regard, language comes forward both as the subject and as the object of our knowledge. When one rethinks about these intricate relationships among language, ideologies and self-perceptions, it can be seen that what seems as purely linguistic choices can in fact be regarded as the embodiments of one’s ideologies and perceptions. One of the most apparent examples of these language ideologies might be observed in monolingualism and language standardization attitudes of people in relation to the nationalist discourses.

In the case of Belgian-Turkish immigrants, language ideologies and attitudes of the immigrants have been analyzed from this perspective and it has been observed that immigrants’ ideologies show traces of national discourses most of the time but their actual language performances and practices contradict these ideologies.

The majority of the participants in this research are bilingual, speaking either Turkish-Flemish or Turkish-French. However, it is viewed that a great majority of the interviewees mention Turkish as their native language in the first place, even though they acknowledge that they are not “competent” enough. For instance, Ali (27-year-old university student in Gent) says explicitly “I know I can’t speak Turkish as well as you do, but it’s my mother tongue in the end. I wish I could speak Turkish as good as Flemish”. Similarly, another university student from Liege this time (Merve, 18-year-old) says “My mother tongue is of course Turkish”. There are some interviewees who acknowledge their bilingualism and gives either Turkish/Flemish or Turkish/French as answers in the first place, but the majority equals mother tongue to Turkish, although they acknowledge their mixed language use in the later phases of the interviews. This the single-language answering tendency reveals how the immigrants’ language ideologies are affected by the national monolinguist discourses.

Speaking Turkish becomes the symbol of their Turkish identity and “Turkish culture”. For example, the participants state that they would want their children to definitely learn Turkish so as to know about their culture and not to forget where they are coming from. Forgetting Turkish language or not speaking it well is considered an act of being unfaithful to their ancestors, their past and their homeland.

Since they are living in a country other than their homeland and they are usually exposed to assimilationist or discriminatory discourses, they feel that their Turkish identity is threatened, so they give much more importance to speaking Turkish and they are trying to be loyal to their native language and cultural heritage (Hornberger & Pütz, 2006). For example, the dialogue between me and Gözde¹ (a 22-year-old university student in Brussels) about her native language is as below:

Z: What is your mother tongue Gözde?

G: Turkish.

Z: Well, which language do you use best in your opinion?

G: My French is better of course. I mean my Turkish is not that bad but for example I can't read any books in Turkish, do you know that? I find it very hard to understand. [...]

Z: Then, how do you define mother tongue? Is it the language you learn from your parents? I mean, according to what is your mother tongue Turkish?

G: My mother tongue is Turkish because I am Turkish. Ok, we live here in Belgium right now; we are the citizens of this country but our roots are Turkish. And Turkish is the language of our ancestors and grandparents. If we forget our past, we would be lost in here. But this doesn't mean that we will only speak Turkish and not speak the language of this country. I am also strongly opposed to this. If you live in this country, then you have to speak its language but without forgetting your own culture of course.

In this dialogue which has recurred in my interviews many times, Gözde emphasizes that Turkish is the language of her ancestors and it symbolizes the shared heritage of Turkish identity. Although she is not very good at Turkish, she accepts Turkish as her mother tongue. At this point, it is seen that her perception of Turkish as a mother tongue relates to some ethnic and cultural ties rather than to her linguistic competency level. She supports learning and speaking Turkish as a way of resisting the threat of being assimilated and constructs her identity as both Turkish and Belgian.

Another important aspect of language ideologies concerns linguistic competence and standardization. According to the majority of the participants, there is a denial of linguistic competence in Turkish by Turkish-speaking community most of the time. Here, we can observe an example of one of the conflicting aspects of their language ideologies and identity construction processes. As it is also seen in the dialogue above, the majorities of the Belgian-Turkish immigrants in this research

1 The names have been given randomly. All translations from Turkish to English are made by the author. Turkish versions of the quotations are given in footnotes.

give priority to Turkish and embrace it as their mother tongue without feeling the need to assess their linguistic competence in the first place. Then, this is justified in their discourses of being loyal to their native land, preserving their identity in Belgium, not being assimilated but being integrated to the society protecting their multiple identities and transnational allegiances. On the other hand, these same interviewees later on assert that linguistic competence in Turkish is measured by their vocabulary knowledge and “standard” use of Turkish, when they comment on the questions about their criteria in defining “good” Turkish/Flemish/French.

More importantly, their attitudes towards linguistic competence in either French or Turkish show a different pattern than those towards Turkish. While linguistic competence in Turkish is not the first and foremost yardstick for determining their sense of belonging into Turkish culture, linguistic competence in Flemish or French is perceived as the symbol of integration and sense of belonging to the Belgian society. For instance, when we ask about what it takes to be a part of Turkish culture, Esra (28-year-old, university graduate from Verviers) says:

You have to embrace the Turkish values. I mean, Turks are very hospitable for example. They care about family very much. You have to preserve your religion as well, be a good Muslim. This is both necessary for not forgetting your own culture and also not representing a bad image for Muslims and Turks here. And you shouldn't forget Turkish of course.

On the other hand, when asked about what it takes to be a part of Belgian culture, the criteria which she utters in the first place is linguistic competence:

You have to speak French very good. That's for sure. Unless you speak the language you can never prove yourself here and you will always stay a stranger. But if you know French, then people here no longer sees you as an immigrant. I am a citizen of this country just like they are.

The reasons of second-generation immigrants explaining the need for learning Turkish and that for learning Flemish or French differ from each other. Learning Turkish symbolizes the link with their ancestors, culture and Turkey, whereas learning Flemish or French is considered necessary for integration and progress in Belgium. Thus, it is observed that the personal and group identities of second-generation Belgian-Turks are constructed in two ways. On one hand, they construct a Turkish identity based upon their cultural, ethnic, and religious heritages and perform this identity through the Turkish language. On the other hand, they construct a Belgian identity based upon their citizenship rights, their social, political or multicultural environment and the integration policies in Belgium and they perform this identity either through Flemish or through French. Nevertheless, while

this dichotomy is useful in analyzing the ongoing identity-works for Belgian-Turks, it should always be kept in mind that these identity performances intertwine in everyday practices and in daily usages of language.

When it comes to the ideologies about standardization, the effect of monolingualism and nationalist discourses becomes more apparent. Standardization of languages is one of the basic tools used in nation-creating processes. Nation states create a single national language and fix it later on, prescribing lots of norms and rules about it, just as one can see in the institutions such as Académie française or Turkish Language Institution (TDK). In this trend, one ‘correct’ way of language use is imposed on people; hierarchies among different dialects are reinforced and multilingualism is denigrated (Anderson, 1991, pp. 44-45). One can also see the resulting effects of these standardization policies in the language ideologies of Belgian-Turks but once more there are different ideologies regarding Turkish and Flemish/ French.

Standardization of language is favored by many of the participants with regard to Turkish, Flemish or French. On one hand, the dialects and accents of these languages are seen as normal indices of where people are from. However, different accents of Turkish or French are tolerated but not regarded as the “correct” way of speaking. The “correct” way of speaking is associated with the standardized Turkish prevalent in Turkey (known as İstanbul Türkçesi). The following quote from one of the interviews with a 20-year-old social service worker (Ayşe) can exemplify this situation:

I am happy that my foreign language is French. I think French is so polite. Flemish sounds rude to me. French in France is more elegant, proper and formal. Beautiful French is the French spoken in France I think. I can’t find someone who speaks beautiful Turkish among Turks living here. They come here from various villages in Turkey. Since they don’t get a good education here, the language eventually becomes degenerated. My father would say ‘don’t disrupt the standard accent of Turkish’. I strongly agree with him. [...] Meaning standard Turkish, beautiful Turkish... I mean for example just like the way you speak right now, like the language spoken in major cities such as İstanbul or Ankara.

In addition to the ideologies regarding the ways of speaking a language, it is seen in this quote that the language ideologies of people readily lead to ideologies of stereotyping. This situation can be explained by means of the iconization process, which can be defined as one of the language ideology processes put forward by Susan Gal and Judith Irvine (2000, p. 37) This process can simply be defined as attributing a personal identity to the speaker looking at his/her speech acts as mistaking indices for icons.

In this research, it has been reaffirmed that almost all participants in the interviews have stereotypical images about Flemish, French or Turkish people shaped by their language ideologies about the Flemish, French or Turkish languages. For example, interviewees who think the Flemish language is rude, cold and unsentimental also think that Flemish people are cold. Also, all of the interviewees think that Turkish is a 'beautiful' language. It is richer in vocabulary and meaning, more sentimental than Flemish or French and accordingly, Turkish people are considered to be warm-blooded, more intimate, more emotional etc. just like we can see in the remarks of Ahmet (a 28-year-old chemist from Gent):

I think Flemish is a very rude and cold language. You already see Flemish people are usually like that. Always distant, cold and over disciplined of course... I mean you can't be too intimate with a Flemish the minute you want. But look at Turks! Turkish people are very intimate and tolerant. That's why I like speaking Turkish and hanging out with Turks very much. And also I think Turkish is definitely a very sentimental language. Love or anger, there are so many words to describe all kinds of feeling. This is not the case for Flemish. It's not flexible.

As it is clearly seen in this quote, Ahmet establishes direct correlations between the personal characteristics of Belgian or Turkish people and their language, labeling Flemish people as cold, strict and rude; whereas Turkish people are labeled as tolerant and sincere.

Situational dimension of the construction of identities and domain specific usage of languages

In the beginning of the paper, it has been mentioned that the second-generation Belgian-Turks perform their multiple identities in a changing pattern in various contexts and interactions. Although it should be emphasized that one needs to avoid trying to explain the identity-work of the migrants in binary oppositions, it should also be asserted that there is a frequently observed public- private dichotomy in terms of the language use of immigrants in Belgium. This public- private dichotomy provides us with more insightful conceptualizations when it is analyzed from the perspective of language ideologies and linguistic differentiation processes (Gal, 2005, p. 25). As a result of the language policy in Belgium which prescribes Flemish or French as two official languages and languages of education, the immigrants and their children are educated in these languages, and they learn Turkish in their family or in their social environment. So, Flemish or French becomes the language of public sphere which includes spheres such as school, work, law, social services etc., and Turkish becomes the language of private sphere which includes their family, their friends etc.

If we look at this distinction in terms of the two other linguistic differentiation processes proposed by Gal and Irvine (2007, p. 38; 2005, p. 25), which are fractal recursivity and erasure we can claim that this public- private distinction becomes a tool of reinforcing national and monolingual ideologies by means of creating recurring oppositions between public and private spheres and ignoring what is excluded from public sphere.

In the case of second-generation Belgian-Turks, this recursivity is made between Turkish and Flemish/French and it makes the immigrants live in fragmented linguistic and social spheres, leading them to varying performances of identities in accordance with the changing and flowing spheres and through their language practices they transform and reproduce these spheres. An example of this public- private dichotomy in terms of language practices experienced by second-generation immigrants and how it affects the ways of thinking of these immigrants can be seen below in the remarks of Mehmet (a 24-year-old university student in Leuven):

I mean it is too hard to make a distinction... But for example I think in Flemish when I'm at school because I was educated in either Flemish or French. I always feel the need to speak Flemish when we talk about things related to school, municipality and other official matters. But when I'm with my parents or with my friends, we generally speak in Turkish. Of course there are some shifts sometimes. So, I think my emotional language is Turkish but the language of my logic is Flemish.

As can be seen in this quote, such a public- private distinction is not only constitutive in terms of political practices but it also shapes the linguistic and social identity formation of the immigrants. As a result of living in these flowing and fragmented spheres, their interactions and language ideologies as well as their identities are socially constructed and reproduced.

Sense of belonging, in-betweenness and exclusion leading to the creation of new multidimensional spheres

The sense of belonging to a culture or a community is as important as the construction of a coherent identity for immigrants. Many of the participants mention that they go through an identity crisis when they are young, especially during adolescence, because of the dominant belief that they have to belong to one single nationality, culture or a community and they do not know where they belong. Most of them state that when they reach adulthood, they solve this crisis and accept that they have multiple identities performed in a multilingual and multicultural environment. For example, Murat (27-year-old graduate student from Brussels) says:

It was very hard for me to sort out to where I belong at first. It's hard when you're young... But now I feel and accept that I belong to both countries and both cultures. I am Turkish and Belgian at the same time and the same degree. I am also a European citizen at the same time. It's a mix like this...

However, social exclusion and discrimination continues to exist for many immigrants. All participants in this research share the feeling of in-betweenness and they feel they are “foreigners” both in Belgium and in Turkey. This situation is also reflected in their language ideologies and practices because they mostly state they are not fully “competent” both in Turkish and Flemish/French.

Regarding the issue of integration into society, while some of the interviewees argue that immigrants' faults are ignored in this process, many others argue that it will never be possible for the Turkish-speaking community to be completely accepted by the Flemish or French community unless they are assimilated. This portrait supports the views of Balibar (2001, p. 37) affirming that although integration policies in the EU and Belgium are mentioned very often, most of the real-life practices and policies (including language practices) put the immigrants in a stigmatized position where they are exposed to institutional and cultural racism.

Conclusion

In this paper, I try to show that identities which seem unified and primordial are in fact fragmented and socially constructed concepts. An individual's identity is constituted by various allegiances such as ethnic, national, religious, gendered etc. which form unique identities for each individual, and language is at the very center of the construction processes of these unique identities. Identities are not only expressed via language but are also performed through language; however, these construction processes and the complex relationship between language and identity are not easy to understand without deep and critical analyses.

For such critical evaluation, I conduct analyses about the second-generation Belgian-Turkish immigrants, trying to assess the strong relationship between language and identity in the international labor migration context in Belgium. I elaborate on the language ideologies of these immigrants and try to understand their language ideologies in relation to nationalist discourses which promote monolingualism and monoculturalism in contrary to the actual linguistic and cultural practices of international migrants in Belgium. Here, it is observed that even though Belgium is already a country that nurtures multilingualism and multiculturalism, the language ideologies and real life practices of the federal regions are maintained

through nationalist discourses and this situation decreases the credibility of integration policies in Belgium and does not prevent the discriminatory practices against immigrants -who are seen as foreigners. As a result, the immigrants hover between resisting a top-down labeling via transcending the national boundaries and essentialist categorizations, and trying to resolve the identity conflicts they face via defining themselves and their allegiances through these very categories. Hence, the immigrants facing institutional or cultural racism create new multidimensional and transnational spheres in which they perform their multiple identities through varying language usages and in accordance with the context of their interactions.

While analyzing the interviews in terms of language ideologies, I relate the language ideologies of the second-generation Belgian-Turkish migrants to broader nationalist ideologies particularly through language standardization, stereotypes and domain specific use of language. Furthermore, I highlight the contradictions between their actual linguistic practices and their language ideologies. Following these analyses, I look at the situation of the second-generation Belgian-Turkish immigrants with regard to their need for the sense of belonging, the exclusionary and discriminatory practices which lead them to feel in-between and the resulting creations of new multidimensional spheres that challenge the boundaries of nationalism, monolingualism and monoculturalism.

The link between language and identity could be further developed with larger sample cases or comparative studies from other countries or other migrant groups in the same country. It is also possible to widen the scope of this study by benefitting from socio-linguistic, psychological, or socio-economic analyses as well. Considering the lack of linguistic anthropological studies in migration contexts, I believe this study provides a contribution to the literature on international migration, multiculturalism/transnationalism discussions, and the studies about Turkish migration to Europe from a different perspective, by focusing on a less emphasized and often-ignored linguistic aspect of transnational or multicultural identities in Europe.

References

- Anderson, B. (1991). *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. New York: Verso Press.
- Appadurai, A. (2007). Disjuncture and difference in the global cultural economy. In J. X. Inda and R. Rosaldo (Eds.), *The Anthropology of Globalization: A Reader* (pp. 47-65). Massachusetts: Black Well Publishers.
- Auer, P. (Ed.). (2013). *Code-switching in conversation: Language, interaction and identity*. Routledge.
- Balibar, E., & Wallerstein, I. (1991). Is There a 'Neo-Racism'? In Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein (Eds.) *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, (C. Turner, Trans.), (pp. 17-28). London: Verso.
- Balibar, E. (2001). Droit de cite or Apartheid? In *We, the people of Europe?* (pp. 31-50). New Jersey: Princeton University Press.
- BBC. (2013, March 1). Merkel says German multicultural society has failed [News article]. Retrieved from <http://www.bbc.co.uk/news/world-europe-11559451>
- Castles, S., & Miller, M. J. (1998). *The age of migration: International population movements in the modern world*. 2nd edition. London: Macmillan Press.
- Clyne, R., Hanks, W., Hofbauer, C. (Eds.). (1979). *The elements: A parasession on linguistic units and levels* (pp. 193- 247). Chicago: Chicago Linguistic Society.
- Edwards, J., & Shearn, C. (1987). Language and identity in Belgium: Perceptions of French and Flemish students. *Ethnic and Racial Studies*, 10(2), 135-148.
- Edwards, J. (2009). *Language and identity: An introduction*. Cambridge University Press.
- Eriksen, T. H. (2010). *Ethnicity and nationalism: Anthropological perspectives*. 3rd edition (pp. 117-146). New York: Pluto Press.
- Fairclough, N. (1992). *Discourse and social change*. Cambridge: Polity Press.
- Foucault, M. (1972). *The archeology of knowledge and the discourse on language* (Trans. A. M. Sheridan Smith). New York: Pantheon Books.
- Gubbins, P., & Holt, M. (Eds.). (2002). *Beyond boundaries: Language and identity in contemporary Europe* (Vol. 122). Multilingual matters.
- Gal, S. (2005). Language ideologies compared: Metaphors of public/private. In *Journal of Linguistic Anthropology*, 15 (1), 23-37. California: University of California's Press.
- Gal, S. (2007). Multilingualism. In C. Llamas & L. Mullany & P. Stockwell (Eds.), *The Routledge Companion to Sociolinguistics* (pp. 35- 83). London and New York: Routledge.
- Hall, S. (1997). The work of representation. In S. Hall (Ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (pp. 13- 75). London: Sage Publications.
- Heller, M. (2003). Globalization, the new economy, and the commodification of language and identity. *Journal of sociolinguistics*, 7(4), 473-492.
- Heller, M. (2011). *Paths to post-nationalism: A critical ethnography of language and identity*. Oxford University Press.
- Hornberger, N. H., & Pütz, M. (Eds.). (2006). *Language loyalty, language planning, and language revitalization: recent writings and reflections from Joshua A. Fishman*. The United Kingdom: Multilingual Matters.
- Joseph, J. (2004). *Language and identity: National, ethnic, religious*. New York: Springer.
- Kaya, A. & Kentel, F. (2007). *Belgian-Turks: A bridge or a breach between Turkey and the European Union?* Belgium: King Baudouin Foundation.
- Kraus, P. A. (2008). *A union of diversity: language, identity and polity-building in Europe*. Cambridge University Press.
- Maalouf, A. (2000). *On Identity* (B. Bray, Trans.). London: The Harvill Press.
- Modood, T., Triandafyllidou, A., & Zapata-Barrero, R. (2006). *Multiculturalism, Muslims and citizenship: A European approach*. London and New York: Routledge.
- Pitkänen, P., İçduygu, & A., Sert, D. (2012). *Migration and transformation: Multi-level analysis of migrant transnationalism*. New York: Springer.
- Robins, K., & Aksoy, A. (2015). *Transnationalism, migration and the challenge to Europe: The enlargement of meaning*. London and New York: Routledge.
- Swing, E. S. (1973). *Language and identity in Belgium*. Philadelphia: Convention of the National Council of Teachers of English.
- The Ministry of Foreign Affairs of the Republic of Turkey. (2013, April 20). *Turkish Citizens Living Abroad*. Retrieved from <http://www.mfa.gov.tr/the-expatriate-turkish-citizens.en.mfa#>
- Tracy, K. (2002). *Everyday talk*. New York: The Guilford Press.
- Wolf, E. (1982). *Europe and the people without history*. Berkeley: University of California Press.

Tutunmadan Tutulmaya Kimlik: Mavi Gök Orda mı?

Birsen Banu Okutan

Öz: Kimlik, bireylerin aidiyet hissettiği topluma tutunma noktalarında açığa çıkan özdeşleşim birimidir. Kişi kendi çevresinin ürünü olarak toplumun kültürüyle kimliklenir. Farklı coğrafyalarda yaşayan veya yaşamak zorunda kalan göçmenler ise kendi öz kimlikleri ile vatandaşlık kimlikleri arasında gidip-gelen değerler demetini takip eder. Bu çalışma, Fransa'da yaşayan Türkiyeli gençlerin özellikle kriz zamanlarında, kendi anlam dünyalarını nasıl ifade ettikleri ve neler yaşadıkları üzerine eğilmektedir. Hipotetik olarak, Fransa'da yaşayan yirmi Müslüman Türkiyeli gencin örnek olarak seçilen 'kriz' zamanındaki refleksleri incelenecek, duygu, fikir ve davranış biçimlerinden yaşadıkları topluma tutunma noktaları sorgulanacaktır. Çalışma, kriz zamanı olarak *Charlie Hebdo*'nun Hz. Muhammed'e yönelik yayınladığı pejoratif karikatürleri seçmekte; metodolojik olarak ideografik yaklaşımı benimserken, pratikte mikro bir saha araştırması yapmaktadır. Mülakatlar yoluyla kimliği çözümleneyen araştırma, belirli bir kuramsal zemini başlangıç olarak kabul etmek yerine "kurama varışı" denemektedir. Ortaya çıkan veriler neticesinde, Horkheimer'in "akıl tutulması" kavramının yeni bir formülasyona kapı araladığı görülmektedir. Kimlik tutulması olarak tanımlanabilecek kavramsallaştırmada, araçsallaşan kimliğin dünyası ile amaç-araç dengesi altüst edilmekte, düşünce ile eylem aynı sayılmakta, uysal tipolojiler yaratılmakta; öykünme, yaşam koşullarının parçası haline gelmektedir. Diğer taraftan, tüm uysallaşmaya rağmen, "tekinsiz bir özelem" bireylerin öz-kimliklerini isyan ettirmektedir. Bireyler umutla-umutsuzluk arasında kaykılan bir bekleyişi yaşamakta, kendi öz kimlikleri ile yaşadıkları atmosferin kimliği arasında sıkışmaktadır. Fransa gibi özgürlük, kardeşlik, eşitlik söylemlerinin beşiğinde yaşayan örneklemdeki kimliklerin durumu da Zarifoğlu'nun "mavi gök orda mı" şeklinde dilendirdiği parçalanmışlık hissiyatını çağırıştırılmaktadır. Durum sosyolojisi içinde anlaşılan "mavi gök orda mı" sendromu kırılabilirliği, parçalanmışlığı ve geçiciliği ile kriz zamanlarına yönelik yeni bir kimlik tanımlaması yapmanın gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Max Horkheimer, kimlik tutulması, Charlie Hebdo, karikatür krizi, Cahit Zarifoğlu.

Abstract: Identity is the unit of identification that reveals in the attachment points to the society to where individuals feel strong belonging. The individual as products of her/his own environment is identified with the culture of society. Also, the immigrant who lives/have to live in different geographies, get into a dilemma between self-identity and identity of citizenship to follow the set of values. This study focuses on how the Turkish young people living in France express their semantic world and what they are experiencing, especially during the times of crisis. Hypothetically, the reflexes of chosen twenty Muslim Turks living in France are examined at the time of "crisis" and the attachment points to the society in where they live, are questioned through their emotions, ideas and behaviors. The study choses "the cartoon crises" in which Charlie Hebdo published pejorative cartoons against the Prophet Mohammed, as a case. Methodologically, it follows ideographic approach and practically conducting a micro field research. The research that analyzes identity through interviews attempts 'arrival to the theory' rather than accepting a certain theoretical basis as a starting point. As a result of field research, it seems that Horkheimer's concept of "eclipse of reason" opens doors to a new formulation. In conceptualization, which can be defined as an eclipse of identity, the means-end balance is overruled through the world of instrumentalized identity; idea and action are regarded as the same; submissive typologies are created; and emulation becomes part of living conditions. On the other hand, an uncanny desire leads to rebel of self-identities of the individual, despite all the docility. The individuals live an expectance between hope and hopelessness, and trapped between their own identities and the identities of the living space. The matter of the sample group which live in France that is the cradle of discourse of freedom, fraternity and equality, evokes Zarifoğlu's expression: "is the blue sky there?".

Keywords: Max Horkheimer, eclipse of identity, Charlie Hebdo, cartoon crises, Cahit Zarifoğlu.

@ Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi. bbokutan@istanbul.edu.tr

© İlmi Etüdler Derneği
DOI: 10.12658/M0228
İnsan & Toplum, 8(1), 2018, 85-113.
insanvetoplum.org

Başvuru: 17.09.2017
Revizyon: 31.10.2017
Kabul: 27.11.2017
Online Basım: 22.12.2017

Giriş

Toplum, bireyi kurallarla örülü bir düzende yaşamaya mecbur ederken, kendi gövdesine eklemleyerek ona bir aidiyet sunar. Bu aidiyetin varlığı, özde, bireyin “kim olduğu” sorusuna verilen bir cevaptır. Kavramsal haritada, “kimlik” olarak işaretlenen tanım, sosyal bilim arenasında geniş skalada incelenmektedir. Toplumsal duygu biçimi olarak “tarihten, coğrafyadan, biyolojiden, üretken ve üremeye yönelik kurumlardan, kolektif hafızadan, kişisel fantezilerden, iktidar aygıtlarından ve dinsel vahiylerden” (Castells, 2013, s.14) malzemeler kullanan kimliğin asıl meselesi, nasıl, nereden hareketle, kim tarafından ve ne için üretildiğidir. Bu çerçevede, Giddens (2010), Hall (2000), Bauman (2015), Castells (2013) gibi birbirinden farklı noktalara konsantre olan düşünürler, kendi zaviyelerinden kimlik şablonu oluşturur. Mesela, Castells (2013) kimlik inşasının üç farklı köken ve biçiminin olduğunu belirtirken, kategorizasyonunu, “meşrulaştırıcı kimlik”, “proje” ve “direniş” kimliği olarak isimlendirir (s. 14-16). Meşrulaştırıcı kimlik, toplumun egemen kurumları tarafından oluşturulan ulus devletin kimlik yaratma temalarını kapsayan aidiyet iken; proje kimliği, toplumsal aktörlerin kendilerine sunulan kültürel malzeme temelinde konumlarını yeniden tanımlayan, bütün bir toplumsal yapıyı değiştirme hedefi gösteren kimliktir. Son model, “direniş” kimliği ise hâkim olanın mantığı tarafından değersiz görülen ve/veya damgalanan konumlarda/koşullarda bulunan aktörler tarafından geliştirilmektedir. “Kendi kendini onaylama ya da baskıcı söylemin terimlerini ters çevirerek öz-lekelemeden gurur duyma” gibi “dışlayanların dışlananlar tarafından dışlanması” (Castells, 2013, s. 18) bu kategoride yer almaktadır. Bu bağlamda ortak bir paydada kavramdan anladığımız, kimliğin “toplumsal olarak ihsan edilmiş, toplumsal olarak sürdürülmüş ve toplumsal olarak dönüştürülmüş” (Marshall, 2009, s. 405) olduğudur. Kimlik, toplum içinde rollerle şekillenirken sosyalizasyon sürecinde berraklaşır ve mensubiyet kazandırmakla anlamlı hale gelir; bu nedenle bireysel düzlemde, içselleştirilmiş “tecrübe kaynağı” (Castells, 2013, s. 12) olarak işlev görür. Kimliğin kültür ile damgalanması ve kültürü yaşanır kılarken bireyleri tanınır hale getirmesi, harcının dinamizme açık olduğunu imlemekte, kimlik bileşenlerini “yaşam tarzı” ile diyalojik ilişki içine çekmektedir. O zaman, kendi etnik, dinî veya kültürel toplumundan farklı coğrafyalarda yaşamak durumunda kalan göçmenlerin yaşam tarzlarındaki değişimler, kimlik biçimlerini çift taraflı sorunsallaştırmaktadır.

Literatüre bakıldığında, göçmen kimliklerin hâkim kültüre eklemleme biçimleri çeşitlilik göstermekle birlikte (Lain, 1994; Cohen, 1994; Hall, 1990, 1991, 1992; Clifford, 1994; Parekh, 1994; John, 1995; Harris, 1995; Rogers, 2005; Gopinath, 2005) en genel ifadeyle “asimilasyon” ve “entegrasyon” gibi iki tipoloji

üzerine yaslanmaktadır. “İçine alarak dâhil etmek” (Unutulmaz, 2012, s. 141) manasında, klasik dönem kavramı olarak “asimilasyon”, göçmenlerin kendi kültürel farklarını kaybederek ev sahibi ülkenin kimlik özelliklerini benimsemektir. Etnik gruplar arasındaki farklılıkların yok olması (Martikainen, 2010, s. 265), bir manada Amerikan usulü “erime potasına” işaret eder. Evrimsel, genelleşmiş, tek düzen felsefesinin ürünü olarak erime potasında etnik, dinî, kültürel farklılıklar hâkim kültüre benzetilir, bulamaç halini alır. Bütünleşme manasındaki entegrasyon ise “göçmenlerin yeni katıldıkları topluma eklenerek, o toplumun bir parçası haline gelmesidir” (Unutulmaz, 2012, s. 143). Göçmenler kendi kimlik özelliklerini devam ettirmekle birlikte, hâkim kültürün ekonomik ve sosyo-kültürel yapılarına eklenir. Martikainen (2010) göçmenleri ve ev sahibi toplumu çift taraflı etkisi altına alan sürecin, kültürel, yapısal ve politik entegrasyon olarak üç kısımda incelenmesi gerektiğini öne sürer (s. 265-266). Politik entegrasyon, devlet kurumlarının göçmenlerle iş birliği yoluna gittiği uygulamaları gösterirken, yapısal entegrasyon, göçmenlerin çeşitli sektörel organizasyonlara aktif katılımının sağlandığı ve benzer oluşumların yaratılmasına fırsat verildiği durumlardır. Kültürel entegrasyon ise göçmenlerin hakim kültürün yerel değerleri, kuralları ve davranış biçimleriyle girdiği ilişkiselliği ve karşılaştığı reaksiyonları göstermektedir. Kültürün akışkan potansiyeli düşünüldüğünde, diğer modellere nazaran kültür entegrasyonu daha kompleks bir içerik taşımaktadır.

Göçmenler, kendi topluluğunun kültür bileşenleri ile büyük toplumun değer ve kuralları arasında hayat tarzı oluşturmakta; bu hayat tarzında genellikle “dışarıda” (Bauman, 2013) “eşikte” (Turner, 1969) “yabancı” (Simmel, 1971) “arafta” (Yumul, 2003) kalan, iki kültür arasında sıkışan, yozlaşmış bireyler olarak görülmektedir. Arada kalmışlık durumu, çoğu yerde sosyal dışlanma ismiyle resmedilmekte, kurumsal yapıların dışındaki topluluğun “kırılganlığı” (Dedeoğlu & Gökmen, 2011, s. 15-33) analiz edilmektedir. Diğer yandan, Kaya ve Kentel (2005) “Türklüklerini kaybederek gittikçe Almanlaşan, İngilizleşen, Fransızlaşan kişilerin” Türkiye’de *Almanca*, yerleştikleri ülkede “yabancı” olarak anılsalar da, yeni bir özneye tekabül ettiğini söylemektedir (s. 7). “Euro-Türkler” gibi tireli¹ olarak kavramsallaştırılan göçmen kimlikler, kökenlerini Türkiyeli tanımlayan fakat hem dış görünüşleri hem hayat tarzlarıyla Avrupalı olan bireylerdir. Temel varsayım, iki kimliği birlikte taşıyan bireylerin silik vatandaşlar olmaktan ziyade kendi iradeleriyle yönlerini belirlemeleri üzerine dayanır. Bu yüzden Kaya (2000) göçmenler üzerine yaptığı etnogra-

1 Kaya’nın (2015) “tireli kimlikler” kavramsallaştırması, kendilerini Fransalı-Müslüman-Türkler veya Almanyalı-Müslüman-Türkler gibi bir taraftan ulus-aşırı Avrupalılık kimliğine vurgu yapan bir taraftan da İslam gibi evrensel bir değeri sahiplenen bireylere işaret etmektedir (s. 70).

fik çalışmalarda, farklı kültürel katmanların birlikte yaşamasına olanak sağlayan ve bireylerin tüm kazanımları kucakladığı durumu en iyi ifade eden kelimenin “brikolaj” olduğunu söyler. Brikolaj, “elde olan parçaların kullanılmasıyla oluşan karışım ya da alaşım” (Kaya, 2000, s. 30) olarak ifade edilir ve göçmenler, pratik akıllarıyla, ellerindekileri yeni üretimler için kullanabilecek özneler olarak görülür.

Göçmen hayatların, kendilerine biçilen rollerle şekillendiğini söyleyen çalışmalar (Cağlar, 2001; Golbert, 2001) da, göçmenleri kendi hayatlarının kurucusu olarak gören araştırmalar (Kaya, 2000; Kaya & Kentel, 2005; Şimşek, 2016; Danış & İrtiş, 2008) da “uzun zaman dilimini” hesaba katarak incelemelerde bulunmaktadır; fakat kriz anlarını, kısa vade farklılıklarını inceleyen çalışmalar için literatürde doldurulması gereken önemli boşluklar vardır. Bir başka ifadeyle, göçmenlerin yaşam tarzları, tarihsel bagajın yükledikleri ile anlamlandırıldığında, süreç sosyolojisi (Elias, 2016) bünyesinde değerlendirilebilir. Bu tür araştırmalar, kimlik inşa sürecinde tarihsel vaziyet alışları hesaba katar, toplumsal ve bireysel dönüşümleri süreç olarak okur. Birey de dâhil olmak üzere toplumsal oluşumların süreç içerisinde birikerek var olduğunu, kimliklerin olmuş bitmiş etiketler değil, dinamik bir mekanizmayla sürekli işlediğini kabul eder. Elias (2016), sosyolojik süreçlerin bireylerden bağımsız düşünülmemeyeceğini belirttiği gibi bireylerin de diğerleriyle kurduğu etkileşim örüntüsünde figüratif roller edindiğini, bu nedenle yapılan araştırmaların sadece figürasyonları oluşturan bireylerin araştırılmasıyla açıklanamayacağını iddia eder (s. 104). Bireylerin davranışlarını anlayıp açıklayabilmek için bağımlılıkların nedenlerinin, toplumsal yapı ve birlikte oluşturulan figürasyonun kendisinin de incelenmesi gerekir (Elias, 2016, s. 104). Bireylerin birbirleriyle bağlanarak oluşturdukları ağda, figürasyon kavramı toplu dansa benzetilir. Bireyler, dans esnasında birbirlerine bağımlıdır, dans da göreceli olarak özel bireylerden farklı bir yapıdır, fakat bireylerden bağımsız da değildir (Elias, 2011, s. 59). Figürasyonlar uzun vadede değişim ve dönüşümlere işaret eder ve kapsamlı dönüşümler de en az üç jenerasyonu içinde barındırır (Elias, 2016, s. 293). Bu bağlamda, yukarıda bahsi geçen çalışmaların, kimlikleri süreç olarak değerlendirdikleri, kuşaklar-arası değişimlerle birlikte, birikimler üzerinden bir modele atfen incelemeler yaptıkları söylenebilir.

Diğer yandan, göçmen kimliklerin, kriz zamanlarında, “o âna ilişkin” nereye savrulduğunu gösteren kavramlar ve teorik yönelimler hususunda çalışmalar çok yetersizdir. Hâlbuki kriz anları, temelde, duygusal salınımların en fazla ortaya çıktığı, kırılğanlıkların, mahcubiyetlerin, keşkelerin var olduğu zaman dilimidir. Bireyler daha önce düşünmediğini düşünebilir, hissetmediği aşırı duyguları hissedebilir veya refleksif davranabilir. Bu bağlamda, durum sosyolojisi olarak değerlendirilebilecek toplumu okuma biçimi, edimleri çözümlmek için yeni kavramlar

yaratmaya fırsat sunar. Goffman'ın (2017) merceğinden “insanlar ve onların anları değil, anlar ve onların insanları” araştırılır. Toplumsal örgütlenme içindeki bireyler, örgütlenme biçimi, bireylerin birbirleriyle kaynaşması ve bununla ortaya çıkan durum, geçici etkileşim girişimi olarak düşünülür (s. 11). Bireylerin, çaresiz, umutsuz kaldığı anlar, mahcubiyet, utanma, öfke, nefret, hakaret gibi duygulanımlar, o âna has “durumlar” olarak ortaya çıkabilir. “Bir kriz ânı, sadece kişinin diğerlerinden üstün hale gelmesini sağlayan ve onu farklı kılan karakter özelliklerini değil, aynı zamanda bütün topluluğun o anki acil ihtiyaçları için kendi ihtiyaçlarını bastırmasını sağlayan karakter özelliklerini de gerektirebilir.” (Goffman, 2017, s. 264). Baskı veya hakaret altındaki bireylerin daha önce düşünmediklerini söylemeleri veya genel hayat biçimlerini yönlendiren duygularından çok farklı, aşına olmadıkları duygulara kapılarak agresif tutumlar sergilemeleri, çözümlenmesi gereken durumsal birimler olarak adlandırılır. Bazı hakaretlerin tahammül sınırını aşması, geri dönülemeyecek kriz noktaları yaratması (Goffman, 2017, s. 285) veya muhatabın onurunu test eden, hesapsızca savunmasını gerektiren durumların varlığı tahrik sonucu oluşabilecek edimler gibi değerlendirilir.

Bu çalışma özelinde de kimliğin kriz zamanlarında içine düştüğü boşluğun durum sosyolojisinin parametreleriyle açıklanabileceği ve partiküler olayların ve kişiler arası etkileşim biçimlerinin kendi içsel dinamikleri neticesinde özgün kavramsallaştırmalar yaratabileceği düşünülmektedir. Hipotetik olarak Fransa'da yaşayan Türkiye kökenli Müslüman gençlerin “kriz” zamanındaki refleksleri incelenecek, duygu, fikir ve davranış biçimlerinden yaşadıkları topluma tutunma noktaları sorulacaktır², çıkan sonuçların göstergeleri tartışılacaktır.

Konu, Yöntem ve Sınırlılıklar

Etnik, dinî veya sosyo-kültürel topluluğundan farklı bir coğrafyada yaşayan genç bireylerin kriz zamanlarındaki kimlik biçimlerini öğrenmek için çıkılan yolda, Fransa'da yaşayan, yaşları 18-24 arasında değişen üniversite öğrencisi, kadın ve erkeklerden oluşan Türkiye kökenli Müslüman yirmi genç seçilmiştir.³ Araştırmada “Türk” yerine Türkiyeli kelimesinin kullanımı, etnik kimliğe vurgu yapmayı önlemek içindir. Türkiyeli kavramsallaştırması ile Kürt, Laz, Zaza gibi aidiyet vurgusunun kompleks yapılarını incelemeye dahil etme mecburiyetinden sakını-

2 Mülakat sonuçları IARSP 2017 “International Social Sciences and Humanities” 18-21 May 2017 Berlin Konferansı'nda paylaşılmış; fakat özet harici herhangi bir yazılı metin verilmemiştir.

3 Tüm bireyler üniversite öğrencisi olduğu için bu bilgi demografik tabloda gösterilmemiştir. Veri dağılımı için bkz. Ek1.

labileceği düşünülmektedir. Yine araştırmada, belirtilen Müslümanlık sıfatı, katılımcıların kendilerini “dindar” olarak tanımlamalarıyla birlikte düşünülmelidir. Din sosyolojisi parametreleri içerisinde dindarlık kavramı elbette ki ölçümü zor bir olgu olarak karşımızdadır. Her ne kadar Glock (2007) “dinî tecrübe”, “inanç”, “ibadet”, “bilgi” ve “etki” gibi beş boyut üzerinden dindarlık ölçüm şablonu gösterse de (s. 250-267), bu yöntemle nesnel bir sonuca varmanın mümkün olmadığı yapılan araştırmalar neticesinde ortaya çıkmıştır. Özellikle, bilgi boyutu çok yüksek olan bireylerin ibadetlerindeki eksikler veya çok inançlı bireylerin bilgi düzeyindeki zayıflıklar kategorileri problemlili hale getirmiştir. Kirman (2004) da dindarlığı “bir kişinin günlük hayatında dinin önemini ifade eden, kişinin dine inanma ve bağlanma derecesini gösteren bir kavram” olarak nitelemekte; kavramın çok yönlülüğünden ötürü bireyin dindarlığı üzerine hüküm vermenin zorluğundan bahsetmektedir (s. 63). Bu durumda, mütedeyyin kimliklerin araştırıldığı çalışmalarda, bireyin zihin dünyasını şekillendiren ve anlamlandıran dinî ilkeleri edimlerine yansıttığını söyleyenleri “dindar” bireyler olarak kabul etmek bir yol olarak görülmektedir. Bu çalışma örneğinde, kartopu yöntemiyle ulaşılan bireyler “kendini dindar olarak” tanımlayanlar arasından seçilmiştir. Katılımcıların 20 kişiden oluşması da tesadüfi değildir. Oldukça homojen gruplar üzerine yapılan etnografik çalışmalarda, 12-20 arasında değişen kişi sayısının örneklem için yeterli olduğu görüşü hâkimdir (Baker, 2012; Kuzel, 1999; Morse, 1995). Bu bağlamda, 10 kadın ve 10 erkek katılımcının ergenlik sonrası bireyler olması, bakış açısı geliştirme kapasiteleri ve aidiyet hissetme yetileri bakımından mühimsenmektedir.

Ayrıca, 2017 yılının ilk üç ayında gerçekleşen mülakatlarda⁴ kriz olarak “Charlie Hebdo” dergisinin yayınladığı “Hz. Muhammed karikatürleri” seçilmiş ve katılımcılardan ilgili dört soruyu cevaplamaları beklenmiştir. Cevapların çözümlenme aşamasında, Mack ve arkadaşları (2005, s. 105-107) tarafından yazılan *Qualitative Research Methods: A Data Collector's Field Guide*'ın sunduğu öneriler çerçevesinde her katılımcıya numara verilerek “arşiv listesi” oluşturulmuş, katılımcılar arşiv¹den başlayan kodlamalarla temsil edilmiştir.

1. Charlie Hebdo dergisinin Hz. Muhammed aleyhine yayınladığı karikatürler hakkındaki görüşleriniz nelerdir?
2. Sonrasında Dergi ofisine yapılan saldırıyı nasıl yorumluyorsunuz? Sizce bu nelerin göstergesi?

4 Katılımcılarla mülakatlar gerçekleştirilmiş, görüşler kayıt altına alınmış, deşifreyon sonradan yapılmıştır. Türkçesi yeterli olmayan bazı katılımcıların (Arşiv11, Arşiv20) kendilerini Fransızca ifade etmelerine müsaade edilmiş, kayıtlar tercüme edilerek verilmiştir.

3. Yaşadığınız çevrede “karikatür krizi” nasıl karşılandı? Özellikle Fransız arkadaşlarınız durumu nasıl karşıladı? Süreci anlatınız.
4. İslam dininin Fransa’da anlaşılması yönünde sizce neler yapılmalı? Düşüncelerinizi detaylandırarak anlatınız.⁵

Örnek olay olarak seçilen Fransız mizah dergisi Charlie Hebdo, Kasım 2011’de “Charia Hebdo” (Haftalık Şeriat) isimli sayısı ile “Hz. Muhammed karikatürleri” yayımlamış, başlayan protestolara rağmen, 19 Eylül 2012’de hakaret içeren karikatürler yayımlamaya devam etmiştir. Dergi 2013’teki bir sayısında ise Hz. Muhammed’in hayatını tekrar çizgi roman şeklinde resmetmiş; olay sonrasında, derginin Paris’teki merkez ofisi maskeli ve silahlı kişiler tarafından saldırıya uğramış, 9’u gazeteci, ikisi polis ve biri teknisyen olmak üzere 12 kişi öldürülmüştür. Saldırganların “Muhammed’in intikamını aldık” ve “Allahu Ekber” diye bağırarak olay yerinden uzaklaştıkları iddia edilmiştir (BBC News Europe, 2015). Çerçeve olayın dünya kamuoyunda çeşitli veçhelerle yankı bulması, interdisipliner çalışmaları göreve çağırmaktadır. Sosyolojinin, özelden din sosyolojisinin sınırları içinde ise Fransa’da yaşayan Türkiyeli Müslümanlara kulak vermek, onların duygu, fikir ve edimlerini inceleme nesnesi olarak görmek, araştırılmayı bekleyen konular olarak karşımızda çıkmaktadır. Bu nedenle, Fransa’nın çeşitli vilayetlerinde yaşayan, kendini dindar olarak kodlayan katılımcıların karikatür krizini nasıl karşıladıkları mülakatlar aracılığıyla öğrenilmek istenmiş, kimlik çözümlmek için küçük bir adım atılmıştır. Çalışma boyunca, metodolojik olarak ideografik yaklaşım benimsenip, pratikten teoriye giden bir yol takip edilecektir. “Kimliği anlamak” bölümü, katılımcıların kendi dil kurgularından kendilerini anlatmaları üzerine yaslanmaktadır. Söylemlerin yorum ve değerlendirmeleri bir sonraki bölüme bırakılacaktır. Araştırma sonuçları değerlendirilirken, bir taraftan, Horkheimer’in “akıl tutulması” kavramsallaştırmasının açıklama potansiyelinden yararlanılacaktır. “Tutulmanın” aklın araçsallaşmasından düşünce-eylem eşitlemesine, uysal tipoloji yaratımından, doğallaşmış üretim biçimine kadar açıklayıcı araçlar sunacağı düşünülmektedir. Bir taraftan da, kriz anlarında duygunun akla galebe çaldığı durumu betimlemek için Zarifoğlu’nun “mavi gök orda mı” tanımlaması metaforik olarak kullanılacaktır. “Mavi gök orda mı” kavramsallaştırması, durum sosyolojisi içinde değerlendirilebilecek umut-umutsuzluk, beklenti-yılgınlık, neşe-keder, hırs-dilek salınımları arasında öz-denetim eksikliğinin göstergelerini taşımaktadır. Bu bağlamda araştırma sonuçlarının Horkheimer-Zarifoğlu çizgisiyle sınırlandırıldığı söylenebilir.

5 Son sorunun diğer sorulara nazaran biraz daha genel olması, katılımcıların bundan sonra başlarına gelebilecek özel sorunlara yönelik geniş çözüm önerileri olup olmadığını öğrenmek içindir.

Kimliği Anlamak

Kendini “dindar” olarak tanımlayan yirmi katılımcıya, ilk önce, Charlie Hebdo dergisinin Hz. Muhammed aleyhine yayınladığı karikatürler hakkındaki görüşleri sorulmuştur. Yedi katılımcı (arşiv1, arşiv2, arşiv8, arşiv9, arşiv12, arşiv16, arşiv20) karikatürlerin “saygısızlık” ve “ahlaksızlık” olduğunu söylemektedir. Arşiv2’ye göre “Charlie Hebdo’nun Hz. Muhammed aleyhine yayınladığı karikatürler tüm İslam âlemine, Fransa’da yaşayan 5 milyon Müslüman’a saygısızlıktır; kutsal değerler üzerinden asla fikir özgürlüğü olmamalıdır, çünkü insanların dini duyguları hassastır.” Üç katılımcı (arşiv3, arşiv7, arşiv13) ise Fransa’nın Müslümanlara karşı “samimiyetsizlik” örneği gösterdiğini, diğer etnisite veya dinlere karşı daha hassas yaklaşımını dile getirmektedir. Katılımcıların dilinden:

Fransa’da Yahudilere hakaret edilince çok ağır bir şekilde cezalandırılıyor, hâlbuki Müslümanlara hakaret edilince ifade özgürlüğü olarak geçiyor. Burada açık ve net şekilde görüyoruz ki bir samimiyetsizlik var (arşiv3).

Fransa’da Yahudilere yönelik saldırılar, (bakınız Dieudonné) hiçbir zaman cezasız kalmıyor. Yani konu Yahudiler olunca fikir özgürlüğü resmen kısıtlanıyor. Bu anlamda Fransız hükümeti, savunduğu adalet ve eşitlik ilkelerine rağmen çok büyük haksızlıklar ediyor (arşiv7).

Felsefe dersinde bu konuyu işlemiştik ve çoğu, özgür bir ülkede olduğumuzu savundu. Karikatürler bazılarını rahatsız ediyorsa bile olması ve olabilmesi gerek dediler. “Charlie Hebdo sadece komikliğine böyle şeyler yapıyor, ciddiye almamak lazım.” diye tepkiler verildi. Yazma özgürlüğü diye istediklerini yazıyorlar. Yakınlarda İtalyanlara karşı bir karikatür yapıldı, İtalyanlar çok kötü tepki verdiler, çünkü çok abartılı bir şekilde karikatür yapıyorlar. Ama bu konu çok konuşulmadı, çünkü İtalyanlar da böyle düşünüyorsa bunda bir gerçek yönü vardır, ama Müslümanlar abartılı derlerse o zaman Müslümanların düşünceleri yanlış diye yargılanıyor. Ayrıca, Aylan bebeğin karikatürü yapıldığında, Fransız arkadaşşıma “Komik mi?” diye sorunca, “Bu sefer abartılı oldu.” demişti... Başka bir örnek, olaylardan sonra Charlie Hebdo, Fransa’nın Cumhurbaşkanına karşı bir karikatür yapmıştı. Hemen yasakladılar. Ülkedeki özgürlüğü daha iyi anlamış oldum (arşiv13).

Diğer katılımcılardan, arşiv6 ve arşiv17 olayı “dışlayıcı” bulmaktadır. Özellikle, arşiv6 durumun kendilerini ilgilendiren tarafını “iğrenç olmakla birlikte dışlayıcı” olarak isimlendirmekte, olay yüzünden sürekli parmakla gösterildiklerini ifade etmektedir. Arşiv14, arşiv15 ve arşiv19 karikatürlerin Müslümanları kışkırtmak için bir provokasyon aracı olduğunu belirtirken; kalan üç katılımcı arşiv4, arşiv5, arşiv7, karikatürleri “ifade özgürlüğü” şeklinde değerlendirmektedir. Arşiv4’ün zaviyesinden:

Biz Fransa'da yaşıyoruz, bunun bilincinde olarak Batı'daki bazı değer ve kırmızı çizgilerin farkında olmalıyız. Bu sadece Fransa'daki Müslümanlar için değil, bu ülkede yaşayan her fert içindir. Ama şu bir gerçektir ki bizim dinimiz kültürümüz ve aile ortamımız bize farklı değerler, farklı prensipler kattı. Bu doğrultuda Fransa'da ifade özgürlüğü kutsaldır. Tıpkı laiklik gibi, Fransa tarihinde bunun için mücadele etmiştir (arşiv4).

İkinci soru olarak, karikatürlerden sonra dergi ofisine yapılan saldırı hakkında katılımcıların yorumu dinlenmiştir. Arşiv1 saldırıları intikam olarak yorumlamakta, arşiv2, arşiv18 ve arşiv19 saldırganları içtenlikle kınamakta; arşiv3 ve arşiv14 bu fotoğrafta özellikle "Müslümanların aciz olduğunu" dile getirmektedir. Arşiv7 ise "Fransa'da yaşayan Müslümanların bu olaylardan mağdur olduğunu" vurgulamaktadır:

Bu saldırıyı hiçbir şekilde İslami olarak yorumlayamıyorum, bu tartışmaya açılacak bir konu bile değildir. Bu saldırıda ölenlerden çok Fransa'da yaşayan Müslümanlar mağdur oldu. Saldırı gününden bir gün sonra otobüse bindiğimde başörtümden dolayı bana nefretle bakıldığını hissettim. Bu saldırı ortadaki problemleri daha da çok alevlendirdi. Eğer öldürmek çözüm olsaydı, olanlara fazla üzülmeyebilirdim ancak hiçbir şekilde kendilerini ne haksız gördüler, ne korktular, ne de provokasyonlarından geri kaldılar. Aksine tüm halkın desteğiyle saldırıdan bir hafta sonra yine çok seviyesiz bir karikatür çizdiler. Ayrıca, Müslümanlar İslam'a ters bir söze karşılık "kelle uçuran canı" gibi görülüyor artık... Susmak çözüm değil tabii ki, ama cevabımız daha insancıl, yasal yollarla verilmeliydi. Bu tür cevaplar, İslam karşıtlarına hakaretlerinde haklı olduğunu hissettirirken, Müslümanlarla barış ve huzur içinde yaşamının imkânsız olduğu fikrini pekiştiriyor (arşiv7).

Bazı katılımcılar (arşiv4, arşiv5, arşiv6) ise "karikatüre karikatürle cevap verilmesi" gerektiğini düşünmektedir. Arşiv5'in zaviyesinden:

2005 yılında Danimarka'da aynı şekilde bir karikatürden dolayı İslam dünyası ayaklanmıştı, protestolar yürüyüşler vs. Bana kalırsa Müslümanların yapması gereken, ne bir saldırdır ne bir protesto, ne de bir yürüyüş; Müslümanların yapması gereken, mesela aynı şekilde karikatürle cevap vermek olabilirdi, belki bu şekilde Avrupa'da Müslümanlara karşı olan ön yargı kırılırdı. Ama yine de tercih ettiğim görüş şudur ki, Müslümanlar bu hakaretleri görmezden gelmeliydi, hiç umursamamalıydı ve bu tür şeylerle kaybedecek vaktimizin olmadığını göstermeliydik (arşiv5).

Arşiv6 da bu görüşlere ek olarak, saldırıların islamofobiyi canlandırdığını "acı-sını biz çekiyoruz" sitesiyle anlatmaktadır:

Bu saldırı aslında bize karşıdır, o andan itibaren bizleri vahşi, öldüren, medeniyetsiz olarak görüyorlar ve bir islamofobi söz konusu oluyor. Dinde rastgele öldür emri yoktur, bu günahtır... Acısını Fransa'da biz çekiyoruz. Karikatürel cevap olabilirdi (arşiv6).

Diğer katılımcılardan arşiv5, arşiv11 ve arşiv12 “karikatürlerin görmezden gelinmesi gerektiğini” söylerken, arşiv8 yapılan saldırıyı “adaletsizlik” olarak görmekte, arşiv16 ve arşiv20 ise olayı “dış güçlerin oyunu” olarak nitelemektedir.

Bir diğer soruda ise katılımcılara, yaşadıkları çevrede, karikatür krizinin nasıl karşılandığı ve özellikle Fransız arkadaşların duruma ne tür tepkiler verdiği sorulmuştur. Yanıtlardan öğrendiğimiz, Fransızlar karikatürlerin kriz haline gelmesine anlam verememiş, ardından gelen saldırılar için bazıları “terörist Müslümanlar” eşleştirmesi yapmış, bazıları ise toplumsal huzurları hakkında endişelenmiş ve birliktelik duygusu belirten “Ben Charlie’yim!” sloganını üretmişlerdir. Katılımcıların bakış açılarına göre:

Saldırıdan sonra ...”bunu yapan Müslümanlar” diye genelleştirerek “Ben Charliyim!”, yani saldırıya uğrayan insanların yanındayım sözlerini kullanarak içlerinde bir kin ve nefret beslemeye başladılar (arşiv1).

Herkesin bildiği gibi herkes “Je suis Charlie.” (Ben Charlie’yim.) oldu. Türkiye’de bile herkes Charlie oldu, bilip bilmeden Charlie Hebdo’nun yaptığı pislikleri unutarak devlet başkanları bile Charlie oldu. İster istemez Müslümanlar “Biz yapmadık!” moduna girdi. Fransızlara gelince, kimisi Müslümanlara ağızlarına gelen bütün kötü sözleri yağdırdılar, kimisi de anlayışlı bir şekilde bunların Müslüman olmadığını savundu ama en kötüsü bu saldırı Peygamber Efendimize daha çok hakaret etmelerine müsaade etti. Yine olan Müslüman hanım kardeşlerimize oldu, onlara karşı saldırılar oldu; ilk hedef onlardı, sonra camilerimize oldu; yani bu saldırı Müslümanlara kötülükten başka bir şey getirmedi, özellikle medya ile Fransızların kafasında Müslümanlar hakkında kötü bir imaj oluşturuldu (Arşiv11).

Bu olaydan sonra “Je suis Charlie!” sloganı ortaya koyuldu ve Fransa ikiye ayrıldı; Charlie olanlar ve olmayanlar. Sosyal medyada profil resmine Fransa bayrağı ile “Je suis Charlie!” sloganını yazmayanlar stigmatize edilerek terörist ilan edildi. Birçok televizyon programında, okulda “Charlie misin?” sorusu soruldu. Bu durum islamofobiye ve “Müslüman” terör örgütlerinin saldırılarına gebe oldu (arşiv17).

Bütün okullar, üniversite, lise, ortaokul, herkes 1 dakika saygı duruşuna durdu. Bence bu saygı duruşunu hak etmediler. “Je suis Charlie!” adlı hashtaglar ortaya çıktı (arşiv20).

Söylenenlere göre, Müslümanların genel bir yargı içinde “terörist” olarak damgalanması, en sık rastlanan sonuçlardan bir tanesidir. Arşiv5 ve arşiv19, çevresindekilerin Müslümanları terörist olarak gördüğünü şöyle aktarmaktadır:

Tabii ki her şeyi karıştıran Müslümanlar denildiğinden hemen terörist gözüyle bakanlar var (arşiv5).

Maalesef Avrupa için Müslüman eşittir terörist. Ve bu bir genelleme değil tespittir. Karikatür krizi pek fazla konuşulmadı, yapılan saldırı ve akabinde oluşan “Müslüman eşittir terörist.” görüşü daha fazla meşgul etti insanların gündemini (arşiv19).

Bunun yanında, saldırılar Fransızları endişelendirmekte ve gelecekleri adına Müslümanlarla ilişkilerini tekrar sorgulamalarına neden olmaktadır. Arşiv3, arşiv10, arşiv12 ve arşiv18, çevrelerindeki endişenin şiddetli boyutlara vardığını söylemektedir:

Fransa'daki siyaset adamları bu islamofobiyi ciddi bir şekilde besliyorlar. Her saldırıdan sonra Müslümanlar hedef alınıyor, hâlbuki DAES'le hiçbir alakamız yok. Şunu da söylemek isterim: Konuştuğum Fransız arkadaşlarım bu olaylardan dolayı çok endişe ediyorlar ve kendi alışkanlıklarını bile değiştirdiklerini söylüyorlar (arşiv3).

Arkadaşım Valentin şöyle demişti: “Çok korkunçtu! Tüylerim diken diken oldu. O günden itibaren, hiçbir yerde güvende olmadığımızı düşünüyorum. Kafamın bir köşesinde kendimi yanlış zamanda, yanlış mekânda bulma korkusu var. Bunu yapan Müslüman değil teröristtir, o insanlar hiçbir şeye inanmazlar.” (arşiv12).

Toplumun İslam'a karşı öfkeleri doğdu. İslam'ı yanlış tanımaya ve artık o dini tamamen reddetmeye başladılar. İslam dinini açık bir düşman gibi gösterip bütün saldırıları o yöne çekmeye başladılar. Halk, Müslümanları istemez oldu. Fransız arkadaşlarım, ister istemez çekingenlik duydular bize karşı, bazıları ilişkileri kesti (arşiv18).

Üç katılımcı (arşiv7, arşiv10, arşiv16) ise saldırılardan dolayı kendilerinin direkt suçlandığını, arkadaşlarının tepkilerine maruz kaldığını üzülererek dile getirmektedir. Arşiv7 başına gelenleri şöyle anlatır:

Çevremden çok farklı tepkiler aldım. Sınıfımda dinime sahip çıkan sayılı insanlardan olduğum için bana soru soran çok oldu. Bana yöneltilen sorulardan dolayı, “sanki bu saldırıdan ben sorumluyum” gibi açıklama yapma gereği duydum. Bana bu saldırıyla ilgili “ne düşündüğümü” soruyorlardı. Bu soruları her ne kadar normal karşılasam da, oturduğum yerden, İslam adına hiç kimseye zarar vermiş olmamama rağmen medya ve Fransız toplumunun radikal sağcılar tarafından terörist damgası yedim. Destekliyorum dersem bana bir daha konuşmayacağını söyleyen bir Fransız arkadaşım oldu. Ailemin buna ne tepki verdiğini soran oldu... Genelde, Charlie Hebdo'nun çok ileri gittiği kabul edilmekle birlikte, o cezayı hiçbir suçlunun hak etmediği, Müslümanların daha anlayışlı, daha yumuşak olmaları gerektiği söylendi. Felsefe öğretmenim, «Karikatürlerin ana konusu İslam değil, her dine saldırıyorlar, bunu Müslümanlar her zamanki gibi çok abartıyor.» demişti (arşiv7).

Diğer katılımcılar (arşiv4, arşiv3, arşiv14, arşiv15) Fransızların, karikatürlerin kriz haline gelişini anlamadıklarını, nötr (arşiv2) yaklaşarak “ne olmuş ki” (arşiv8, arşiv14) tavrı içinde olayı yorumladıklarını belirtmektedir. Arşiv8 bu kategorideki durumu şöyle özetler:

Fransızların genel olarak bu olaya “ne olmuş ki” gibi tavırlar takındığını görebiliriz. Hâlbuki biz o Allah elçisine anamızı, babamızı, canımızı feda ederiz. Dolayısıyla bizi derinden hüsrana uğrattıklarının farkında olamayabilirler o muhabbeti hissetmedikleri için (arşiv8).

Son olarak, “İslam dininin Fransa’da anlaşılmasına yönelik neler yapılması gerektiği” sorulduğunda, “Kendimizi düzeltmeliyiz.” (arşiv1, arşiv2, arşiv8, arşiv11, arşiv14, arşiv15, arşiv17), “Fransız medyasında yayın yapmalıyız.” (arşiv2, arşiv6, arşiv7, arşiv20), “Fransızca bilen Müslüman eleman yetiştirmeliyiz.” (arşiv3, arşiv18, arşiv19), “İslam’ın doğru anlatılmasını sağlamalıyız.” (arşiv4, arşiv5, arşiv9, arşiv10, arşiv13, arşiv16), gibi cevaplar gelmektedir. Arşiv3 “Fransa toplumuyla ne olursa olsun entegrasyon sağlamalıyız.” derken, Fransızca bilen eleman yetiştirmenin önemini belirtmektedir:

Bence Müslümanlar kendi kavramlarına sahip çıkmalı ve bunları doğru ve ciddi bir şekilde tanımlamalıdır. Bunu yapmak için de Fransa’da doğmuş büyümüş, Fransız dilini ve kültürünü bilen eleman yetiştirmek gerekmektedir. Bugün maalesef Fransa’da Müslümanları temsil eden kişiler ya Türk konsoloslukuna ya Cezayir konsoloslukuna veya hut Fas konsoloslukuna bağlıdır, artık bunu istemiyoruz (arşiv3).

Arşiv1 ise “İslamcı teröristleri ortadan kaldırmalıyız.” diyerek radikal bir cevap vermekte, vurgusunu “Kendimizi düzeltmeliyiz.” çerçevesinde şöyle anlatmaktadır:

Çoğu Fransız, İslam’ın ne olduğunu bilmiyor ve bu tür hadiselerle karşı karşıya kaldıkları zaman, tanımadan etmeden kafalarında İslam’ı ve Müslümanları fişliyorlar ve beyinlerine birtakım yanlış klişeler oturtuyorlar. Bunu önlemek veya değiştirmek bireysel bir mücadeledir, cihaddır. İlk olarak kendimizi düzeltmemiz lazım, dinimizi iyi yaşamamız lazım, kendimizle barışık olmamız lazım ki, diğer insanlara örnek olalım, bizi gördüklerinde gıpta etsinler. “İslamcı teröristler”, “İslam teröristleri” “İslam ekstremistleri” gibi birkaç grubu ortadan kaldırmak gerekiyor, çünkü onlar sadece İslam dinini kötülemeye yarıyorlar ve bu gruplar yüzünden İslam toplumu etkileniyor ve insanları İslam’a davet etmek için, tebliğ ve cihat yapmak zorlaşıyor (arşiv1).

Arşiv7 de İslam dininin Fransız medyasında iyi tanınması gerektiğini; fakat bunun için ön yargısız ve sağlıklı yayınlara ihtiyaç duyulduğunu dile getirmektedir.

Aslında Fransız Müslümanlarının temel sorunu, diğer dinler gibi devlet ile sağlıklı bağlantısının olmamasıdır. Örneğin, İslam’ı alakadar eden sorunlarda medya, İslam’ı temsil eden bir şahsiyet davet ettiğinde, seçilen kişiler çok anlamsız ve isabetsiz cevaplar veriyor. Hatta büyük bir kısmı, Fransızca’yı doğru düzgün konuşmuyor. Bu tamamen Müslümanların imajını zedeliyor. Bunun şahsen biraz da kasıtlı yapıldığını düşünüyorum. Çünkü kendini güzel ifade eden ve doğru tespitlerde bulunan, okumuş ve bilgin adamları da binde bir davet ediyorlar. Yani İslam’ın tanıtımında medya büyük bir rol oynuyor ve biz ne kadar bilir insan yetiştirirsek yetiştirelim, medya bu insanları değil, cümlesi üç para etmez, Müslümanlar tarafından hiçbir destek görmeyen kişileri seçiyor (arşiv7).

İslam dininin doğru anlatılması gerektiğini vurgulayan katılımcılar genel çerçevede, toplumsal açılmayı, kaynaşmayı, entegrasyonu sağladıkları oranda, İslam'ı tanıtabileceklerini savunmaktadır. İslamofobinin de ancak o topraklarda kalarak düzeltilebileceğine inanılmaktadır:

Müslüman okulu açmak hakkında ben şahsen pek olumlu bakmıyorum, bence Fransızlara karışmamız lazım, niye hep öbürünü düşman olarak görüyoruz? Niye kendimize kapanyoruz, Müslüman okulu açmakla? (arşiv13)

Fransızların Müslümanlara yaptığı eleştirilerden bir tanesi entegre olmak istememeleri. Asimile demiyorum. Ben mesela bir Fransız lisesine gittim ve çok şey öğrendim, Müslüman okulu yapıp da kendimizi kapatmanın çözüm olmadığını düşünüyorum (arşiv4).

İnsanlar bizim günlük hayattaki çelişkilerimizi görünce bu dini anlamakta zorlanıyorlar. Daha sonra artık İslam'ın Fransızca anlatılması ve camiler dışında da anlatılması gerekiyor. Üniversitelerde özellikle yapılacak çok iş olduğunu düşünüyorum. İslami araştırmalarda Müslümanların eksik olması çok büyük bir problem hâlâ. Çoğu zaman "islamologlar" gayrimüslimlerden oluşuyor. Ve İslam'ı maalesef farklı şekilde anlatma teşebbüsüne giriyorlar. Sokaklara çıkılmalı, insanlara İslam anlatılmalı, camilerimize, derneklerimize davet etmeliyiz, komşu hakkı gözetilmeli, bu çok önemlidir. Ashında İslam'ın Fransa'da veya dünyanın herhangi bir yerinde anlaşılması için sadece yaşanmalıdır (arşiv5).

Bazıları, ilerleyen islamofobiyi görerek, çarenin "hicret" etmekte olduğunu söylerler, ama bence, Allah bizi bu topraklara koyduysa bizden bir şey bekliyordur. Tam tersine biz bu ülkelerde durarak ilmin sayesinde islamofobiyi kaldırabiliriz (arşiv10).

Yukarıdaki verilerden yola çıkarak ulaşılan ilk sonuç, katılımcıların kriz ânında da Fransa'da yaşamaktan mutlu olduğu ve öz kimliklerini üreten vatanlarına dönmeyi düşünmediğidir; Fransız toplumuyla zihinsel entegrasyon bir anlamda gerçekleşmiştir. Fransız vatandaşlık kimliği, tutundukları ve bırakmak istemedikleri toplumsal hüviyettir. Diğer yandan, etnik ve dinî kökenlerinin kriz zamanlarında hatırlatılması ve "diğerlerinin" yaptıklarından ötürü suçlanma, kendi habitus ve kültür algılarıyla şekillenen öz-kimlik modelinin Fransız vatandaşlık kimliğiyle çakışmasına -üst üste gelmesine- neden olmaktadır. Bu an, "tutulma" ânı olarak isimlendirilebilir veya "kimlik tutulması" olarak yeni bir formülasyon üretilebilir. Bu formül, kök biçimini Horkheimer tarafından ortaya atılan "akıl tutulması" kuramından almaktadır. İlerleyen bölümde, mülakat yorumları kimlik tutulması kavramı ile açıklanacaktır.

Tutunmadan Tutulmaya Kimlik: Kurama-Varım

İlk olarak, Horkheimer (2008) aklın biçimlerini anlamaya çalışırken akli, “öznel” ve “nesnel” olmak üzere ikiye ayırmaktadır (s. 55-93). Öznel akıl, öznenin içeriği, şeylerin biçimiyle alakadar olurken, düşünmenin soyutluğuyla hedeflenmiş amaçlara erişmek için araçların sorgulanmasını sağlar, amaçların, kendilerinin de akla uygun olup olmadığını sormaz (Horkheimer, 2008, s. 55). Nesnel akıl ise evrensel akıl sembolize eden parça ile bütünün ilişkiselliğini göz önünde bulunduran, yüzeyden ziyade, derini kavramak için yola çıkmıştır. Fakat Aydınlanma, öznel akıl ile nesnel akıl arasındaki dengeyi altüst etmiş, öznel akıl kendinden yana büyütüp şımartırken, nesnel akıl yok saymıştır. Aklın öznelleştirilmesi veya aklın araçsallaşmasıyla amaçlar, araç haline gelmiştir. Horkheimer’in ifadesiyle:

Özerkliği kalmayan akıl bir araç haline gelmiştir. Öznel aklın pozitivizm tarafından öne çıkarılan biçimselci cephesinde, nesnel içerikle bağlantısızlığı vurgulanır; pragmatizmin öne çıkardığı araçsal cephesinde ise, kendi dışında belirlenmiş içeriklere teslim oluşu belirginleşir. Akıl bütünüyle toplumsal sürece boyun eğmiştir. Aklın araçsal değeri, doğa ve insan üzerinde egemenlik kurulmasında oynadığı rol, tek ölçüt durumundadır (Horkheimer, 2008, s. 67).

Kimlik de “öznel” ve “nesnel” kimlik olarak iki parçalı düşünülebilir. Kimliğin ikili varyasyonlarında, öznel kimlik, kişinin “yaşadığı” toplumda var ettiği, amaçları uğruna araçları seçip topluma tutunma noktaları yarattığı rollerinden müteşekkil aidiyet olurken, nesnel kimlik, parça ile bütün arasındaki entegrasyonu ve gel-git trafiğini sağlayacak doneleri içinde barındıran “amaç”ların sorgulandığı topluma ilişme biçimidir. Nesnel kimlik hangi topluluğun parçası olduğunu, yaşam biçimine ait etnik, millî veya dinî davranış kalıplarıyla aidiyetinin nasıl biçimlendiğini göstermektedir. Postmodern dünyanın parçalı, çok değişken, birbiriyle çelişen davranış modelleri yaratması, küreselle yerel formaların çatışması, kimi zaman da biri uğruna diğerini feda ettirmesi öznel ve nesnel kimlikler arasındaki dengeyi bozmuş, kimliğin araçsallaşmasına neden olmuştur. Kimliğin araçsallaşması ile pragmatik olarak kişi hangi özellikleri ile var olacak ve kendini var saydırabilecekse seçimini o yönde kullanmaya başlamaktadır. Özellikle göçmenlerin yaşadığı kimlik çatışmaları, kriz zamanlarında öznel kimlik ile nesnel kimliğin üst üste gelmesine ve “kimlik tutulması” yaşamalarına sebep olmaktadır. Alıştıkları ve sevdikleri düzenin bozulmamasını isteyen katılımcıların (arşiv4, arşiv5, arşiv7) dışlanmak endişesiyle karikatür krizini “ifade özgürlüğü” bölmesinde değerlendirmesi; “Biz Fransa’da yaşıyoruz, bunun bilincinde olarak Batı’daki bazı değer ve kırmızı çizgilerin farkında olmalıyız, Fransa’da ifade özgürlüğü kutsaldır, tıpkı laiklik gibi Fransa tarihinde

bunun için mücadele etmiştir.” (arşiv4) söylemi veya “Müslümanlar bu hakaretleri görmezden gelmeliydi, hiç umursamamalıydı.” (arşiv5) bakış açısı kimliğin araçsallaşmasının örneklerindedir.

İkinci olarak, Horkheimer, aklın araçsallaşmasında düşünce ile eylem arasındaki farklılıkların elimine edilmesine dikkat çekmektedir. Düşünmenin ve eylemin aynı addedilmesi, her düşüncesinin bir tez ve her tezin de bir parola olarak görevlendirilmesi, “herkesin söylediği ya da söylemediği şeyler için azarlanması” (Horkheimer, 2008, s. 69) bu durumun özetidir. Bireylerin bir kategorizasyona tabi tutulması, etiketlenmesi, “insan olma” özelliğinin göz ardı edilmesine veya “tıkıştırıldığı küçük çekmecede” (Horkheimer, 2008, s. 69) kaderinin belirlenmesine yol açmaktadır. Ayrıca, araçsal aklın “ben” merkezliliği, uzmanca düşman profili üretmektedir. Horkheimer’a (2008) göre, mağara adamının yabancıya karşı düşmanlığı hâlâ devam etmekte, derilerinin rengi farklı olanlardan, farklı elbiselere bürünenlere ve hatta onların “farklı fikirlerine” yönelik nefret, “düşünceye” sirayet etmektedir. Kimlik tutulması ile de, bireyler düşünebilecekleri varsayılan verilerden veya varsayımlardan ötürü etiketlenmekte, suçlanmakta, damgalanmaktadır (s. 114). “O andan itibaren bizleri vahşi, öldüren, medeniyetsiz olarak görüyorlar, acısını Fransa’da biz çekiyoruz.” (arşiv6) “Saldırıdan sonra nefretle bakıldığını hissettim.” (arşiv7) söylemleri çekmecenin içine sıkışmış bireylerin sitemidir. Yine arşiv17’nin sosyal medyaya “Je suis Charlie!” sloganını yazmayanların stigmatize edilerek terörist ilan edildiğini söylemesi veya arşiv5 ve arşiv19’un Müslümanların teröristlerle eşleştirildiğini belirten ifadeleri “araçsallaşan aklın” “araçsallaşan kimlik” üzerindeki tezahürleridir. Ayrıca Fransızların katılımcılara yönelttiği “Charlie misin, değil misin?” sorusu, katılımcıların tam olarak kimlik tutulması yaşadığı boyuttur. Charlie olmak kendi kutsallarına hakareti “evetlemek” olacakken, Charlie olmamak arkadaşlarının gözünde “saldırgan” olmakla eşleşecektir. Düşünce ile eylemin aynılaştığı noktada, katılımcılar kendi düşünceleri ile eyleyici olacaklarını varsaymaya başlamakta, bu atmosferde tutulmaktadır. Bir diğer ifadeyle, “Charlie olma fikri” karikatürleri çizmek, “Charlie olmama fikri” saldırıyı gerçekleştirmek olacaktır.

Diğer yandan, Horkheimer (2008) araçsallaşan aklın eninde sonunda, uysal tipler yarattığını, bireylere doğduğu andan beri sadece “kendini gerçekleştirme umudundan vazgeçmenin” öğretildiğini söylemektedir (s. 154). Bu öğretme “öykünme” yoluyla gerçekleştirilir. Birey, bilinçli, bilinçsiz tüm varlığıyla onu çevreleyen davranışlara öykünerek teslim alınır. Horkheimer’ın sözleriyle:

Birey, çevresinde gördüklerine sürekli tepki verir, sadece bilinçli olarak değil, bütün varlığıyla, onu kuşatan bütün kolektiflerin kişilik ve davranışlarına öykünerek. Küçüklükteki oyun grubu, sınıf arkadaşları, spor grubu ve bütün benzer gruplar, bireyi kendi içlerinde eriterek on dokuzuncu yüzyıldaki bir babanın ya da öğretmenin kurabileceğinden çok daha kesin bir denetim kurarlar onun üzerinde, toptan teslim alırlar onu (Horkheimer, 2008, s. 154).

Kimlik tutulmasında da kişi araçsallaşan kimliğinin getirileriyle “öykünme” halindedir ki, öykünme kimi zaman kendi öz kimliğine mesafe koymaya kadar varır. Bu çalışma grubunda, Charlie Hebdo’nun kutsala hakaret ettiği karikatürlere aynısıyla karşılık verilmesi gerektiğini düşünen katılımcılardan (arşiv4, arşiv5, arşiv6) arşiv5 “Müslümanların yapması gereken mesela aynı şekilde karikatürle cevap vermek olabilirdi, belki bu şekilde Avrupa’da Müslümanlara karşı olan ön yargı kırılırdı.” derken yöntemsel takibin işe yarayacağını düşünmektedir. Diğer yandan, Fransa’nın sunduğu olanak ve yaşam biçiminden memnun olan katılımcılar, elde ettikleri fırsatları kaybetmek istememekte, kendi topluluklarından müteşekkil bir kapanmaya karşı durmaktadır. Arşiv13 “Müslüman okulu açmak hakkında ben şahsen pek olumlu bakmıyorum, bence Fransızlara karışmamız lazım, niye hep öbürünü düşman olarak görüyoruz, niye kendimize kapanıyoruz Müslüman okulu açmakla?” demektedir. Arşiv4 de “Ben mesela bir Fransız lisesine gittim ve çok şey öğrendim, Müslüman okulu yapıp da kendimizi kapatmanın çözüm olmadığını düşünüyorum.” söylemiyle aynı düşünceleri paylaşmaktadır.

Bunlara ek olarak, Horkheimer (2008) kitlelerin tüm uysallıklarına rağmen teslim olmadığını iddia eder. Bu durumda kişi “hem kendi içindeki hem de başkalarındaki her türlü farklı dürtüyü bastırmaya uğraşsa da, geçerli ilişkilere uymayan, tekinsiz bir özlemin kendini sardığını hissettiği anda kapıldığı delice öfke, içinde hâlâ sürüp giden o közlenmiş isyanın işaretidir” (Horkheimer, 2008, s. 156). Bireyler, gelgit yaşadığı, kendi öz kimliklerinin dışlandığı ve nefretle karşılandığı zamanları sorgulamaktadır. “Yahudilere hakaret edilince çok ağır şekilde cezalandırıldığı halde, Müslümanlara hakaret edilince olayın “ifade özgürlüğü” olarak geçmesi” (arşiv3) veya “İtalyanlar hakkında yapılan karikatürlere, İtalyanların sert isyanının haklı görülmesi” (arşiv13) samimiyetsizlik ve adaletsizlik olarak katılımcıların içlerindeki közlenmiş isyanın işaretlerini vermektedir.

Ve son olarak Horkheimer’a (2008) göre, akıl tutulması ânında yapılması gereken, dünyanın insanlar tarafından bir üretim biçimi olduğunu ve bu üretimin tekrar tekrar üretildiği bir çarkın işleyişi içinde salındığını anlamaktır (s. 179). Akıl ancak böyle bir öz eleştiri ile kendine sadık kalacak ve o zaman kendi doğasına uygun işlemiş olacaktır. Diğer bir ifadeyle, “akıl ancak kendi “doğallığını” (yani hük-

metme eğilimini) somut olarak gerçekleştirmekle doğadan fazla bir şey haline gelebilir, paradoks şu ki, doğallığı sağlayacak olan bu eğilim, aynı zamanda onu doğadan yabancılaştırmış olan eğilimdir” (Horkheimer, 2008, s. 179). Bireyler de etnik, milli veya dinî bileşenlerden oluşan kendi öz kimlikleriyle topluma tutunduğu, içinde yaşadığı büyük kamunun doğallaşmış kimlik maddelerini sorguladığı noktada, kendi varlığına sadık kalacak ve öz kimliklerini büyük topluluğa kabul ettirecektir. Kriz dönemlerinde açığa çıkan kimlik patlamalarının “Ben kimim veya ben nereye aitim?” sorularının sıkıştırdığı ikiliklerden kurtulmak, gündelik hayatta öz kimlik tutunmasının güçlülüğüne bağlıdır. Bilinç düzeyinde öz kimlik tutunması ne kadar güçlüyse, tutulma o kadar hafif atlatılacaktır.

Değerlendirme ve Sonuç

Örneklem düşünüldüğünde, öznel ve nesnel kimlik dünyalarını çakıştıran “kimlik tutulması” iki hayat tarzı veya dünya görüşü arasında kaykılan bir habitus (Bourdieu, 2015) yaratmaktadır. Bireyler “ne o ne o” veya “hem o hem o” dikotomisi içinde şaşkınlıkla “kalakaldıkları anda” gerçekler ile pasifik hayat özlemi arasına sıkışmaktadır. Bu hal, Zarifoğlu (2017) tarafından kaleme alınan “mavi gök orda mı” hissiyatını anımsatır. “Mavi gök orda mı” dizesinin metinselliği, biçimsel kurama adını verecek doneler taşıdığı için Horkheimer’dan Zarifoğlu’na uzanan düşünce seti birbirine eklenmektedir. Zarifoğlu’nun düşün dünyasındaki yeri, toplum-insan ilişkilerini konu edinmesi bağlamında önem taşımaktadır. Gerek şiirlerinde gerek nesirlerinde, bireyin topluma sarmalanarak nasıl var olduğu, kendini var ederken, nasıl sorumlu durduğu açığa çıkar. Yazınında, kişi hem kendi küçük toplumuyla hem de dinî kimlik unsurlarını paylaştığı yeryüzü Müslümanlarıyla ilinti içindedir. Bireyin toplumuna sarıldığı ve büyük yekûnun parçası olarak aldığı nefes, yükümlülüğünü açığa çıkartmaktadır. Bu, evvel emirde kimliğin, özelde dinî kimliğin vurgusudur. Zarifoğlu’nun “şurada bir savaş var kan akıyor, şurada da iki kere Müslüman kan” (2017, s. 446), “doğru söyle hemşehri miyiz, aynı kentin hamurundan değilsek, nasıl kalkıyor haykırışımızdan aynı kuşaklar” (2017, s. 437), “Filistin bir sınav kâğıdı, her mümin kulun önünde” (2017, s. 412), “Beyrut yengeç kıskacında, çoğu Müslüman kâfir yanında, yaslanmış yastıklara sonunu beklerler filmin” (2017, s. 410) “Orda şehitler Afgan, aşk adı cennet sedirlerinin basamağı” (2017, s. 388) gibi dizeleri parça-bütün arasındaki ilişkinin belirteçleridir. Özellikle, *Korku ve Yakarış*’taki satırlar, “ilk şiirlerindeki içsellığın toplumsal sorumluluk boyutuyla da birleşen manevi bir kıvama kavuştuğunu” (Karaçam, 2013, s. 136) göstermektedir. Zarifoğlu, toplum-birey arasında kurduğu ilişkiyi kimlikler bağlamında yeniden okumakta ve kendi öz-kimliğini oluşturan coğrafyalardan uzakta yaşayan bireyleri, yazın kurgusunun içine çekmektedir.

Bu bağlamda, Zarifoğlu (2004, s. 167) *Yurtdışı Çilesi* adıyla yazdığı denemesinde, “Anadolu’dan çeşitli nedenlerle ayrılmak zorunda kalan bir diğer ifadeyle “Yeryüzüne yayılın ve rızkınızı arayın.” emrine uyar gibi Avustralya’dan Kanada’ya kadar bütün topraklara yayılan bireylerin” (Zarifoğlu, 2004, s. 167) “çok değişik bir dram” yaşadığını düşünmektedir. Bireyler, “istenmez olmanın” yarattığı psikolojik “iç çatışma” içinde var olmaya çalışmakta, işsiz kalma, kovulma veya aşağılanma endişesi içinde “ezik, hırslı, çaresiz ve yalnız” (Zarifoğlu, 2004, s. 167) kalmaktadır. Yeni hayat tarzı içinde bireyler, kaybolarak veya şok olup kendi içine kapanarak “uyumsuzluk” göstermekte, kendi “asli özelliklerini” tedricen kaybetmektedir. Bu kaybedilenler, ırkı özellikler değil, dünya görüşündeki ve hayat tarzındaki değişikliklerdir; asıl mesele ise “kendi kültür normlarını koruyup koruyamamaktır” (Zarifoğlu, 2004, s. 168). Zarifoğlu, süreci dikkate alarak açıkladığı kimlik aşınmalarının göçmen bir ailenin çocuklarıyla yaptığı söyleşilerle desteklemektedir:

Herhangi ideolojik bir eğilimi olmayan bir ailenin Türkiye izinleri sırasında çocuklarıyla sohbet ettim. Hepsi orada ana mektebine, en büyükleri ise Alman ilkokuluna gidiyordu. Evde inaçlı annesi tarafından bazı dualar öğretilmişti kendisine. Bunları okumasını istemedim. İsteksiz bir şekilde okudu. Türkiye ile dinimizle ilgili sorular sordum, neyi telkin etmek istedimse aynı kapalılıkla karşılık verdi. İsteksizdi. Ancak okulundan söz etmeye başlayınca, kendisiyle Almanca konuşunca canlandı. Müzik dersinde neler yaptıklarını sordum. Öğrendiği şarkıları söylemesini istemedim. Ortaya çıkıp, hareketli jestlerle ve istekle onlardan örnekler verdi. Horlandığı ve ezildiği Almanya’da, ilkin bu duygulardan Türk mektebine gitmeyerek kurtulmaya çalışmıştı, şimdi de bütün derslerde Alman çocuklarından ileriye geçmeye çalışarak kendini onlara kabul ettirmek savaşta içinde bir küçük kurban. Acaba bunlardan kaç tane var? Ve acaba dün Tuna kıyılarına ellerinde kılıçlarla gidenler torunlarının bu halini görselerdi ne kadar utanır ve ye’se düşerlerdi? (Zarifoğlu, 2004, s. 168)

Yazının belkemiği, göçmenlerin bir yandan horlanıp ezildiğini, bir yandan da uyum sağlamak için var güçleriyle çalıştığını resmeder. Düşünürün “Mavi Gök Orda mı?” şiiri de “kimlik tutulması” bağlamında böyle bir kategorik tanımlamayı betimleyebilir.

Mavi Gök Orda mı?
Bakıyorsunuz kuşlar,
Hazır.
Sokak lambaları yanık unutulmuş,
Bir Kadıköy vapuru hınca hınç insan...
Çok geçmeyecek,
Martılar beyhude turlar atacak.
Kıyılar lağım konserve kutuları,

Mısır koçanları
Sevgi aranabilir yine,
Korkusuzca say koskoca kederlerini,
Bir kuyu bulunabilir,
Aklımdan çıkmıyorsun, Sen hâlâ diz üstü,
Bunca anıyı besleyerek,
Sokaklarda avaz avaz konuşarak kendi kendine,
Mektupları öpebilirsin, kırmızı dudaklarında,
Görür gibi olarak açıp baktığımı,
Bense şöyle diyorum:
Buradan bir acı kanamış boyuna,
Kuşlar hazır,
Öncü havalanmak üzre,
Şehri gelen bir mevsime bırakıyorlar,
O vapur hala hınca hınç,
Kimbilir herbiri hangi dünyaya sağır,
Çok geçmez aradan,
Kadınlar kapı önlerinde,
Ellerinde meşalelerle,
Aydınlatırlar gelip geçen erkek suratları,
Yorgun bir sarıyla ben de,
Gececeğim önlerinden,
Aklımdan çıkmıyorsun dedim,
Başka türlüünü yorgunum anlatmaya,
Telefonlar yan hücrede çalışıyor,
Bende kurşuni bir dere,
Ağaçlar hayvanlar bile kaygılı,
Yapayaşlı bir Rum kadın,
Herşeyde yanıp sönen bir kıyamet algısı
Haydi koşayım diyorum belki dağılır,
Koşuyorum,
Sancağımda kendi rüzgârımla, ölgün kıpırtılar,
Haydi daha sevgili daha sevimli değil,
Ne başka bir gün ne başka bir zaman,
Çok geçmeyecek aradan,
Şöyle diyeceğim:
Bulutlar açmadı,
Mavi gök orda mı?

(Zarifoglu, 2017, s. 463-464)

Aslında, “mavi gök orda mı” kavramsallaştırması metnin içinde enstrümantal bir işlev görmektedir. Ne kadar kullanışlı veya açıklayıcı olacağı ileride yapılacak çalışmalarla ancak test edilebilecektir; fakat bugün Zarifoğlu'nun kendi metinsel kurgusunun -belki de tahmin etmeyeceği ölçüde- beklentiler arasında gidip gelen göçmen kimliklerin varlığını anlamlı hale getirdiği görülmektedir. “Mavi gök orda mı” düşünsel pakette, umutla-umutsuzluk arasında kaykılan bekleyişin sitemidir. Fransa gibi özgürlük, kardeşlik, eşitlik söylemlerinin beşiğinde yaşayan göçmen kimlikler, kendi öz benliklerini sekteye uğratmayacak refah arayışı içindedir. Horkheimer'in çekmecesinin içine yerleşmiş ve köşelerden kendine özgür alan açamayan birey, Zarifoğlu metinlerinde mavi göğün oralarda olduğunu bilmekle-göremek arasında bocalamaktadır. Hâlâ “sevgi aranabilir yine, korkusuzca say koskoca kederlerini” kimlik tutulması ânında bireylerin kendilerine nefes aldırarak sevgi tanelerine tutunma ihtiyacını imlemektedir. Karanlık içinde kalan bireyler, aydınlanmayı beklemektedir; “sokak lambaları yanık unutulmuş”, “kadınlar kapı önlerinde ellerinde meşalelerle aydınlatmaktadır”; kuşlar ise havalanmak için hazır; fakat bir türlü bulutlar dağılmamaktadır. Bu nedenle kimlikler bekleyiş içerisinde yorgundur; ama yine de “herşeyde yanıp sönen kıyamet algısını” dağıtmak isteyip koşarlar; fakat “karşılaştıkları” daha sevimli zamanları getirmez. Aradan zaman geçse de “bulutlar açmadı, mavi gök orda mı” nakaratı tekrarlanacaktır. Bu tekrar, hem gidişatın beklenen aydınlıkta olmayacağını çağrıştırmakta, hem de bu isteğin bitmeyeceğini vurgulamaktadır. Yumurta-tavuk sinopsisini andıran ikilik tekrarlanagelecek bir döngüdür.

Temelde “mavi gök orda mı” sendromu, durum sosyolojisi içinde değerlendirildiğinde anlaşılmaktadır. Örneklerdeki katılımcılar, kriz zamanlarında, bir yandan kendi öz kimlikleriyle ontolojik olarak güvende olmak ister, bir taraftan da şartların verdiği ortamda “tam kabul” arzusu arar; hem Fransız vatandaşlık kimliğine hem de dini kimliğine sarılır. Bireyler, iki kimlikten de vazgeçmek istemez; iki kimliğin de iyi ve güvenilir taraflarına bağlanır, feda edilmek istenmeyen pragmatik taraflar ile duygusal eğilimler arasında, olağan zamanda düşünmeyecekleri, akıllarına belki de gelmeyecek hal ve tavırlar sergiler. Düşünceler, kendi kimliğini onaylamakla, kimliğinden vazgeçmek arasında salınır. Bireysel tepkiler, durumlardaki rollere veya diğerleriyle etkileşimlere göre değişebilir, bu nedenle, kriz ânıyla kriz sonrası zaman diliminde alınan kararlar birbirinden taban tabana zıtlıklar içerebilir. Katılımcılara yöneltilen “Sen Charlie misin?” sorusu tam da kimlik tutulma ânına işaret eder; bireyler, hem Charlie'dir, hem değil; hem asla Charlie olmak istemez, hem de olmadığını haykıramaz. Dahası “Müslüman olmak”la dünyanın birçok yerindeki bireylerle hayalî sınırlar içinde yaşarken, duygusal ortaklarının yaptıklarından direkt etkilenen, “Acısını Fransa'da biz çekiyoruz.” sitemiyle kendilerini

anlatma derdine düşen endişeli, çekingen, suçluluk hisseden göçmenler, “başka türlü süsünü anlatmaya yorgundur.”

Bu çerçevede, kriz zamanında “Evet, ben Charlie’yim.” diyen bir Müslüman göçmenin söylemek istedikleriyle, pasifik durumda kendini Charlielleştirenin varlığı, sosyolojik parametrelerle aynı kabul edilemez. Aşırı tepkilerin verildiği duygularında belirtilen gerçekliklerin etkisinden yola çıkarak kavramsallaştırılan “mavi gök orda mı” sendromu, kayganlığı ve geçiciliği içinde barındırmakta; söylem içerikleri dönem itibarıyla “geçerli” kabul edilmekte, örneklemeden çıkan sonuçlar “durumsal” olarak değerlendirilmektedir. İleride yapılacak çalışmalarda, göçmenlerin kriz zamanlarında verdikleri cevaplarla, kriz dışı-olağan zaman dilimindeki düşünceleri karşılaştırıldığında, kimlik tutulma ve tutunma noktaları daha da netleşecektir. Ek olarak, “ahlaki panik”, “damgalanma”, “dramaturji” gibi fenomenolojik çalışmaların sahasına giren alet kutusu⁶ “mavi gök orda mı” kavramsallaştırmasına yeni boyutlar ekleyecektir. Araştırmacıların, ulus-aşırı dünyanın “tireli kimliklerinin” “bulutlar açmadı, mavi gök orda mı” seslenişine sağır kalmaması; figürasyon ağındaki duygudaş partnerleri tanıtmak ve onları belirli kategoriler içine yerleştirmekten ziyade söylediklerinden yola çıkarak durumlarını anlamlandırması, “kimim” sorusunun basit bir gerçeklik inşası olarak açıklanamayacağını gösterecektir. Özcesi, iki aşına kimlik arasında seçme zorunluğunun karamsarlığa dönüştüğü durumda bile, Fransa’nın kendi tarihselliği içinden özgürlük vaadi sunan bayrağının mavi rengiyle kucaklaşma beklentisinin devam etmesi, kriz çözümleme birimlerini yeni kimlik teorileri oluşturmak üzere göreve çağırılmaktadır.

6 Burada, Wittgenstein’in (2001, s. 26) literatüründeki “alet kutusu” kastedilmektedir. Alet kutusunun içindeki çekiç, kalem, keski, kibrit, çivi ve tutkal gibi parçalar tesadüfen yerleştirilmemiştir; aralarında belirli bir figürasyon vardır ve birlikte yeni bir anlamla donanmaktadır. Sembolik etkileşimcilik ve etnometodoloji alanında yapılan çalışmaların kavramsal haritasının kriz zamanlarındaki kimlik bileşenlerini aydınlatacağı düşünülmektedir.

From Attachment to the Eclipse of Identity: Is the Blue Sky There?

Birsen Banu Okutan

Introduction

In the conceptual map of social sciences, the definition marked as “identity” is studied on a broader scale. The real concern about the identity, as a form of social feeling that uses materials from history, geography, biology, productive institutions, collective memory, personal fantasies, power apparatus and religious revelations (Castells, 2013, p. 14) is how, why, by whom and for what it is produced. From this framework, thinkers such as Giddens (2010), Hall (2000), Bauman (2015), Castells (2013) concentrate on different points of identity and form identity models from their own agendas. As the literature suggests various attachment styles of immigrant identities to the prevalent culture, (Lain, 1994; Cohen, 1994; Hall, 1990, 1991, 1992; Clifford, 1994; Parekh, 1994; John, 1995; Harris, 1995; Rogers, 2005; Gopinath, 2005), this concept is generally based on two typologies which are “assimilation” and “integration”. “Assimilation” is the concept of the classical period, means “attachment through including” (Unutulmaz, 2012, p. 141), by adopting the identity features of the host country and losing one’s own cultural differences. The disappearance of the differences between ethnic groups and the host identity (Martikainen, 2010, p. 265) indicates a “melting pot” of American style eclectic culture. Ethnic, religious and cultural differences are all flung into the pot, as a product of the evolutionary, generalized, monotheistic philosophy, which converts the cultures of immigrants to the dominant culture. The integration referring to amalgamation means that migrants become a part of the host society by merging with it (Unutulmaz, 2012, p. 143). While the immigrants maintain their

@ Asst. Prof., Istanbul University. bbokutan@istanbul.edu.tr



© Scientific Studies Association
DOI: 10.12658/M0228

The Journal of Humanity and Society, 8(1), 2018, 85-113.
insanvetoplum.org

own identity, they are attached to the economic and socio-cultural structures of the dominant culture. Immigrants create a lifestyle between the cultural components of their minor community, and the values and rules of the greater community; they are seen as trapped between the two cultures, often remaining “outsiders” (Bauman, 2013), “liminal” (Turner, 1969), “foreign” (Simmel, 1971) and “in limbo” (Yumul, 2003). This situation is depicted in most places with the social exclusion; and the “fragility” of the community outside of institutional structures (Dedeoğlu & Gökmen, 2011, pp. 15-33) and is analyzed in different ways. Additionally, Kaya and Kentel (2005, p. 7) argue that those people increasingly called “German Turk” in Turkey, and “foreigner” in the country which they settled, are seen as losing their Turkishness; however, immigrant identities labeled as “Euro-Turks”, are the people who define their origins as Turkish but are European both in their appearance and lifestyle. The basic assumption is based on the fact that the individuals who carry two identities determine their direction through their own will, rather than being faint citizens. Thus, Kaya (2000) suggests that “bricolage” is the best word to describe the situation which makes all different cultural layers live together possible. Bricolage is stated as an alloy or mixture that is obtained with the existing parts (Kaya, 2000, p. 30), and perceives immigrants as subjects that are capable of using their parts of identities for a new production.

Researches arguing that immigrants’ lives are shaped by their determined roles (Caglar, 2001; Golbert, 2001) and also asserting that immigrants are creators of their own lives (Kaya, 2000; Kaya & Kentel, 2005; Şimşek, 2016; Daniş & İrtiş, 2008), make analyses taking “long time zone” in account. However, there is an important gap in the literature that needs to be filled; there is not enough researches that study the moment of crisis and short-term differences of the crisis. In other words, the lifestyles of migrants may be understood by what they have installed in their historical baggage and examined through sociological processes (Elias, 2016). These kinds of researches consider the historical standpoints in the process of identity construction, and read social and individual transformations as a process, looking at the concepts and theoretical approaches that indicate where immigrant identities are scattered in moments of crisis. Whereas moments of crisis are times when emotional releases appear, and fragilities, embarrassments and regrets would occur. Individuals may think in the way that they have never thought, feel excessive emotions that they have never felt before, or they may behave in a reactionary way. In this context, the way of reading society, which can be regarded as a current sociology, offers the opportunity to create new concepts to analyze the actions in moments of crises. In Goffman’s (2017, p. 11) view it is accepted that “not men and their moments, rather, moments and their men”. “A crisis may call

for not only those qualities of character that lead an individual to outdo others and set himself apart, but also for those that lead to his submerging himself into the immediate needs of the whole” (Goffman, 2017: 264). In this study, in moments of crisis, the gap that identity falls into, can be explained by the parameters of current sociology and it may create original conceptualizations as a result of particular events and the internal dynamics of interpersonal interaction forms. Hypothetically, the reflexes of the twenty chosen Muslim Turks living in France are examined at the moment of crisis and the attachment points to the society in where they live, are questioned through their emotions, ideas and behavior.

Subject, Method and Limitations

In order to learn the identity forms of young people living in a different geographical region from their ethnic, religious or socio-cultural community, twenty Turkish-born Muslim university students aged between 18 and 24, both men and women living in France were selected for the case study. This study also selects its sample within individuals who define themselves as religious, through the snowballing method. In the research, the mentioned Muslim attribution should be considered together with the participants’ defining themselves as “religious”. Within the parameters of the sociology of religion, the concept of religiosity is, of course, a difficult phenomenon to measure. Although Glock (2007, pp. 250-267) shows the measurement of religiosity over five dimensions such as “religious experience”, “belief”, “worship”, “knowledge” and “influence”, researches indicated that it is not possible to obtain an objective result through Glock’s methodology. Kirman (2004, p. 63), on the other hand, describes religiosity as a concept that expresses the importance of religion in the daily life of a person, the degree of belief and attachment of the person to the religion; and he mentions the difficulty of adjudicating an individual’s religiosity, because of the versatility of the concept. Moreover, it is believed that ethnographic studies on highly homogeneous groups, the number of interviewees ranging from 12 to 20 is sufficient for sampling (Baker, 2012; Kuzel, 1999; Morse, 1995); thus, the sample of this study that consists of 20 people is not incidental. Therefore, during the analysis phase of the answers, an “archive list” was created by giving each participant a number through suggestions in the book named *Qualitative Research Methods: A Data Collector’s Field Guide* written by Mack et al. (2005, pp. 105-107). The participants were represented by encodings starting from archive 1. In addition, for the case study that took place in the first three months of 2017, the publication of the Prophet Mohammed cartoons by Charlie Hebdo satirical weekly magazine was selected as a crisis point (BBC News Europe, 2015), and four answers were expected to be answered by the participants.

Understanding the Identity

Twenty participants, who defined themselves as “religious”, were asked about Charlie Hebdo magazine’s cartoons insulting the Prophet Mohammed (peace be upon him). Secondly, participants’ comments on the attack of the magazine office after the cartoons, were asked. In another question, participants were asked how the cartoon crisis grew in the neighborhood they lived in and what kind of reactions their fellow French citizens gave to the event. Finally, it was questioned what should be done to introduce and explore Islam in France. As a general evaluation, it may suggest that recalling the ethnic and religious origins in the moments of crisis and the accusations because of the actions of others causes the conflict between the self-identity model, formed by their own habitus (Bourdieu, 2015) and cultural perceptions, and French citizenship. This moment can be named the moment of “eclipse” or a new formulation can be produced as an “eclipse of identity”.

From Attachment to Eclipse: Approaching a Theory

Horkheimer (2008 pp. 55-93) divides the mind into two “subjective” and “objective” while trying to understand forms of the mind. Subjective reason provides a questioning of the means to attain the goals aimed at the abstractness of thought, and does not ask whether the aims themselves are also reasonable or not, while interesting in the content of the subject and the form of things (Horkheimer, 2008, p. 55). The objective reason, on the other hand, takes into account the relationship with the part and the whole which are symbolizing the universal mind. Identity can also be considered in two parts such as the “subjective” and “objective” identity. In the binary variations of identity, subjective identity is the sense of belonging that consists of roles that individuals create within the society they “live”, to generate attachment points to the society; objective identity is the form of aggregation in which the “aims” include the integration between the part and the whole. Particularly, the identity antimonies experienced by immigrants cause a conflict between their subjective and objective identity in moments of crisis and the “identity eclipse”. Secondly, Horkheimer points out that in the instrumentalization of the mind, the differences between thought and action should be eliminated. This is an outline of the situation in which thinking and action are regarded as the same, and every thought is a thesis and every thesis is assigned a password, and scolding for what everyone says or does not say (Horkheimer, 2008, p. 69). Through identity eclipse, individuals are labeled, accused, and stigmatized for their presumed assumptions. Finally, according to Horkheimer (2008, p. 179), during the eclipse of reason, it is necessary to realize that the world is a form of production by man-

kind, and that the production is a process of production that is produced over and over again. The mind will only be loyal to itself with such self-criticism, and then it will function according to its own nature. Individuals will be loyal to their own existence and procure acceptance of their self-identities to the host society if they attach to the society through their own ethnic, national and/or religious components and question the naturalized identity elements of the host community.

Evaluation and Conclusion

“Eclipse of identity”, which conflicts subjective and objective identity spaces, creates a habitus (Bourdieu, 2015) that falls between two lifestyles or worldviews. Individuals are trapped between reality and pacific life longing, where they are “stuck” with astonishment of the dichotomy of “neither this nor that” and “both this and that”. This situation triggers the feeling of “is blue sky there?” written by Zarifoğlu (2017). Both in the poems and in prose of Zarifoğlu (2004, p. 167), it reveals how the individual exists surrounded by the society, and how he is responsible when he creates himself. Basically, the “is blue sky there?” syndrome is understood when it is evaluated in the current sociology. Participants on the one hand want to be ontologically secure with their own identities in the moments of crisis, while on the other hand they seek “full acceptance” in the circumstances provided by the conditions; they embrace both French citizenship and the religious identity. Individuals do not give up both identities; they are staunchly attached to the good and trustworthy sides of both identities, and they indicate the attitudes that they would not imagine between the emotional tendencies, and the pragmatic sides which they do not want to sacrifice. Their thoughts swing between acknowledging or giving up their identity. The individual reactions may vary depending on their roles in the society or interactions with others, therefore decisions taken in the moments of crises and post-crisis may be antipodal.

Kaynakça | References

- Baker, S. E. & E. Rosalind. (2012). *How Many Qualitative Interviews Is Enough*. Discussion Paper NCRM (Unpublished). http://blog.soton.ac.uk/dissertation/files/2013/09/how_many_interviews.pdf adresinden 15.01.2017 tarihinde edinilmiştir.
- Bauman, Z. (2013). *Wasted Lives: Modernity and Its Outcasts*. London: John Wiley & Sons.
- Bauman, Z. (2015). *Akışkan Modern Toplumda Kültür*. (İ. Çapçioğlu & F. Ömek, Çev.) Ankara: Atif.
- Bourdieu, P. (2015). *Ayırım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*. (D. Fırat & G. Berkurt, Çev.) Ankara: Heretik Yayınları.
- Çaglar, A. S. (2001). Constraining Metaphors and the Transnationalisation of Spaces in Berlin. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 27(4), 601-613.

- Castells, M. (2013). *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür, Kimliğin Gücü II*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Chambers, I. (1994). *Migrancy, Culture, Identity*. London: Routledge.
- Clifford, J. (1994). Diasporas. *Current Anthropology*, 9 (3), 302-38.
- Cohen, R. (1994). *Frontiers of Identity: The British and The Others*. London: Longman.
- Danış, D. & V. İrtiş. (2008). *Türkiye'den Fransa'ya Göç ve Göçmenlik Halleri*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Dedeoğlu, S. & Ç. E. Gökmen. (2011). *Göç ve Sosyal Dışlanma: Türkiye'de Yabancı Göçmen Kadınlar*. Ankara: Efil Yayınevi.
- Elias, N. (2011). *Uygurluk süreci I*. (E. Ateşman, Çev.) İstanbul: İletişim.
- Elias, N. (2016). *Sosyoloji Nedir?* (O. Değirmenci, Çev.) İstanbul: Olvido.
- Giddens, A. (2010). *Modernite ve Bireysel -Kimlik Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*. (Ü. Tatlıcan, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Glock, C. Y. (2007). Dindarlığın boyutları. (M.E. Köktaş, Çev.) M. E. Köktaş & Y. Aktay (Ed.), *Din Sosyolojisi* içinde (s.250-271). Ankara: Vadi Yayınları.
- Goffman, E. (2017). *Etkileşim Ritüelleri*. (A. Bölükbaşı, Çev.) Ankara: Heretik.
- Golbert, R. (2001). Transnational Orientations from Home: Constructions of Israel and Transnational Space among Ukrainian Jewish Youth. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 27(4), 713-731.
- Gopinath, G. (2005). *Impossible Desire: Queer Diasporas and South Asian Public Cultures*. Durham, NC: Duke University Press.
- Hall, S. (2000). Who Needs Identity? P. Du Gay vd. (Ed.), *Identity: A Reader* içinde (s. 15-30). Sage Publications: Inc.
- Hall, S. (1990). Cultural Identity & Diaspora. J. Rutherford (Ed.), *Identity: Community, Culture, Difference* içinde (s. 222-237). London: Lawrence ve Wishart.
- Hall, S. (1991). Ethnicity, Identity and Difference. *Radical America*, 23 (4), 9-20.
- Hall, S. (1992). The Question of Cultural Identity. Stuart Hall vd. (Ed.), *Modernity and Its Futures* içinde (s. 237-316). Cambridge: Polity Press.
- Harris, N. (1995). *The New Untouchables: Immigration and The New World Order*. London: I. B. Tauris.
- Horkheimer, M. (2008). *Akl Tutulması*. (O. Koçak, Çev.) İstanbul: Metis.
- John, R. (1995). Ethnic Identity and the Nation State: The Political Sociology of Multicultural Societies. *Social Identities*, 1 (1), 21-34.
- Karaçam, F. (2013). Abdurrahman Cahit Zarifoğlu. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 44, 135-137.
- Kaya, A. (2000). *Sicher in Kreuzberg: Berlin'deki Küçük İstanbul: Diyasporada Kimliğin Oluşumu*. İstanbul: Büke Yayıncılık.
- Kaya, A. (2011). *Türkiye'de Çerkesler: Diasporada Geleneğin Yeniden İcadı*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kaya, A. (2015). Euro-Türkler, Kuşaklararası Farklılıklar, İslam ve Entegrasyon Tartışmaları. *Göç Araştırmaları Dergisi*. 1 (1), 44-79.
- Kaya, A. & F. Kentel. (2005). *Euro-Türkler Türkiye ile Avrupa Birliği Arasında Köprü mü Engel mi?* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kaya, A. & F. Kentel. (2008). *Belçika Türkleri: Türkiye ve AB arasında Köprü mü, Engel mi?* İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kirman, M. (2004). *Din Sosyolojisi Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Kuzel, A. (1999). Sampling in Qualitative Inquiry. B. Crabtree ve W. Miller (Ed.), *Doing Qualitative Research* içinde (s.31-44). Thousand Oaks, CA: Sage.

- Mack, N., Woodsong, C., MacQueen, K. M., Guest, G. & Namey, E. (2005). *Qualitative Research Methods: A Data Collectors Field Guide*. USA: Family Health International.
- Marshall, G. (2009). *Sosyolojisi Sözlüğü*. (O. Akınhay & D. Kömürçü, Çev.) Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Martikainen, T. (2010). Din, Göçmenler ve Entegrasyon. (N. Özmen, Çev.) *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 38, 263-276.
- Morse, J. 1995. The Significance of Saturation. *Qualitative Health Research*, 5, 147-49.
- Parekh, B. (1994). Some Reflections on the Hindu Diaspora. *New Community*, 20(4), 603-620.
- Rogers B. (2005). The 'Diaspora' Diaspora. *Ethnic and Racial Studies*, 28 (1), 1-19.
- Simmel, G. (1971). The Stranger. *On Individuality and Social Forms* içinde (s.143-149). Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Şimşek, D. (2016). *Uluslararası Kimlikler: Londra'da Kıbrıslı Türk, Kürt ve Türk Göçmen Çocukları*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Turner, V. (1969). Liminality and Communitas. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* içinde (s.94-130). New York: Cornell University Press.
- Unutulmaz, K. O. (2012). Gündemdeki Kavram Göçmen Entegrasyonu, Avrupa'daki Gelişimi ve Britanya Örneği. I.G Öner ve Ş.A Öner (Der.), *Küreselleşme Çağında Göç, Kavramlar, Tartışmalar* içinde (s. 135-159). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Wittgenstein, L. (2001). *Estetik, Betimleme, Din ve Freud Hakkında Dersler*. (Z. Algün, Çev.) İzmir: İlya Yayınları.
- Yumul, A. (2003). Ârafta Kalanlar. *Doğu Batı*, 6, 11-23.
- Zarifoglu, A.C. (2004). Yurtdışı Çilesi. *Bir Değirmendir Bu Dünya* İçinde (s. 167-168). İstanbul: Beyan Yayınları.
- Zarifoglu, A.C. (2017). *Şiirler*. İstanbul: Beyan Yayınları.

Ek 1

Katılımcı	Ülke/Şehir	Yaş	Cinsiyet	Köken
Arşiv1	Fransa-Strasbourg	23	Erkek	Kayseri
Arşiv2	Fransa-Mantes La Jolie	18	Kadın	Balikesir
Arşiv3	Fransa-Lyon	22	Erkek	Yozgat
Arşiv4	Fransa-Strazburg	24	Erkek	Bayburt
Arşiv5	Fransa-Mantes-La-Jolie	22	Erkek	Konya
Arşiv6	Fransa-Lyon	21	Erkek	Konya
Arşiv7	Fransa-Paris	18	Kadın	Balikesir
Arşiv8	Fransa-Paris	24	Erkek	Erzurum
Arşiv9	Fransa-Paris	21	Kadın	Sivas
Arşiv10	Fransa-Paris	18	Erkek	Balikesir
Arşiv11	Fransa-Lyon	24	Erkek	Isparta
Arşiv12	Fransa-Lyon	21	Erkek	Konya
Arşiv13	Fransa-Mantes-La-Jolie	19	Erkek	Nevşehir
Arşiv14	Fransa-Limay	22	Kadın	Balikesir
Arşiv15	Fransa-Paris	23	Kadın	Trabzon
Arşiv16	Fransa-Paris	24	Kadın	Kayseri
Arşiv17	Fransa-Strasbourg	22	Kadın	Bayburt
Arşiv18	Fransa-Lyon	19	Kadın	Sivas
Arşiv19	Fransa-Strasbourg	22	Kadın	Yozgat
Arşiv20	Fransa-Reims	22	Kadın	Kırşehir



Gannuşı'nın "Siyasetsiz" Siyaset Felsefesinin Kritiği

Ali Kaya

Öz: Bu çalışma, Raşid Gannuşı'nın siyasetin doğasına dair temel varsayımlarını sorgulamayı amaçlamaktadır. Gannuşı'nın siyaset tasavvurunun birinci varsayımı, siyaset ile devleti özdeş kabul etmesi, sosyal/sivil alanı siyasetten beri bir "hizmet" alanı olarak görmesidir. İkinci olarak Gannuşı, devleti nötr, ideolojik mücadele ve çatışmalardan beri bir alan olarak görmektedir. Üçüncü olarak ise Gannuşı farklı siyasal kimliklerin ve taleplerin nihayetinde uzlaşabileceğini, dolayısıyla aralarındaki farklılıkların arızı ve geçici olduğunu iddia etmektedir. Gannuşı'nın siyasete dair verili kabul ettiği bu üç temel yaklaşım siyasal kavramından hareketle tartışılmaktadır. Gannuşı bu çalışmada, Nahda ve Tunus İslami hareketinin önemli bir aktörü ve lideri özelinde tartışılmamakta, genel olarak İslamcılığın tarihsel süreçteki gelişimi ve deneyimleri üzerine düşünen ve de İslamcılık ve İslami hareketler bağlamında etkili ve fikrine başvurulmuş bir kanaat önderi olarak ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Siyasal, olumsuzluk, farklılık, antagonizma, çatışma, Gannuşı, İslamcılık.

Abstract: This article aims to examine Rachid al-Ghannoushi's fundamental assumptions on the nature of politics. The first assumption of Ghannoushi's political imagination is that he reduces politics to the state and a specific institutional ensemble and sees social/civil field as merely social service by exempting it from politics. Secondly, Ghannoushi envisions the state to be a neutral mechanism far from ideological struggles and conflicts. Thirdly, Ghannoushi claims that different political identities and demands comes to a consensual point of view at the end of the day, the differences among them are transitory and insignificant. Ghannoushi's three given assumptions on the nature of politics are analysed through the notion of political. In this study, Ghannoushi is not discussed in the context of Nahda and the Islamic Movement in Tunisia where he is a pioneering figure and leader, but he is examined as a thinker on the development and experiences of Islamism and as an effective opinion leader being referred to on Islamism and Islamic Movements.

Keywords: Political, contingency, difference, antagonism, conflict, Ghannouchi, Islamism.

@ Dr., Erciyes Üniversitesi. alikaya79@yahoo.com



© İlmi Etüdler Derneği
DOI: 10.12658/M0232
İnsan & Toplum, 8(1), 2018, 115-142.
insanvetoplum.org



Başvuru: 28.10.2017
Revizyon: 27.11.2017
Kabul: 11.12.2017
Online Basım: 18.12.2017

Giriş

Bu çalışmada Gannuşi'nin siyaset anlayışı *siyasal* kategorisi etrafında tartışılmaktadır. Gannuşi'nin siyaset yaklaşımını belirleyen üç temel varsayım söz konusudur. Birincisi, Gannuşi siyaseti devleti indirgeyerek, sosyal/sivil alanı siyasetten azade bir alan olarak görmektedir. İkincisi, Gannuşi siyaseti devlete indirgediği gibi devleti ideolojik farklılıklardan berî, nötr bir alan olarak tasvir etmektedir. Üçüncü olarak da Gannuşi, siyasal alandaki farklılıkların nihayetinde uzlaşacağını varsayarak, farklılıkları arızı ve geçici bir durum olarak görmektedir. Siyasetin doğasına dair kapsamlı ve iddialı bu ilkeler, *siyasal* kategorisi etrafında sorgulanacaktır. Carl Schmitt, Claude Lefort, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe gibi *siyasal kendi* siyaset teorilerinin merkezine koyan düşünürlerin siyasetin doğasına dair temel varsayımlarından hareketle Gannuşi'nin siyaset tasavvuru tartışılmaktadır. Bunun için öncelikle *siyasal* kavramı tartışılmakta ve dört temel özelliği tespit edilmektedir. Daha sonra, geliştirilen bu *siyasal* kavramsallaştırması çerçevesinde Gannuşi'nin siyasete dair mezkûr yaklaşımı sorgulanmaktadır. *Siyasal* kavramının bu dört temel özelliği şöyle sıralanabilir: Birincisi, *siyasal* olan her zaman çatışma ve farklılık yoluyla kurulur. İkinci olarak *siyasallık* karar verme edimidir, rasyonel bir tercih meselesi değildir. Üçüncüsü ise siyasal sosyal alana içkindir ve *siyasal* olan herhangi spesifik bir alana (devlete vb.) indirgenemez. Son varsayım ise siyasal olan bir kolektif kimlik üretimidir, verili kimliklerin basitçe bir yansıması değildir. Bu özellikler çerçevesinde tanımlanan *siyasal* kategorisi, Gannuşi'nin siyaset anlayışını birkaç noktada sorunsallaştırmak açısından faydalı ve verimlidir. Birincisi, Gannuşi'nin gizli ve ya da açık olarak benimsediği liberal siyasal dil ailesinin hegemonik söyleme dönüştüğü bir zeminde alternatif siyasal gramerleri hatırlamak, hegemonik olanın olumsuzluğunu ve sınırlılığını göstermek açısından önemlidir. Bu minvalde kolektif kimliklerin reddi, antagonizmanın ve çatışmanın arızı ve geçici bir durum olarak varsayılması, siyasetin genel olarak devlete ve onun pratiklerine indirgenmesi, uzlaşının fetişleştirilmesi, farklılıkların ciddiye alınmaması, siyasal kimliklerin oluşumunda duygu ve tutku boyutunun ihmal edilerek rasyonel bir zeminde ele alınmakta ısrar edilmesi gibi yaygın liberal varsayımlarla bir İslamcılık ve İslami Hareket okumasının *siyasal* kategorisi yoluyla sorgulanması, alternatif bir İslamcılık okumasına kapı arama potansiyeline sahiptir. İkinci olarak, Gannuşi'nin İslamcılığın ve İslami hareketlerin uzun hikâyesini “devleti ele geçirmeye” indirgemesi, aslında bahsedilen alternatif siyasal gramerlere kapalı olması ile ilgilidir. Bu anlamda *siyasal* kategorisi, İslamcılığın büyük ölçüde dünya düzenine eleştirel bakan Müslüman siyasal özne yaratımı olduğunun fark edilmesini sağlayacak kavramsal bir harita sunmaktadır.

Gannuşi'nin siyaset yaklaşımının tartışılmasına geçilmeden önce, Gannuşi'nin İslamcılık tartışmalarında Tunus sınırlarını aşan bir etkisi olduğunun altı çizilmelidir. Gannuşi her ne kadar Nahda Hareketi'nin kurucusu ve lideri olsa da, onun görüşleri İslamcı siyasetin anlamı ve yöntemi bağlamında İslami hareketler ve oluşumlar üzerinde etkili olmuştur. Bu etki, sadece İslamcılar ile sınırlı değildir, aynı zamanda Gannuşi İslamcılık tartışmalarında Batı dünyasında bir görüş ve temsil makamı olarak da konumlandırılmaktadır. Gannuşi'nin bu konumlandırılmayı mümkün kılacak bir söylemi de vardır, çünkü kendisi konuşurken sadece Tunus ve Nahda üzerine görüş beyan etmemekte, İslamcı siyasetin ve İslami hareketin tarihsel süreçte geçirdiği evreleri ve deneyimleri de kendince bir anlatı haline getirmektedir. Dolayısıyla çalışmamızda Gannuşi, evrensel İslamcı söyleme etki eden bir düşünür ve aksiyoner olarak ele alınacaktır. Aşağıdaki bölümlerde, ilk olarak *siyasal* kavramının serencamı ve temel varsayımları ele alınmakta, akabinde Gannuşi'nin siyaset anlayışını ayrıntılı bir şekilde ele alan iki önemli çalışmadan bahsedilmekte ve bu çalışma açısından önemleri tartışılmakta, son olarak da Gannuşi'nin yukarıda kısaca bahsedilen siyasete dair temel ilkeleri açıklanmakta ve *siyasal* kategorisi etrafında sorgulanmaktadır. Yöntemsel olarak bu çalışma, mevcut koşullarda hegemonik olan bir siyaset anlayışının temel varsayımları ile İslamcılık okumasını alternatif bir teorinin araçları ile değerlendirmekte ve tartışmaktadır. Bu anlamda, her iki tarafın ana metinlerinden yola çıkılarak temel argümanlar ve varsayımlar açıklanmakta, akabinde tercih edilen teorik çerçeve ile diğer teorik çerçeve sorgulanmaktadır.

Siyasalı Tanımlamak

Siyaset ile *siyasal* ayrımı Alman siyaset düşüncesinde Carl Schmitt'in *Siyasal* kitabı (2009) ile başlarken, Fransa'da Paul Ricoeur'un *Siyasal Paradoks* (1965) başlıklı makalesiyle gündeme gelmiştir. Jean-Luc Nancy, P. Lacoue-Labarthe, Claude Lefort, Alain Badiou, Jacques Ranciere, Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe gibi önde gelen düşünürler, bu ayrımı daha sonra kendi teorik projelerine eklemlediler. *Siyasalın* anlamı kuşkusuz hiçbiri için aynı şeyi ifade etmiyor, kimisi için siyasal spesifik bir rasyonellik, kimisi için de mevcut düzeni değiştirici bir olay anlamına geliyordu. Ancak bu farklılıkların ötesinde *siyasalı* yerleştirdikleri teorik zemin iki noktada birleşiyordu: Birincisi, toplumsal ilişkileri kuran ve düzenleyen yegâne bir özün (üretim ilişkileri, kültür vb.) olmadığı noktasında aralarında bir uzlaşma vardı. İkincisi ise, her ne kadar toplumu belirleyen bir özün varlığını kabul etmeseler de, toplumsal ilişkiler dünyasının belli *siyasallıklar* etrafında kısmi ve geçici olarak belirlenebileceğine inanıyorlardı (Marchart, 2007, s. 8). Bu belirlenim *siyasal* söylem,

pratikler ve kurumlar yoluyla olabilirdi. Ancak bu da kısmi ve geçici olduğu için yerinden edilmesi her zaman olasıydı.

Siyasal kavramının sıkça vurgulanmasının anlaşılır bir zemini ve arka planı vardır. Bu da 19. yüzyıldan itibaren toplumu pozitivist bir bakış ile okuyan anlayışın gün geçtikçe sorgulanması ve en sonunda reddedilmesidir. Bu pozitivist anlayışa göre siyaset, toplumun zorunlu yasalarına tabi bir alt sistemdir ve belli bir öz etrafında mekanik olarak yeniden üretilmektedir. *Siyasal* eylem ve söylemin toplumsal yapının tortulaşmış düzeneklerinin olumsuzluğunu, tamamlanmamışlığını ve kısmiliğini ortaya çıkarma kapasitesi kavranmaya başlandıktan sonra bu mekanik ve indirgemeci anlayış gözden düşmeye başlamıştır (Laclau, 1998, s. 82). Örneğin, *siyasal* kavramını kendi entelektüel projesinin merkezine koyan Claude Lefort, Marksizm'in siyaseti üretim ilişkilerinin bir türevi, pasif bir yansıması olarak gören yaklaşımı karşısında *siyasala* ontolojik öncelik veren bir yaklaşımı özellikle Machiavelli'den ilhamla geliştirmiştir. Machiavelli'nin siyasal alanı kendine özgü bir alan olarak gören yaklaşımı, siyaseti toplumsal ilişkileri nihai olarak yönlendiren bir entite olarak görmesi, siyasal yapı ve iktidarın varlığının insanları gürühtan topluma tevcih eden yegâne kurum olduğunu varsayması, insanların ortak bir toplumsal iyilik için öncelikle aynı iktidar altında yaşaması gerektiği gibi fikirler Lefort'un Marksist geleneğin indirgemeci siyaset yaklaşımını sorgulamasında çığır açıcı olmuştur (Lefort, 2012). Lefort, bu anlamda *siyasalın* toplumsal ilişkilerin ve düzenin kuruluş momentlerinde ortaya çıktığını ve zamanla bu kuruluş momentinin unutulması ile mevcut toplumsal ilişki pratikleri ve örüntülerinin doğallaştığını belirtir. Bu rutinleşme, zamanla toplumsal düzenden dışlanan taleplerin yeniden çağrılması ile yani *siyasalın* hatırlanmasıyla bozulur, mevcut olanı sorgulayıcı bir lügatçe gelişir. Bu anlamda, siyasalın ortaya çıkışının kriz dönemlerinde aranması gerektiğini önerir (Lefort, 1988, s. 11). Ki ilham aldığı Machiavelli de siyaset anlayışını, İtalya'da siyasal birliğin olmadığı ve toplumsal düzenin krizde olduğu bir dönemde geliştirmiştir.

Siyasal kavramının net bir tanımını yapmak zor olsa da belli vurguların ve ayrımların sürekli tekrarlandığını görebiliriz. Her ne kadar bu ayrımlar ve özellikler düşünürler arasında nüanslar taşısın da, ortak vurguları şu dört başlık altında ele almak mümkündür. Aşağıda daha ayrıntılı bir şekilde tartışacağımız birbirleriyle ilişkili bu özellikler şu şekilde sıralanabilir: 1- *Siyasal*, bir çatışma ve mücadele alanıdır ve bunun sonucunda sürekli antagonistik ilişkiler üretir. 2- *Siyasallık*, rasyonel bir zeminde müzakere ve uzlaşma değildir, *siyasallık* karar verilemezlik zemininde karar vermektir. 3- *Siyasal* sosyal ayrımı sorunludur, *siyasal olan* tüm toplumsal ilişkilere içkindir. 4- *Siyasal*, kimlikleri verili ve özcü bir şekilde ele almaz, kimlikler siyasal süreçte belli talep ve söylemler etrafında inşa edilir ve bu kimlikler kolektif kimliklerdir.

Siyasalın ilk ve en önemli özelliği, farklılığın ve karşıtlığın yoğunlaştığı bir uzamda ortaya çıkmasıdır. Bu anlamda *siyasal*; sınırların çizildiği, antagonizmanın olduğu, dost-düşman ayrımının tebarüz ettiği momentlerde ortaya çıkar. *Siyasal* farklılık zemininde tanımlamak, aynı zamanda *siyasalı* uzlaşmaya indirgeyen liberal siyaset dilinden ve siyaseti ekonominin, üretim ilişkilerinin basit bir türevi olarak gören özcü anlayışlarından ayırmak anlamına gelir. Carl Schmitt, yaşam alanlarının kendine özgü kategorileri olduğunu ve bu kategoriler yoluyla birbirlerinden farklılaştığını belirtir. Örneğin ahlaki alanının kendine özgü kategorisi iyi ve kötü, estetik alanının güzel ve çirkindir. Siyasetin özgül kategorisi dost-düşman ayrımına dayanır. Diğer kategorilerle siyasetin özgül doğası anlaşılabilir. Schmitt, *siyasalı* bir form olarak ele almayı önererek *siyasalın* içeriğine odaklanmaz. Ona göre, dost ve düşman ayrımını mümkün kılan özsel ve verili bir içerik yoktur. Ahlak, din, kültür ya da ekonomi alanındaki herhangi bir konu, dost-düşman ayrımına yol açabilme yoğunluğuna ulaşabilir. Hangi alanın bu yoğunlaşmaya yol açacağı tarihsel olarak belirlenir, önceden bunu zorunlu kılan bir durum yoktur (Schmitt, 2006, s. 47-48). Schmitt açısından dost-düşman kategorileri *siyasalın* nihai ufku değildir, bu ayrım siyasal birliği sağladığı sürece anlamlıdır. Bu anlamda bir toplumu bir arada tutan, normatif ya da özsel değerler değil, bir düşman tehdidi karşısında toplumun varoluşsal birliğidir.

Schmitt, *siyasalın* oluşumu için dost-düşman ayrımının gerçekleşmesi gerektiğini vurgular. Dost ve düşman ayrımı, herhangi bir şekilde dostu ya da düşmanı somut ve belirli bir şekilde tanımlamaz. Düşmanın kim olduğunu söylemediği gibi, ne tür özelliklere sahip olduğuna dair de bir açıklama sunmaz. Bu ayrım, sadece kavramsal bir ölçüttür. Dost-düşman ayrımı, iyi-kötü, güzel-çirkin, faydalı-faydasız gibi ahlaki, estetik ve iktisadi ayrımlara benzer bir ikili yapıya sahiptir. Ancak, *siyasalın* kurucusu olan dost-düşman düalitesi bu ayrımlardan bağımsız bir şekilde işler. Onların varlığı, dost-düşman ayrımı için bir kaynaklık teşkil etmez. Nasıl ahlaki bir kategori olarak iyi-kötü ayrımı, estetik bir ayrım olan güzel ve çirkinden kaynaklanmıyorsa, dost-düşman ikiliği de bu ayrımlardan bağımsız oluşur. Ayrıca dost-düşman ayrımı, diğer kategorileri hesaba katarak da bir anlam kazanmaz. Örneğin, düşmanın iyi ya da kötü olması önemli değildir. Önemli olan, düşmanın var olması ve toplumun bunun karşısında bir yoğunlaşma sonucunda politik bir toplum haline gelebilmesidir. Dost-düşman ayrımının yoğunluğu, diğer ayrımların da politize olmasına yol açabilir. Yani düşman, kötü ve çirkin olan şeylerle birlikte düşünülmeye başlanabilir, yani dost-düşman karşıtlığı birçok karşıtlığa sirayet eder. Devlet, cumhuriyet, kamusal, toplum, hukuk devleti, mutlakiyetçilik, sınıf bu karşıtlıklara göre yeniden şekillenir. Dost-düşman ayrımı olmaksızın bunlar içeriksizleşir (Schmitt, 2006, s. 51-52). Schmitt, dost-düşman kavramını varoluş-

sal gerçekler olarak tanımlar. Metafor ya da simge değildir. Ekonomik, ahlaki vb. kategorilerle anlaşılmalıdır. Ayrıca psikolojik bir yorum da dost-düşmanı açıklamaz, çünkü dost düşman kişisel duygu ve tavırlarla da ilgili bir kavram değildir (Schmitt, 2006, s. 48). Schmitt, düşmanın duygusallıkla ilgili olmadığını göstermek için, 1000 yıllık İslam Hristiyanlık çatışmasında hiçbir Hristiyan'ın Türklere ya da Araplara sevgisinden dolayı Avrupa'yı onlara teslim etmeyi hatırına getirmemesini örnek verir (Schmitt, 2006, s. 50).

Schmitt, dost-düşman olma durumunun ilkel kabilelere has bir durum olmadığını, her an gerçekleşebilecek varoluşsal bir hal olduğunu vurgular. Ona göre, düşman bir rakip olmadığı gibi, antipatik duygularla nefret ettiğimiz kişisel hasmımız da değildir. Dost-düşman ayrımı normatif ya da salt düşünsel karşıtlık değildir. Düşman gerçek bir olasılıktır, birbirleriyle mücadele eden farklı insan bütünlükleridir. Schmitt, düşmanı kamusal olarak tanımlayarak, düşmanı bireysel ve moral bağlamda ele alan yaklaşımlardan kendini ayırır. Kişisel nefret ve kinlerden doğan husumet, politik olana dâhil olamaz. Bunun yanında, partiler arasındaki çatışma ve husumet de politik varoluşu tehdit etmedikleri için düşman sayılmazlar. Düşmanın sevilmesi ve ona sempati duyulması, düşmanın varlığını ortadan kaldırmaz. Schmitt, düşmanı moral olarak canavarlaştırır. Dolayısıyla düşman, kamusal nitelik taşır (Schmitt, 2006, s. 48-49).

Schmitt liberalizm ile demokrasi arasında zorunlu bir ilişki olmadığına, demokrasinin hegemonik yorumunun liberalizm olmasının tarihsel bir eklemleme sonucu olduğuna inanır. Schmitt, liberalizmin iddiasının aksine, çoğulculuğu demokrasinin zorunlu bir şartı görmez. Schmitt, çoğulculuğun yerine homojenliğe dayalı bir demokrasi önerir. Bu da ancak toplumun varoluşunu tehdit eden ortak düşman karşısında toplumun bir araya gelmesi ile mümkündür. Düşman bu anlamda toplumda farkları silen, birliği sağlayan yegâne figürdür. Çoğulculuk, ancak devletlerin çoğulculuğu bağlamında mümkündür. Devletlerin çoğulculuğu, uzlaşının geçerli olduğu bir durumu ifade etmez. Aksine, devletlerin birbirleriyle rekabet ettiği ve çatıştığı bir mücadele dünyasını ima eder. Bu anlamda Schmitt, liberallerin savunduğu “dünya devleti” fikrini reddeder (Schmitt, 2006, s. 63-64). *Siyasalın* doğası, tüm dünyayı ve insanlığı kucaklayan, farklılıkları silen bir siyasal entiteye izin vermez.

Schmitt'in *siyasalın* oluşumu açısından sınırları, farklılıkları ve karşıtlıkları vurgulaması yerindedir. Ancak, *siyasalın* oluşumu açısından homojenliği vurgulaması ve çoğulculuğu zorunlu olarak siyasal birliği bozan patolojik bir durum olarak vurgulaması sorunludur. Bu açıdan, Mouffe'un Schmitt'in siyasal yaklaşımını ayıklayarak ya da kritik ederek yeniden formüle etmesi önemlidir. Mouffe'un *siyasala* dair temel tezi şöyledir; siyasal alanın çatışma ve antagonistik güçlerin mücadele

alanı olduğu doğrudur, ancak farklılık ve çoğulculuk da aynı şekilde *siyasalın* doğası gereğidir. Farklı kimlik ve talepler bazen birbirleriyle eklenerek bazen de çatışarak bir mücadele zemininde rekabet edebilirler. Bu rekabet birbirlerini yok etmek ya da dost-düşman olarak varoluşsal tehdit oluşturmak şeklinde olursa bu zaten *siyasalın* zeminini de yok eder. Siyasal farklılıkların ve kimliklerin sürdürülebilir bir ortamda devam etmesidir asıl olan (Mouffe, 2010). Mouffe, bu anlamda ne Schmitt gibi kimi mutlak anlamda bir çatışma ve dost-düşman ayrımını savunur ne de liberaller gibi farklılıkların arızı ve geçici olduğunu, farklılıkların en sonunda rasyonel bir zeminde uzlaşacağı fikrini savunur. Ona göre, Schmitt'in dost-düşman ayrımının sınırlarını ve şiddetini belirlemek güçtür. Schmitt, siyasal birliğin dost-düşman ayrımının yoğunlaşmasıyla oluşacağını ifade eder (Schmitt, 2006, s. 58). Ancak bu yoğunlaşma ile ilgili bir sınır belirlenmediğinde dost-düşman ayrımı bir savaş riskini de beraberinde getirir, çünkü yoğunlaşmanın zorunlu sonucu mutlak savaş durumudur, bu da *siyasalın* zeminini yok eder. Mouffe, bu çatışmanın minimum bir ortaklık zemininde sürdürülebileceğini önerir. Bu ortaklık, taleplerin ya da değerlerin ortaklığı ya da rasyonel bir zeminde uzlaşma anlamına gelmez. Bu ortaklığı bulabilmenin yolu, modern zamanlardaki demokrasinin doğasını anlamaktan geçer. Mouffe, Lefort'un modern dönemde demokrasinin ortaya çıkışını "kesinlik işaretlerinin çözülüşü" olarak tasvirini bir tutamak noktası olarak ele alır (Lefort, 1988, s. 19). Buradan hareketle demokratik toplumların zorunlu bir şekilde öz değer etrafında birleşmeyeceği kanaatine varır. Schmitt ise demokrasinin modern toplumlar için radikal bir değişimi ifade ettiği kanısında değildir. Schmitt, *Siyasal Teoloji* kitabında modern devlet teorisinin bütün önemli kavramlarının sekülerleşmiş teolojik kavramlar olduğunu ifade eder (Schmitt, 2005, s. 40). Aslında ona göre, modern görünen siyaset ve formları basitçe teolojik kavram ve davranışların sekülerleşmesi, dinî olmayan amaçlar için dönüştürülmesidir. Radikal bir değişim ve kopuş yoktur, bilmediğimiz yeni bir meşruiyet biçimi ortaya çıkmamıştır. Bu noktada Schmitt, demokratik toplumun ortaya çıkışının aynı zamanda bireysel özerkliğe, çoğulculuğa ve olumsuzluğa imkân veren yeni bir meşruiyet formu olduğu gerçeğini göz ardı eder. Artık, siyasal meşruiyetin özünü oluşturan herhangi bir metafizik temel yoktur, halktan tekil ve homojen bir irade olarak söz etmenin imkânı kalmadığı gibi, yöneten ve yönetilen özdeşliğini sağlayacak bir ortak anlam dünyası da yoktur (Mouffe, 2008, s. 182). Bu anlamda demokrasi farklı zamanlarda farklı siyasal tercihlere eklenerek şekil alır. Demokrasi liberalizmle, sosyalizmle de ya da muhafazakârlıkla eklenilebilir. Bu eklenmeyi belirleyen bir öz yoktur, tarihsel ve toplumsal dinamiklere göre şekillenir. Örneğin demokrasi liberalizmle eklenildiğinde özgürlük grameri genişlerken, sosyalizmle eklenildiğinde eşitlik grameri, muhafazakârlıkla eklenildiğinde düzen fikri öne çıkar.

Mouffe'un Laclau ile birlikte siyasal alanın karşıtlık ve çatışma zemininde geliştiği varsayımını benimseyerek dost-düşman yerine önerdikleri kavram antagonizmadır (Laclau & Mouffe, 1985). Antagonizma, toplumsal ilişkiler dünyasının olumsallığı ve hiçbir zaman uzlaşının sağlanamayacağı fikri üzerine kuruludur (Laclau & Mouffe, 1985, s. 122). Herhangi bir toplumsal düzen belli taleplerin karşılanmasıyla kurulur. Bu düzen kurulurken belli talepler de dışarıda bırakılır. Çünkü bütün taleplerin ortaklaştığı bir toplum düzeni varsayımı, farklı siyasal kimliklerin varlığı ve dolayısıyla bunların taleplerini yok sayar. Toplumdaki farklılıkların varlığını ciddiye alırsak aynı zamanda bu farklılıkların da birbirleriyle uzlaşmaz taleplerinin olabileceğini de hesaplamamız gerekir.

“Antagonizmanın nasıl ortaya çıktığını anlamamızın bir yolu da kimliğin ilişkiselliğini kavrayarak mümkündür. Kimliğin imkânı ancak farklılık yoluyla kuruluyorsa ve bir ötekine ihtiyaç duyuluyorsa o zaman antagonizmanın anlamı anlaşılır.” (Mouffe, 2008, s. 15)

Buna göre, kolektif kimlikler ancak antagonize eden ve edilen ilişkisinin cari olduğu bir momentte ortaya çıkar. Örneğin köylünün siyasal bir kimlik olarak ortaya çıkışı, onun toprağını elinden alan güç ile girdiği antagonistik ilişki sonucudur. Diğer taraftan, köylünün toprağını elinden alan güç de yine bu ilişki içinde varlık kazanır. Dolayısıyla antagonistik ilişki nesnel bir zeminde işler (Laclau & Mouffe, 1985, s. 125). Her iki taraf da siyasal kimliğinin oluşumunda bir ötekine ihtiyaç duyar, aynı zamanda iki taraf arasındaki antagonistik ilişki kimliğin tamamlanmaması sonucunu da beraberinde getirir. Özellikle milliyetçi kimliklerin oluşumunda bu mantık epey görünürdür. Milliyetçi özne, genelde tam bir kimliğe kavuşamamasını hep ötekinin varlığı ile açıklar. Örneğin Sırp milliyetçisi, tam bir Sırp olmasını engelleyen kimlikler olan diğer kimliklerin (Hırvat, Boşnak vb.) varlığını gösterir.

Mouffe ve Laclau açısından antagonizma, kimliğin ve toplumsal ilişkiler dünyasının mutlak manada tamamlanamayacağını deneyimlendiği bir sınırdır. Kimliğin ve toplumsalın sabitlenmesi ancak kısmi ve geçici bir durumdur, dolayısıyla bunlar sürekli eklemlemelere açıktır. Bunların içeriğinin nasıl geçici olarak sabitleneceği de ilgili tarihsel momentteki bağlama göre şekil alır. Antagonizma, bu anlamda siyasal aktörler arasında basitçe bir çatışma değildir. Öyle olsaydı aktörler arasındaki çatışmanın bitimiyle toplumdaki antagonistik ilişkiler de biter ve toplum uyumlu, homojen bir varlık haline gelirdi (Laclau & Mouffe, 1985, s. 122-123). Antagonizma, bunun tam tersi toplumdaki istikrarsızlığı gösterir, toplumun tamamlanmışlığının bir göstergesidir. Toplumsal ilişkiler dünyasında her zaman dışlanan, marjinalleştirilen siyasal talep ve kimlikler vardır. Bir toplumsal düzen, kendi içsel bütünlüğünü bozan kimlik ve talepleri dışlar. Ancak dışlanan bu talepler, uygun

toplumsal konjonktürde yeniden ortaya çıkarak toplumdaki mevcut dengeyi bozarak toplumsal ilişkilere yeniden eklenir.

Siyasalın ikinci önemli özelliği, karar verilemezlik zemininde karar vermektir. Bu yaklaşım, liberal anlayışın tercihlerinin rasyonel bir zeminde alındığı varsayımını yapı sökümüne uğratarak geliştirilen bir anlayıştır. Karar verilemezlik zemini, antagonizmanın toplumsal ilişkiler dünyasının mutlak belirlenemezliği ve olumsuzluğu varsayımının doğal bir sonucudur. Çünkü toplumsal ilişkilerin olumsuzluğu demek, aynı zamanda toplumsal ilişkileri belirleyen belli bir özün (üretim ilişkileri, sınıf, ideoloji vb.) olmadığı anlamına gelir. Toplumsal ilişkilerin belli bir öz tarafından şekillendiği düşünüldüğünde karar verilemezlik ilkesi de anlamsızlaşır. Çünkü zaten toplumsal ilişkiler dünyası mutlak manada belirleniyorsa farklı seçeneklerin varlığı ve buna bağlı olarak bir karar verilemezlik durumu ve ihtimali anlamsızlaşır.

Laclau, *siyasalın* önemli bir bileşeni olarak karar verilemezlik ilkesini, Derri-da'nın karar verilemezlik tartışmasını siyaset teorisine taşıyarak geliştirir. Karar verilemezliği temsil tartışmasına başvurarak açıklar. (Laclau, 1998, s. 63-66). Laclau'ya göre, temsil ilişkisini tek tarafı bir süreç olarak ele alan yaklaşım açısından temsil; temsil edenin temsil edilenlerin arzu ve taleplerine iyi cevap verebilmesidir. Buna göre, temsil eden temsil edilenlerin isteklerine cevap verdiği sürece temsil ilişkisinde bir problem yoktur. Ancak bu akıl yürütmenin sormadığı soru, temsil ilişkisinde neden bir temsil edene ihtiyaç duyulduğu sorusudur. Bu sorunun cevabı, temsil edilenlerin kendileri ile ilgili meselelerde, karar mekanizmasında yer almamaları ile ilgilidir. Temsil edilenlerin karar mekanizmalarında bulunmamaları, onların kimliklerinin tamamlanmamış olmaları dolayısıyladır. Temsil edilenler kendileri ile ilgili hayati talepleri temsil edene havale ederek, kendi eksikliklerini temsil edenin karar iradesi ile tamamlamayı arzulamaktadır. Bu durum, temsil eden ile edilen arasında basitçe taleplerin iletildiği ve yerine getirildiği bir mekanik ilişkinin olmadığını göstermektedir. Tam tersine, temsil eden ile edilenin kimliksel var oluşunu gerçekleştirmedi bir ilişki ortaya çıktığı anlamına gelmektedir. Temsil eden, temsil edilenlerin taleplerini karşılayarak onların kimliğinin oluşumunda bir etki yaratmaktadır. Aynı zamanda temsil eden bu süreçte, kendisiyle talepleri üzerinden bağ kuran kitle ile birlikte var olan, organik bir ilişki geliştiren bir temsilciye dönüşür (Laclau, 1998, s. 84). Dolayısıyla temsil, karşılıklı ve ilişkiyel bir süreçtir ve kimliklerin birbirine eklenildiği, saf bir kimliğin olmadığı bir durumu ifade eder.

Temsil ilişkisini tek tarafı ele alan yaklaşım, aynı zamanda temsil eden-edilen ilişkisini çıkarların karşılanmasına indirger. Laclau'ya göre, temsil eden-edilen ilişkisi basit bir şekilde çıkarların yansıtılması süreci değildir. Burada *siyasalın* mantığı devreye girer. *Siyasallık* bir özne yaratımı ve toplumsal sorunların siyasal dilde oluş-

turulma sürecidir. Herhangi bir toplumsal sorun kendiliğinden siyasal talep haline gelmez (Laclau & Mouffe, 1985, s. 153). Örneğin kadınların toplumsal dünyada birçok sorunu vardı, ancak bunların kamusal alanda bir siyasal talep haline gelmesi kadın hareketlerinin mücadelesinin yoğunlaştığı bir tarihsel momentte mümkün oldu. Kadınların birçok alandaki sorunları siyasal dile aktararak bir talep haline geldi. Dolayısıyla herhangi bir sorunun temsili önceden verili değildir. Toplumsal sorunların temsili, birçok seçeneğin olduğu bir tarihsel momentte, yani karar verilemezlik zemininde güç ve irade kullanımını yoluyla diğer seçeneklerin bastırılmasıyla mümkün hale gelir (Norval, 2004, s. 142-143).

Siyasalın üçüncü özelliği ise siyasal ve sosyal olanın ilişkiselliği üzerinedir. Siyaseti sadece devlet ve onun edimleri ile sınırlayan yaklaşım, toplumsal ilişkiler dünyasının *siyasal* boyutunu ıskalar, nötr bir alan olarak tahayyül eder. Toplumsal düzenin kuruluşu ve kurumsallaşması, içinde her zaman iktidarı barındırır. Belli söylemler ve siyasal talepler dışarıda bırakılarak ya da marjinalize edilerek bir hegemonik söylem inşa edilebilir. *Siyasalın* birinci özelliği olarak ele aldığımız *siyasalın* antagonistik boyutu, zaten siyasalın tüm toplumsal ilişkilere içkin olduğunu ima eder. Antagonizmanın varlığı, toplumsal ilişkilerin belli bir karşıtlık üzerinde geliştiği anlamına gelir ve bu karşıtlık da herhangi bir konuda gelişebilir. Toplumdaki herhangi bir konu yoğunluk kazanıp bir karşıtlığa dönüşebilir. Siyasal ile toplumsal arasında karşılıklı bir ilişki olmakla birlikte, aralarındaki fark form düzeyindedir. Bu anlamda, toplumsal olan belli bir tarihsel momentte birtakım talepleri ve farklılıkları dışlayarak kurulur ve tarihsel süreçte de dışlananlar unutulur. Diğer bir deyişle, iktidar barındıran ve ideolojik olan belli bir siyasal söylem ya da düzen zamanla hegemonik olur, nesnelleşebilir ve toplumsal tahayyülde alternatifleri bastırabilecek bir kabullenmeye yol açabilir. Slavoj Zizek, insanların artık Mars'tan birilerinin geleceğine ve dünyayı yöneteceklerine bile inandıkları, ama kapitalizmin biteceğine gizli ya da açık, bilinçli ya da bilinç dışı olarak bir türlü inanamadıkları bir tarihsel momentte olduğumuzu ifade ederek, toplumların belli bir formunun tortulaşmış ve adeta nesnel hale gelmiş durumunu çarpıcı bir şekilde ifade eder. Laclau, bu durumu Husserl'in sedimantasyon ve reaktivasyon kavramlarını *siyasalın* diline çevirerek açıklar (Laclau, 1990, s. 34). Husserl, bu kavramları bilimsel bir disiplinin araştırma ve metotlarına ilham veren tarihsel momentin unutulması (sedimantasyon) ve yeniden hatırlanması (reaktivasyon) bağlamında kullanır. Husserl'in kaygısı, Avrupa'daki halihazırdaki bilimsel pratiklerin rutinleşmesi ve statikleşmesi ile ilgilidir. Bunun sebebi de bilime heyecan ve ruh veren ilk kuruluşundaki ilkelerin unutulması, bunun sonucunda da bilimin giderek mekanik bir hal almasıdır. Husserl, bu noktada fenomenolojiye kuruluş momentine dönerek, o dönemde sezgi ve ilhamı yeniden canlandırma misyonu biçer. Laclau bu kavramsal

mantığı siyasal gramere çevirir. Ona göre mevcut hegemonik toplumsal ilişkiler, aslında belli bir tarihsel dönemdeki siyasal bir mücadele ve kararın sonucudur ve bu süreç iktidar, güç ve dışlama barındırır. Zamanla mevcut toplumsal düzenin rutinleşmesi ve nesnelleşmesi ile siyasal olanın oluşum ve kuruluş hali unutulmuştur. Laclau bu noktada, biraz da Husserl'den farklılaşarak, bu sedimentasyon sürecinin, yani tortulaşmış toplumsal durumun yeniden politize edilmesi için kuruluş momentine dönmeyi anlamlı bulmaz. Mevcut tortulaşmış toplumsal ilişkileri antagoneze edebilecek güncel ve dinamik taleplerin varlığı daha stratejiktir. Geçmişe ya da kuruluş anına dönmek çok anlamlı değildir, çünkü o anda dışlanan söylemlerin mevcut toplumsal düzen içinde antagonizma yaratacak bir yoğunlaşma yaratması zordur, çünkü canlılığını ve güncelliğini kaybetmiştir. O yüzden halihazırda hegemonik toplumsala antagonizma geliştirebilme potansiyeline sahip eylemlilikler yoluyla bir reaktivasyon sağlanabilir (Laclau, 1990, s. 34-35).

Tortulaşmış ve adeta nesnelleşmiş toplumsal düzeni tehdit edecek şey, taleplerin mevcut olanın ötesinde bir ufuk ve ideal ile özneleri mobilize edebilmesidir. Bu talepler, mevcut toplumsal eşitsizlikleri sorunsallaştırarak başka bir toplumsal ilişkiler ağının mümkün olabileceğine dair bir vaadi dile getirir. Laclau, talepleri radikal siyasal talep ve hegemonik siyasal talep olarak ikiye ayırır (Glynos & Howarth, 2007, s. 116). Radikal siyasal talep, genelde tikel grup sorunlarına yoğunlaşır (öğretmen maaşının düşüklüğü, iş güvenliğinin olmaması vb.). Laclau'ya göre, bu tarz bir talep mevcut toplumsal düzeni tehdit edebilecek bir kitlesel mobilizasyona yol açmaz. Bu talepler, başka eşitsiz durumların (etnik sorunlar, cinsiyet ayrımcılığı vb.) talepleri ile eklenilebilirse ancak hegemonik bir talebe dönüşür ve mevcut düzeni tehdit edebilir. Hegemonik siyasal talebin oluşumu tikel ve mevzii bir talep ile başlayabilir, ancak bu mevzii mücadele geniş eşitsizlik durumlarını tetikleyerek kendi tikel talebi ile onlarınkini eklemleyebilirse o zaman mevcut hegemonik yapıya karşı alternatif bir ufuk çizebilir (Glynos & Howarth, 2007, s. 116).

Siyasalın dördüncü ve son özelliği ise siyasal özneler yaratma ve bu özelliklerle devam ettirme süreci olmasıdır. Bu anlamda *siyasal* basitçe mevcut, verili kimliklerin bir yansıması değil, belli talepler etrafında birleşen kolektif kimliklerin yaratımıdır. Bu kimliklerin çıkışı olumsal tarihsel şartlarda şekillenir. Önceden belli, deterministik bir mantıkla herhangi bir sınıf, etnik yapı vb. toplumsal mücadelelerin öncüsü olamaz. Kolektif kimlik oluşumunu anlamayı zorlaştıran yaklaşım, toplumsal özneleri belli bir yapı içinde bir konum işgal eden varlıklara indirgeyen yaklaşımdır. Mekanik bir bakışla, her bir kişiyi yapının içinde bir dişli olarak gören yaklaşım, kolektif kimlik oluşumunun ilişkisel, olumsal şartlar içinde ve zamana yayılmış mücadeleler sonucunda gelişeceği gerçeğini ıskalar.

“Hegemonik özne, ait olduğu yapıdan farklı bir kuruluş alanına sahip olamaz. Ancak özne, eğer yapı içerisinde bir konumdan (öznellik konumu) ibaret olsaydı, ister istemez tümüyle kapanmış olacak ve olumsuzluğun esamesi bile okunmayacaktı ve tabii herhangi bir hegemonyaya da gerek kalmayacaktı. Esas mesele şu terimlerle olabilir: Hegemonya olumsal eklemleme demektir; olumsuzluk, eklemleyici kuvvetin eklemleyeni öğelere dışsallığı demektir ve bu dışsallık, dört dörtlük kurulmuş bir bütünlük dâhilinde çeşitli düzeylerin bilfiil ayrılması şeklinde düşünülemez, çünkü bu dışsallık filan olmaz da ondan. Öyleyse yapı dâhilinde ortaya çıkan ama onun kurucu düzeyleri arasındaki pozitif bir farklılaşmanın eseri de olmayan bir dışsallık açıklaması şarttır, peki nasıl yapacağız bunu? Tek bir şekilde. Yapı tepeden tırnağa kendisiyle yapışık değilse, bünyesinde orijinal bir eksiklik, -çeşitli karar eylemleriyle sürekli aşılması gereken- radikal bir karar verilemezlik taşıyorsa mümkündür bu. Özneyi, sadece yapıya aşkın bir irade olarak var olabilen özneyi kuran, işte bu eylemlerdir.” (Laclau, 2000, s. 145-146).

Gannuşî'nin Siyaset Anlayışı Üzerine

Gannuşî'nin siyaset teorisi ile ilgili en kapsamlı araştırma, Azzam S. Tamimi'nin *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism* (2001) adlı eseridir. Tamimi bu çalışmasında Gannuşî'nin demokrasi, sivil toplum, özgürlük, ulus devlet, sekülerizm vb. kavramları ele alış biçimini ve yorumlamasını tartışmaktadır. Tamimi'ye göre Gannuşî'nin, modern siyasal form ve anlayışlara karşı bir eleştirel duruşu olmakla birlikte, çoğunlukla sentezci bir tutumu vardır. Tamimi, eseri boyunca Gannuşî'nin bahsi geçen kavramları, Müslüman toplumların ihtiyaçları ve durumları çerçevesinde ele aldığını ve İslami bir dil içerisinde değerlendirdiğini vurgulamaktadır (Tamimi, 2001, s. 217).

Tamimi, Gannuşî'nin mezkûr konulardaki görüşlerini tartıştıktan sonra, beş başlık altında önemli katkıları olduğu sonucuna varır. Birincisi, İslam siyaset düşüncesi geleneğinden yararlanarak sivil toplum dilini yeniden tanımlama ve inşa etme noktasında Gannuşî önemli bir düşünsel performans sergilemiştir. İkinci olarak, sekülerleşme tezinin başarısız olduğunu ve sivil toplum anlayışı ile uyumsuzluğunu vurgulamış, dolayısıyla post-seküler bir sivil toplumun imkân dâhilinde olduğunun altını çizmiştir. Üçüncü olarak, İslam ile demokrasi arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmeye davet etmiş ve bu konudaki sentezci ve ılımlı tutumuyla İslam'ın ihyası ve varlığını devam ettirmesi konusunda önemli bir katkısı olmuştur. Dördüncü olarak, insan hakları ve özgürlükler gibi İslami kavramları açıklığa kavuşturmuştur. Son olarak ise, Arap dünyasında demokrasinin gelişiminin engellenmesi noktasında Arap devletlerinin ve dünya düzeninin rolünü kritik etmiştir (Tamimi, 2001, s. 219).

Tamimi'nin Gannuşi okumasına göre, Gannuşi liberal siyaset dilinin ve liberal demokrasinin sınırlılıklarının farkında olarak bu anlayışlarla bir düşünsel diyaloga girmiştir. Öncelikle Gannuşi, seçimler ve parlamenter demokrasi gibi demokrasinin prosedürel boyutuna olumlu yaklaşmıştır. Ancak, o Batılı liberal demokrasinin arka planında yatan felsefeyi sorgulamıştır.¹ Özellikle milliyetçiliğin ve sekülerizmin demokrasinin zorunlu koşulu olarak ele alınmasına karşı eleştirel bir tutum sergilemiştir. Ona göre, liberal demokrasi ulus-devlet ile sınırlıdır. Özgürlükler ve temel hakların getirilmiş olduğu ayrıcalıklar, sadece o ülke vatandaşı için geçerli olmaktadır. Gannuşi'ye göre, İngiltere ve Fransa gibi kendi içinde demokratik olan ülkeler, diğer ülkelerle ilişkilerinde özellikle insan hakları ve özgürlükler bağlamında oldukça duyarsız ve acımasız olmuşlardır. Bu durum, bu ülkelerin emperyal geçişleriyle alakalıdır (Tamimi, 2001, s. 86-87).

Tamimi'ye göre Gannuşi, Batı'daki liberal özgürlüklerin her ne kadar devlet ve yasalar aracılığıyla teminat altına alınsa bile, çok formel ve resmî düzeyde kaldığını, güç eşitsizlikleri dolayısıyla ortaya çıkan sorunlara işaret etmediğini düşünmektedir. Ona göre, bu toplumlarda dar bir elit sınıf güç, zenginlik ve kültürü tekelleştirerek, toplumun genelini haklardan mahrum bırakır. Dolayısıyla, toplumun büyük çoğunluğu için eşitlik ve özgürlük ulaşılamaz hale gelmektedir (Tamimi, 2001, s. 73). Tamimi 'ye göre Gannuşi'nin liberal anlayışa yönelttiği eleştiriler, Marksistlerin liberalizme yönelik eleştirilerini çağrıştırmaktadır (Tamimi, 2001, s. 83). Toplumsal eşitsizlikleri ve farklılıkları sorunsallaştırmadan normatif bir özgürlük ve hak tanımı Marksist perspektif açısından yetersizdir. Çünkü haklara ve özgürlüklere ulaşmak ve bunları kullanabilmek de belli bir imkân ve kaynak gerektirmektedir. Liberal bakış açısı, aktüel dünyadaki eşitsizlikleri sorunsallaştırmadan, normatif düzenlemelerle eşitlik ve özgürlüğün sağlanacağına dair bir bakış açısına sahiptir. Tamimi'ye göre Gannuşi, bu eleştirileri dile getirmekle birlikte, liberal demokrasinin çoğulcu bir sistem oluşturma vaaadinin hâlâ geçerli olduğuna ve bu anlamda İslam toplumlarının bu anlayıştan mülhem bir siyasal düzen kurabileceklerine inanmaktadır. Yalnız bunu yaparken İslam geleneğinden de faydalanma yoluna gidilmesini salık verir. Bu gelenek rasyonalizm, hümanizm, yorum imkânı (içtihad)

1 Tamimi'ye göre, Gannuşi liberalizmin bir aydınlık bir de karanlık yüzü olmak üzere iki boyutu olduğunu belirtir. Liberalizmin aydınlık yüzü olan siyasal liberalizm, demokratik teamülleri, prosedürleri, özgürlüğün ve hakların tanınmasını içerir. Karanlık yüzü ise felsefi boyutu olan liberalizmdir. Bu, insanlık için zararlıdır, çünkü salt akıl ve zihin yoluyla dünyayı organize etme arzusundadır. Bireyin toplum karşısında önceliği ve üstünlüğüne vurgu yapar, toplumsal, siyasal, iktisadi, uluslararası ilişkiler vb. alanların düzenlenmesinde dinî rehberliğin ve değerlerin olumlu katkısını dışlar. Ayrıca insanın metafizik boyutunu inkâr eder, insanı salt maddi ihtiyaçlar peşinde koşan bir varlığa indirger (Tamimi, 2001, s. 144).

ve çeşitlilik barındırmaktadır. Başarılı bir demokratik rejim için geçerli ve gerekli bu unsurlar aslında İslam geleneğine içkindir (Gannuşi, 2001, s. 89).

Tamimi'nin çok kapsamlı ve ayrıntılı Gannuşi çalışması çok önemli tahlil ve tespitleri içermektedir. Özellikle Gannuşi'nin liberal anlayışa getirdiği eleştirilere dair yerinde tespiti, bizim çalışmamız açısından da önemli bir başlangıç noktasıdır. Tamimi, Gannuşi'nin liberalizmi siyasal liberalizm ve felsefi boyutlu liberalizm olarak kategorize ettiğini saptar. Akabinde, Gannuşi'nin siyasal liberalizme olumlu yaklaşırken liberalizmin felsefi boyutunu eleştirdiğini vurgular. Bu çalışmada geliştirilmeye çalışılan iddia da, Gannuşi'nin politik liberalizmin siyasetin doğasına dair varsayımlarını sorgulamadığı yönündedir. Bu yönüyle Tamimi'nin Gannuşi'nin siyasal liberalizmi olumladığı fikri bu çalışmada benimsenerek, bu olumlamanın sorgulanması hedeflenmektedir.

Gannuşi'nin siyasal düşüncesi ile diğer önemli bir metinse, İbrahim M. Ebu-Rabi'nin *Çağdaş Arap Düşüncesi: 1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları* (2005) adlı eserinde Gannuşi'ye ayırdığı bölümdür. Ebu-Rabi bu çalışmasında, Gannuşi'nin modernite, laiklik, insan hakları, devlet, demokrasi, sivil toplum gibi kavramları ele almasını yorumlar. Ebu-Rabi'ye göre Gannuşi'nin siyasal perspektifinde ilk göze çarpan özellik, onun İslami hareketlerin önceliğinin iktidar olmaması gerektiği yönündeki vurgusudur. Ebu-Rabi'nin Gannuşi okumasından çıkan önemli sonuç, İslami hareketin önceliği devleti ve hükümeti ele geçirmek olmamalı, insanlara İslam'ı ve onun liderlerini sevdirmek olmalıdır. Yine bu minvalde, İslami hareketler öncelikli olarak sivil toplumu güçlendirmeli ve demokrasinin kendi toplumlarında gelişimini sağlamalıdır. Ebu-Rabi, bu yönüyle Gannuşi'nin yirminci yüzyılın klasik İslamcılığının ana hedeflerinden radikal bir şekilde uzaklaştığını belirtir. (Ebu-Rabi, 2005, s. 290). Diğer taraftan aynı Ebu-Rabi, takip eden sayfalarda, Gannuşi'nin Müslüman ümmetinin bir devleti olmadığı sürece bölünme ve bağımlılık yaşayacağı iddiasında olduğunu belirtmektedir.

“Bir İslami siyasal sistemin yokluğunda, Müslüman ümmetinin siyasal bölünme, sömürü ve Batı'ya bağımlılık sıkıntılarını yaşadığını belirtmektedir. Ona göre (Gannuşi'ye göre) Müslüman ümmet, öncelikle bir devlet kurulmadığı sürece başarısız olmaya mahkûmdur. İslamcılarının görüşüne göre, devlet bir kez İslamcılarının kontrolüne girdiğinde, halk için özgürlük ve kurtuluş kaynağı haline gelmektedir.” (Ebu-Rabi, 2005, s. 298).

Ebu-Rabi burada, Gannuşi'nin İslami devlet vurgusunu devam ettirdiğini iddia etmektedir. Ancak ilginç olan, Ebu-Rabi devlet karşısında sivil toplumu vurgulayan Gannuşi ile bağımlılık ve sömürüden kurtulmak için İslami bir devletin zorunluluğunu vurgulayan Gannuşi arasında bir çelişki görmemektedir. Bu durumda, hangi

yönüyle Gannuşi'nin klasik İslamcılıktan ayrıldığı bir soru işareti olarak varlığını devam ettirmektedir. Takip edilen bölümde Raşid Gannuşi'nin siyaset anlayışının analizi yapılırken Gannuşi'nin sivil toplumu önceleyen bir İslami hareket önerdiği vurgulanmakta, Gannuşi'nin bu yönüyle öncelikli olarak devleti talep eden bir İslamcılığı eleştirdiği fikri benimsenmektedir.

Gannuşi'nin Siyaset Anlayışının Analizi

Bu bölümde, Gannuşi'nin siyaset anlayışının temel varsayımları, ilk bölümde geliştirilmeye çalışılan *siyasal* kavramı yoluyla tartışılacaktır. Gannuşi'nin İslami hareketlerin ve genel olarak İslamcılığın siyaset dili ve söylemini kritik ederek geliştirdiği siyaset yaklaşımının sorunları ve açmazları ele alınacaktır. Bu minvalde, Gannuşi'nin siyasete dair belli başlı şu üç varsayımı tartışılacaktır: 1. Gannuşi siyaseti devlete indirgemekte, dolayısıyla sosyal alanı siyaset dışı olarak görmektedir. 2. Siyaseti devlete indirgemekle kalmayıp devletin nötr olması gerektiğini iddia etmektedir. 3. Gannuşi, uzlaşmayı siyasetin zorunlu şartı olarak saymaktadır.

Gannuşi'nin siyaset anlayışını anlamamıza yardımcı olabilecek önemli ayrımlarından ilki siyasal ve sosyal ayrımdır.² Burada siyaset, güç devşirmek amacıyla devlet aygıtını kontrol etmek anlamına gelirken, toplumsal alan geniş bir kullanım ile devletin kurumsal alanının dışında kalan sivil alan olarak tanımlanmaktadır. Gannuşi'ye göre, önemli olan sivil toplumun güçlendirilmesidir. Eğer sivil toplum yeterince kurumsallaşma sağlayabilirse, devletin kontrol edebileceği alanı da otomatik olarak kısıtlamış olur. İslami hareket de gücünü toplumsal alandan almalıdır. İslam, hem siyaseti hem de toplumu İslamileştirmek istese de, siyasal çıkarlar ile toplumsal hizmet çelişirse toplumsal hizmet seçilmelidir. Çünkü toplumsal alandaki hizmet ve faaliyetler daha kalıcı ve anlamlıdır. İslam'ı tanıtmak ve insanlara İslam'ı ve onun liderlerini sevdirmek İslami hareketin en önemli hedefi olmalıdır (al-Ghannouchi, 2010, s. 132). Sivil toplum kuruluşları farklılıkları barındırmalı, tek bir kimliğin kontrolünde olmamalıdır. İslamcılar da bu anlamda dışlayıcı bir örgütlenme içinde olmamalıdır. Kurumlar ulusal düzeyde olmalı ve seçimle işbaşına gelmelidir. "İslami Parti", "Solcu Öğrenci Birliği" gibi etiketlerden kaçınılmalıdır (al-Ghannouchi, 2010, s. 132).

2 Gannuşi bu ayrımı, Mayıs 2016'da yapılan 10. Nahda Kongresi'nde yaptığı konuşmada yeniden vurguladı. Gannuşi, siyasal olan ile sosyal olan arasındaki ayrımın Nahda için yeni bir ayrım olmadığını, uzun bir birikim sonucunda oluşmuş bir ayrım olduğunu vurguladı ("Ghannouchi's Speech at the Opening Ceremony of the Tenth Party Congress of en-Nahda", 2016).

Gannuşi, siyasal sosyal ayrımını İslami Hareket içinde temellendirmek için İhvan-ı Müslimin'in geleneksel söylemine başvurur. Hasan El-Benna'ya göre, İhvan-ı Müslimin herhangi bir siyasi partiden daha büyüktür ve kapsamlıdır. Yine İhvan'ın fikir babalarından Seyyid Dusuk Hasan'a göre, "İslami hareket toplumsal karşılıklı etkileşimi sağlayan, insan bilincini canlandıran, sevap işleyip Kur'ani değerleri yaşayan reformist bir hareket olmalıdır." (Gannuşi, 2003, s. 164). Gannuşi'ye göre, İslami hareketin en önemli görevi, toplumun mobilize olma kapasitesini arttırmaktır. Bunun için toplumun en ücra köşelerine kadar ulaşabilecek ve İslami uyanışı sağlayabilecek reformist nesiller yetiştirilmelidir. Buna öncelik edecek olanlar ise toplumun ıslah ve eğitiminden sorumlu olan âlimlerdir. Ümmetin yeryüzünde adaleti sağlayacak bir devlet kurma vazifesi vardır. Ancak bu hedef, İslami hareket içinde gereğinden fazla abartılmış, toplumsal alan ihmal edilmiştir. Gannuşi'ye göre, siyasal reformlar ile toplumsal reformlar çakıştığında öncelik toplumsal reformlara verilmelidir. Toplumsal reformu yapacak olanlar ise peygamberlerin vârisi olan âlimlerdir. Toplumsal reformun ana hedefi; kalplerin Allah'a yakınlaştırılması, ahiret inancının yaygınlaştırılması ve pekiştirilmesi, toplumda sevgi, birliktelik ve kardeşlik duygularının geliştirilmesidir (Gannuşi, 2003, s. 168-169).

Gannuşi, bu bağlamda Muhammet Abdülhalim Ebu Şukka'nın İslami hareket tanımlamasını da onaylar. Şukka'ya göre, "İslami hareketin paralel düşünce ve yaşam biçimlerinin bir kümesi, bütünleyici fakat bağımsızlığın da belirleyicisi ve sendikal, kültürel, siyasal ya da ekonomik alanlar gibi toplumun değişik kesimlerini dikkate alan örgütlerin de bir toplamı olması gerektiğine inanır." Siyasal partiler sadece siyasal reformlar yapmaya odaklanırken, İslami hareket herhangi bir partinin güdümünde olmaması için psikolojik, entelektüel, örgütleyici ve eğitimci bir yapıda olmalıdır. İslami hareketin lideri herhangi bir partiye angaje olmadan, toplumun tümüne İslam'ı, Allah kelamını yaymalıdır (Gannuşi, 2003, s. 165).

Gannuşi, Ramazan el-Buti'nin İslami hareketin toplumsal reforma ağırlık vermesi gerektiği vurgusuna katılır. El-Buti, partilerin özel çıkarlara hizmet ettiğini, toplumun sadece belli bir kesimini temsil ettiğini ve iktidarı ele geçirmeye odaklandığını, kalpleri fethetme ve ıslah etme görevlerini ihmal ettiğini belirtir. İslami hareketin bir siyasal parti³ ile özdeşleşmesi diğer parti taraftarları ve takipçileri

3 Gannuşi, İslami partilerin dışlayıcı bir karaktere bürünmemesi için şu hususlara dikkat etmesi gerektiğini önerir: "1- Boş sloganlar yerine toplumsal reformlara ve programlara odaklanmalı. 2. Rakiplerini inançsız olarak suçlamamalı. 3. Kültürel işler, camiler, ekonomik kurumlar ve sendikalar gibi bütün toplumsal faaliyetlere hâkim olan komünist partilerin totaliter yönetiminden uzak durmalıdır. Tam tersine, toplumun kendi kendine örgütlenmesini sağlayacak şekilde sadece bir siyasal parti üzerinde yoğunlaşmalıdır." (Gannuşi, 2003, s. 170).

açısından rakip olarak algılanması anlamına gelir. Bu da İslami hareketi maddi kazanç, prestij ve iktidar arzulayan herhangi bir harekete dönüştürür, toplumun geniş kesimlerinin kalp ve akıllarına hitap edebilme yeteneğini engeller (Gannuşı, 2003, s. 165-166).

Gannuşı, toplumsal mobilizasyonun artması için devletin otoritesinin sınırlandırılması ve törpülenmesi gerektiğini önerir. Ona göre, toplum büyük ölçüde devletten bağımsız olmalı, devlet elini her yere ve her şeye uzatmamalıdır, hatta devleti dar bir alanda tutmak en iyisidir (el Gannuşı, 2010, s. 73). Bu anlamda İslami bir toplumsal yapıda ağırlık merkezi devlet değil, toplumsal kurumlar ve bireylerdir. Bu anlamda günümüzde de İslami hareket sivil toplumu yeniden inşa etmelidir (el Gannuşı, 2010, s. 71).

"Sivil toplumda devlet, iktidarı tekeline almaz; iktidar, hükümetle -yani siyasi yetki-toplum arasında paylaştırılmıştır ve burada denge toplumun lehinedir. Devlet insanların rızkını tekeline almaz: Mülkiyet özeldir, pazar serbesttir; devlet, eğitimi tekeline almaz: Okullar serbesttir, devlet toplumsal hizmetin sunulmasını ve kültürü tekeline almaz: Camiler, kültürel kulüpler, siyasi, kültürel ve dinî tartışmalar genel olarak serbesttir. Burada toplum, devletin iznine ihtiyaç duymaksızın kendiliğinden sistematiğe girer; hatta devletin tamamıyla çökmesi, zayıflaması ya da kaosa sürüklenmesi durumunda toplum da onunla birlikte çökmez." (el Gannuşı, 2010, s. 94).

"Devlet, adaleti sağlamak, zulmü engellemek ve düşmanlığı yok etmek amacıyla toplumun kurduğu araçlardan sadece biri olduğu için, iyiliği emredip kötülükten alıkoyarak doğrudan halifelik görevini yerine getiren otorite, toplum olmaktadır." (el Gannuşı, 2010, s. 68).

Gannuşı'nın siyasal sosyal ayrımı, siyaseti devlete indirgemekle kalmayıp toplumsal alandaki pratiklerin ve söylemlerin siyasal boyutunu ıskalamaktadır. Siyaset basitçe devleti ele geçirmeye indirgenmiş olmaktadır. Bu bağlamda, İslamcılığın ve İslami hareketlerin uzun varoluş hikâyesi bir nevi devleti ele geçirme hikâyesine dönüştürülmüş olur. Oysa İslamcılığı tanımlamanın bir yolu da Müslümanların mevcut dünya düzeni içinde siyasal bir özne olarak sürekli bir şekilde siyasal düşünme ve var olma çabası ise, pekâlâ bu durum İslamcılığın "devleti ele geçirme" sürecinden önce başlatılabilir. Ki akla yatkın olan da, mesele salt bir devleti ele geçirme hikâyesi olsa bile bunun için uzun bir düşünsel ve eylemsel geçmişin olması gerektiğidir. İslamcılık eğer bir mevcut dünya düzeninin ve buna bağlı toplumsal ilişkiler dünyasının değişimi arzusu ise, öncelikle olması gereken bu değişimi isteyen siyasal bir bilincin var olmasıdır, bunun olması için devletin ele geçirilmesi zorunlu olmadığı gibi, devletin ele geçirilmesi ile de nihayete erecek bir şey değil-

dir. Önemli olan, İslamcılığın daha iyi bir dünya vaadini canlı tutan özelliklerin ve anlatıların var olmasıdır. İslamcı siyasanın nihai ufkunu devleti ele geçirmeye indirgemek doğru olmamakla birlikte, İslamcılığın devleti yönetme gibi bir gündemi olduğu doğrudur. Yalnız bunu bir iktidar arzusuna, gücü elde etme isteğine indirgemek sorunludur. Gannuşi'nin çok önemsemiş olduğu sivil alanda organize olmanın ve pratikler üretmenin imkânı da ancak devletin alan açmasıyla mümkün olmaktadır. İslamcılığın ve İslami hareketlerin vücut bulduğu birçok siyasal ortamın sert ve otoriter rejimlerle bastırılmaya çalışıldığı uzun bir tarihi olduğuna göre, İslamcıların bu durumu değiştirmek için devleti “ele geçirme” gündemlerinin olması anlaşılabilir bir durumdur.

Gannuşi'nin İslamcılığı “devleti ele geçirmeye” indirgeyen söylemi, aslında siyaseti devlete indirgeyen yaygın bir dil ailesinden beslenmektedir. Bu söylemin izdüşümlerini “İslamcılığın Sonu” tartışmalarında da görmek mümkündür. Bu tartışmanın öncülerinden Oliver Roy, İslamcıların özellikle 1980 sonrası devlet deneyimleri sonucunda vadettiklerini yerine getiremediklerini ve nihayetinde tükendiklerini iddia etmektedir (Roy, 1994). Roy da siyaseti devlete indirgeyen bir dilden hareketle İslamcılığın akıbeti ile ilgili kehanetlere bir yenisini eklemektedir (Kaya & Mercan, 2016). Oysa İslamcılığın uzun tarihinin özeti siyasal düşünen Müslüman özne yaratma çabasıdır. Bu siyasallık, mevcut dünyanın adil olmadığı ve zulümle malul olduğu, Müslümanların bu siyasal düzende temsil edilmediği ve daha iyi bir dünyanın ancak İslam ile mümkün olabileceği gibi sorgulama ve talepleri içerir. Bu tür bir *siyasallığın* oluşumu için devleti ele geçirmek ya da yönetmek zorunlu bir şart değildir. Dolayısıyla İslamcılığın başarısı devlet deneyimleri ile değil bu siyasal bilinci sürdürüp sürdüremeyeceği ile ölçülebilir.

Gannuşi'nin siyaseti devlete indirgeyen anlayışı ve bunun sonucunda sivil/sosyal alanı siyaset dışı bir alan olarak görmesi, *siyasal* kavramı açısından sorunsallaştırıldığında önemli bir açmaz ortaya çıkmaktadır. Bu açmaz da, Gannuşi'nin İslami hareketlerin öncelikli görevini sivil alanda insanlara İslam'ı tanıtmak ve insanlara İslam'ı ve onun liderlerini sevdirmek olarak formüle etmesi ile ilgilidir. Gannuşi, İslami hareketlerin bu görevi icra ederken farklı kimliklerin bu duruma reaksiyonunu ya da İslami hareketin kendi alanını genişletirken başkalarının alanlarını daraltacağı gerçeğini hesaba katmamaktadır. İslami hareketin, kendi faaliyetine siyaset dışı, salt toplumsal hizmet olarak anlam vermesi kendisi için yeterli olabilir, ancak bu anlamlandırma kendisi ile sınırlıdır. Eğer toplumda farklı kimlikler varsa ve bunlar farklı bir toplumsal ilişkiler dünyası hayal ediyorsa İslami hareketin faaliyetleri elbette ideolojik olarak algılanacaktır. Bu noktada *siyasalın* birinci varsayımı olarak farklılığı hatırlamak anlamlı olabilir. Farklılık, toplumsal alanda herhangi bir

konuda ve zamanda çıkabilir, eğer bu farklılık toplumsal kimlikler dünyasında bir ayrışma olacak kadar yoğunlaşıyorsa *siyasalın* alanına girilmiş demektir. Dolayısıyla sivil/sosyal ve bu alandaki faaliyetleri bizim siyaset dışı olarak ifade etmemiz durumu değiştirmez. Siyasal kimlikler ve söylemler ilişkisel bir mantık içinde işler. Bizim kendi eylemimizi toplumsal hizmet olarak apolitize etmemiz farklı kimliklerin ve konumların olduğu bir dünyada gayet politik algılanabilir.

Gannuşi'nin siyaset tasavvurunu anlamamıza yardımcı olabilecek diğer önemli bir ayırım, siyasetin (Gannuşi için siyaset devlet ile özdeştir), devletin nötrlüğüdür. Diğer bir deyişle devletin dinden, ideolojiden vb. herhangi bir normatif yargıdan bağımsız olması gerektir. Gannuşi, sekülerizmin en geniş anlamda "devletin nötrlüğü" fikri üzerine inşa edildiğini iddia eder (Ghannouchi, 2013, s. 165). Devletin nötr olması, tüm siyasal ve dinî özgürlüklere eşit mesafede olması ve bu özgürlüklerin temin edilmesi anlamına gelir. Bu anlamda seküler bir devlet belli bir inancı, ideolojiyi ya da dini diğerlerine tercih edemez.⁴ Gannuşi'ye göre modern devlet ideolojiyle, içi boş büyük sloganlarla yürümez. Vatandaşlarının refah ve güvenliğini sağlayan ekonomik ve sosyal programlarla ancak modern devlet varlığını sürdürebilir. Bu bağlamda Gannuşi, en-Nahda'nın ideolojik tartışmalarla vakit kaybetmemesi, işsizlik, dışlanmışlık ve ekonomik sorunlar gibi gerçek sorunlarla ilgilenmesi gerektiğini belirtir. Ona göre Nahda kimlik siyasetinden demokratik siyasete geçiş yaptı,⁵ şimdiki aşama ekonomik sorunlarla ilgilenme aşamasıdır ("Ghannouchi's Speech at the Opening Ceremony of the Tenth Party Congress of en-Nahda", 2016).

Gannuşi'ye göre Nahda artık İslamcı bir hareket değil, Müslüman demokratlar hareketidir. Bu bağlamda Nahda, Tunus'un güncel sorunları ile ilgilenen bir parti olmalıdır, öte dünya hakkında vaaz eden bir hareket olmamalıdır. Tunus'ta sadece dinî özgürlükler için çaba göstermenin bir zemini kalmamıştır. Artık tüm Tunusluların aynı haklara sahip olduğu bir dönem başlamıştır. Elbette Nahda yine İslami ilkelerden ilham alacaktır, ancak kimlik ve ideolojik siyasetin gereği kalmamıştır. Din ile siyasetin ayrılmasıyla artık siyasetçiler dini kullanarak toplumu manipüle edemeyecektir. Bu aynı zamanda dinî kurumların bağımsızlığı için de gereklidir, din siyasetin tahakkümünden kurtulacaktır. Devrim öncesinde olduğu gibi devlet

4 Gannuşi, devrim sonrası Nahda'nın anayasa ile ilgili pozisyonunu açıklarken Nahda'nın anayasanın şerhiata atıf yapmasının gerek olmadığına kani olduğunu belirtmektedir. Nahda'nın uzlaşmaya hazır olduğunu; yeni anayasanın demokratik mekanizmaları, hukukun üstünlüğünü ve dinî, sivil, siyasi, sosyal, ekonomik, kültürel ve çevreci hakları teminat altına alan bir yapıda olması gerektiğini ifade etmektedir (Ghannouchi, 2016, s. 62).

5 Gannuşi, en-Nahda'nın özellikle Mayıs 2016'da yapılan 10. Kongre'de deklare edilen dönüşüm programının İslam ve demokrasinin uyumu açısından İslam Dünyasına olumlu katkı sağlayacağını düşünmektedir (Ghannouchi, 2016, s. 67).

dinî alana müdahale edemeyecek ve baskılayamayacaktır⁶ (Ghannouchi, 2016, s. 64). Gannuşi'ye göre, dinin manipüle edilmesinin önüne geçmenin yollarından biri de camilerin siyasal çekişme alanı olarak kullanılmamasıdır. Camiler siyasi partilerin araçsallaştırma mekânlarından biri olmamalıdır. Camiler insanları bölen, ayıran yerler değil birleştiren yerler olmalıdır.⁷ İmamlar, din adamları herhangi bir partide görev almamalıdır ("Ghannouchi's Speech at the Opening Ceremony of the Tenth Party Congress of en-Nahda", 2016).

Gannuşi, devletin nötralize olabilmesinin yolunun işlevlerini revize etmesinden geçtiğini belirtmektedir. Devlet bu anlamda sadece özgürlüklerin koruyucusu olmalı, adaleti, güvenliği ve altyapıyı tesis etmelidir. Yaşam tarzları ile ilgili belirlenimler sivil toplumun alanına bırakılmalıdır. İnsanların ne yiyip yemeyeceğine, ne içip içmeyeceğine, ne giyip giymeyeceğine devlet karar veremez ve devlet bunlar arasında bir tercihte bulunamaz. Bundan dolayıdır Nahda, Mayıs 2016'da yapılan dokuzuncu kongrede bir siyasal partiye karar vererek, dinî hizmetleri ve dava hizmetlerini terk etmiştir. Sadece siyasi konulara odaklanarak yaşam tarzı ile ilgili farklılıkları verili kabul edip, bunların değiştirilmesi ile ilgili siyasal partiye bir işlev tanımlamamıştır.

Gannuşi'nin devletin nötrlüğü ilkesini savunması, siyaseti teknik bir mekanizmaya indirgeme çabası olarak da okunabilir. Ancak tam da Gannuşi'nin çelişkisi burada başlamaktadır. Gannuşi, bir yandan siyasal alanda farklı kimliklerin farklılığını kabul ediyor, diğer taraftan bu kimliklerin, devleti yönetirken bir kenara bırakılmasını ima ediyor. Oysa siyasal kimliklerin farklılığı aynı zamanda birbirleriyle uzlaşmaz taleplerin varlığı anlamına gelir. Devlet yönetimine talip olan siyasal kimlikler ve yapılar, bu talepleri kamusal alana ve politikaya dönüştürmek vaadiyle kitleleri mobilize etmektedirler. Devletin nötrlüğü iddiası, devlet yönetimi imkânı doğduğunda siyasal yapılardan bir nevi mobilize ettikleri kitleleri unutmaları, onların taleplerini ertelemesi ve kendi taşıdığı siyasal kimliği bastırması anlamına gelmektedir. Böyle bir şeyin gerçekleşmesi, farklılaşmış bir toplumsal yapıda mümkün değildir. Çünkü kitlelerin mobilizasyonu, aynı zamanda onların taleplerinin karşılanacağı vaadi ve umudu ile birlikte olasıdır. Gannuşi'nin önerisi, ancak homojen ve mutlak bir birliğin olduğu toplumda mümkündür. Zaten böyle bir toplumda da siyaset anlamını yitirir. Çünkü herkes aynı şeye inanıyor ve aynı şeyi istiyorsa bunların gerçekleşmesi için devlete ya da benzeri bir siyasal entiteye ihtiyaç yoktur.

6 Gannuşi, devrim öncesi Tunus'un sekülerizm pratiğinin din ile siyasetin katı bir şekilde ayrıldığı, dinin kamusal alandan tamamen dışlandığı, ulus-devletin yegâne kimlik oluşturduğu Fransız tipi sekülerizmine benzediğini belirtmektedir (Ghannouchi, 2013, s. 165).

7 Gannuşi'ye göre, din ile siyasetin ayrılması aynı zamanda radikalleşmenin de önüne geçecektir. Dinin baskılandığı ve dinî kurumların kapatıldığı zamanlarda gençler internet vb. üzerinden radikal yapılara yönelmiştir. Mutedil bir İslami yorum ancak dinî kurumların ve camilerin otonom olduğu, siyaset ile dinin ayrıştığı durumlarda mümkündür (Ghannouchi, 2016, s. 64).

Siyasal, ancak antagonistik ilişkilerin üretildiği bir yerde mümkündür. Bu karşıtlığın varlığı bir defa kabul edildiğinde bunun her alana yansıtacağı da aşikârdır. Ayrıca Gannuşi, devleti yönetirken tartışmalı alanlardan kaçınılması ve toplumsal sorunlara (refah, güvenlik, işsizlik vb.) odaklanılmasını önermektedir. Ancak bu toplumsal sorunların nasıl oluştuğu ve sorunsallaştırıldığı tartışma dışı bir konu değildir. Örneğin işsizliğin nasıl oluştuğu meselesi tamamen ideolojik bir mücadele alanıdır. Kimisi işsizliği tembel insanların varlığı ile açıklarken kimisi de bunu yapısal nedenlerle açıklar. Dolayısıyla işsizliği nasıl tanımladığınız, aynı zamanda onunla nasıl mücadele edeceğinizi de belirler.

Gannuşi'nin siyaset anlayışı ile ilgili temel varsayımlardan sonuncusu da siyaseti zorunlu bir uzlaşma olarak görmesidir. Gannuşi'nin siyaset yaklaşımının temel özelliklerini yansıtan siyasal metinlerden biri de Nahda'nın 2016 Mayıs ayındaki Kongresinin sonuç bildirgesidir. Bildirgede benimsediği stratejik tercihlerden biri olarak Gannuşi siyasal uzlaşmaya vurgu yapmaktadır. Ulusal çıkarlar söz konusu olduğunda farklılıkların bir tarafa bırakılması salık verilmektedir. Bu bağlamda sonuç bildirgesindeki en önemli kabullerden biri, "en çetin siyasal farklılıklar bile ulusal bir uzlaşma ile çözülebilir"dir ("Concluding Statement of Ennahdha's Tenth Party Conference", 2016). Bu kabuller devrim sonrasındaki kırılgan ve hassas dengeler açısından anlaşılır olmakla birlikte, bunların özsel ve mutlak yargılar olarak ifade ediliyor oluşu sorunludur. Ulusal çıkarlar konusunda farklılıkların olmaması gerektiği düşüncesi siyasal farklılıkları inkâr eden bir yaklaşımdır. Siyasal farklılıklar, doğası gereği, zaten önemli ve hayati konularda oluşmaktadır. Dolayısıyla ülke çıkarı gibi önemli bir konuda farklılıkların ve hatta çatışmanın olması doğaldır.

"Kongre, neyin birleştirici olduğuna ve kimlerin örgütsel yapısının çoğulculuğu ve farklılığı içselleştirdiğine odaklanan ve dışlamayı, toplumun bölünmesini ve temel ulusal çıkarlar konusundaki anlaşmazlığı reddeden Nahda'nın ulusal bir parti olarak yeni kimliğini belirledi. Ülkemiz tarihinin bu hassas geçiş sürecinde benimsenen yeni kimlik; Nahda'nın demokrasiye, diyaloga, uzlaşmaya ve memleket işlerinin idaresinde bir ortak zemin arayışına dair bağlılığını, ulusal çıkarı parti çıkarlarına ve ideolojik farklılıklara önceliğini ve de anayasa tarafından oluşturulan hukuki ve yasal çerçeve içerisinde Tunuslularca paylaşılan hedeflerin işlerlik kazanmasına odaklandığını gösterir." ("Concluding Statement of Ennahdha's Tenth Party Conference", 2016).

Gannuşi'nin devrim sonrası Tunus'taki anayasa tartışmalarına yaklaşımında da siyaseti bir uzlaşma olarak görmesinin izdüşümleri görülebilir. Gannuşi, yeni anayasanın şeriata atıf yapmasının ya da ona uygun olmasının zorunlu olmadığını belirtmektedir.

Gannuşi, siyasal alanda farklılıkların olduğunu kabul etmekle birlikte bu farklılıkların doğal ve kaçınılmaz sonucu olarak çatışmayı siyasal alandaki patolojik bir

arıza olarak değerlendirmektedir. Diğer bir deyişle, siyasal alanda aslolan uzlaşmadır, çatışma ise arızı ve geçicidir. Siyaseti bu şekilde tanımladığımızda siyasal alandaki farklı kimliklerin ve ideolojilerin varlığını açıklamakta güçlük çekeriz. Çünkü bu farklılıkları farklı yapan, siyasal alandaki talepleri ve hassasiyetleridir. Gannuşi'nin varsayımını sonuna kadar götürürsek, farklılıkları farklı yapan şeyin ne olduğunu açıklayamayız, çünkü ona göre nihayetinde farklılıklar bir yerde uzlaşır. Bu uzlaşma mantığı, aslında siyasal alanı rasyonel bir zemin olarak görmenin getirdiği bir sonuçtur. Yani farklı siyasal öznellikler müzakere yoluyla uzlaşır. Bu yaklaşım, toplumsal kimliklerin siyasal alana olan özdeşim ve yaratımlarının irrasyonel ve duygusal doğasını görmezden gelir.

Sonuç

Bu çalışmada Gannuşi'nin siyaset anlayışı *siyasal kavramı* etrafında sorgulanmıştır. Bu minvalde, Gannuşi'nin siyasetin doğasına dair üç varsayımı ele alınmış ve kritik edilmiştir. Birincisi, Gannuşi'nin dar bir siyaset tasavvurundan hareketle siyaseti sosyal alandan ayıran ve devlete indirgeyen bir yaklaşım içinde olduğu tespit edilmiştir. Bu görüşe karşı, *siyasal* kavramından hareketle toplumda farklılık ve karşıt kimlikler oluşturma potansiyeline sahip her konu ve olayın siyasetin konusu haline gelebileceği iddia edilmiştir. Bu fikrin İslamcılık ve İslami hareketler açısından yansıyan sonucu, Gannuşi'nin iddia ettiği gibi İslamcılığın salt devleti ve gücü arzulamadığı, aslında geniş manada İslamcılığın verili dünya düzenine eleştirel ve sorgulayıcı yaklaşan bir Müslüman siyasal öznellik yaratımı mücadelesi olduğudur. İkinci olarak, Gannuşi'nin devletin nötr ve ideolojiden berî bir alan olması gerektiği fikrinin birtakım paradokslar içerdiği sonucuna varılmıştır. Gannuşi, bir yandan toplumda farklı kimliklerin ve taleplerin varlığını kabul etmekte, ancak diğer taraftan bu kimlikleri hükûmet etmeye geldiğinde kimliklerini bir tarafa bırakmasını salık vermektedir. Bu iddia aslında farklılıkları ciddiye almayan bir öneridir, çünkü eğer toplumda farklı kimliklerin varlığını kabul ediyorsak, bu farklılıkların kendi taleplerinin politikaya ve hayata geçirilmesini istemeleri de doğal ve kaçınılmazdır. Üçüncü olarak ise, Gannuşi'nin siyaseti mutlak bir uzlaşma alanı olarak kabul etmesi, çatışma ve farklılığı da arızı ve patolojik bir durum olarak görmesi sorunsallaştırılmıştır. Bu fikrin arka planında yatan varsayım, siyasal alanın salt rasyonel bir müzakere alanı görülmesidir. Bu, Gannuşi'nin duygu, tutku ve kararın siyasal kimliklerin ve ideolojilerin oluşumundaki rolünü ihmal ettiği anlamına gelmektedir. Bunların yanı sıra, mevcut çalışma, İslamcılık literatüründe liberal siyasal söyleme yaygın olarak başvurulduğunu, bunun sonucunda dar bir İslamcılık okuması yapıldığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu anlamda, alternatif siyaset anlayışı ve kavramları ile İslamcılık ve İslami hareket literatürünün zenginleşebileceği düşünülmektedir.

The Critique of Ghannoushi's Political Philosophy Without Politics

Ali Kaya

This article aims to examine Rachid al-Ghannoushi's fundamental assumptions on the nature of politics. The first assumption of Ghannoushi's political imagination is that he reduces politics to the state and a specific institutional ensemble and sees social/civil field as merely social service through exempting it from politics. Secondly, Ghannoushi envisions state a neutral mechanism as being far from ideological struggles and conflicts. Thirdly, Ghannoushi claims that different political identities and demands comes to a consensual point of view at the end of the day, the differences among them are transitory and insignificant. Ghannoushi's three given assumptions on the nature of politics are analysed through the notion of political. The concept of political is developed through such contemporary thinkers as Carl Schmitt, Claude Lefort, Erneste Laclau and Chantal Mouffe's assumptions on the nature of politics. In this study, Ghannoushi is not discussed in the context of Nahda and Islamic Movement in Tunisia where he is a pioneer figure and leader but he is examined as a thinker on the development and experiences of Islamism and as an effective opinion leader being referred to him on Islamism and Islamic Movements.

There are four dimensions of the political. Now, I would like to give some detailed explanation about them. The first and foremost feature of the political is that the political exists whenever there is an antagonism, a distinction between friend and enemy. Defining the political with difference and antagonism aims to oppose to both the liberal understanding of politics which reduces politics to an absolute consensus and the essentialist view on the politics which reduces politics to relationships of production. According to Carl Schmitt, the distinction between friend

@ Dr., Erciyes University, alikaya79@yahoo.com



© Scientific Studies Association

DOI: 10.12658/M0232

The Journal of Humanity and Society, 8(1), 2018, 115-142.

insanvetoplum.org

and enemy is the fundamental and specific category of the political. For Schmitt, there is no essential and a priori substance to make possible the distinction between friend and enemy. The content of the the distinction between friend and enemy is contingent and depends on contextual conditions (Schmitt, 2006, s. 47-48). Schmitt argues that this distinction is useful as long as it provides the political unity of the society. The maintenance of political and social unity depends on the existential threat of the enemy. Schmitt is right to say that the political is formed through difference and conflict. However, his refusal of heterogeneity and pluralism in society is open to discussion. In this regard, Chantal Mouffe's understanding of the political is very important in terms of his reformulation of Schmitt's views on the political. Mouffe's fundamental thesis about the political is that she agrees with Schmitt's emphasis on the conflict and difference in the formation of the political, but at the same time Mouffe accepts the pluralism in society. According to her, different identities and demands in the political field may sometimes compete with each other and sometimes articulate their demands on a consensual point. If this competition reaches to the point where different identities eliminate or fight each other harshly, the inevitable result of this situation is the disappearance of the political field. For her, the crucial thing is the maintenance of the political field without destroying each other by opposite identities (Mouffe, 2010).

The second feature of the political is making decision on the grounds of undecidability. This approach is developed through deconstructing liberal understanding of decision making which is based on the rational choice theory. The ground of the undecidability is the unavoidable result of the idea of the antagonism which is based on the idea of the contingency of social relationships. The contingency of social relationships means that there is no substance to determine social relationships. If there is an absolute substance to determine social relationships, the principle of the undecidability would make no sense.

The third dimension of the political is that the political is the institution of the social. Behind all social relations, there is the political or the struggle to bring the new into the world. The approach reducing politics to the state ignores the political dimension of social relationships and sees the social relationships as a neutral field. Indeed, the institution of the social world often contains power relationships. A hegemonic social and political order are only constructed through marginalizing certain discourses and political demands. In fact, the antagonistic dimension of the political implies that social relationships are formed through conflict because if any issue in the social world reaches enough intensification to create the distinction between friend and enemy, then it is inevitable to talk about the emergence of the political.

The final element of the political is to create political subjectivities and maintaining those subjectivities. In this regard, the political is not simply a reflection of the existent identities, but it is a creation of collective identities sharing some common political demands. In this sense, the emergence of the political subjectivities depend on the contingent social relationships. There is no necessary such political agent as class or an ethnic identity to pioneer social struggles. Collective identities are constructed in the contingent social circumstances.

Now, I would like to focus on the idea of the prominent Islamist intellectual Rachid Ghannoushi. He has a set of common ideas on Islamism, which can be perfectly understood and become compatible with the basic premises of liberal political discourse such as imagining politics as a field of consensus and rational reasoning, making a sharp distinction between political and social domains or assuming the state as a neutral apparatus. The main problem of this approach is its noncritical stance towards liberal political discourse. All of these assumptions based on liberalism are accepted without any hesitation.

Ghannoushi's first premise on the nature of politics is that he makes a sharp distinction between the political field and the social field. Politics is defined by him as the controlling state mechanism and the gathering of power. On the other hand, Ghannoushi sees the social field as being out of the control of the state ensemble and mechanism. According to Ghannoushi, the most important and urgent thing is to empower the social field and civil society. If there is a enough institutionalization in civil society, it will also limit the space the state wants to control. In this sense, Islamic Movements (IMs) should be empowered through the social field. Of course Islam wants islamization of both the state and the society but in the event of the contradiction between them, social activities and social services should be preferred because these services and activities in the social field are more permanent and meaningful. Therefore, the most significant task of IMs is to introduce Islam to people and make people love Islam and its leaders and they should not have an exclusionist discourse and organization. (al-Ghannoushi, 2010, s. 132).

Ghannoushi's reduction of politics to the state and the desire for power is rather problematic. For him, Islamism and IMs have often aimed to obtain only state power. But I think Ghannoushi has a very shortcut comment on Islamism. There may be different ways to interpret the political struggle of Islamism and IMs. For example, Islamism can be elaborated as a political Muslim subjectivity questioning the unjust and unequal world order. In fact, there is a long history of such questioning. Besides a critical stance towards the existing world order, Islamism is also a desire for changing the world order. In other words, Islamism can be read as a political horizon teaching Muslims the contingency of the world order and a political commitment to the possibility of a better world. For the formation

of such a political consciousness, the seizure of state power is not a necessary and compulsory condition. The critical point for the maintenance of such political subjectivity is whether there are strong and vivid narratives and ideals enhancing Muslim political subjectivity or not. Hence, the success of Islamism does not depend on gaining the state mechanism and power but it depends on whether believing in a radical rupture from the existing world order and the having access to better a world based on Islam or not.

Ghannouchi's second assumption on the nature of politics is the neutrality of the state. According to him, the state must be free from any religious belief, ideology or any other belief etc. Secularism based on the neutrality of the state means that the state is equal in status to all religious and political freedom and it assures of those freedoms (Ghannouchi, 2013, s. 165). In this sense, the state cannot choose a certain set of beliefs, religion or ideology. For Ghannouchi, modern state cannot be maintained through ideology and empty slogans. Hence, the sustainability of state depends on whether it provides social welfare and security with some sort of economic, social programs or not. In this regard, In the context of Tunisia Ghannouchi recommends en-Nahda to concentrate on real such social problems as unemployment, exclusion and economical problems without wasting time on ideological conflicts. According to him, en-Nahda has evolved from identity politics to democratic politics, now it is time to handle with economical problems ("Ghannouchi's Speech at the Opening Ceremony of the Tenth Party Congress of en-Nahda", 2016).

The dilemma of Ghannouchi's principle of state neutrality is that on the one hand, he accepts the possibility of different identities in the political field, on the other hand he suggests politicians should put aside political identities and ideologies on the process of state administration. However, political movements with different political identities and ideologies pursue state power in response to demands by their own followers. The differences of demands determine differences of political identities and the demands are irreconcilable because they usually stem from very fundamental issues. Political movements and parties can mobilize their followers if they have the possibility to satisfy and respond to their special demands during government. The principle of state neutrality virtually imposes political movements to forget their followers during government, to become irresponsible to their followers and to neutralize their political identities. But such an expectation is not very realistic in a highly differentiated and conflicted society. Ghannouchi's principle of state neutrality can be only valid in a very homogenous society, in fact in such a society there is no need of politics because if everyone believes in the same thing and have the same demands, then we do not need the state or politics.

The final assumption of Ghannouchi's political imagination is that he sees consensus as a vital requirement for politics. According to him, all political differences

are secondary, transitory and unimportant compared to national interest. In other words, if national interests are at stake, all political differences can be put aside. For him, all tough problems among different political identities and movements can be solved through a national consensus ("Concluding Statement of Ennahdha's Tenth Party Conference", 2016).

Such assumptions can be understandable for Tunisia during its transitory process into a democratic regime. But Ghannoushi's assumptions on the nature of politics are very normative and essentialist. On the one hand he accepts the differences of political identities but at the same time he ignores the importance of those differences when national interests are at issue. In fact, this is a dilemma because all political differences are formed on very critical issues. If these differences among political movements and ideologies have no importance, how can we explain their hard competition and opposition? This approach reduces all political struggles and competition to merely party interest, desire for power etc. However, these differences stem from the differences of demands by the followers and these demands are irreconcilable. The differences of demands constitute political identities. Political identities also differentiate from each other because of the distinct imagination of the followers on the future. For example some of them dream of a very pious society, some of them dream of a very secular society, some of them dream very of an egalitarian society etc. These demands and dreams do not have to be rational, they may be emotional and romantic. The important thing is the degree of the identification of people's own demand and future imagination. If identification is intense enough, then deep political differences are inevitable.

In conclusion, Ghannoushi's political imagination is explicitly or implicitly drawn with the liberal political discourse. He has no critical stance towards this discourse. As a result of this approach, he misreads the long history of Islamism and distinctive demands of Muslim political agents. I tried to show the deficiencies of his political discourse on Islamism. As I already mentioned I am very critical of his three basic assumptions on Islamism. The first one is that he reduces the Islamist polity or political imagination to gathering state power. I suggest that Islamist political horizon is more than that. It is a way of teaching Muslims to think about the world politically and the contingency of the world order. Secondly, he is wrong with the distinction between the political field and the social field. I think the political is everywhere and the political exists whenever there is an intensification of antagonism or conflict on any issue in a certain historical moment. Thirdly, consensus is not a necessary condition of politics. The struggle and conflict between different identities do not have to reconcile with each other at the end of the day. If we accept that there are multiple identities and movements in a society and these differences stem from distinctive demands and dreams about society and the future, then the conflict and the struggle between them is inevitable.

Kaynakça/References

- Concluding Statement of Ennahdha's Tenth Party Conference. (2016). https://www.facebook.com/Nahdha.International/posts/703054249797836?comment_id=704295199673741&comment_tracking=%2525257B%252522tn%252522%25253A%252522R%252522%2525257D adresinden 08 Şubat 2016 tarihinde edinilmiştir.
- Ebu-Rabi, İbrahim M. (2005). *Çağdaş Arap Düşüncesi: 1967 Sonrası Arap Entelektüel Tarihi Araştırmaları*. (İ. Kapaklıkaya, Çev.) İstanbul: Anka Yayınları.
- Gannuşi, R. (2003). İslami Harekette Çelişki : Siyasal Parti mi, Reformist Örgüt mü?. A. el-Efendi (Ed.), *İslam ve Modernliği Yeniden Düşünmek* içinde (s. 155–170). İstanbul: Pınar Yayınları.
- al-Ghannouchi, R. (2010). Islamic Movements: Self-Criticism and Reconsideration. M. Abu-Rabi' (Ed.), *The Contemporary Arab Reader on Political Islam* içinde (s. 130–134). London : Edmonton: Pluto Press.
- el-Gannuşi, R. (2010). *Laiklik ve Sivil Toplum*. İstanbul: Mana Yayınları.
- Ghannouchi, R. (2013). The state and religion in the fundamentals of Islam and contemporary interpretation. *Contemporary Arab Affairs*, 6(2), 164–171. <https://doi.org/10.1080/17550912.2013.783184>.
- Ghannouchi, R. (2016). From Political Islam to Muslim Democracy. *Foreign Affairs*, (September/October 2016). <https://www.foreignaffairs.com/articles/tunisia/political-islam-muslim-democracy> adresinden 31 Aralık 2016 tarihinde edinilmiştir.
- Ghannouchi's Speech at the Opening Ceremony of the Tenth Party Congress of en-Nahda. (2016). <https://www.facebook.com/Nahdha.International/posts/700729823363612> adresinden 28 Aralık 2016 tarihinde edinilmiştir.
- Glynos, J. & Howarth, D. (2007). *Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory*. Londra-New York: Routledge.
- Kaya, A. & Mercan, M.H. (2016). Rethinking Islamism Through Political. M. H. Mercan (Ed.), *Transformation of the Muslim World in the 21st Century* içinde (s. 1-12). Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Laclau, E. (1990). *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London: Verso.
- Laclau, E. (1998). Yapıbozum, Hegemonya, Pragmatizm. C. Mouffe (Ed.), *Yapıbozum ve Pragmatizm* içinde (s. 81-111). İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Laclau, E. (2000). *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*. (E. Başer, Çev.) İstanbul: Birikim.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (2001). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards A Radical Democratic Politics*. Londra-New York: Verso.
- Lefort, C. (1988). *Democracy and Political Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Lefort, C. (2012). *Machiavelli in the Making*. (M. B. Smith, Çev.) Evanston: Northwestern University Press.
- Marchart, O. (2007). *Post-Foundational Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mouffe, C. (2008). *Siyasetin Dönüşü*. (F.Bakırcı & A.Çolak, Çev.) Ankara: Epos Yayınları.
- Mouffe, C. (2010). *Siyasal Üzerine*. (M. Ratip, Çev.) İstanbul: İletişim.
- Norval, A. (2004). Hegemony after Deconstruction: The Consequences of Undecidability, *Journal of Political Ideologies*, 9 (2), 139–157.
- Ricoeur, P. (1965). *History and Truth*. Evanston: NorthWestern University Press.
- Roy, O. (1994). *The Failure of Political Islam*. Harvard University Press.
- Schmitt, C. (2005). *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Üzerine Dört Bölüm*. (E.Zeybekoğlu, Çev.) Ankara: Dost Yayınları.
- Schmitt, C. (2009). *Siyasal Kavramı*. (E. Göztepe, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tamimi, A. S. (2001). *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism*. New York: Oxford University Press.



İnsanlığın Çözüp Bitirilemeyen Sorunu: Amaçsal ve Araçsal Akıl (Akıl ve Zekâ İkilemi)

Mustafa Aydın

Giriş

Akıl, insanın özlük alanının en önemli unsurlarından birisidir. Hayvanların aklı yoktur, ancak insandaki akla karşılık onun yerine içgüdüsel donanımları vardır. Dünden bugüne akıl üzerine çok şey söylenmiş, akıl, insan aklının en önemli konularından birisi olmuştur. Bilmede bir süje olan akıl, kendi üzerine katlanıp bizzat kendisini bir obje olarak ele almıştır. Şüphesiz en sorunlu bilgilerden birisi süjenin bizzat kendisi hakkında verdiği bilgidir. Hele bu konuda referans sayılıp lâyüs'el (sorgulanamaz) görülürse yanılığ kaçınılmaz olmuştur. Akıl, Rönesans ve özellikle 18. Yüzyıl Aydınlanma düşüncesinden bu tarafa felsefenin başat konusu olmuş, bu alanda geniş bir literatür ortaya çıkmıştır.

Genelde bu yazım dünyası, belli bir paradigmaya dayanmaktadır. Tartışmaya gerek duyulmayan ve Aydınlanma'dan beri yürürlükte olan bu paradigma şöyle ifade edilebilir: "Akıl, doğru bilginin biricik kaynağıdır. Ancak bu görevi yerine getirebilmesi için özgürleştirilmesi gerekir. O, özgürlüğünü sınırlayan ve dolayısıyla doğru düşünmesini engelleyen olgular olan gelenek ve dinin ipoteğinden kurtarılmalıdır. Bu sağlanabildiği oranda başarı sağlar. Özgürleştiği oranda modern olarak nitelendirilen bir kültür ortaya koyabilmiş olması bunun en açık delilidir..." Şüphesiz dünden bugüne yeterince sesini duyuramamış olsa bile bu tezi eleştiren düşünür ve yazarlar olagelmıştır.

@ Prof. Dr., Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi. mustafaaydin50@yahoo.com



© İlmi Etüdler Derneği

DOI: 10.12658/R0022

İnsan & Toplum, 8(1), 2018, 143-153.

insanvetoplum.org

Elimizde bu eleştiri kutbuyla ilgili bir eser bulunmaktadır: “Dünyevi Aklın Buh-ranı-Rasyonalizm ve Modernite Eleştirileri” adını taşıyan eser Alper Gürkan tara-fından kaleme alınmış, Büyüyen Ay Yayınları tarafından basılmış 208 sayfalık bir kitaptır. Eser üç bölümden oluşuyor: “Rasyonalizm ve Modern Felsefe”, “Kültür ve Sanatın Aklileştirilmesi”, “Modernlik, İdeoloji ve Toplum”. Genel olarak bilgi sorun-larına değinen birinci bölüm, dünyevi akla ulaşmak üzere bilginin sekülerleşmesini ele almaktadır. Yazarımız Gürkan, burada bilgide hakikatin rasyonellikten geçtiğini, bu konuda ölçü olarak alınması gerektiği ileri sürülen nesnellığın bu yolla sağlanabileceği iddiasını ele almakta, bunun sağlanamadığını, buradan esaslı bir nesnellik krizinin doğduğunu göstermeye çalışmaktadır. Kitabın ana teması veya tezi olan kriz de burada yer almaktadır. Çünkü diğer bölümler ciddi bir şekilde rasyonalitenin doğurduğu sorunlara değinmekle birlikte, bu bölümde krizden ziyade her yerde et-kin ve egemenliğini gösterebilen bir rasyonalite sürecinden söz etmektedir.

Kitabın yarısını oluşturan ikinci bölüm, rasyonalitenin kültürü, onun değişik alanlarını nasıl rasyonalize ettiğini gayet başarılı bir biçimde göstermektedir. Bu çerçevede, bizzat kültürün kendisi, dil, sanat, ideoloji, iktidar, ahlak, olgularının nasıl aklileştirildiğini ve tabii nasıl sorunlu hale getirdiğini göstermektedir. Ancak burada rasyonel aklın bizzat kendisinin sorununa ve belki daha doğru bur ifadeyle krizine pek vurgu yapılmamaktadır.

Üçüncü bölüm, ikinci bölümün temel esprisi içinde yazarımızın ifadesiyle dün-yevi aklın, yine farklı alanlarda, kendinin başarı saydığı ama sonuç itibariyle ciddi sorunları olan endüstriyel toplumsallık, insanın mekanizm kısımcısında kalması, sosyoloji sayesinde toplum üzerinde insan onuruyla alay edercesine sürdürülen bir toplum mühendisliği, yine medya ile insan aklını hafife alan icraatlar gayet iyi ifade edilmiş. Kitabın içeriği bize üç önemli soru üzerinde durmamız gerektiğini gösteriyor. Bunlar: Akıl ne idi, ne oldu? Dünyevi akıl nedir? Bu akıl tipi ne gibi so-runlar doğurmuştur ve bizzat kendisinin yaşadığı kriz nedir? Biz bu değerlendirme yazımızda örnek alanlardan daha çok, eserin tezi olan dünyevi akıl ve sorunları üzerinde durmak istiyoruz.

Aklın Sınırları ve Akıl Tipleri

İşin gerçeği orada duran, insanın kafasında ışıldayan ve her zaman doğruyu bilen ve gösteren bir ontolojik akıl yoktur. Akıl insanın bir iç algılama yeteneğidir. De-kart gibi bazı rasyonalistler, aklın her şeyi çözebileceğini ileri sürmüşler, bilgisizlik veya yanlışın, aklın izafiliği veya yetersizliğinden değil, iyi kullanılamamasından kaynaklandığını iddia etmişlerse de bu yargı doğru değildir. Çünkü bu yetenek,

aşkın-içkin farklı yönlendiricilere, insanın içinde bulunduğu toplumsal şartlara, kişinin beklentilerine göre bir sonuç ortaya çıkarmakta, bir karara varmaktadır. Dolayısıyla ortaya konan akli veriler de birbirinden farklıdır. Aslında pek çok akıl yok, pek çok akli süreç vardır ve bundan dolayı da aynı konuda farklı doğrular vardır. Bunun farkına varan insanlar, söz konusu farklılığa bakarak birçok akıl türü olduğunu varsaymışlar ve bu konuda yaygın tipolojiler oluşturmuşlardır. Yani buna göre bir akıl yok, pek çok akıl tipi vardır: Araçsal akıl, amaçsal akıl, seküler akıl, dünyevi akıl, rasyonel akıl, üst akıl, ortak akıl, sağduyulu akıl, akledici akıl gibi. Hatta rasyonel akıl bile kendi içerisinde bir hayli farklılıklar gösterir. Mesela sonuç itibarıyla akıl üstüne oturan Hıristiyan felsefesinin realist akılcılığı ile 17. yüzyıl Kartezyen felsefesinin spekülatif akılcılığı ve 18. Yüzyıl Aydınlanmacılığının nominalist akılcılığı arasında ciddi farklar vardır.

Gerçekten de aklın yöneltildiği yere göre farklı akıl(cılık)lar ortaya çıkmıştır ki bunun en tipik olanı Aydınlanmacı Kant'ın kültüre yönelttiği kurgucu akılcılıktır. Bu içkin kurgulama dışındaki her yol, akıl dışı sayıldı. Aslında aklın farklı yönlerini kapatan bu akılcılık bir tür akıl dışılıktı. Çünkü burada, orada duran bir mutlak gerçeklik yok, şartlara göre oluşturulan bir açıklama vardı. Buna göre, mesela demokrasi doğal aklın gereği bir sistem değil, sınıai kapitalist düzenin öngördüğü bir sistemdi ki bu bir rasyonaliteden ibaretti.

Esasen bütün akıl kategorileri iki grupta toplanabilir: Akılcı akıl ve akledici akıl. Araçsal, seküler gibi kategorilerin büyük bir kısmı akılcı (rasyonel) akıl grubuna girmektedir ki yazarımızın dünyevi akıl dediği tip de bu grubun bir başka adıdır. Rasyonelin karşıtı olarak kullanılan akledici akıl hikmetle yönlendirilmekle birlikte, insan doğasına uygun olarak çalışan akıldır. Amaçsal akıl, ilk bakışta anlamlı gözükmekle birlikte, bir hayli kaypak bir anlam ifade ediyor. Bu akli yapının temel özelliği, birilerinin yararını amaçlıyorsa araçsal akıldan bir farkı yok demektir. Özel bir çıkara hizmet etmeyen anlamında ise bir masumiyet ifade etse de orada duran insani özlük alanımızın geliştiricisi bir akıl anlamını taşımaktan uzaktır. Üst, ortak ve sağduyu akılları kişisel çıkarları aşmış bir akıl anlamını taşımakla birlikte, hakkı hakikati ifade etmemiş olabilir. Sonuç olarak eşyanın hakikatine uygun, Hakk'a (Allah'a) dayalı, insan fıtratına uygun bir akıl, akledici akıldır. Asıl sorun da akleden bir aklın yerine felsefede daha çok rasyonalizm olarak bilinen aklileştirici bir aklın ikaime edilmesidir. Yazarımıza göre dünyevi akıl, insanı ve anlamını, dünya yaşamını merkeze alma zaafını taşıyan, tarihsel olarak Rönesans'tan itibaren ortaya çıkmış bir akletme modelidir (s. 9) ve bu açıdan "kitabın amacı da dinî, sanatsal, kültürel, ekonomik ve siyasi alanlarda ortaya çıkan sapma ve tahrifatı görünür kılmak ve böylece geleneği yeniden görebilme imkânı sağlamaktır".

Batı düşüncesinde, Rönesans'tan beri, aklın çalışmasına müdahale edilmek ve yeniden kurgulanmak isteniyordu. Bu düşünce, Aydınlanma'da doruk noktasına ulaştı. Aydınlanmacı Kant'ın ifadesiyle akıl, din ve geleneğin ipoteği altındaydı ve bundan kurtarılması gerekiyordu. Aklın aşkınlıklardan arındırılması için yoğun bir mücadele verildi, akıl için kurullarla donatıldı ve böylece gözetim ve denetim altına alındı. Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, akıl üzerinde yapılan bu operasyon bir tür sekülerleştirme hareketiydi ve bunda da bir hayli başarılı olundu. Hareketin adı aklın özgürleştirilmesi idi. Ama işin gerçeği, özgürleştirme adına akıl bir yerlerden koparılırken bir başka yere bağlanıyor, akıl için asıl kölelik yeni başlıyordu. Çünkü kadim kültürlerdeki bağlarından koparılan akıl, egemenlerin kurduğu dünyada bu düzenin araçsal yapısını oluşturuyordu. İnsan, içinden kolayca kalkamayacağı bir boyunduruk altına giriyordu. İşin gerçeği, asıl kölelik zihnî köleliktir, insan bedensel kölelikten daha kolay kurtulabilir ki prangaya ihtiyaç kalmayan bir dönem başlayınca zincirler boşa çıktı; ama akıllara takılan pranganın biteceği gözüküyor. Çünkü ekonomi çıkışlı mevcut modern kültür geri dönüşlü bu dünyevi akli hep yeniden inşa ediyor.

Yaygın ama eksik bir kanaate göre ekonomiden siyasete, dinden sanata tüm kültürel oluşumları dünyevi akıl üretmiştir. Bu alanda yaşananlar eksiğiyle fazlasıyla onun eseridir ki A. Comte, ünlü "Üç Hal Yasası"nda, sadeleştirilmiş bir anlatımla, insanlık çağlarının akıl tiplerine göre değişip dönüştüğünü iddia etmişti. Yani buna göre dinsel akıl bir dinî toplum, pozitif akıl bir pozitif toplum ortaya çıkarıyordu. Bu formül daha sonra sosyolojinin mutlak geçerli formülü oldu; her şey bir biçimde toplumun, onun toplumsal bilincinin, akli yapısının bir yansımasıydı. Bu formülle yapılan açıklamalara göre rasyonel akıl her şeyi belirleyip götürmektedir.

Rasyonalite, mevcut kültürün gizil bir meşrulaştırımını da ihtiva ediyor. Yani bütün bunlar "nihai dayanağımız olan ve kendisinden asla şüphe edemeyeceğimiz aklımızın bir eseridir, bunun itiraz edilebilecek bir yanı yoktur". Hâlbuki bu akıl da sonuç itibarıyla bir yığın yanlışlığı içeren mevcut kültürel şartların bir ürünüdür. Yani bu ilişki karşılıklıdır. Batı'da son iki yüzyılda ekonomik, sosyal, siyasal, fikirsel oluşumlar bileşkesinde ortaya çıkan rasyonel akıl, geri dönüşlü olarak kendisini var kılan şartları yeniden kurgulayıp inşa etmektedir. Yani orada duran bağlarından kurtarılıp azat edilmiş bir akıl yoktur. Aksine akıl, pek çok bağlayıcı etkenlerin altında kendine özgü diyebileceğimiz bir görüşü olmayan, yüklenen paradigmalardan, verilen malzemelerin içinde siparişe uygun üretimlerde bulunan edilgin bir yeteneğimizdir.

Bu arada bir gerçeğin altı özel olarak çizilebilir: Modern kültür adına olup bitenlerin önemli bir kısmı önceden öngörülen şeyler değildir. Bu öngörülmeyen şeyler, sadece terör gibi salt olumsuz durumlarla sınırlı değildir. Mesela inşa etmekle

çok övündüğü bireyselliği alaşağı eden kitlesellik de bu öngörüler arasında yoktur. Hatta olup bitenlerin önemli bir kısmı, geleneksel kültüre ayak uyduramayışın bir sonucudur. Mesela 19. yüzyılda cinselliğin önünün açılması, bu uyumsuzluğun suç olmarktan çıkarılması düşüncesinden kaynaklanmıştı. Bu bir yanılıydı, ama modernite daha sonra doğrunun bu olduğunu ilan etme yüzsüzlüğünü gösterdi.

Yazarımız burada, son birkaç yüzyılda Batı'da oluşmuş dünyevi aklın yapıp etmelerini farklı alanlardan seçtiği örnekler üzerinden yeterince açıklamış bulunmaktadır. Mesela bunların başında, insanın doğa üzerindeki etkinliği gelmektedir. Aydınlanmacıların ifadesiyle, vahşi doğaya bir gem vurulmuştur.

Aklın İlkelerden Soyutlanması ve Akledici Akla Karşı Rasyonel Aklın İnşası

Dünyevi akıl, karakteristiği bakımından seküler olarak nitelendirilmektedir. Tabii buna göre de modern kültür dine bir tavır koyma üzerinden bir gelişme göstermiş oluyor. İddiaya göre, bunun en somut şekli de aklın din bağlarından kurtarılmasıdır. Aslında bu yargı, bize bir gerçeği anımsatıyor. Bu gerçek, insan doğasının bozulmadığı dönemlerde aklın aşkın ilkelerle çalıştığı gerçeğidir. Aklın egemen paradigmalara, sırf birilerinin çıkarına çalışmaması için belli dayanaklarının, bir başka deyişle sabitelerinin olması gerekiyordu ve tabii vardı. Bu sabiteleri koyan Allah'tır. Aklın herkes için doğru, herkes için geçerli bir noktada çalışması için ahlaki, insani bir çizgide tutulması gerekir. Hakikat, adalet, tevhid gibi ilkeler akıl için gerekli ilkelerdir. Bu bağlayıcı ilkelere uygun düşmediği zaman akıl zoolojik bir yetenek haline gelir ki bunun adı zekâdır.

Aliya İzzetbegoviç'in de isabetle belirttiği gibi, işlevsel olarak akla çok benzetmesine rağmen zekâ akıl değildir. Zekâ yalnızca insana has bir donanım da değildir. Hayvanlar da az veya çok zekidir. Bu, canlılığın varlığını sürdürmesi için çıkarını, yararını gözetmesini sağlayan, çevresini tanıyıp kurgulayan, verimlendiren bir yetenektir. Hayvanlar için bu genelde içgüdü olarak nitelendirilmektedir. Tabii ki insanın zekâsı daha bütünlüklü ve daha gelişmiş bir içgüdüdür. Hayvanlar bu özellikleriyle insanı hayrete düşüren harika yetenekler sergilemektedir.

Zekânın akıldan önemli farklarından birisi, zekânın ahlaka karşı kayıtsız oluşudur. Zekâ o konuda en yararışlıyı bulur ve gerekçelendirir, en ahlaki olanı değil. Bunun için en yetenekli hayvanlar bile ahlaki değildir. Çocuklar büyük çapta henüz zoolojik özellikleriyle yaşadıklarından dolayı ahlaki bir tavır koyma peşinde değil, zekâ gösterisindedirler. Aklın özgürleştirilmesi iddiasıyla yola çıkan ve aşkın bağları koparan modern kültür, insanı zekâsıyla hareket eden zoolojik bir varlık

haline getirmiştir. Bir başka deyişle özgürleştirilen akıl, akıl olmaktan çıkıp basit bir zekâyâ dönüşmüştür. Buna göre fedakârlık bir akılsızlık, daha doğru bir ifadeyle bir zekâsızlık, kafanın çalışmaması halidir.

Aslında rasyonel (veya aklileştirici) akıl, fazlaca geliş(tiril)miş bir zekâdır. İnsan ve toplum lehine kurgularla uğraşır, hikmeti bir özellik taşımaz. Onun için özellikle Dekart'tan bu tarafa rasyonalizm hükmi dünyamızın değil, fiziksel dünyanın yasalarını ihtiva eder. Kâinat kitabının matematikle kurulduğu görüşü bu yargımızın en önemli argümanıdır. Fiziksel dünyanın algılanması noktasında bu görüş yanlış değildir. Yanlış olan, tüm insani bilginin tek yanlı bir bilgiye indirgenmesidir. Kur'an'da şöyle denir: "Onlar bu dünya hayatının sadece dış yüzünü bilirler, ebedi olan ahiret ile ilgili bir bilgileri yoktur." (Rûm/7). Yazarımızın da belirttiği gibi rasyonalizm, zihinsel olmayan gerçekliğe ya da aşkın bir hakikat fikrine yabancıdır (s. 19). Çünkü akledici akıl olmaktan çıkarılmıştır. Eğer rasyonalite ile bir aşkın hakikatin keşfine ulaşılmışsa bu, o konuda rasyonalizmin aşıldığı, akledici akla baş vurulduğu anlamına gelir.

Özgürleştirilmesi adına asıl referanslarını kaybeden akla ayaklarını basacağı bir yer kalmamış, dengesini kaybetmiştir. Bu dünyevi bilgi bile her zaman gerçekte örtüşmemiş, ister istemez spekülasyona, kişisel kurgulara dönüşmüştür. Bu durum rahatsızlıklar doğurmuş, ama o bunları kendi imkânları içinde çözememiştir. Bilindiği üzere, bu çözüm girişimlerinin en ciddilerinden birisi fenomenolojik çıkıştır. Fenomenoloji, varlığın, mevcut ilkelerden hareketle değil, hali hazırda var olan fenomenlerden hareketle bilinebileceğini ileri sürmüştü. Redüksiyon adını verdiği bir yöntemle mevcut bilgi parantez içine alındığında bunun dışında kalan fenomen bizim aradığımız bilgi idi. Yani böylece aklın özgürlüğü adına ortaya çıkmış spekülasyon aşılmış olacaktı. Hâlbuki fenomenlerden çıkarılan bilgi, sonuç olarak yeni bir kurgulamadır ve bundan kurtuluş yoktur. Olması gereken şey, akli, fenomenlerin yukarısında yer alan bir mutlak hakikatin yol göstericiliğine ve denetimine vermektir. Herkesin işine yarayan ve kimsenin aleyhine kurgularla uğraşmayan bir akıl için yapılacak iş, onu dayanaklarından koparmak değil onu doğaüstü bir kaynağa bağlamaktır. Şu bir gerçektir ki dayanılan değerler ne kadar fiziksel dünyadan koparılıp doğaüstüne bağlanabilirse o nispette çıkar üstü hale gelebilir. En üst hakikat/değer tek Allah inancıdır. Tevhidi bir inanç, hiç kimsenin özel olarak yararına veya zararına değildir. Ama değer ve ilkeler İzzetbegoviç'in deyimiyle semadan koparılıp arza indirildikçe birilerinin yararına veya zararına hale gelir. Mesela küreselleşmiş olmasına rağmen aşkın bir dayanağı bulunmayan demokrasi kendini türeten sınıai kapitalist dünyanın daha çok işine yaramaktadır. Yani akıl ne kadar dünyaya indirilirse o kadar yanlı ve sorunlu hale gelir.

Bu çerçevede üzerinde çok durulan bilginin sekülerleşmesi her ne kadar onun kutsallıklardan koparılması anlamına gelmekteyse de kanaatimce içkinleştirilmesi daha öncelikli bir durumdur. İkisi de aynı sonuca yönelik olmakla birlikte, aşkın olandan bağları koparmakla içkine tutunmak farklı şeylerdir. Dünyevi akıl, kutsalla bağlarını koparmaktan daha fazlasıyla içkine indirilmiştir. Onun için özellikle Batı'da akıl bağlamında ilişkisi koparılan kutsallar çok belirgin değildir, ama kurgunun içsel dayanakları barizdir. Mesela akılsal kurgunun en önemli dönemi olan Aydınlanma salt kutsala açılmış bir savaş değildir. Eserde de alıntılandığı üzere Aydınlanma, 18. yüzyılda baskıcı dinsel dünya görüşüne karşı olmanın yanında, var olan totaliterliğe, kastçı feodal toplum düzenine, yeni şekillenmekte olan Burjuvazinin yönettiği bir harekettir (32. s). Rasyonel akıl, oluşumunu bu şartlara borçludur. Süreç, Weber'in dediği gibi bu salt orada duran bir büyüsellğin bozulması süreci değildir. Aksine yeni bir büyüsellğin içine girmesi, özel bir kullanıma alınması işidir. Şimdilerde bu büyüsellik hızla çözülmektedir ki Batı'nın teröre tutunmasının, etkinlik ve egemenliğini onunla götürmeye kalkışmasının sebebi de budur.

Araçsal aklın, en önemli aracı olan bilime dayanarak fazla değil yüz elli yıl önce insanlığa neler vadettiğini hatırlayalım: Bir kere irrasyonel ilkelerle çalışan din tarihiye karşı, en güzel şekliyle bilim onun yerini dolduracaktı. Sağlık sorunları kökten çözülecek, fert ve toplumlar daha sağlıklı bir hayat yaşayacaklardı. İmkânları paylaşma sorunu çözülecek, adaletli bir düzen içinde herkes mutlu olacaktı. Güvensizlik ortadan kalkacak, her haliyle güvenli bir ortam oluşacaktı. Çünkü bu paradigmaya göre, kavga ve gürültüler mutlu bir yaşama ortamının olmamasından kaynaklanır, bu ortam sorunu kökünden halledilmiş olacaktı. Tabii söylemeye gerek bile yok, bunun hiçbirisi gerçekleşmedi, dünya kan ve gözyaşına boğuldu; hastalıklar arttı, bölüşüm iyiden iyiye bozuldu. Modern öncesi toplumlarda acından ölen yoktu, şimdi rasyonel aklın yönlendirdiği aklın Batı dünyasının çirkin sömürsüyle, kitlesel açlıktan ölüm olayları yaşanıyor. Rasyonel aklın öncelikli temsilcileri bunlara yardım etmeyi hiç düşünmüyorlar. Yardım edenler bütünüyle rasyonel akla teslim olmamış, hâlâ akledici bir akılla hareket edenlerdir.

Aslında rasyonel aklın sorunları yalnızca sonuçlarında değildir. Yapısal sorunları da gittikçe derinleşmektedir. Yazarımızın da belirttiği gibi, bunlardan birisi nesnellik krizidir (s. 48). O, ele aldığı konulara nesnel olarak yaklaştığını iddia etmekte ve meşruiyetini de büyük çapta bundan almaktaydı. Nesnellik; yansızlık, tarafsızlık veya iki tarafı, daha açık bir ifadeyle ortada olmak demektir. İyi de bu orta neresidir ve bunu kim belirlemektedir, referansı nedir? Bu mantığı, rasyonel aklın en somut verilerinden birisi olan bilim de taşımaktadır. O mutlak kabul ediliyor, her şey ondan referans alıyor, ama o, hiçbir şeyden referans alma ihtiyacını duymu-

yor. Hâlbuki bilimin mutlak olmadığını, yanılabilirliğini, kendine destek veren belli çevrelerce yanılabilirliğini biliyoruz. 19. yüzyılda bilim adına ortaya konan verilerin bugün yüzde sekseninin yanlış olduğu kabul ediliyor. Bilimin bazı çevrelerce yanıtıldığı veya gerçeklere yan çizemediği de biliniyor. Mesela bilimin kapitalizmin ürettiği mamaya yer açmak için yıllarca anne sütünün çocuğa zararlı olduğunu iddia ettiği hâlâ hafızalarımızdadır.

Rasyonalitenin Problemleri

Kendisi rasyonel aklın bir ürünü olan sosyoloji, geri dönüşlü olarak rasyonalizme ciddi desteklerde bulunmuştur. İçkinleştirmeyi toplum bağlamında yapan sosyolojiye göre doğrunun adresi toplumdur, onun konsensüsüdür. Eğer bireyin üstünde ve dışında bir kutsal kaynak varsa o, bunun diğer adı, toplumun ortak bilincidir. Durkheim'e göre bunun diğer adı da Tanrı'dır. Bu ortak bilincin genel geçer doğruluğunun önemi yoktur; doğru bulduğu şey doğru, iyi gördüğü şey iyidir; yani ahlaki olan da bu iyidir, Tanrı'nın emir ve tasarımları değil. Sosyoloji toplumun yüceltilmesine karşılık onu şekillendirecek bir balmumu olarak görmektedir. Yani fert ve toplumların iradesini hiçe sayan bir toplum mühendisliği seçkinci rasyonalitesinin, bir başka deyişle sosyolojinin bir görevidir. İhtilal, devrim, inkılap 1789 hareketinden beri en çok ciro yapan kavramlardır. Darbeleri meşrulaştırma gerekçelerinin en önemlilerinden birisi ise kiliseye, yani dine karşı yapılmış olmalarıdır. Bu aşkın değer yıkıcılığı o kadar belirgindir ki, modernite kendisini tanıtırken bile bunu tüm olumsuzlukları gelenekselin altına sıralayıp kendisini bunların karşısına yerleştirerek yapmaktadır.

Bu alanı dolduran beşerî kökenli kültür ilahi mesajın yerine konmuştur. Cemil Meriç'in ifadesiyle, ilahi kökenli irfan kaldırılıp beşerî kökenli olan kültür onun yerini almıştır. Kültürün her alanı da geri dönüşlü olarak rasyonalizm yoluyla yeniden inşa edilmiştir. Nakıb el-Attas'ın ifadesiyle bir taraftan sekülerize edilirken diğer yönden desakramentalize sürecinden geçirilmiştir. Mesela yazarımızın da ayrıntılı olarak üzerinde durduğu gibi sanat bunun tipik örneklerinden birisidir (s. 102).

Rasyonel aklın doğurduğu olumsuz sonuçlardan birisi, şüphesiz manevi nitelikli otoritenin yerine salt sırf madi nitelikli iktidarı ortaya çıkarmış olmasıdır. Buna göre, artık insanın yeryüzü ile ilişkisi bile kadim kültürlerdeki gibi bir emanet ve emanetçi ilişkisi değil, bir egemenlik sorunudur. Tabiat, mutlaka üstesinden gelinip alt edilmesi gerekli bir vahşi varlıktır. Doğanın kontrol altına alınması Tanrı'dan bir emanet alma değil, ondan koparılmış bir egemenlik hakkıdır (!). Dolayısıyla her şey farklı algılanır hale gelmiştir. Mesela kar yağışı kontrol dışı olduğu için istenmeyen olağanüstü bir olaydır ve hatta bu çoğu kere bir felaket haberi olarak verilir.

Artık iktidar duygusunu destekleyecek pek çok etken vardır. Şerif Mardin'in ifadesiyle, insanlık tarihi boyunca erdemlilik için kontrol altında tutulagelen demonik (insanın içindeki şeytani) yapı serbest bırakılmış, lağım patlamışçasına ortalığı kazurat kaplamıştır. İktidar hırsı, arzu, cinsellik, çıkarıcılık, sömürgecilik, kaba kuvvet kullanma vb. hiçbir anormallik görülmeden mevcut hayat anlayışının gerekleri sayılmıştır. İktidarın da en önemli araçlarından birisi olan arzu pek çok şeyin belirleyicisi olup çıkmıştır. Mesela bu çizgiye çok uzak olan sanat bile salt estetiksel olmaktan çıkmış, haz almaya yönelik bir hal almıştır. Onun için de sanat ile estetik arasında bir ayırım yapma zorunluluğu ortaya çıkmıştır.

Rasyonel aklın doğurduğu diğer önemli bir sorun, manevi nedensellik diyebileceğimiz hikmetin ortadan kaldırılıp yerinin işlevsellikle doldurulmuş olmasıdır. Yazarımız bu arada katılmadığımız bir yargıya ulaşmış, mevcut sanat anlayışının, sanatın işlevselliğinin üstünü örttüğünü söylemektedir (s. 126). Hâlbuki tam aksine mevcut sanat anlayışı, deruni estetiğin üzerini örtterek sanatı işlevsel hale getirmiştir. Sanatın haz verici, tahrik edici olması, sanata özgü ruhsal bir anlam değil, bedensel çıkara, tabi aynı zamanda iktidara yönelik bir sonuçtur. Bu arada belirtmeliyiz ki din, sanat ve ahlak işlevsellikle ölçülemez. Dinî eylemler doğrudan günlük bir işlevi yerine getirmediği gibi, pek çok ahlaki tutum işlevsellik açısından aptallık olarak nitelendirilebilir. Sanatın değeri de hiçbir zaman, yarayışlı ve kullanışlı olmasına bağlı değildir. Ne var ki pek çok beşerî olguda olduğu gibi sanatın toplumsallığı da yapılan işlerin meşruiyet kılıfına dönüştürülmüştür. Bana göre, sosyolojinin bir klişe haline getirdiği toplumsallık söylemi sorgulanmalıdır. Bir şeyin topluma indirgenmesiyle onunla etkileşmesi farklı düzeylerde süreçlerdir. Elbette hemen her şey toplumdaki bir referans bulabilir, karşılıklı olarak etkiler ve etkilenir. Toplumsal olarak adlandırılan bazı oluşumlar çaktırmadan yapılan diktelerdir.

Yukarıdaki söylenenlerden de anlaşılacağı üzere din, ahlak ve sanatın dünyevi aklın emrine verilmesi ciddi hatalar doğurmaktadır. Artık bunların doğru olarak anlaşılması bile (vahiy ve hikmetle değil, sadece zekâ ile aydınlanmış), alanı olmayan rasyonaliteden beklenmekte, onun kanaatine sunulmaktadır. Akletmenin dışında kalan bu süreçten elbette sağlıklı bir sonuç beklenemez. Esasen bir serbest piyasa mantığı içinde türetilen piyasa din anlayışlarının aynı dine inananları paramparça yapması bu yargımızı doğrulamaktadır. Din birleştirmek için vardır, parçalamak için değil. Ama günümüzde yaygınlaşan rasyonel dinî söylem, müntesiplerini sürekli bölmektedir. Demek ki akletme üzerine kurulmayan rasyonalist din anlayışları insanları karşı karşıya getirmektedir. Çünkü herkesin bir rasyonalitesi vardır ve en rasyonalist (bir başka deyişle en mantıklı) olanı kendisinininkidir. Yine rasyonel ahlak ancak bir çıkar ahlakı olabilir. Bu yargımıza tam uygun olarak Aydınlanma'nın ahlak felsefecilerinden olan Mandewil, ahlakı bencilliklerimizden kesişme noktası olarak tanımlıyordu.

Rasyonalitenin Özgürlük Aldatmacası ve Vahiy

Modernitenin rasyonel akılla hedeflediği şey, dünyayı ve toplumu hep yeniden kurgulamaktır. Bunun için pek çok araç türetmiştir. Bir yegâne rasyonalite üretimi değilse de teknoloji ve sanayi bu araçsal yapılardan birisidir. Bu yapılar ve dayandırılan ilkeler birbirleriyle çelişmektedir. Mesela özgürlük teknoloji ile bağdaşmaz. Esasen özgür olmak özgür olduğunu düşünebilmeye indirgenmiştir. Burada insan havaya atılan taş benzemektedir. Spinoza'nın benzetmesiyle eğer, insan gücüyle havaya fırlatılan ve çekim gücüyle yere düşen taş düşünebilseydi "Kendim çıktım, kendim indim." derdi. Rasyonalitenin akıntısına kapılmış ve yön verici mutlak ilkelerle çalışmak zorunda olan insan da bu taş misali özgürce düşündüğünü sanmaktadır. Mesela dinin gereği üzerine düşünceleri özgürce düşünmenin bir sonucu değildir, yüklenmiş ezberlerdir. Ama o her şeye rağmen bu gizil esaretinden memnun ve mutludur. Çünkü burada bir başka açıdan bakma imkânı bulamayan insanı tatmin edecek pek çok şey sunulmaktadır. Bilgiye yüklenen olağanüstü işlev bunların başında gelmektedir. Mesela bilgi toplumu kandırmacası bunlardan sadece birisidir. Mevcut toplumları niteleyen şey bilgi değil, diyeti bir hayli yüksek konfor, tüketimin verdiği hazdır. Kitleler için bilgi kısıntılarının fazlaca bir önemi yok. Bir gecede bayatlayan, tüketilen malumatın toplumun doğasını oluşturduğunu sanmak en hafif ifadesiyle safdilliktir.

Aklın rasyonalitenin göreceliliğinden kurtulabilmesi için vahyî bilgiye ihtiyaç vardır. Çünkü hak, doğruluk, adalet ve bunların gerçekleştirim yolu aklın toplumsal şartlardan çıkarabileceği bir şey değildir, orada duran verilmiş erdemlerdir. Modern dünyanın yaşadığı epistemolojik sorunların nedeni bundan kopuk olmasıdır. Doğru ve soylu bilgi, sırf akli bir kurgu değildir. Çünkü akıl yeteneğinin sınırları vardır. Batı felsefesi (mesela Kant) bunun sınırlarının deney verileri olduğunu söylemekte ve deney verilerinin akla eşlik etmediği yerde aklın bize doğru bir bilgi verme imkânı bulunmadığını belirtmekteydi. Çünkü gerçekten de deney verilerinin eşlik etmediği bilgi bir hayal, bir fantezidir. Ancak doğru düşünebilen aklın sınırı sadece aşağıdaki deney verileri değildir. İnsanın özlük alanı için bu sınırı açacak başka desteklere ihtiyaç vardır ki bu ilahi mesajlardır. Bu aynı zamanda nominal bilginin eksikliğini giderecek yegâne yoldur.

Aklın çözümü olan akledici akıl, Allah'ın yardımıyla gerçekleşen bir şeydir. Gerçekten insan dünyaya öylece bırakılmış bir varlık değildir. Buraya bir donanımla yerleştirilmiş, araçsal aklın yanıltıcılıklarına karşı rehberler gönderilmiştir. Kur'an'da "Bu kitap, dünya kuyusuna düşmüş insana, tutunup kurtulması için Allah'ın semadan sarkıttığı bir iptir." buyurmaktadır. Akletme, kalbî duyular ve vahyî bilgi bileşkesinde gerçekleşen bir süreçtir. Esasen uzunca bir zaman bilme,

inanma, değer verme, eylemde bulunma gibi insani süreçler bir eksende birleşiyordu ve bunun adı din idi. Ancak bu din, bizim şimdi kullandığımız anlamda bir sırf inanma alanı değildi. Bunlar uzun zaman içerisinde bir ayrışma yaşadı. Bilme, eksene oturdu ve dinin yerini aldı. Din de inanma alanının genel adı oldu. E. Gellner'in dediği gibi, bu yeni algıya göre Tanrı da bu süreçlerin tamamının değil, bu özel din pramidinin hâkimi idi. Bu arada akıl, yalnızca bilginin aracı haline geldi. Dayanaklarından koparıldıkları için sırf insani süreçler sıkıntıya düşmekle kalmadı, bu kopukluk akli yeteneği korunaksız hale getirdi, kendisi rahatça kurgulanabilen bir araçsal yapıya dönüştü.

Eser genel olarak anlamlı ve tutarlı. Eserin tezi olan dünyevi akıl ve sorunları üzerinde yeterince durulmuş, ama buhran beklendiği kadar açıklanamamış. Bu söz konusu bunalım yeni çalışmalar gerektiriyor. O güzel ifade şeklinin yanında yer yer bir dağınıklıktan da söz edilebilir. Bu durum kendisini asıl tezle bağlantı kurmalarda göstermiş. Mesela muhafazakâr sanatla dünyevi aklın bağlantısının nasıl kurulduğu yeterince açık değil. Sonuç ve değerlendirme bu anlamlı tezi daha iyi vurgulayacak şekilde olabilirdi.

Kanaatimce dünyevi akıl, iki yandan hareketle oluşturulmuştur: Birincisi, olu-şan toplumsal şartların iticiliğinde bir dünyeviliğin kurulması; ikincisi, insan zihninin aşkın bağlardan koparılmasıdır. Esasen ilahi mesajla bağlantı iradi bir iştir. İnsan bu çabayı göstermediği zaman söz konusu yetenek sadece dünyayı algılayan bir zekâya, elimizdeki metnin nitelemesiyle dünyevi akla dönüşür. Modern kültür gelişmesinde olan da budur. Sağ bir nedensellik süreci içinde mahsur kalıp salt insani bir olgu olmaktan çıkan akıl, sadece kendi hayatını kuran zoolojik bir yetenek (zekâ) haline gelmiştir. Özgürlük için yola çıkan akıl, gerçekten özgürlüğünü yitirerek etkin çevrelerin emir eri olmuştur. Geniş kitleler ise özgür düşündüklerine inandırılmışlardır. Bütün bunlardan sonra akıl denen insani yetenek gerçekten hastadır ve bir bunalım yaşamaktadır. Ne var ki hasta pek çok ruhi hasta gibi hastalığının farkında değildir. Kirliliğin, kendisinin farkına varamayışı hatta bunu bir zenginlik sayıp temizliğe ihtiyaç duymaması gibi.



Fırat Mollaer, *Tekno Muhafazakârlığın Eleştirisi: Politik Denemeler*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, 246 s.

Değerlendiren: Mahmut Hakkı Akın

2000’li yıllar, Türkiye’de muhafazakârlık konusunun büyük ilgi gördüğü bir dönem olarak devam etmektedir. 2001 yılında Adalet ve Kalkınma Partisi’nin siyaset sahnesine çıkışında kendisini “muhafazakâr demokrat” olarak tanımlaması ve 2002’den itibaren iktidarda bulunması konunun gündem oluşturmasıyla doğrudan ilişkilidir. Ak Parti’nin bu uzun iktidar sürecinin kendi içinde farklı dönemlere ve bazı kırılmalara sahip olması, muhafazakârlık etrafındaki literatürün artışını ve çeşitlenmesini bazı yönleriyle açıklamaktadır. Ancak muhafazakârlık gibi bir kavramın kolayca tanımlanması, dolayısıyla sınırlarının belirlenmesi sadece Türkiye’de değil, dünyada da siyaset teorisinin önemli meselelerinden birisidir. Bu yüzden karşımıza bir ya da birkaç değil, pek çok muhafazakârlık çıkabilmekte; hatta sadece Ak Parti döneminde vurguları farklılaşan muhafazakârlıklardan bahsetmek de mümkün olabilmektedir.

Muhafazakârlık konusundaki literatüre önemli katkılarda bulunan, özellikle sosyoloji ve siyaset bilimi alanlarındaki çalışmalarıyla dikkat çeken isimlerden birisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Öğretim Üyesi Fırat Mollaer’dir. Mollaer’in *Türkiye’de Liberal Muhafazakârlık ve Nurettin Topçu* başlıklı akademik çalışmasının ardından özellikle *Muhafazakârlığın İki Yüzü* başlıklı çalışması meseleyi oldukça geniş bir açıdan ele almıştır. Daha önce yayınlanan eserlerinin bir devamı olarak da görülebilecek olan ve kavramsallaştırması zikredilen iki eserine dayanan *Tekno Muhafazakârlığın Eleştirisi* başlıklı kitabı İletişim Yayınlarından 2016 yılında yayınlanmıştır. İlk iki eser Dergâh Yayınları’ndan yayımla-

@ Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi. mahmuthakin@gmail.com



nırken ilk iki esere bir yönüyle bağlı olan bu eserin İletişim Yayınları'ndan çıkması, söylenilenin ne olduğundan ve kim tarafından söylendiğinden ziyade, nerede söylendiğine daha fazla dikkat eden bir okuyucu kesiminin bulunduğu ülkemizde dikkate alınması gereken bir yöne sahiptir. Bu noktaya temas edilmesinin en önemli gerekçelerinden birisi, Besim Dellaloğlu'nun *Bir Tanpınar Fetişizmi* çalışmasında dikkat çektiği, 2000'li yılların başında Dergâh ve Yapı Kredi Yayınları'nın yayımladıkları aynı eserlerin sanki sağcılarının ve solcularının iki farklı Tanpınar'ı varmışçasına bir durum üretmesidir. Fırat Mollaer'in *Politik Denemeler* alt başlığını taşıyan bu çalışmasının daha önceki eserlerinde savunduğu tezlerle tutarlı bir devamlılığı olsa da bu eserin içerik ve odaklandığı konular itibariyle İletişim Yayınları'nın yakın dönem muhalif jargonuna daha fazla uyumlu olduğu belirtilmelidir. Nitekim kitapta güncel yazılar ve denemeler oldukça fazladır.

Kitap, tekno muhafazakârlık konusuna odaklanan yazıların derlenmesiyle üç ana bölümden oluşmuştur. Kitapta sıkça muhafazakârlığın ne olduğu tartışmasına ve kavramın sınırlarının belirlenmesinin zorluğuna yine temas edilmiştir. Bu bağlamda, kültürel muhafazakârlık ile teolojik muhafazakârlığın ya da siyasi muhafazakârlığın birbirlerinden farklarına değinilmiştir. Kitabın odaklandığı tekno muhafazakârlık ise Mollaer'in daha önce "liberal muhafazakârlık" olarak tanımladığı, kapitalist dünya düzenine siyasi ve ekonomik olarak eklenen muhafazakârlık biçiminin Türkiye'deki şu anda kendisini üreten biçimidir. Mollaer'e göre, tekno muhafazakâr zihniyetin ideal tipi olarak Necip Fazıl Kısakürek öne çıkmaktadır. Necip Fazıl, muhafazakârların ortak üstadı, onların trajedisini sanatına aktarmış, müzmin bir komünizm düşmanı ve buna bağlı olarak Amerika yanlısı bir tip olarak kabul edilmiştir. Yazar, Necip Fazıl'ın en önemli eseri olarak kabul ettiği *İdeolojya Örgüsü*'nde vurguladığı, "iki minareye bir fabrika bacası" şeklinde ifade ettiği şehir modelinin bugün karşılığının cami minareleri ve alışveriş merkezleri birlikteliğinde bulunabileceğini savunmaktadır. Böylece tekno muhafazakârlık, daha önce teknik üretim ve iman temelli bir birliktelikten, yeni dünya düzeninin tüketim toplumuna kolay bir şekilde evrilmiştir. Türkiye'de muhafazakârlığın özellikle maddi ve manevi kalkınmayı bir arada zikretmesine ve "mümin-mühendis" tipine merkezî bir konum atfetmesine dikkat çekilmiştir. Kitabın ikinci bölümünde bir alt başlıkla değerlendirilen Necip Fazıl'ın idealleştirdiği "metropolis"ler ile özellikle bugünün İstanbul ve Bursa'da yaşanan kentsel dönüşüm örnekleri üzerinde durulmuştur.

Tekno muhafazakârlığın düşünce anlamında temellerini tespit etmeye çalışan Fırat Mollaer, İngiliz muhafazakârlığına ve bu anlayışa sempatiyle bakan Türki-

ye'deki aydınlar üzerinde durmuştur. Kitapta Necip Fazıl'ın dışında Mustafa Şekip Tunç, Peyami Safa ve Halide Edip Adivar da muhafazakârlık temelinde görüşleri yorumlanan isimlerdir. Hatta Peyami Safa ve Halide Edip'in İngiliz tipi muhafazakârlık kabullerinin kurucu temeli üzerinde epey ısrar edilmiştir. Elbette bu iki isim, eserlerinin ve siyasi görüşlerinin muhafazakârlığın inşasında bazı karşılıkları olsa da, dönemsel bir okumayı hak etmektedirler. Ayrıca bu isimlerin bir gelenek inşacısı olup olmadıkları tartışmalıdır. Bu anlamda Necip Fazıl'ın daha başarılı bir isim olduğunu ve hâlâ kültürel ve siyasal alanda karşılık bulduğunu kabul etmek gerekmektedir ki yazar da bu vurguyu yapmayı uygun bulmuştur. Ancak Necip Fazıl dâhil olmak üzere sayılan bu isimleri ve yazılarını dönem ve iktidar ilişkileri etrafında alınan pozisyonlara bağlı olarak değerlendirmek gerekmektedir. Mollaer, bu isimlerin özellikle II. Dünya Savaşı sonrası konjonktürde yazdıkları yazıların antikomünizm bağlamında kapitalist dünyaya eklenme noktasında kurucu metinler olduğuna dikkat çekmiştir. Yine de bu düşünceler ve muhafazakârlığın siyasi sürekliliği konusunda ne kadar temel kabul edilebilecekleri meselesi belli bir ihtiyatı gerektirmektedir.

Fırat Mollaer, muhafazakârların ortak hafızasını üreten “arada kalmışlık” durumunun tekno muhafazakârlık yoluyla farklı bir boyuta taşındığı üzerinde durmuştur. Memleketimizin iki asırlık modernleşme tecrübesinin başından itibaren önemli meseleleri arasında kabul edilen ve muhafazakâr düşüncenin de temellerinden olan gelişme, kalkınma ve kendisi olarak kalmanın ürettiği ironi devam etmektedir. Bu ironiyi Oğuz Atay üzerinden analiz etmeye çalışan Mollaer, gelinen noktada tekno muhafazakârlık dolayısıyla bir tür “oportünist gelişmişlik patlaması” yaşandığını ancak bu durumun ironiyi ortadan kaldırmak yerine yeni ironiler ortaya koyduğunu iddia etmiştir. Türk modernleşmesinin 2000'li yıllarda AVM ve TOKİ modernleşmesi halini alması, bu ironinin işaretlerinden birisidir. Mekân üzerinden yaşanan bu değişimin bir tür gelişmişlik olarak kabul edilmesi ve karşılık bulması, tekno muhafazakârlığı gelenek ve modernleşme ikilisini bir arada barındıran genel muhafazakârlık anlayışından farklı bir yerde konumlandırmaktadır. Bu konuda yazarın özellikle mekân ve mimari üzerinden yaşananların yol açtığı poetik çöküş tespitleri manidardır.

Kitaptaki yazıların büyük bir kısmı 2013'ten itibaren kaleme alınmıştır. 2013, gerek Türkiye siyasi tarihinde gerekse özelde Ak Parti'nin kendi tarihinde önemli bir dönüm noktasına karşılık gelmektedir. 2013'ün Haziran ayında patlak veren Gezi Olayları, kitapta sıkça üzerinde durulan konulardan birisidir. Gezi Olayları,

Kitapta daha çok makuliyeti üzerinden yorumlanmaya çalışılmış, hatta bazı yerlerde meşrulaştırılmıştır. Güncel siyasi olaylar hakkında yapılan acele değerlendirmeler yanıltıcı olabilmektedir. Örneğin kitabın 59. sayfasındaki şu ifadelerin 2018 yılında yapılan bir okumayla birkaç yıl öncesinde yapılan okumalarda başka karşılıklarının olacağı muhakkaktır: “(...) Gezi ve 17 Aralık’tan itibaren kapitalist modernleşmenin ekonomik ve politik sonuçlarını tekno-muhafazakâr siyasetle birlikte sorgulayan kamuoyu güçlendi.”. Muhakkak, Gezi Olaylarında Mollaer’in dikkat çektiği ve tartıştığı tekno muhafazakârlık karşısında bulunan kesimler var olmuştur. Nitekim Anti Kapitalist Müslümanlar da bu bağlamda kitabın ilgi alanına girmiş ve bu grubun tezleri Nurettin Topçu’nun Anadolu Sosyalizmi anlayışıyla karşılaştırılarak değerlendirilmiştir. Ancak Gezi Olaylarını tekno muhafazakârlık karşısında bir gelişme olarak görmek ve ona bu şekilde meşruiyet üretmeye çalışmak naif bir çabadır. Kitapta savunulan ya da karşı çıkılan meselelerde çok genelle-yici bir üslupla hareket edilmesi özellikle dikkat çekmektedir. Gezi Olaylarına pek çok kesim katılmıştır. Ancak ana kesimin en önemli motivasyonlarından birisinin Tayyip Erdoğan karşıtlığı ve hatta nefreti olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Elbette Gezi tamamen bu karşıtlıktan ve nefretten ibarettir denilemez. Ancak bu karşıtlığın ve nefretin ürettiği motivasyon, basit ya da sıra dışı bir yorummuşçasına geçiştirilemez. Ayrıca Gezi Olaylarına katılan ana kesimin yaşadıkları bölgelerde hüküm süren belediyelerin AVM ve yüksek bina yapma yarışında oldukları gözden kaçırılmamalıdır. Sanırım 2000’li yıllarda tek başına bir Cumhuriyet Halk Partisi iktidarı yaşanmış olsaydı Türkiye’nin var olan dünya düzenine eklenme konusunda çok da farklı tecrübeler yaşamayacağı yazarın da kabul edeceği bir durumdur.

Kitabın “Karşı Yorumlar” başlıklı bölümünde, İslamcılık ve tekno muhafazakârlık temelinde tartışılan bazı meseleler ele alınmış ve Nurettin Topçu, Ali Şeriatî, Daryush Shayegan gibi isimlerin tezleri konu bağlamında değerlendirilmiştir. Son olarak, yazarın Emek ve Adalet Platformu’nun Muhafazakârlık Seminerlerinde yapmış olduğu konuşma ve bu konuşma sonrasında dinleyicilerin yorumlarına ve sorularına verdiği cevaplar yer almıştır. Burada yazar, Türkiye’de muhafazakârlık konusunda genel ve tarihsel bir tasnif yapmıştır. Cumhuriyet sonrası için yapılan bu tasnifte ilk dönem, Kemalist sistemle uyumu kabul eden Yahya Kemal, Ahmet Hamdi Tanpınar ve Peyami Safa gibi kalem erbabı tarafından temsil edilmektedir. İkinci dönem, Soğuk Savaş döneminde antikomünizm temelinde kendisini tanımlayan muhafazakârlıktır ve bu dönemin en önemli kurucu temsilcisi Necip Fazıl’dır. Mollaer, 1980 sonrası muhafazakârlığın tekno muhafazakârlığa doğru evrildiğini

iddia etmiştir. Teknolojiyle daha çok bütünleşme ve kendi geçmişini yeniden araçsal bir anlayışla inşa etme, bu dönemin temel özellikleri olarak görülmüştür.

Tekno muhafazakârlığın bir muhafazakârlık olup olmadığı da dâhil olmak üzere kitapta temelde tartışılabilir meseleler mevcuttur. Yine de yazarın alana hâkimiyeti, sistematik bir tekno muhafazakârlık iddiası ortaya koymuştur. Bazı güncel meseleler hakkındaki yorumlar da güncelin cazibesi ve hızlı geçiciliği açısından tartışılabilir. Yazarın muhalif dilinin bazen fazla ironik olmasına ve çok genelleyici yönleri bulunmasına rağmen kitabın Türkiye’de muhafazakârlık literatürüne önemli bir katkı olduğunu belirtmek gerekmektedir. Özellikle 2000’li yıllarda yaşanan dönüşümün yönünü farklı açılardan inceleyecek olanların dikkate alması gereken bir eser ortaya çıkmıştır.

Ayhan Kaya, *İslam, Göç ve Entegrasyon: Güvenlikleştirme Çağı*,
İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016, 299 s.

Değerlendiren: Yunus Kaya

Günümüzde göç hem ülkemizde hem de dünyada akademinin ve siyasetin gündemini daha önce belki hiç olmadığı kadar meşgul etmektedir. Göç üzerine çalışan araştırmacıların vurguladığı gibi son yıllarda göç, İkinci Dünya Savaşının ardından Soğuk Savaş'ın sona ermesine kadar olan döneme göre artmış ve çeşitlenmiştir. Daha fazla sayıda ülkeden daha fazla sayıda insan daha fazla sayıda ülkeye göç etmeye başlamıştır. Fakat göç coğrafyasına bakıldığında ekonomik olarak daha müreffeh durumda olan Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'daki ülkelerin çekim merkezi olmaya ve gelişmekte olan ülkelere kıyasla verdiklerine göre çok daha fazla miktarda göç almaya devam ettikleri görülmektedir.

Dünyanın yoksul bölgelerinden müreffeh bölgelerine yönelik bu insan akışının en çok tartışılan boyutunun ise Müslüman toplumlardan Batı toplumlarına olan göç olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. 11 Eylül saldırıları ile başlayan süreçte, Müslümanların Kuzey Amerika ve Batı Avrupa'ya olan göçü giderek artan biçimde tehdit olarak görülmeye başlanmıştır. Hâlihazırda bu ülkelerde yaşayan ve çoğunluğu göçmen olan Müslüman topluluklara ise şüphe, kaygı ve önyargı ile yaklaşılmaktadır. Göçmenlere ve göçe yönelik tutum, Müslümanlar özelinde yoğunlaşmakta ve son dönemde İslamofobi tartışmaları etrafında oluşan olumsuz duruma sebep olmaktadır. Son yıllarda ABD'den İngiltere ve Kıta Avrupası ülkelerine kadar uzanan yelpazede aşırı sağ görüşlü veya popülist siyasetçilerin ve hareketlerin elde ettiği başarı ve güçlenen yabancı düşmanı söylem, ciddi bir krizin yaşandığını gözler önüne sermektedir.

@ Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi. yunuskaya@gmail.com

Bu bağlamda, Ayhan Kaya'nın dört Batı Avrupa ülkesinde Müslüman göçmenlere yönelik politikalar ve bu ülkelerdeki Müslüman göçmenlerin kimlik, kültür ve entegrasyon gibi konulara bakışını inceleyen çalışması, süregiden tartışmalara önemli bir katkıda bulunmaktadır. Kaya, kitabının hareket noktası olarak, 1960'lara kadar göçe olumlu bakan Avrupa devletlerinin ve toplumlarının özellikle son dönemde göçü kendi başına bir güvenlik sorunu ve çeşitli ekonomik ve toplumsal sorunların kaynağı olarak görmeye başlamaları gözlemini ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra, Müslüman göçmenlerin ve Euro-Türklerin göçmen gruplar arasında neden özel olarak hedef tahtasına konduğunu irdelemektedir.

2016 yılında İstanbul Bilgi Yayınları tarafından yayımlanan kitap, 2009 yılında Palgrave MacMillan tarafından yayımlanan Kaya'nın İngilizce kitabının tercümesi olmakla beraber 2009 yılında yayımlanan kitaba göre belli güncellemeleri ve genişletmeleri içermektedir. Kitap, yazarın kariyeri boyunca bu konularda yaptığı bazı çalışmaların ve topladığı verilerin ortak bir analitik çerçeve etrafında bir araya getirilmesine ve genişletilip güncellenmesine dayanmaktadır. Bu değerlendirmede, kitabın içeriği takip edilerek Kaya'nın temel iddiaları ortaya konulacak ve ele alınacaktır.

Kaya, kitabına çalışmasının analitik çerçevesini oluşturacak olan yönetimsellik kavramı ve yönetimsellik biçimi olarak göçün güvenlikleştirilmesi, vatandaşlık ve vatandaşlık modelleri ile refahçı ve tedbirci devlet modellerini açıklayarak başlamıştır. Kitabın en önemli katkısı sayılabilecek bu kavramsallaştırma, göç ve Müslüman göçmenler bağlamında ele alınarak açıklanmıştır. Takip eden dört bölüm sıra ile Almanya, Fransa, Belçika ve Hollanda'da Müslüman ve Türkiye kökenli göçmenlere yönelik politikaları incelemektedir. Almanya'yı ele alan birinci bölümde, 1990'lara kadar göçmenleri kalıcı olarak görmeyen Almanya'nın bir göç ülkesine dönüşme süreci ele alınmıştır. Bu bölümde ayrıca, Almanya'da yaşayan Türkiye kökenliler ve çocukları ile kültür, kimlik ve vatandaşlık konusunda yapılan çalışmanın sonuçları sunularak bu kitle içindeki uluslar üstü bir kimlik ve kültür alanının varlığına vurgu yapılmıştır. Fransa'yı ele alan ikinci kısımda, ülkede göçün tarihsel gelişimi ve son dönemde yaşanan Banliyö Ayaklanmaları gibi olayların ışığında Fransız cumhuriyetçi geleneğinin eşitlik, özgürlük ve laiklik gibi değerler üzerine inşa edilen ve asimilasyonu hedef alan evrenselci modelinin işlevini giderek nasıl yitirdiği anlatılmıştır. Yakın dönemde gerçekleşen terör saldırılarının etkisi ile asimilasyondan ayrımcılığa doğru yaşanan evrim açıklanmıştır.

Üçüncü bölümde ise Felemenkçe, Fransızca ve Almanca konuşan üç ayrı topluluğu içeren Belçika'nın üç idari bölgesindeki göçmen politikaları karşılaştırmalı

olarak ele alınmıştır. Bu bağlamda, Flaman bölgesindeki çok kültürcü yaklaşım, Valon bölgesinde entegrasyonu önceleyen cumhuriyetçi yaklaşım ile Brüksel bölgesinde ikisinin karışımı olarak sayılabilecek politikaların etkileri, Belçika’da yaşayan Türkiye kökenli nüfus ve Faslılar üzerine yapılan ampirik çalışmanın bulguları üzerinden değerlendirilmektedir. Hollanda’yı ele alan dördüncü bölüm Hollanda’nın göç bağlamında demografik yapısını ve göçün ve göçmenlere yönelik tutumun tarihsel gelişimini ele almaktadır. Çok kültürcü olarak bilinen Hollanda’da göçmen politikasının son dönemde asimilasyonu önceleyen bir politikaya doğru evrildiği anlatılmaktadır.

Beşinci bölümde, göçmenlerin ekonomik zorluklar ve dışlanma ile başa çıkabilmek için oluşturdukları ayrılmış topluluk yapıları ele alınmıştır. Bu bağlamda ithal gelin ve damat olgusuna değinen Kaya, bu durumun entegrasyona olan olumsuz etkisine vurgu yapmaktadır. Çok kültürcü modelin bu ayrılmaya etkilerini ele alan Kaya, çok kültürcü model kadar cumhuriyetçi politikaların da bu ayrılmaya çözüm olmadığını vurgulamıştır. Altıncı bölümde İslam’ın incelediği dört ülkedeki toplumsal ve kurumsal konumunu tartışmaya açan Kaya, genç Müslümanlar üzerine yaptığı çalışmada, bireyselleşen ve din ile bu şekilde ilişki kuran yeni nesillerin İslam’ın yaşadıkları ülkelerde artan biçimde kurumsallaşması durumu ile karşı karşıya kaldıklarını ve arada kaldıklarını savunmaktadır. Burada, Müslümanlar ile toplumun geri kalanı arasında bir sınır çizmek isteyen ve İslam’ı kontrol altına alınması gereken bir güç olarak gören devletlerin bu kurumsallaşmadaki rollerini de vurgulamaktadır.

Takip eden son bölümde İslamofobiyi ele alan Kaya, İslamofobiyi tetikleyen etken olarak neo-liberal politikalar sonucu toplumsal rolü değişen devlet yapılarını görmektedir. Refah devleti döneminde toplumun bütününe yönelik ve bireyleri piyasanın olumsuz etkilerinden koruyan bir işlev üstlenen devlet, bugün neredeyse sadece düzenleyici bir rol oynar hale gelmiştir. Bu durum, ev sahibi toplumlarda emniyetsizlik hissini körükleyerek popülizme yol açmış; göçmenler arasında ise ekonomik sıkıntılara ve artan önyargılara karşı içe dönmeyi ve toplumsal ve mekânsal olarak ayrılmayı tetiklemiştir.

Yukarıda belirtildiği gibi Kaya’nın kitabının en önemli katkısı ve dikkat çeken yanı, göçe ve göçmenlere yönelik politika ve tutumların oluşmasında göçten bağımsız olarak şekillenmiş olan süreçlere yaptığı vurgudur. Kendi ifadesi ile göçün “istatistikleştirilmesine” karşı çıkan Kaya, sadece göçmen akışı ve göçmen nüfus oranları üzerinden yürüyen tartışmaların sığılına ve yanılıcı etkisine dikkat çekmektedir. Kaya’nın neo-liberal ekonomik politikaların hayata geçirilmesi ile refah

devleti modelinin gerilemesi ve yerine konan tedbirli devlet modeline yaptığı vurgu önemlidir. İncelediği dört ülkede ekonomik olarak zayıf olan göçmenlerin refah devletinin yokluğunda nasıl içe döndüklerini ve bunun ev sahibi toplumlarla nasıl bir ayrışmaya yol açtığını ikna edici bir biçimde anlatmaktadır. Buna ek olarak, ayrılan göçmen grupların güvenleştirilerek ev sahibi toplumlar bağlamında nasıl bir siyaset ve yönetim aracı haline getirildiğini de göstermektedir. Kaya'nın bu yaklaşımı, kitapta sıkça değindiği İslamofobi konusundaki indirgemeci yaklaşımlara da önemli bir alternatif sunmaktadır.

Genel olarak kitap, Kaya'nın konuya hâkimiyetini göstermektedir. Ele alınan ülkeler hakkında bir kısmı yazarın kendi topladığı verilere dayanan bir bilgi zenginliği göze çarpmaktadır. Fakat kitapta, özellikle Kaya'nın kariyeri boyunca yaptığı çalışmaların bir araya getirilerek yeniden değerlendirilmesine dayanmanın getirdiği birtakım anlaşılabilir sıkıntılar görülmektedir. İlk olarak, farklı ülkelerde farklı veri toplama yöntemlerinin kullanıldığı gözlenmektedir. Bu karışık yöntem (mixed-methods) kullanımı olarak ifade edilebilirse de aynı yöntemlerin bütün örnek olaylarda aynı şekilde kullanılmamış olması sebebi ile ortaya karışık-yöntem içeren çalışmaların veri çeşitliliği ve zenginliğinden ziyade farklı bağlamlarda farklı yöntem ve amaçlarla toplanan verilerin karşılaştırılabilirliği sorunu çıkmaktadır. Mesela, Almanya'da anket verileri üzerinden çıkarımlar yapılırken Hollanda'da sadece resmî kaynaklardan alınan makro verilerle yetinilmek zorunda kalınmış görülmektedir. Buna ek olarak, değerlendirilen dört ülkenin neden seçildiği konusunda Kaya'nın daha önce bu ülkeler üzerine çalışmalar yapmış olması dışında bir açıklama görülememektedir. Kitapta bu konudaki tek açıklama, ilk bölümde Belçika ve Hollanda'daki vatandaşlık modelleri ile Fransa ve Almanya'daki vatandaşlık modelleri arasındaki paralellikler üzerine yapılmış olan tartışmadır (s. 34-35). Son olarak, kitabın en önemli katkısı olarak görülebilecek olan refah devletinin geri çöküşünün etkisi, örnek olayların ele alındığı bölümlerde yeterince ele alınmamıştır. Ayrı bölümlerde ele alınan ve incelenen ülkeler özelinde yeterince bilgi içermeyen bu tartışma, ortaya koyulan iddiaların gücünü zayıflatmaktadır.

Toparlamak gerekirse, Ayhan Kaya'nın bu çalışması göç, Batı'daki Müslüman azınlıklar ve yükselen İslamofobi gibi konularda bütüncül ve kapsamlı bir değerlendirme sunmaktadır. Kitap, göç, kimlik, entegrasyon ve din konularına ilgi duyan bütün araştırmacı ve okuyuculara fayda sağlayacaktır.



Ahmet Çaycı, *İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol*, Konya: Palet Yayınları, 2017, 267 s.

Değerlendiren: Ali Cañelik

Lisansta Arkeoloji-Sanat Tarihi Bölümü'nde okuyan Prof. Dr. Ahmet Çaycı, lisanüstü çalışmalarında da sanat tarihi alanında çalışmalarına devam etmiştir. Halen Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü'nde çalışmalarına devam etmektedir. Doktora döneminden itibaren ikonografik ve ikonolojik yöntemlerin İslam sanatlarındaki yansımalarını aramaya koyulan Çaycı, yaklaşık yirmi yılın sonunda böyle bir çalışmayı yayın dünyasına sunmaktadır.

Eser, Türkiye'de alışlagelen deskriptif (tanımlayıcı) yöntemin dışına çıkmış; bundan sonraki çalışmalara öncü ve temel teşkil edebilecek özgünlüktedir. Zira inter-disipliner olarak hazırlanan eser, İslam sanatına farklı disiplinlerden yaklaştığı gibi farklı inanç ve kültürlerden de bakabilmektedir. Bu farklılık sayesinde eser, başka çalışmalarda bulunan kısmî yaklaşımları da kendi bünyesinde bütün halinde sunmaktadır denilebilir.

“İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol” şeklinde isimlendirilen eser, kronolojiye riayet ederek Selçuklu ve Osmanlı mimarisi örnekleri üzerinde inceleme yapmakta, farklı İslam coğrafyalarından da örnekler sunmaktadır. Anakronizme düşmeme hassasiyetinden dolayı bugünden geriye doğru değil, dünden bugüne doğru gelir (Çaycı, 2017, s. 8).

Yazar, ikonolojik yaklaşım ile mimarî yapıların ardındaki inanç, gelenek, kültür ve hatta mitolojileri de içine alan dünya görüşlerini ortaya koymaktadır. Disiplinler arası yaklaşımla Çaycı, bu geniş yelpazenin her noktasına değinmeye çalışmış; en

@ Yrd. Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi. alicanelik@gmail.com



küçük birim ve yapılardan en büyük birim ve yapılara kadar mercek tutmuş; Doğulu ve Batılı birçok kaynaktan istifade etmiştir. Denilebilir ki eserin ele aldığı temel problem, İslam mimarisini var eden anlam dünyasıdır. Yazarın sanatın tariflerini verirken vurguladığı, derûnî konulara sürükleyici somut unsurlar, hareket noktasına işaret etmektedir (Çaycı, 2017, s. 12).

Eser, altı bölümden oluşmaktadır. Her birinde İslam düşüncesindeki mekân algısı ile müşahhas mekân arasında ortaya çıkan irtibat aranmaktadır.

Birinci bölümde, Mimarının Bilimsel Paydaşları başlığı altında, mimarının felsefe, sosyoloji, psikoloji, tasavvuf, edebiyat/şiir, musiki, astronomi ve astroloji ile ilişkisi ele alınmıştır. Bu bölüm ve bu bölümden yaptığı aktarım ve yaklaşımlar eserin orijinal tarafını oluşturmaktadır. Yazarın özellikle vurguladığı ikonografik ve ikonolojik yöntem kendisini burada göstermektedir. Çünkü mimarının işlevselliğinin dışındaki anlamlarını ortaya koyabilmek için diğer disiplinlerin satır aralarını yakalama zorluğu ve zorunluluğu burada ortaya çıkıyor. Buradaki temel tespitler ve yaklaşımlar, eser boyunca karşımıza çıkmaktadır.

İkinci bölüm, Geometriden Mimariye başlığıyla, mimariyi biçimlendiren geometrik unsurlardan nokta, daire, üçgen, küp, dikdörtgen, altıgen, sekizgen ve yıldızlardan oluşmaktadır. Buradaki meseleler, insanın tanımlama, sınırlama ve algısına indirme; vahdet-kesret, ilâhî ölçü ve aşkınlığa yönelim açılarından ele alınmaktadır. Geometrideki dikey ve yatay oluşumlar insanın beşerî ve ilahî ilişkilerini yapılandırması ve yansıtması açısından irtibatlandırılmaya çalışılmıştır. Yazar, tasavvufî bakış açısıyla hareket ederek İslam sanatlarındaki geometrinin Allah'ın kusursuzluğunun yansımaları yakalama çabası olduğunu değerlendirmiştir. Ayrıca, İslam tezyîni sanatlarındaki geometrik yoğunluk ile İslam bilim tarihinin gelişimine ışık tutmaktadır. Kozmostaki düzenin şekillere intikali olarak değerlendirilen geometrik biçimler, âlemdeki sürekli oluşumun ve yaratının göstergeleri olarak değerlendirilmekte; bunlarla birlikte geometrik şekiller, kompozisyondaki hareket ve derinliğin kaynağı olarak görülmektedir. Bu bakış açılarından hareketle nokta, başlangıç, son ve sonsuzluk; daire, merkezlik, algılanabilirlik, ulaşılabirlik, adalet, hareket ve zaman; üçgen, "Aşkın ile beşer arasındaki bağlantı unsuru veya bilinç ve âhengin vasıtası"; kare, yeryüzü, âlemin düzeni, ayrılmaz bütünlük, düzgünlük ve dinginlik, eşitlik ve denge; küp, eşitlik ve merkez; dikdörtgen, din, ilim, hakikat ve adalet; altıgen, makro-kozmos ve evrenin yaratılışı ile yok oluşu; sekizgen ise sonsuzluk sembolü olarak değerlendirilmiştir (Çaycı, 2017, s. 53-73). Bu bölümdeki geometrik biçimlerin sembolik manalarını vermemizin nedeni, eserin

diğer bölümlerindeki mimarî yapılara aynı sembolik özellik ve değerlerini taşımış olmalarındandır. Bir nevi bu biçimler ve parçalar, büyük ve bütün yapıların temelini teşkil etmektedir.

Üçüncü bölümde İslam Mimarisinden Örnekler konusunu ele alan yazar, mimari kelimesinin tanımını, sahip olduğu diğer tanımlarla verir; ancak ana eksen “belli bir mekâna şekil vererek ona canlılık/ruh kazandırmaktır.” tanımında birleşir (Çaycı, 2017, s. 77). Bu sebeple bu bölümde de müşahhas olandan mücerred olana doğru bir seyir takip edilmektedir. Bu yaklaşımla yazar, musalla/namazgâh, külliye, meşid/cami, saray, kervansaray, türbe, medrese, hamam, zaviye/tekke/hangâh, bedesten, kale/şehir surları ve meskenleri ele almaktadır. Bu bölümde özgünlüğü açısından da önem arz eden nokta, Allah’ın kozmolojik delillerinin mimariye yansımaya da yer verilmiş olmasıdır (Çaycı, 2017, s. 78).

Mimarî ve Plan Elemanları adını taşıyan dördüncü bölümde taç kapı/ portal, minare, pencereler, mihrap, mihrabiye/niş, minber, vaaz kürsüsü, eyvani revak/son cemaat mekânı, avlu/iç avlu, havuz/şadırvan, sebil/selsebil, maksure/bey mahfili/hünkâr mahfili, kadınlar mahfili, müezzin mahfili ve mükebbire/mükbire/me’zene alt başlıklarından oluşmaktadır.

Beşinci bölüm, Taşiyıcı Elemanlar ile Geçiş Örtü Elemanları adında olup ayak ve sütunlar, payanda, baldaken, kemer/köprü, kubbe, mihrap önü/maksure kubbesi, tonoz, tromp/pendantif/Türk üçgeni ve aydınlık feneri hususlarını ele almaktadır. Son bölüm ise Süsleme Elemanları hakkındadır ve den-dan, mukarnas (stalaktit), çark-ı felekler, hilal ve alem alt başlıklarını açıklamaktadır.

Bütün bölümlerinde, en küçük mimarî birimden en büyüğüne kadar sembolik anlamı sorgulama çabası söz konusudur. Bu sorgulama, insanın uzağındaki bilinmeyen düzeni ve faili anlama ve yeryüzündeki biçimleri bu çerçevede anlamlandırma olarak belirmektedir. Özellikle mimari anlayışımızın arka planına yaptığı geçiş çalışmalarında en önemli noktalardan birisi felsefi ve tasavvufî meselelerdir. Özellikle Allah’ın varlığı konusunda yapılan tartışmalardan Kozmolojik delil, Gaye ve Nizam delili ve Estetik delilden mimari alanda oldukça istifade edilmiştir (Çaycı, 2017, s. 23-39).

Çalışma, İslam mimarisinin ve sanatının bütünü ve parçaları itibarıyla tevhid merkezli yapılanmayı esas aldığı ortaya koymuştur. İncelenen her biçimin özellikleri kesinlik yanılığına düşmeden tevhid anlayışına münasip yorumlanmıştır.

Osmanlı mimarisindeki tarihsel değişimlerin neler olduğu ve bu değişimlerin sağladığı katkılar da kitabın inceleme konusunu teşkil etmektedir. Mesela ilk dö-

nemdeki kalın duvarlardan oluşan strüktürel yapılanma, on altıncı yüzyıl ile birlikte yerini karmaşık olmayan mimari yapılara bırakmış; eserlere kolaylık ve sağlamlık getirmiş, daha yüksek ve geniş mekânlara ulaşılmıştır. Bu tür tespitler, örneklemelemlerle güçlendirilmiştir.

Çalışma, İslam mimarisinin temel özelliklerini ve farklı boyutlarda oluşan anlam katmanlarını ortaya koyacak şekilde inceleme gerçekleştirmiştir. İslam mimarisinin muhteva açısından öne çıkan temel amaçları şu şekilde sıralanmıştır: Birincisi, Yaratıcı'ya ulaşma ve onu algılanabilir âlem içinde sembollerle hatırlatma; ikincisi, insanın uzağındaki âlemleri imkân nispetince akledilebilir normlarla ifade etme; üçüncüsü, yöneticilerin yönetim anlayışını taşıyan, psikolojik ve siyasi mesajları haiz sembollerini ortaya koyma; son olarak ise bu üç noktaya muhatap olan kitlenin algı dünyasını çıkarmaktır (Çaycı, 2017, s. 245).

Mimarinin öne çıkan sağlamlık, fonksiyonellik, estetik olarak sıralanan özelliklerine Çaycı (2017), sembolik özelliğini temel özelliklerden biri olarak dâhil etmeye çalışmış ve bu şekilde kabullenilmesi yolunda fikirleri ileri sürmüştür (s. 246).

Eserin ortaya koyduğu meselelerin özgünlüğü ve günümüze sağladığı katkının hakkını vermekle birlikte, bazı noktalardaki çekinceleri de paylaşmak gerekmektedir. Sayın Çaycı (2017), mimarîdeki sembolik boyutun modern dönemde makro ölçekte de büyük ihtişamıyla devam ettiğini ifade etmiştir (s. 18). Oysa modern dönem, İslam mimarisi açısından bir yıkım, red ve kayıp dönemi olmuştur (Cansever, 1998, s. 15-20). Dolayısıyla “ihtişam” a açıklık getirilmesi gerekir diye düşünmekteyiz.

Coğrafi özelliklerin ve iklim özelliklerinin mimarîyi yönlendiren unsur oluşuna değinilen “Coğrafya/Tarihten Mekâna” kısmına, Cansever'in “topoğrafyaya riâyet” meselesine değinilmesi kanaatimizce uygun olur. Cansever'e göre topoğrafya ilahî bir tecellidir ve mimarî organizasyonu ona münasip şekilde yapmak, yani topoğrafyaya riâyet, ilahî tecelliye riayet etmektir. Bunun aksi davranmak ise ilahi tecelliye aykırılıktır (Cansever, 2010, s. 21, 25, 33; 2002, s. 135-136).

Kale/şehir surları, insanlığın saldırganlığının delili olarak düşünülmüş; topluluklar arasındaki husumetin ve kavgaların sebepleri olarak ileri sürülmüş (Çaycı, 2017, s. 115-116) ve bir mesnede dayandırılmamıştır. Birçok araştırmacıya göre surlar, insanları, bilimi, sanatı ve şehri özgürce geliştirmiş ve bunların hayatietini sağlamıştır (Benevolo, 1995, s. 24-27; Mumford, 2013, s. 313-315).

Ayrıca şehrin surları, “had” ve “sınır” olgularının bir tezahürü olarak görülmektedir. Sınırlar, şehrin ve şehirlinin zihnindeki medeniyet telakkisinin had ve sınırla-

rıdır. Şehrin surlarının varlığı ve anlamı kaybolmakla birlikte şehirlinin zihnindeki varlık ve anlam da aynı ölçüde kaybolmaya başlamaktadır (Ökten, 2012, s. 18-20).

Sayın Çaycı (2017), sivil mimariye hiç değer verilmediği şeklinde bir değerlendirilmede bulunmaktadır (s. 118-119). Sivil mimarinin en önemli ögesi olan ev, “her an tazelenen bir tabiat duygusunu ve varlık bilincini geliştirmek bakımından da önemli” görülmekte ve kişiye “toplumun yüce bir ferdi olmak imkânı” sağlamaktadır (Düzenli, 2009, s. 181). Cansever’e göre tevhid ilkesiyle ilişkilendirilen, evrensel değerler sisteminin yerel şartlarına göre vücuda getirilen sivil mimari (Cansever, 2002, s. 169-170) kendine uygun bir değere sahiptir.

Sonuç itibarıyla şunu söyleyebiliriz: İkonografik ve ikonolojik yöntemlerin İslam sanatlarındaki yansımalarını arayan Çaycı, mimarî yapıların sahip olduğu anlam ve sembol özellikleri için çok geniş kaynaklar kullanmış ve en ince ayrıntısına kadar tevhid anlayışı çerçevesinde tespit ve yorumlar ortaya koymuştur. Ayrıca yazar, farklı disiplinlerden istifadeyle, mimarinin arka planındaki görünmeyenleri görünenler ile birleştirmek suretiyle mana bütünlüğünü oluşturmaya çalışmıştır. Bu açıdan bakıldığında çok yorucu; ancak o kadar da orijinal ve değerli bir eser ortaya çıktığı görülmektedir.

Kaynakça

- Benevolo, L. (1995). *Avrupa Tarihinde Kentler*. (N. Nirven Çev.) İstanbul: Yeni Binyıl.
- Cansever, T. (1998). *İstanbul’u Anlamak*. İstanbul: İz Yayınları.
- Cansever, T. (2002). *Kubbeyi Yere Koymamak*. İstanbul: İz Yayınları.
- Cansever, T. (2010). *Osmanlı Şehri*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Çaycı, A. (2017). *İslam Mimarisinde Anlam ve Sembol*. Konya: Palet Yayınları.
- Düzenli, H. İ. (2009). Turgut Cansever (1920-2009). *İslam Araştırmaları Dergisi*, 22, 160-181.
- Mumford, L. (2013). *Tarih Boyunca Kent, Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği*. (G. Koca, T. Tosun, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ökten, S. (2012). *Yahya Kemal’in İstanbul’u ve Devamı*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

David Sloan Wilson, *Does Altruism Exist? Culture, Genes and the Welfare of Others*, Yale University Press, 2015, 180 p.

Reviewed by: Yıldız Zeliha Taşdirek

This book belongs to a special series –Foundational Questions in Science- which has been published by the John Templeton Foundation to investigate crucial scientific concepts and their philosophical background. As the first book of this initiative, “Does Altruism Exist?” puts its finger on the age-old debate extending from ancient to modern times in many branches- economics, social psychology, sociology -. In this respect, the question of whether altruism exists or not is a multi-faceted current discussion and one at the same time that is proving difficult to find a solution for. Professor David Sloan Wilson has been studying evolutionary theory and how it applies to all aspects of life in his non-profit organization-The Evolution Institute- and he is a distinguished professor of biology and anthropology at Binghamton University. The aim of professor Wilson and his team is to search for solutions to real-world problems. Therefore, in this book, the question has been tried to be cleared up with an evolutionary approach in terms of action and the context of everyday life (Wilson, 2015, p. x).

For two decades, altruism had been a popular concept in many disciplines. Many researches have been trying to highlight what altruism means and which motives promote altruism. As a fundamental human concept of, it is said that altruism is a concern for the welfare of others is contrary to human nature which is alleged to be selfish. The idea of self-interested human nature is not a new argument. Besides, the altruistic side of human nature is not a recent issue. From Aristotle to Kant, human beings have concerns for the welfare of others. Moreover; in religions and religious thought, we should treat others in the way we wish to be

@ Res. Assist., Bilecik Şeyh Edebali University. zeliha.hatipoglu@bilecik.edu.tr

treated– “love thy neighbor as thyself” from Leviticus or Golden Rule; “Do unto others as you would have them do unto others”. Altruism is not only an expression of human love, but also an expression of love of God. To put it briefly, altruism is a crucial concept in all aspects of human life.

This book consists of ten sections, with each one having a different scope on the issue. While the reflections of altruism in different areas can be found from the fifth part –psychological altruism- to the final chapter of the book, the first half of the book is about the evolution of altruism in action. At the beginning of the book, the author divided altruism into two parts. One is the level of action and the other is the level of feelings and thoughts. In the first chapter, altruism in action is put under the spotlight as behavior that results in a benefit to others at the cost of the benefactor. In addition, the scope of action is related to group-level functional organism. Thus, it shows that the society acts organ-like with altruistic action for achieving a common purpose. We can observe this reality in hunter-gatherer society as well as the modern one owing to a division of labor (Wilson, 2015, p. 9). From this point of view, the question “Does altruism exist” brings a new question “Does a functionally organized human group exist?” The author and his colleague, Nobel prize winner Elinor Ostrom asserts that human groups can manage their limited resources with a specific design-including eight criteria¹- for preventing social dilemmas as a functional group. How is a functional group organized? To answer this, the author would say “by a cultural evolution as well as genetic evolution”².

Before drawing the frame of the evolution of altruism, there are some foundational principles which are widely accepted by evolutionists. Here is the first one: natural selection depends on relative fitness contrary to the mainstream economics’ postulation of the absolute wealth maximization purpose of homo-economics (Wilson, 2015, p. 19). At this point, we put emphasis on behavioral economics as a more realistic branch of economics that accepted the importance of relative measure and so positional concern². For evolution theory, the crucial point is how

1 Ostrom defined Common Pool Resources (CPR) managements with eight design principles; 1- well defined boundaries (strong group identity) 2- congruence between appropriation and provision rules and local conditions 3- collective-choice arrangements 4- monitoring (auditing by norm-abiding observers efficiently) 5- graduated sanctions (this sanction may even be gossip) 6- conflict-resolution mechanisms (these can be easily accessible and at low cost) 7- minimal recognition of rights to organize 8- nested enterprises (groups should be a part of larger social systems and related with each other) (Ostrom, 1990, p. 90).

2 Positional concerns is about people’s concerns for their relative positions in society. From Veblen (1899), Duesenberry (1949) to Robert Frank (1985) and Easterlin (1995), positional concerns have

much more you reproduce instead of how well you reproduce. The second principle is that while the agent acts for welfare of group, it does not maximize the relative fitness of the agent, there is a trade-off. As an intermediate result, these principles undermine the group-level functional organization (Wilson, 2015, pp. 19-21). On the other hand, in all aspect of life, we can observe the evolution of altruistic action. In this respect, there must be another principle. It is natural selection between groups. The author's motto is "selfishness surpasses altruism with-in the group on the other hand, altruistic group prevails over selfish group". Evolutionary variances, in different levels of populations allow the population to remain varied in a nutshell.

Chapter four holds the title "From nonhumans to humans". The author summarized that we are the latest major transition as a species. We upgraded the level of groups as organisms from groups of organisms. In some primate species, destructive competition with-in group is still a strong evolutionary force. The part of major evolutionary transition is a kind of social control that prevents destructive competition with-in groups and permits the group-beneficial forms of competition (Wilson, 2015, pp. 48-49). On the other hand, tackling the societies as one person is a reflection of the methodological individualistic approach resulting from a paradigm shift architected by Margaret Thatcher. Notwithstanding, our history has been comprised of relationships between groups from trade, war, hunting, mental activities, symbolic thought to language. The fossils record shows us that we are evaluating as unions in small groups in the way of genetic evolution and cultural evolution together from agricultural revolution through to the modern times. Small transitions in selection process can lead up to major transitions e.g. cooperation between strangers or our distinctive cognitive abilities to transmit culture. Consequently, the functional organization of human beings is crucial and relies on altruism.

In the chapter titled "Altruism and economics", it is stated that mainstream economics, claims to have a market and society which belong to agents having no idea about the welfare of the society in their minds. It means that altruism is not a necessary institution for a society in mainstream economics. In addition, the invisible hand metaphor requires a society that can suit two criteria. One is that society should be identified as one collective unit. The other one is that the members of

been investigating as conspicuous consumption, relative income or neighbour effect in briefly (Solnick & Hemenway, 1998, p. 375). It shows us that we are sensitive to situation of others which is compatible our evolutionary relative states.

society do not have any concern for the welfare of society. According to the author, these are merely valid for nonhuman groups (Wilson, 2015, p. 105). While some mechanisms are coordinated by conscious intentions, others come up beneath conscious awareness. Tocqueville mentions that villages seem to constitute of themselves and are perfect examples of natural association. With agricultural society, coordination and exploitation problems occurred and new mechanisms were needed. Thus, cultural evolution of Homo sapiens –not homo-economicus- developed solution mechanisms and alternatives in time. Therefore, Adam Smith was right about self-organized societies but basing this on self-interested agents was a historical mistake (Wilson, 2015, pp. 108-109).

Mainstream economics assumes that economic man is self-interested and tries to maximize his utility in every time and place. There is a restricted human nature identification and leaves no room for moral or social action. As it is understood contrary to the reality of existence of altruism, economics asserts rational and selfish people represent real actors in life. “Laissez faire, laissez passe” economy bares rational actor “homo-economics” metaphors to homo sapiens and natural selection. Therefore, individual competition is supported theoretically by excluding altruism and the scope of group selection. In “Does altruism exist”, altruism is grounded in evolutionary theory and Ostrom’s Common Pool Resources (CPR) design as a group-level functional organization. Besides, group selection alone is not a sufficient process to generate altruistic action, it must be handled with cultural selection. In economics, the issue of altruism as a deviation from homo-economicus and has been examined under behavioral economics. According to the common view in behavioral economics, altruism is based on kin selection-inclusive fitness which collides with Wilson’s perspective. The author emphasizes that if we try to elicit altruism and the underlying mechanism regardless of group level, we are obliged to trace inclusive fitness. This means that we have degraded altruism to a selfish gene view which was so popular in the 80’s revealed by Richard Dawkins. As an outcome of inclusive fitness and kin selection, altruism turns into reciprocity – I’ll scratch your back if you scratch mine- (Dawkins, 2001, p. 140; Wilson, 2015, p. 32). As an empirical example, D. S. Wilson made an investigation with public school students in 2006. The Project named DAP was about the expression of prosociality as terms of social supports that the students took from family, neighbor, church, and school in the city of Binghampton. While the researchers hypothesized prosociality would be expressed proportional to the correlation coefficient for shared genes, which is 1 for identical twins, 0.5 for full siblings and decreasing further regarding people being genetically unrelated, the results showed that the expression

of prosociality correlation coefficient was 0.7 which is higher than full siblings coefficient. Therefore, we can not explain the trait by only kin selection (Wilson, 2015, pp. 115-121).

As a consequence, the question “Does altruism exist” is answered as “yes, but not enough”. To understand altruism and underlying mechanism, group selection should be handled with cultural selection. When we use the proximate mechanism, we should also reckon with the ultimate mechanism. This work discusses the evolutionary side of altruism exhaustively. It has a limpid and fluent language, at the same time it refers to many aspects of the issue from religious to planetary altruism. On the other hand, the author does not mention the gift relationship as an exchange system of ancient civilizations though the system supports this approach. Karl Polanyi who is a well-known economist, strongly emphasizes the economic activities as an inherent part of social and cultural relations in contrast with methodological individualism (Polanyi, 2014, p. 93). After all, for a researcher as well as any intellectual who is interested in altruism, the book is so enlightening and puts forward an alternative and dissimilar view from the familiar evolutionary explanation. For behavioral economists studying the issue of altruism, Ostrom’s CPR and group selection opens a new window into the experiments in this area and reveals varied motives. To make the world better, altruism is indispensable for functionally organized human groups.

References

- Dawkins, R. (2001). *Gen bencildir*. (A. Ü. Müftüoğlu, Çev.) Ankara: Tübitak Yayınları.
- Ostrom, E. (1990). *Governing the Commons the evolution of institutions for collective action*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Polanyi, K. (2014). *Büyük Dönüşüm*. (A. Buğra, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Solnick, S J. & Hemenway, D. (1998). Is more always better?:a survey on positional concerns. *Journal of Economic Behavior and Organization*, 37, 373-383. doi: 10.1016/S0167-2681(98)00089-4
- Wilson, D.S. (2015). *Does altruism exist? culture, genes and the welfare of others*. United States of America: Yale University Press.

Adorno, Habermas ve Rorty’de Toplumsal Dayanışma
Social Solidarity in Adorno, Habermas and Rorty
OĞUZHAN EKİNCİ

Türkiye’de Sivil Toplum Kuruluşlarının Medyada Görünürlüğü
Media Publicity of Civil Society Organizations in Turkey
SEMA AKBOĞA & ENGİN ARIK

Assessing the Link between Language and Identity: The Construction of Identities among Belgian-Turkish Migrants
Çağdaş Avrupa’da Kimliklerin Oluşumu: Belçikalı-Türklerde Dil ve Kimlik Arasındaki İlişki
ZEYNEP YILMAZ HAVA

Tutunmadan Tutulmaya Kimlik: Mavi Gök Orda Mı?
From Attachment to the Eclipse of Identity: Is the Blue Sky There?
BİRSEN BANU OKUTAN

Gannuşi’nin “Siyasetsiz” Siyaset Felsefesinin Kitiği
The Critique of Ghannoushi’s Political Philosophy Without Politics
ALİ KAYAW

