

KÜLTÜR VE İLETİŞİM

culture&communication

Yıl: 28 • Sayı: 55
Mart 2025 / Eylül 2025

Year: 28 • Issue: 55
March 2025 / September 2025



kültür ve iletişim

culture&communication

Mart 2025 / Eylül 2025
Yıl: 28 • Sayı: 55
March 2025 / September 2025
Year: 28 • Issue: 55

Sürekli Online Yayın
E-ISSN 2149-9098

© 2025 **kültür ve iletişim**.

Dergide yayınlanan yazıların sorumluluğu yazarına aittir.
Yazılardan, kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Sahibi/Owner: Refik Tabakçı

Editör/Editor: Funda Başaran

Yayın Kurulu/Editorial Board:

Ayşe İnal, Ankara • Barış Bora Kılıçbay, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi • Bülent Çaplı, Bilkent Üniversitesi • Funda Başaran, Ankara • Halil Nalçaoğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi • Hatice Çoban Keneş, Munzur Üniversitesi • İnan Özdemir Taştan, Ankara • Meral Özbek, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi • Mutlu Binark, Hacettepe Üniversitesi • Nejat Ulusay, Ankara Üniversitesi • Nur Betül Çelik, Ankara • Sevilay Çelenk, Ankara • Tuğba Taş, Ankara Üniversitesi • Ülkü Doğanay, Ankara Üniversitesi

Editör Yardımcıları/ Assistant Editors: Tolga Güngör •

Uluslararası Danışma Kurulu/International Advisory Board:

Ackar Abbas, University of California • Armand Mattelart (Emeritus) •
Briankle G. Chang, University of Massachusetts • Kuan-Hsing Chen, Chiao Tung University • Lawrence Grossberg, University of North Carolina • Michael Morgan (Emeritus), University of Massachusetts • Mehmet Sobacı, Ankara Üniversitesi • Rajagopalan Radhakrishnan, University of California

Yayın Tarihi/Date of Publication: 28 Mart 2025

Yönetim Yeri/Executive Office:

Konur Sokak No: 17/5 Kızılay • Ankara • Turkey
e-posta: kidergisi@imgekitabevi.com



ki, iletişim, kültür eleştirisi ve toplumsal düşünce alanlarında üretilen en iyi eleştirel yazıları yayımlamaya adanmış disiplinlerarası akademik bir dergidir. **ki**, eleştireliliği, aklın sınır ve imkânlarının araştırılması yolunda her türlü dogma karşıtlığı olarak tanımlar. **ki**'nin kapıları iletişim çalışmalarına olduğu kadar insan varoluşunun ve kültürünün temel bileşeni olan iletişimin içerildiği tüm düşünce boyutlarına -tüm sosyal bilim disiplinlerine, insan bilimlerine, tüm yöntemlere ve bunların keşim noktalarından doğacak arayışlara - açıktır. **ki**, "hakemli" bir dergidir; dergiye yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, yazarın kimliğini bilmeyen uzman hakemler tarafından değerlendirmeye alınır. **ki** yılda iki kez, Mart ve Eylül aylarında yayımlanır. **ki** e-dergi formatında yayınlanmaktadır. **ki**'nin yayın dilleri Türkçe ve İngilizce'dir. **ki** EBSCOhost ve ULAKBİM veri tabanlarında taranmaktadır.

c&c is a leading interdisciplinary journal devoted to publishing the best critical work in the fields of communication, cultural criticism and social thought. The doors of **c&c** are open to the works in communication studies as much as other social science disciplines and humanities to the extent that they consist of communication as a major component of human existence. **c&c** is a peer-reviewed journal with high ethical standards relating to submittal, review, and publication of manuscripts.

c&c is published twice a year in March and September. **c&c** is published online. Publication languages are Turkish and English. **c&c** is covered by EBSCOhost and ULAKBİM.

Not:

Kültür ve İletiflim Dergisi'nin bir önceki sayısında yayınlanan İki Kalp ç Kitap: İstanbul'da Karma Evlilikler (Kartarı, 2023) başlıklı kitap değerlendirmesine dair yazarı Gülsüm Depeli tarafından aşağıdaki düzeltme iletilmiştir.:

Düzeltme

Kültür ve İletiflim Dergisinin 2024 yılı, 27 (54) sayısındaki İki Kalp ç Kitap: İstanbul'da Karma Evlilikler (Kartarı 2023) adlı kitap değerlendirmesinde, kitabın dayandığı araştırma yöntemi, hatalı bir şekilde, odak grup görüşmeleri olarak aktarılmıştır. Kitabın saha araştırması esasında yüzyüze ve birebir görüşmelere dayanmaktadır. Araştırma asistanları tarafından birebir yürütülen görüşmeler, kitabın yazımı aşamasında Kartarı tarafından, İstanbul'un farklı mekanlarında gerçekleşen geniş katılımlı sohbetler, karşılıklı konuşmalar şeklinde kurgulanmış ve hikayelenmiştir (2023: 5). Bir kez daha ifade etmek gerekirse, araştırmanın yöntemi odak grup görüşmesi değildir. Bu düzeltme değerlendirme yazısının "metodoloji" başlığındaki akışı kısmen değiftirecektir.

İçindekiler

7

Araştırma Makalesi

Mültecilik Fenomenolojisi İçin Temel Bir Güzergâh

Ahmet Eker

51

Araştırma Makalesi

Partizan Karşısında Militan: Maocu Siyasetin Janus Yüzü

Ömür Birler, Batuhan Parmaksız

74

Araştırma Makalesi

Oluklardan Sızan Çoğulluk: Protez Hafıza Alanı Olarak
Otobiyografik Grafik Roman

Cansu Karaman Cengiz

103

Araştırma Makalesi

Nerdesin Eski Türkiyemmm”: Bir Karşı-Mağduriyet Söylemi
Olarak Yitirilmiş Rejim Nostaljisi

Gökçen Başaran İnce

145

Araştırma Makalesi

Ömer Kavur'un İlk Dönem Filmlerinde Toplumsal Yapı ve
Karakterlerin Toplumsal Yapı ile Mücadelesi

Ali Gençoğlu

170

Araştırma Makalesi

Bir Akdeniz Köyünde Kadınların Benlik Sunumu Deneyimi
Olarak Hıdırellez

Nehir Durna

197

Araştırma Makalesi

Liderlik ğretilerinin İnsan, Toplum ve İletişim Anlayışı:
Eleştirel Bir Değerlendirme

Yunus Emre ekici, İlker zdemir

231

Araştırma Notu

Kullanımlar ve Doyumlar Teorisi Açısından Sosyal Medya
Kullanım Motivasyonları

Elif Aksoy, Fatima Zehra Allahverdi

254

Araştırma Notu

Gazetecilikte Yıpranmadan Bahsedebilir miyiz?

Ahmet Tuncay Erdem

Contents

7

Research Article

A Fundamental Path for the Phenomenology of Refugeeness

Ahmet Eker

51

Research Article

The Partisan vs. The Militant: The Janus-Face of Maoist
Politics

Ömür Birler, Batuhan Parmaksız

74

Research Article

Plurality Emerging from the Gutters of Comics:
Autobiographical Graphic Novel as a Site of Prosthetic
Memory

Cansu Karaman Cengiz

103

Research Article

“Where are you my old Turkeyyy”: Nostalgia for a Lost Country
as a Counter-Victimization Discourse

Gökçen Başaran İnce

145

Research Article

The Social Structure and the Struggles of the Characters with
the Social Structure in the Films in the First Period of Ömer

Kavur

Ali Gençoğlu

170

Research Article

Hıdırellez as an Experience of Women's Self-Presentation in a
Mediterranean Village

Nehir Durna

197

Research Article

People, Society and Communication in Thesis on Leadership:
A Critical Assessment

Yunus Emre ekici, İlker Özdemir

231

Research Note

Social Media Use Motives Explained by Uses and
Gratifications Theory

Elif Aksoy, Fatima Zehra Allahverdi

254

Research Note

Can We Talk about Journalistic Attrition?

Ahmet Tuncay Erdem



Kültür ve İletişim

culture&communication

Yıl: 28 Sayı: 55 (Year: 28 Issue: 55)

Mart 2025 - Eylül 2025 (March 2025 - September 2025)

E-ISSN: 2149-9098

2025, 28(1): 7-50

DOI: 10.18691/kulturveiletisim.1626342

****Araştırma Makalesi****

Mültecilik Fenomenolojisi İçin Temel Bir Güzergâh*

Ahmet EKER**

Öz

Bu çalışmanın amacı, fenomenoloji düşüncesinin mekân ve insan varoluşu anlayışından hareketle bir “mültecilik fenomenolojisi” için kuramsal çerçeve oluşturmaktır. Bu nedenle makalenin merkezi odağı “mültecilik fenomenolojisi” tasarımı olmaktadır. Fenomenoloji düşüncesinde insan varlığı için temel anlamlandırma örüntüsü her zaman el-altında ve aşına olan bir yaşam dünyasında bulunmakla ilgilidir. Mültecilik tecrübesinde ise anlamlandırma, yalnızca fiziksel bir yer değiştirme değil aynı zamanda kişinin alışkın olduğu yaşam dünyasının sarsılmasına içkindir. Her an el-altında olan bir yaşam dünyası sarsıldığında, bireylerin algıladığı ilişkiler ve mekânsal örüntülerde de krizler ve kopuşlar yaşanır. Makalede, bu krizin teorik dokusunu anlamak için fenomenolojik hermeneutik yöntem benimsenmiştir. Bu yöntem, insanın mekân-zamansal bulunuşunu, bedensel deneyimlerini ve öznelerarası ilişkilerini merkeze alarak, mültecilik deneyimini kuramsal bir çerçevede ele alma olanağına sahiptir. Dolayısıyla fenomenolojik yaklaşımın öznelerarası ilişkilere ve bedenin dünyadaki varlığına yaptığı vurgu, mülteciliğin bireysel ve toplumsal yönlerini bir arada değerlendirmeye imkân tanımaktadır. Araştırmada, fenomenolojinin temel kavramları olan mekân, beden, yönelimsellik ve öznelerarası ilişkiler çerçevesinde mültecilik tecrübesinin fenomenolojik düşünceyle iç içe geçme olanağı irdelenmiştir. Bu bağlamda, Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty ve Martin Heidegger’in mekân ve insan varoluşu hakkındaki görüşleri kuramsal dayanağı oluşturmaktadır. Bu kuramsal yaklaşımlar doğrultusunda makalede, yerinden edilme ve mülteciliğin fenomenolojik bir güzergâhını aşikâr hale getirmek hedeflenmektedir.

Anahtar Sözcükler: Mültecilik fenomenolojisi, yerinden edilme fenomenolojisi, göç, dil ve yaşam dünyası, öznelerarasılık

* Geliş tarihi: 24.01.2025. Kabul tarihi: 27.03.2025

** Bağımsız Araştırmacı

Orcid No: 0000-0002-0097-2972, ahmet.eeker@gmail.com

****Research Article****

A Fundamental Path For The Phenomenology Of Refugeeness*

Ahmet EKER****Abstract**

The aim of this study is to create a theoretical framework for a “phenomenology of refugeeness” based on phenomenological thought's understanding of space and human existence. Therefore, the design of a “phenomenology of refugeeness” is the primary focus of this article. In phenomenological thought, the basic pattern of giving meaning to human existence is always related to being in a ready-to-hand and familiar life-world. In the refugee experience, subjective understandings are not only related to a physical displacement, but are also inherent in the destabilization of a life-world to which one is familiar. When an ready-at-hand lifeworld is shaken, there are crises and ruptures in the relations and spatial patterns perceived by individuals. This article follows a phenomenological hermeneutic method to understand the theoretical framework of this crisis. This method has the possibility to address the refugee experience in a theoretical framework by focusing on the spatio-temporal presence of human beings, their bodily experiences and intersubjective relations. Thus, the emphasis of the phenomenological approach on intersubjective relations and the presence of the embodied life experience in the world provides the potential to evaluate the individual and social aspects of refugeeness as a coexisting phenomenon. In this research, the possibility of intertwining the refugee experience with phenomenological thought within the framework of the main concepts of phenomenology such as space, body, intentionality and intersubjectivity is examined. In this context, Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty and Martin Heidegger's theoretical approaches regarding space and human existence constitute the theoretical foundation. In line with these theoretical approaches, the article intends to clarify a phenomenological route of displacement and refugeeness.

Keywords: Phenomenology of refugeeness, phenomenology of displacement, migration, language and life-world, intersubjectivity

* Received: 24.01.2025. Accepted: 27.03.2025

** Independent Researcher

Orcid No: 0000-0002-0097-2972, ahmet.eeker@gmail.com

Mültecilik Fenomenolojisi İçin Temel Bir Güzergâh¹

Giriş

Çağdaş dünya için artık *yerinden olma/edilme* tecrübesi insani deneyimlerin merkezindedir. Gittikçe genel bir insanlık deneyimine dönüşen yerinden edilme tecrübesi göç benzeri bir insan hareketliliğinden daha spesifik anlamları barındırmaktadır. Genel göç kavramsallaştırmalarında temel olarak göç edilen ülke, varılan/gidilen ülke açısından incelenen göç tecrübesi, burada öznel tecrübeler çerçevesinde önem teşkil etmektedir. Yerinden edilenlerin algı ve anlamlandırma örüntüsünü merkeze alan bu çalışmanın perspektifi açısından hem terk edilmek zorunda olunan mekânların hem de varılan yerlerin (*destination*) katı mekânsal sabitlikler olmadıkları, insan varoluşunun dünyada-varlık olarak yaşam dünyası inşasında algılanan, anlamlandırılan sürekli oluşmakta olan bir mekânsal çerçeveye işaret ettiği akılda tutulması gereken bir unsurdur. Buradaki teorik çerçeveleme, insan deneyimine içkin benlik algısı, bellek, hatırlama, tanıklık, geçmiş-gelecek-şimdiki zaman ile sınır deneyimi, yolculuk, kamp yaşamı, dil ve travma deneyimleri, görülme isteği, yabancılık ile ötekilik algısı ve yeni bir yurttaşlık anlamlandırması gibi bütüncül boyutlarıyla mülteciliği anlama çabasının fenomenolojik bir yorumlama çerçevesinden ele alma imkânına işaret etmektedir. Mültecilik ile yerinden edilme meseleleri, göç olgusu içinde değerlendirildiğinden göç olgusuna ilişkin farklı tanım, kuram ve tipolojilere değinmek gerekir. Aşağıda açıklanmaya çalışılan göç yaklaşımları bu araştırmanın kuramsal ve metodolojik çerçevelerinin belirginleşmesine yardımcı olabilecek eksenleri barındırmakla birlikte çalışmada belirtilmeyen/dışarıda bırakılan oldukça yoğun akademik bir külliyyatın bulunduğunu akılda tutmakta fayda vardır.² Mültecilik ve yerinden edilme meseleleri üzerine çeşitli tanım, yaklaşım ile tipolojileri açıklamak temel bir başlangıç noktasıdır.

¹ Bu makale *Mülteciliğe Fenomenolojik Bir Bakış: Yerinden Olma/Edilme Üzerine Bir İnceleme* başlıklı 2022 yılında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı'nda yapmış olduğum doktora tezinden üretilmiştir.

² Ayrıntılı bir analiz ve göç desenleri için bkz. J. Bijak, *Forecasting International Migration: Selected Theories, Models, And Methods*, Central European Forum For Migration Research (CEFMR), Working Paper, 4/2006, Warsaw, p.5; E. Dickinson, *Globalization and Migration: A World in Motion*, Rowman & Littlefield, London, 2016, p.13; A. Orhan; S. Yılmaz Genç, *Göç Teorilerine Kısa Bir Bakış, Gerçekler ve Efsaneler* Konferans Sunumu, içinde *Göç, Mültecilik ve İnsanlık*, Uluslararası Akademik Tebligler Kitabı 1. Cilt, Kocaeli Kartepe Zirvesi, 26-28 Ekim 2018 <https://www.researchgate.net/publication/334811528> Erişim 11/01/2022

Literatür açısından fenomenolojik perspektif hem genel bir metodolojik tasarım olarak uygulanabilecek potansiyele sahiptir. Hem de betimleyici ya da tanımlayıcı, açıklayıcı ya da yorumlayıcı ve geleneksel olmak üzere daha spesifik fenomenolojik tasarımları bulunmaktadır (bkz. Finlay, 2014; Larsen ve Adu, 2021; Laverly, 2003, Dowling, 2007; Miller vd. 2018; Smith, Flower, Larkin 2009; Smith, 2010, 2016; Smythe, et al., 2008; van Manen, 2016a, 2016b). Fakat bu perspektiften hareketle göç örüntü ve ölçeklerini zaman, mekân ve deneyim arasındaki bağlantıları odağına alarak çeşitli ölçeklerde ve çeşitli yönleriyle inceleyen çalışmalar sınırlıdır. Çoğunlukla metodolojik tasarıma odaklanan fenomenoloji perspektifli çalışmalar³ teorik ve felsefi hattı ihmal etme eğilimi taşır. Bu çalışma ise göç, yerinden edilme ve mültecilik gibi bir tecrübe ile fenomenoloji arasında temel bir teorik güzergahı işaretlemeye odaklandığı için fenomenolojik yaklaşımın çeşitli kavramlarını dikkate alarak inceleme gerçekleştiren araştırmaların da içinde yer aldığı daha genel kuramsal örüntüye odaklanmaktadır. Bu açıdan fenomenolojik incelemeyi tanımlayıcı, açıklayıcı veya betimleyici ya da yorumlayıcı gibi yöntemler altında incelemek yerine fenomenolojik yöntemlerin altında işleyen teoriyi daha net bir şekilde anlamaya odaklanmaktadır. Transandantal ve yorumlayıcı fenomenoloji gibi inceleme yelpazelerinin arasında önemli ilişkiler olduğunu kavrayan, dolayısıyla metodolojik dayanakları ve temel ilkeleri açısından çoğu fenomenoloji incelemesinde ortak olan ve aynı zamanda çeşitli çalışma alanlarına içkin bir hareket paradigması söz konusudur (Rapport ve Wainwright, 2006).

İlk olarak önemli bir makale ve paylaşılan yakınlık olarak Neil Vallely'nin (2018), "*The Place was not a Place*": *A Critical Phenomenology of Forced Displacement*

³ Bu alanda temel ve geniş bir tartışma için aşağıdaki çalışmalar önemlidir: Van Manen, Max. (2017). "But is it Phenomenology?", *Qualitative Health Research*, 27(6), pp.775-779; Zahavi, Dan. (2019b), "Getting it Quite Wrong: Van Manen and Smith on Phenomenology." *Qualitative Health Research* 29.6, pp. 900-907;

Smith, Jonathan A. (2018), "'Yes it is Phenomenological': A Reply to Max Van Manen's Critique of Interpretative Phenomenological Analysis." *Qualitative Health Research* 28.12, pp. 1955-1958;

Halling, Steen. (2021), "Phenomenology as Fidelity to Phenomena: Moving beyond the Van Manen, Smith, and Zahavi Debate." *The Humanistic Psychologist*, 49(2), pp. 342-353;

Giorgi, Amedeo. (2011), "IPA and Science: A Response to Jonathan Smith", *Journal of Phenomenological Psychology*, 42 (2), 195-216. <https://doi.org/10.1163/156916211X599762>

Smith, Jonathan A. (2010b), "Interpretative Phenomenological Analysis: A Reply to Amedeo Giorgi." *Existential Analysis*, vol. 21, no. 2, July 2010, pp. 186-193.

Ayrıca fenomenoloji kavramının Husserl'in ifade ettiğinden daha geniş olduğuna ilişkin bir iddiayı taşıyan Heat Williams'ın (2021), *The Meaning of 'Phenomenology': Qualitative and Philosophical Phenomenological Research Methods* isimli çalışma da dikkate değerdir.

çalışması alanyazını açısından ufuk açıcı olmaktadır. Nitekim Vallely'in temel soruları ile bu makalede kesişen önemli sorular bulunmaktadır: Mültecilerin ve yerinden edilmiş kişilerin yaşayan bedenleri/bedenlenmiş bilincini nasıl geri kazanacağız? Onları kendilerine nasıl geri döndürebiliriz? Ve fenomenoloji bu çabada nasıl faydalı olabilir? Eleştirel fenomenolojik perspektiften yer kavramını yeniden düşünmek gerektiğini öneren yazar, yerinden edilmeyi sıradan bir yer kaybına indirgemenin kaybın yer ile ontolojik ilişkisini ıskaladığını tespit eder. Yerinden edilmeyi çağdaş fenomenolojik yer kavramları içinde konumlandırarak; yerinden edilmeyi bedenleşmiş bir olgu olarak yeniden incelemek için yerin ontolojik temellerinin yerinden edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Mültecilerin ve yerinden edilmiş kişilerin ikircikli ontolojik ve insani statülerinin dokusu, bedenselliklerini kendi öyküsünden kopararak, onları sadece bir yerde var olmaya fizikselliğe- indirgenmektedir. Yazar açısından bu indirgeme, mekânın anlamlı bir şekilde tecrübe edilmesini engellemekte aynı zamanda onları hiç bitmeyen bir şimdiki zamanda yaşamaya mecbur bırakmaktadır. Bu ekseni genişletmek için ise yazar, Maurice Merleau-Ponty'nin çalışmalarını temel alarak bu sonsuz gibi görünen şimdinin, mültecilerin ve yerinden edilmiş kişilerin fiziksel ve duygusal olarak parçalanmasına katkıda bulunduğunu ve bunun da daha sonra anlamsızlığa ve gereksizliğe doğru bir kaymayı hızlandırdığını öne sürer. Dolayısıyla Vallely'in temel sorunsallaştırma biçimi ile bu makale benzer bir kavrayışa sahiptir. Fakat yazar Hannah Arendt ile Michel Agier'in görüşleriyle perspektifini genişletmesiyle farklılık göstermektedir.

Başka bir makale “varoluşsal göç” kavramını ileri süren Gregory Madison'un doktora çalışmasıdır (2005). Yazar, fenomenolojik metodolojiyi kullanarak yeni bir göç kategorisini ileri sürmektedir. Bu tez çalışmasında yazar ekonomik göç, gezgin olmak, sürgün veya zorunlu göç çeşitlerinin aksine, “varoluşsal göç” kategorisini, gönüllü göç süreci çerçevesinde belirginleştirmeyi amaçlamaktadır. Gönüllü göç sürecini keşfetmek ve kişinin “evinden” göç etmesinde yeterince kabul görmeyen varoluşsal güdülerin önemini ortaya koymayı hedefleyen yazar; evde olma, yabancı olma, aidiyet ve evsizlik gibi kabul görmüş tanımların ontik ve ontolojik anlamlarını karşılaştırarak sorunsallaştırması önemlidir. Fakat fenomenolojik analizi kullanarak pratik deneyimleri merkezine alan inceleme, odağına gönüllü göç örüntüsünü alması nedeniyle bu makaleden farklılık göstermektedir. Nitekim bu soruşturma istek,

yönelim gibi unsurlar ve zorla yer değiştirmeye içkin deneyim örüntülerine odaklanmaktadır. Dolayısıyla kavram setleri benzer olmasına rağmen göç örüntüsü içindeki iki karşıt deneyime odaklanması nedeniyle farklılık teşkil etmektedir.⁴

Gökçe Soy tarafından yapılan inceleme ise (2022) zorunlu göçmenlerle ilgili mevcut literatürün ağırlıklı olarak travma ve ruh sağlığı sorunlarına odaklandığını ileri sürerek fenomenolojik yöntemi kullanarak yerinden edilmiş insanların bireysel olarak değişen deneyimlerini kabul eden terapötik uygulama yaklaşımlarına gereksinime vurgu yapması bakımından bu çalışmadan ayrılmaktadır. Soy, yorumlayıcı fenomenolojik metodunu Türkiye'de yaşayan Suriyeli savaş göçmenlerinin “evde olma” ve “evsizlik” ile ilgili deneyimlerini araştırmak için kullanmaktadır. Zorla göç ettirilenlerin tecrübelerinde beliren kayıp deneyimi, kriz ve evin yitimi gibi unsurların onların varoluşlarında ortaya çıkan bir “çatlağın” belirginleştirildiğini ortaya koyması açısından bu çalışma önem teşkil etmektedir. Bu perspektiften hareketle yazar, bir zamanlar alışkın oldukları evlerini kaybetmelerinden ve gündelikliğin aşına alanından koparılanın bir kriz yarattığını ileri sürmektedir. Bu durum yazar açısından yerinden edilenin daha otantik bir varoluş yolunu açtığı tespitine yol açar. Bu incelemede, ev kaybı çerçevesinde gerçekleşen sarsıntının yerinden edilen açısından derin bir 'açıklanamaz boşluk' hissine içkin bir ontolojik tecrübeye denk geldiğini belirtmesi önemlidir. Dolayısıyla çalışma, çeşitli psikolojik şikâyet ve mücadelelerin patolojik olmaktan ziyade varoluşsal kayıpla bağlantılı olduğunu, bunun da dünyada olma ve birlikte olmanın alışılmış yollarını değiştirdiği saptaması açısından dikkate değerdir.

Nicholas J. Lee'nin (2022), *Phenomenological Lifeworld Research: A Proposed Phenomenological Research Methodology: With An Application to the Lifeworld of New Migrants* isimli doktora çalışmasında "yeni göçmenlerin yaşam dünyası" incelemesi olarak ele aldığı yaklaşım da önemlidir. Bu incelemede yazar, fenomenolojik yaşam dünyası araştırma metodolojisinin potansiyelini, Avustralya'ya yeni gelen Rus göçmenlerin yaşam dünyasının araştırılması bağlamında belirginleştirmeye çalışır. İnceleme, temel olarak Max van Manen'in hermeneutik yönteminden hareketle fenomenolojik bir yaşam dünyası araştırma metodolojisi geliştirmek ve bunu “yeni” göçmenlerin yaşam dünyasına uygulamak olarak

⁴ Benzer bir çalışma perspektifi için Anil Kosar ve Desa Markovic'in (2016) “*Home, Home, Bittersweet Home*” an Exploration of the Experience of Voluntary Migration ile Carol N. Lindner'in (2013), *Are We There Yet? Understandings of Home Among Compulsive Migrants* çalışmasına bakılabilir.

şekillenmektedir. Yazar “yeni” göçmen olarak adlandırdığı Rus göçmenlerin yaşam dünyası tecrübelerine “yeni” kategorisi altında yaklaşır ve bunu genel olarak van Manen’in kavrayışı ile çerçeveselenen bir perspektifle gerçekleştirir. Burada temel eğilim yazarın zorunlu göç veya yerinden edilme ile diğer göç örüntülerini dikkate almaksızın “yeni” bir “yaşam dünyası inceleme” metodolojisine odaklanmış olmasıdır. Lee’nin göç ve fenomenoloji alanı arasında temel bir ayrımı örtük olarak varsayması temel bir güzergâh olarak bu makalenin bir mültecilik fenomenolojisi yaklaşımından ayrılmaktadır. Dolayısıyla bir mültecilik fenomenolojisi güzergahına işaret etmek maksadıyla mülteciliği, yerinden edilmeyi, zorunlu göçü, yersiz-yurtsuzluk ve sürgünü bir yanda fenomenolojik düşünceyi diğer yanda konumlandıran bir perspektiften ayrılmaktayım.

Melanie Griffiths’in *The Changing Politics of Time in the UK’s Immigration System* çalışmasında göçmenlerin tecrübelerine dair çoğunlukla mekân vurgusunun öne çıkarıldığı vurgulanmış ve zaman konusunun ihmal edildiği üzerinde durulmuştur. Burada önemli olan çoklu zaman tasavvurları içinde *Birleşik Krallık* ölçeğindeki göçmenleri dikkate alan bir fenomenolojik zamanın da çalışmaya dahil edilmiş olmasıdır. İnceleme, göç çalışmaları ile göçmen zamansallıkları açısından insan hareketliliği ve zaman-mekân arasındaki ilişkiye dair önemli bir araştırmadır. Ancak çalışmanın temel perspektifi ile yöntemi fenomenoloji olmamaktadır. Farklı ampirik göç hikâyelerinin analiziyle hem zamanı hem de mekânı ön plana çıkararak insanların nasıl hareket ettiğine dair anlayışı genişleten bu çalışma, fenomenolojik zaman fikrine vurgu yapması açısından önem teşkil etmektedir. Bir başka çalışma yine Griffiths tarafından yapılan *Out of Time: The Temporal Uncertainties of Refused Asylum Seekers and Immigration Detainees* çalışmasıdır. Bu inceleme fenomenolojik yöntemi benimsememesine rağmen mülteci zamansallıkları ile *Birleşik Krallık*’ta reddedilen sığınmacılar ve göçmenlikten alıkonulan kişilerle yapılan etnografik araştırmalardan yola çıkar. İnceleme, mekân yerine ihmal edildiği iddia edilen göçmen zamansallıklarının değerlendirilmesine odaklanarak; hareketlilik ve sınır dışı edilebilirlik tecrübesine/örüntüsüne odaklanmaktadır. Bu araştırmanın önemli yanı sıra sınır dışı edilebilir göçmenlerin, ikili bir zaman ile geleceğe ve şimdiye ilişkin bir belirsizlik yaşamasının yarattığı istikrarsızlık ve güvencesizlikten muzdarip olduklarını belirginleştirmesidir. Makale, dört deneyimsel zamansallık olmak üzere sabit, askıya alınmış, hareketli ve kopmuş zaman arasında ayırım yapmakta ve zamanın yeniden

sahiplenilmesinin kişilerin psikolojilerine etkilerini incelemektedir. Benzer biçimde Saulo Cwerner'in göç araştırmacılarının zamanı daha fazla önceleme çağrısında bulunduğu *The Times of Migration* incelemesi Londra'daki Brezilyalılarla yapılan ampirik araştırmaya dayanmaktadır. Makale, göçün zamansal yönlerinin analizi için onun yabancı, heteronom, asenkron, anımsanan, karmaşık, sınırlanmış (liminal), diasporik ve nomadik zaman gibi kavramlarla anlaşılması gerektiğini merkezine almaktadır. Zamansallığa yapılan bu vurgu yerinden edilen, mülteci, sürgün gibi kategorilere hapsedilen kişilerin farklı zamansallıklara sahip olduğunu; bir geçmiş ile şimdi ve bir beklenti ufku olarak gelecek perspektifinde toplumsal ve kültürel olan farklı zamansallık biçimlerine sahip olduklarını işaret etmesi açısından önemlidir. Mülteci zamansallıklarını araştıran bu incelemelerden farklı olarak yerinden edilenlerin mekânsal tecrübelerini ayırdıkları ülke ile geldikleri ülke arasında iki statik mekâna/konuma sıkıştıran incelemelere karşı mülteci, göçmen, yerinden edilenleri arada-kalanlar olarak (in-between) inceleyen çalışmalar da önem teşkil etmektedir. Zorla göç ettirilenlerin veya mültecilerin yolculuklarında geçtikleri mekânları *arada-olma* kavramını merkeze alarak inceleyen Crawley ve Jones'un *Beyond Here and There: (Re)conceptualising Migrant Journeys and the 'in-between'* incelemesi hareketliliğe konu olan mekânların yalnızca fiziksel hareketin kendisine indirgenmesini eleştirmektedir. Bu makalede göçe konu olan mekânların, fiziksel yolculuklar için sadece bir arka fon olmaktan daha fazlası olarak yeniden konumlandırılmasının önemi vurgulanmaktadır. Dolayısıyla makale, yerinden edilen göçe zorlanan, mülteci, yersiz yurtsuz veya sığınmacıların hareketliliği ile zamansallıklarının farklı ritim ve örüntülere sahip olduğunu vurgulamaktadır. Çoğunlukla doğrusal bir hareketliliğin konusu olarak değerlendirilen göçmen, mülteci, yerinden edilenlerin hareketliliği uğradıkları mekânlarda fiziksel olarak bulunmaya indirgenir. Oysa onlar, kendi zamansallıkları olan ve mekân ile yerleri farklı kavrayan kişilerdir.

Diğer bir inceleme ise bekleyiş ve zaman temalarını odağına alarak Norveçli "düzensiz" göçmenlerin deneyimlerini inceleyen Bendixsen ve Eriksen'in *Time and the Other: Waiting and Hope among Irregular Migrants* çalışmasıdır. Yazarlar, beklemek ve düzensiz göçmen olmak arasında yasal ikamet olmayan göçmenlerin vatandaşlık veya ikamet izni gerektiren haklardan mahrum bırakılmasının belirsizlik ve öngörülemezlik teşkil ettiğini vurgulamaktadır. Statülerine ilişkin öngörülemezlik ve

belirsizlik göçmenin psikolojik yönelimini askıya alır, onu paranteze alınmış duygusuna (epoke) sevk eder. Askıya alınma ve paranteze alınmışlık deneyimi göçmenlerde, kendi zamanlarını yapılandırma ve çalışma rejiminin önceden yapılandırılmış zamansallığına katılma hakkından mahrum bırakılma algısını açığa çıkarır. Makale, göçmen algısı ve tecrübesine ilişkin askıya alma veya paranteze alma gibi fenomenolojinin temel kavramlarını dikkate alması açısından önemlidir. Fakat çoğunlukla bu kavramlara psikolojik bir unsur çerçevesinde yaklaşılarak bir tür anomali ya da bireysel bir problem gibi yaklaşılmaktadır. Dolayısıyla varoluşun temel yönü olarak fenomenolojik bir kavrayış insanı sadece bireysel psikolojik varlığa indirgememektedir. Başka bir çalışma ise göçmenliği odağına alarak hareketliliğin kronopolitiğini açıklama girişimi olan Tsagarousianou'nun *Time and Mobility/Immobility: The Chronopolitics of Mobility and the Temporalities of Suffering and Hope in Situations of Encampment* makalesi olmaktadır. Makale, hareketliliğin kronopolitikası ile göçmenlerin geçmişe dair anlatıları, şimdiki durumları ve geleceğe dair umutları arasındaki ilişkiyi ele almaktadır. Yunanistan'ın Midilli adasındaki *Moria* ve *Kara Tepe* kamplarında gözlem ve görüşmeler yapan yazar, "kaçak" göçmenlerin kamplarda bekleyerek geçirdikleri "zamanın", "modernite şebekesinden" "zamansal olarak askıya alınmış" doğrusal ve tekil bir göçmen üst anlatısını temsil ettiği varsayımına meydan okuma iddiası taşımaktadır. Dolayısıyla bu metnin önemi, tarihsel zaman kavramının yasadışı göçmenlerin geçmiş yaşamlarına, şimdiki tecrübelerine ve gelecek özelemlerine dair anlatılarını disipline edici bir göç kronopolitiğine meydan okuduğunu savunmasından ileri gelmektedir. Hareketliliğin/hareketsizliğin kronopolitikası ile yasadışı göçmenlerin deneyimleri ve zaman anlatıları arasındaki ilişkiyi dikkate alan yazarlar, mekân ve zaman üzerinden *askıya alma yoluyla* belirli hareketlilikleri yasadışı kılan mevcut AB göç rejimine karşı bir direniş olasılığını sorgulamaktadır. Bu çalışmanın diğer önemi, anaakım göç incelemeleri ile ulus-devlet ölçeğindeki göç rejimlerinin mülteci veya yerinden edilenlerin zaman-mekânsal bulunuşlarını askıya alma niteliğine vurgu yapmasıyla ilişkilidir. Dolayısıyla mülteci, yerinden edilen göçmenlerin parçalanmış zaman-mekânsallığını bütüncül olarak yeniden düşünme gerekliliğine işaret etmesi önemlidir. Bu açıdan mülteci zamansallığının parçalanmışlığını telafi edebilecek geçmiş-şimdi-gelecek arasında yeni bir kronopolitika geliştirmenin aciliyetine işaret etmektedir. Aynı zamanda göçmen öznelliklerin askıya alınmış ve durağan olarak anlaşılmasına

meydan okuyan çoklu zamansal yörüngeler ortaya koyma önerisi açısından da dikkate alınması gereklidir.

Sarah Willen'in *Toward a Critical Phenomenology of "Illegality": State Power, Criminalization, and Abjectivity among Undocumented Migrant Workers in Tel Aviv, Israel* çalışması fenomenolojik etnografi perspektifinden yapılmıştır. Yazar, belgesiz ulusötesi göç olgunda beliren göçmen "yasadışılığı"nı odağına alarak hukuk ve etnografinin konusu olan bu tecrübeyi "eleştirel fenomenolojik" yaklaşım uygulayarak yeniden değerlendirmeye çalışır. Yazarın fenomenolojik yaklaşıma ilişkin göç, yerinden edilme, mültecilik gibi tecrübeleri de kapsayan bir yaklaşım olarak üç boyutlu bir "yasadışılık" modelini önermesi önemlidir. Birincisi, bir hukuki statü biçimi olarak; ikincisi, sosyopolitik bir durum olarak; üçüncüsü, bir dünya-içinde-olma biçimi olarak göçmenlik tecrübeleri söz konusudur. Bu inceleme, hareketlilik rejiminde özellikle "illegal" göçmenlik tecrübesinin yalnızca hukuki ve politik bir tecrübe olmadığını, onun aynı zamanda bir dünya-içinde-varlık kategorisi çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini vurgulaması özgün olmaktadır.

Mültecilik fenomenoloji açısından mekân ve insan varoluşu arasındaki ilişkiyi temel alarak kuramsal bir çerçeve sunan bu inceleme öncelikle, genel mültecilik çalışmalarının psikolojik, sosyolojik, politik ya da hukuki boyutlarını aşan bir mültecilik olgusunu belirginleştirmektedir. Bu açıdan yerinden edilme ve mülteciliği bireysel varoluşsal bir kırılma olarak daha genel bir insanlık tecrübesi olarak ele almakta ve fenomenolojik bir perspektifi benimsemektedir. Dolayısıyla yukarıdaki çalışmalardan ayrıştığı hat temel fenomenoloji düşünürlerinden Husserl, Merleau-Ponty ve Heidegger'in kavram örüntülerinde potansiyel olarak yer alan bir çerçeveye ilişkindir. Bu nedenle fenomenolojik bir analiz pek çok çalışmada yer almakla birlikte bir mültecilik fenomenolojinin imkânı hiçbirinde sorunsallaştırılmamıştır. Bu açıdan yerinden edilme ve mültecilik deneyiminin öznel ve içkin bir süreç olarak değerlendirilmesi ile yaşam dünyasının sürekliliği-süreksizliği ve öznelerarası bir dünya açısından mültecilik fenomenolojisi önerisi önemli bir eksikliği dolduracaktır.

Zorunlu Bir Çerçeveleme: Zorunlu Göç, Mültecilik ve Yerinden Edilme

Geniş bir tanım çeşitliliğine sahip göç kavramsallaştırması; bugün küresel devletler siyasetine, uluslararası ilişkilere, ulusal idari kurallara, ulusal ve uluslararası güvenlik

ve uluslararası örgütlerin hukuk çerçevelerine sıkışmış bir olgudur. Mültecilik kategorisi her ne kadar hukuki anlamda belirli bir ülkede, belirli bir yerde konaklama hakkı tanınmış olan birinin yasal pozisyonunu gösterse de öznel insani tecrübe açısından kişiye, ortaklaşa ve öngörülebilir bir gelecek beklentisi sağlamaz. Dolayısıyla fenomenolojik bir araştırmanın amacı, yaşanmış deneyimi kendi tikel ve toplumsallığı içinde kavramayı benimseyen bütüncül bir yaklaşımı ifade eder. Bu deneyim, aynı zamanda “uluslararası düzeyde, ‘göç’ [*migration*] için evrensel olarak kabul edilmiş bir tanım bulunmadığı” gerçeğine de dikkat çekmektedir. (Black, 202:1132). Bir yanıla kadim ve geniş toplumsal yelpazeleri farklı açılardan kuşatan bir deneyim, diğer yandan ise henüz uzlaşılmış bir tanım veya adlandırmadan mahrum olması dikkat çekicidir. Fakat temel olarak göç kavramı açısından çoğu kavrayışta bir yerden bir başka yere doğru belirgin bir hareketlilik olarak tanımlanmasında ortaklaşmalar söz konusudur. Dolayısıyla dünya üzerinde insanlar, bireysel ya da gruplar halinde; ürünler, dünyanın herhangi bir yerine; sermaye, bir yerden diğerine doğru bir yer değiştirme prensibine uygun bir örüntü içindedir. Fakat “sermaye, emek, mal, hizmet, bilgi ve kültür akışlarının -hepsi birbiriyle bağlantılı olsalar bile- farklı dinamikleri olduğundan, küresel olarak yer değiştirmelerinin farklı siyasi yönleri olmaktadır.” (Nyers, 2006: ix). İnsan hareketliliği olan bir yer değiştirme eylemi, ürünlerin ve diğer şeylerin hareketliliğinden farklılık gösterirken, göç edimi de kendi içinde farklılıklar barındırmaktadır. Bu nedenle yerinden edilen mülteci, sürgün veya göçe zorlananların deneyimi çoğunlukla bir yön taksiminin ve bir varış yerinin belirgin olduğu göç deneyiminden radikal olarak farklı bir hareketliliği ifade etmektedir.

Genel itibarıyla uluslararası anlaşmalar açısından devletlerarası bir mutabakat çerçevesine sıkıştırılan mülteci; yerinden edilen/göçe zorlanan figürüne ilişkin kavramlar; baskı, şiddet, savaş ve zulüm gibi problemlerden kurtulmak için yurtlarını veya yaşadıkları yerleri terk eden kişileri açıklamak için kullanılmaktadır. Her ne kadar hayatta kalmanın garanti altına alınmasına dair ortak ya da uluslararası bir mutabakat olsa da inşa olarak yerinden edilme veya mültecilik deneyiminin kendisi bu tür devletlerarası metinlerde silikleşmektedir. Bu anlaşmaların tarafı devletlerdir. Bu açıdan mültecilik kavramsallaştırmasının çoğunlukla dünya savaşları sonrası beliren devletlerarası bir çerçeveye sahip olduğu vurgulanmaktadır.

Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra göçmenliğe getirilen kısıtlamalar, zulümden kaçanlar için mülteci kategorisinin oluşturulmasına yol açmadan önce, insanların neden ayrıldığına çok az dikkat edildi. Araştırmalar daha çok yeni ülkedeki hayata ve göçmenlerin, kendilerini pek çok yabancı (*alien*) akını karşısında tehdit altında hissedilen, ev sahiplerinin (*host*) egemen olduğu toplumlara entegre etme yollarına odaklandı (Colson, 2003: 4).

Bir yönüyle egemen ulus-devlet sisteminin kurumsallaşması, diğer yönüyle ulus-aşırı siyasetin önem kazanması bu dönemin önemli temalarını oluşturmaktadır. Nitekim bir ulus-devlet, belirli bir mekân içinde egemenlik ilişkilerini çoğunlukla bir sınır tahkim etme ile içerisi ve dışarıda kalanların kim olacağını belirleme anlamına gelen çeşitli disiplinler yönetim aygıtlarını kullanmada tanımını bulur. Bu yüzden bölgesel (bir sınır içinde göç) ile uluslararası göç için taksim edilmiş kurallar bir egemenlik paylaşım çerçevesini yansıtmaktadır. “Aslında, bölgesel ve uluslararası göç arasındaki ayrım, modern dünyanın bir dizi ulus-devlete bölünmesini yansıtır ve dolayısıyla uluslararası göç olarak tartıştığımız konu, bölgesel göç tartışmalarında gündeme gelen birçok konuyu içermektedir.” (Clark, 1986 [2020]: 51). Diğeri ise mültecilik ya da sığınmacılık, farklı bir ülkeye geçmeye, ulaşmaya, varmaya işaret eden bir sınır aşımı durumunda ortaya çıkan temel bir statü⁵ olarak değerlendirilir ve *Cenevre Sözleşmesi*'ndeki mülteci “tanımı söylemsel olarak, korku duygusuyla yakın ilişki içinde olan bir insan varlığını açıklamaktadır.” (Nyers, 2006: xvi). Mültecilere ilişkin bu ilk yasal çerçevenin iki dünya savaşından kısa bir süre sonra belirginleşmesi, mültecilik olgusu ile çağdaş tanımları arasındaki boşlukların henüz yeni bir tema olduğuna işaret etmektedir. Nitekim bir mültecilik tarihi kavramın yeni olmasıyla deneyimin köklü olması arasındaki gerilimde sıkışmaktadır.

Tarihçiler, çağdaş mülteci olgusunun ortaya çıkış tarihini ve haritasını çıkararak; mevcut çağla ilgili ayırt edici unsurun ne olduğunu da belirlemeyi amaçlayan süreklilik ve değişim faktörlerini vurgulamaya çalıştılar. Özünde, tarihçiler insanların zorunlu hareketinin uzun bir geçmişi olduğunu kabul ederler, ancak birçoğu mültecileri belirgin bir biçimde dünya savaşlarıyla ortaya çıkan modern bir fenomen olarak görmüştür (Elie, 2014: 26).

⁵ Sığınmacılar ve mülteciler arasında uluslararası hukuk açısından statü farkı olduğu kabul edilir. Bulunduğu ülkeyi baskı veya zor gibi çeşitli nedenlerle terk etmek zorunda kalıp; başka bir ülkede durumu yasalarca tanınmış kişiye *mülteci*; korunması hukuki bir güvence altında olmaya kişilere ise *sığınmacı* statüsü tanınmaktadır. Yasal güvence olarak mültecilerin durumu sığınmacıların durumundan bir kat daha üstte olmaktadır. Bkz. Castels ve Miller, 2008: 146.

Bir yandan mültecilik tecrübesinin uzun bir geçmişi olduğu vurgulanmaktayken diğer yandan XX. yüzyıl dünya savaşlarıyla bağlantılı bir fenomen olarak ele alındığı dikkat çekmektedir. Bu eksenden yaklaşıldığında mülteciliğin, küresel siyasal yapılar ve uluslararası hukuk çerçevesinde kurumsallaşmış bir (koruma) rejimini ifade ettiği belirir. Mültecilik meselesi, *Cenevre Konferansı* ile bir çerçeve kazanmıştır. *Mültecilerin Statüsüne İlişkin 1951 Tarihli Sözleşme*'de (28 Temmuz 1951'de kabul edildi, 22 Nisan 1954'te yürürlüğe girdi (Sironi ve Bauloz vd., 2019: 27)) kimlerin hangi durumlarda mülteci sayılması gerektiğine ilişkin şartlar saptanırken, mülteci olarak tanınan bireylerin bu statüyü kaybetme kistasları da net biçimde belirlenmektedir. Bu kavramsallaştırmalar, bugün sadece uluslararası ilişkilerin her bir alanında değil, gündelik hayatın çoğu deneyim noktasında da toplumbilimlerinin her disiplini için temel bir unsurdur. Bugün mülteciler, yerinden edilmiş insanlar her yerdeler.⁶ Dolayısıyla onların tecrübeleri her bir egemenlik taksimine içkindir ama diğer yanıla sınırları ihlal edenler olarak egemenlik alanı içinde bir aşındırma potansiyeline de sahipler. Bugün dünya genelinde ortalama 26 milyondan fazla kayıt altına alınmış mülteci; 83 milyondan fazla yerinden edilmiş insan ve 34 milyondan fazla insan üçüncü bir ülkeye yerleştirilmiştir; aynı zamanda 2014 ve 2020 arasındaki dönemi kapsayan evrede çoğunluğunu mültecilerin oluşturduğu 40 binden fazla insan göç sırasında ölmüştür (Black, 2021: 22-23; 38-39).

Yerinden edilmiş kişi (*displaced person or groups*); özellikle silahlı çatışmalar, genel şiddet olayları, insan hakları ihlalleri veya doğal ya da insan kaynaklı felaketlerin sonucunda veya bunların etkilerinden kaçınmak için uluslararası bir sınırın ötesine veya bir devlet sınırı içinde evlerini ya da alışkın olduğu yerleri/ meskenleri terk etmek veya oradan kaçmak zorunda olan kişi ve grupları ifade eder (Sironi; Bauloz vd., 2019: 55). Bu yüzden de yerinden edilmiş, göçe zorlanmış mülteciler ile sürgünler; yönetilmesi gereken bir nüfus birimi olarak, idari ve güvenlik hadiseleri çerçevesine sıkıştırılmaktadır. Bu yönüyle hem ulusal bir devlet sınırı içinde hem de uluslararası ya da sınır aşırı yer değiştirmek zorunda kalan insanların durumunu ifade eden yerinden edilme (*displacement*) -örneğin Suriyeli gruplar gibi- "mülteci"lerin durumunu karşılayan bir çerçeveyi oluşturmaktadır.

⁶ İyi bir analiz ve benzer bir tespit için bkz. Douglas Massey, 2019: 12

Mülteciler, devletler veya yasal çerçevelerce belirlenmiş “insan” (*human*) kavramıyla yakın ama sorunlu bir ilişki içindedir. Nitekim mülteciler hakkında konuşmak bir yandan “insan” (*human*) kavramı üzerine çok sayıda söylemin içine girmek demektir: Onların acısı insani endişe nedenidir, önemli insan hakları sorunlarını gündeme getirir ve insani güvensizlik için bir ölçüm birimidirler. Kuşkusuz, *1951 BM Mülteci Sözleşmesi*, mültecileri uyruklarına veya menşe ülkelerine göre sınıflandıran önceki rejimlerin yerini aldığı için genellikle övülür ve bunun yerine mültecileri belirli devredilemez haklara sahip “insanlar” olarak tanımlar. Buradaki düzenleyici ilke, mülteci adının uyruğu değil, “insanlık”tır (*humanity*) (Nyers, 2006: xvi). Bu ise modern ulus-devlet sisteminin hukuki tanımlamalarının değişimine işaret eder. Ulusun ve devletin güvenliğinden insanların güvenliğine doğru bir dönüşümü referans alan çalışmalar sonucunda, güvenliğin referans nesnesini ulus devletten bireye doğru kaydıran, mülteci bireyin, insani (*human*) güvenliği kavramı ortaya çıkmıştır. Bu çerçeve; “mültecinin, güvenliğin referans nesnesi haline getirilmesine ve devlet merkezli güvenlik kavramlarının, bireysel mültecilerin ve diğer zorunlu göçmenlerin güvenliğini nasıl zayıflattığının eleştirel olarak incelenmesine izin vermektedir.” (Betts, 2014: 65). Dolayısıyla mültecilerin bir insan olma kategorisi içinde değerlendirilmesi gerektiği, insan hakları ve küresel politik aktörler tarafından kabul edilmiştir. Bu yüzden bir mültecinin insan olarak yaşam tecrübesinin de bireysel deneyiminin de önemi ortaya çıkmıştır. Nitekim bu nedenlerden dolayı bir mültecinin varlığına ilişkin politika; yasal tanımlar ve düzenlemeler kadar, “otantik” olarak mülteciliğin göstergesi olan belirli nitelik ve davranışlara (örneğin sessizlik, edilgenlik, mağduriyet) ilişkin kültürel beklentilere de dikkat çekmektedir (Nyers, 2006: xv). Görüleceği üzere bir yanda ulus-devletin hâkimiyet ilişkileri, diğer yandan yerinden edilmiş mültecilerin öznel deneyimleri arasında bir gerilim ortaya çıkmaktadır. Bu gerilim, toplumsal alanı belirli bir anlamlandırma çerçevesinden; dışarıdan gelen olarak yabancılara, ötekilere karşı tahkim etme söyleminin aktüel hale gelmesine işaret etmektedir;

Mülteci söylemi boyunca işleyen devlet mantığı aynı zamanda bir ele geçirme gücü olarak da anlaşılabilir: “mülteciliğin” sınıflandırma rejiminin özneleri, depolitize edilmiş bir insani alan içinde kafese kapatılır. Bu nedenle, kendi içkin dahil etme/dışlama ilişkiler mantığı içinde karşılaştığı her şeyi yakalamaya ve üst kodlamaya çalışan egemen bir güç ile geri kalanlar arasında temel bir gerilim vardır (Nyers, 2006: xiii).

Bu gerilim normal kabul edilen yurttaş ile anormal/patolojik kabul edilen yabancı, öteki, mülteci arasındaki yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Böylece, ulusal düzen/sınır taksiminin iç mekânındaki şeyler normal kabul edilirken, kökünden koparılmış veya yerinden edilmiş olmak anormal kategorisine sevk edilmektedir. Ev veya yurt olarak bir mekânı, egemenlik bölgesi biçiminde tahkim etme meselesine ilişkin bu yaklaşımlar, göçü bir anomali olarak görmekte ve dolayısıyla kökünden koparıma ile yerinden edilmeyi patolojikleştirmektedir (akt. Chatty, 2014: 81). Malkki, kendi başına mültecilere ve ek olarak, daha genel bir kategori olan yerinden edilmişler kategorisine odaklanan araştırmalarında bu olguyu, mültecilerin köklerinden sökülmelerinin olağanüstü tarihsel ve politik nedenler yüzünden gerçekleşen ve her birinin kendi niteliksel durumlarında ve çıkmazlarda bulan inşaalar olarak düşünmek gerektiğini vurgular. Onlara, mağdur/kurbanlar olarak sadece ihtiyaçları aracılığıyla fark edilen kişiler gibi yönelmek, mülteciyi insanlıktan çıkarmaktadır (*dehumanize*) ve onları tarihsizleştirmektedir (*dehistoricizes*) (akt. Colson, 2003: 2).

Mültecilik, durumu sürekli değişen bir konum olarak vatandaşın (*state*) statik konumu açısından ikincil olmaktadır. Mültecilik, bir statik durum ile diğer statik durum arasında git gel ilişkisi değil; aksine sürdürülebilir bir istikrarsızlık durumunun öznesi olarak mülteci devleti yurttaşı olana -yani sabit, statik (*state* ile ilgili olanın) istikrarlı pozisyonuna- yönelik bir ilişkilendirme tarzıdır. Daha açık bir ifade ile "mülteci"nin yasal tanımlamaları, her zaman kısmi olmuştur ve devlet politikasına hizmet etmek üzere tasarlanmıştır; akademi de bu konuyu ele almakta başarısız kalmıştır (akt. Elie, 2014: 29). Bu ise mültecilerle yapılan çoğu çalışmanın hem bilimsel alan hem de sivil toplum alanı için gittikçe bir tür endüstriye dönüşmesi ve veri toplama yöntemlerinin niceliksel yöntemlere uygun, hesaplayıcı bir mantığın egemenliğinde biçimlenmesi ile açıklanabilir. Bu yönüyle yerinden edilmiş mültecilerin bireysel/varoluşsal deneyimlerine ilişkin ayırt edici nitelikler, belirgin bir düzenek olarak hesap ve genelleme mantığına hapsedilmektedir.

Bu açıdan öznel deneyimin karmaşık niteliği ve göç ediminin çok yönlülüğü, toplum bilimleri için farklı bir anlamlandırma çerçevesinde ele alınmak zorundadır. Nihai olarak gündem güne ekonomik ve akademik bir endüstri halini alan göç ve mültecilik yazını geniş kapsama sahiptir. Fakat kuramsal çerçevelerin belirli metinler etrafında şekillendiğini, bu metinlerin ise gittikçe bir tür ana-akım göç yazını işlevi

görerek göç ve mültecilik deneyimine ilişkin bakış açılarını yapılaştırdığını belirtmek gerekir.⁷ Bunun bir nedeni yasal olarak farklı sınıflandırılmalarına rağmen tanım olarak göç kavramsallaştırmasının tüm yer değiştirme edimlerini kapsayacak derecede geniş yelpazeye sahip olmasıyla ilintilidir. Yani “göç pek çok ülke için emek göçü, mülteci ya da kalıcı yerleşimci gibi bir unsur değil, aynı anda bunların hepsi demektir.” (Castles ve Miller, 2008: 12). Diğer açıdan uygarlığın en temel deneyimlerinden biri olarak göç olgusu, sınırların güvenliğinden yeni göç türlerine ve göç tipolojileri ile göçmenlik deneyimi üzerine farklı yelpazelere kadar pek çok durumu etkileyen çerçeveye işaret etmektedir. Göç bir yönüyle toplumsal, ekonomik, kültürel diğer yönüyle ulus-devleti ilgilendiren ulusaşırı bir durum; başka ve daha elzem olan ise göç eden öznelerin deneyimlerini kapsayan karmaşık bir olgudur. Bir başka açıdan da toplumsal, ekonomik, psiko-sosyal, politik, kültürel ve sağlıksal olmak üzere geniş ölçekli uzun bir *tarihi* içermektedir. Bunun tehlikesi ise edimin öznel boyutunun gittikçe kavramsal sınıflandırmalar arasında silinmesine ilişkindir. Dolayısıyla yerinden edilme tecrübesine ilişkin fenomenolojik bir yaklaşımın ana unsuru kişilerin öznel deneyimlerinin kendisine yönelmektir.

Yerinden edilme deneyiminin öznel boyutu çok katmanlıdır ve bir kişi, grup ya da topluluk yerinden edildiğinde varoluşun tüm anlamlandırma dokusunda sarsıntılar ortaya çıkmaktadır. Diğer yönüyle mülteciler, gerek sosyo-ekonomik işleyiş açısından gerekse ev sahibi toplumun tarihsel toplumsal yapısı açısından ayrımcılıktan ucuz iş gücüne, gündelik hayattan uluslararası politika yürütme tarzına ve nüfusun disipline edilerek yönetilmesine kadar pek çok meselenin odağına yerleşmektedir.

Özellikle kitlesel olarak yerinden edilmiş bir mülteci topluluğu söz konusu olduğunda, bu durum hedef ülke veya ev sahibi ülkenin toplumsal, kültürel, ekonomik formasyonuna dair önemli değişikliklere ve sonuçlara yol açabilmektedir. Toplumsal olarak en kırılgan grubu oluşturan mülteciler; bir yönüyle zorunlu göç olgusunun merkezi unsuru, dolayısıyla “yerinden edilme” ediminin öznesi olmaları nedeniyle, diğer yönüyle bir sınır geçme sorununun katı belirlenimi içine hapsedilen uluslararası düzenlemenin edilgin nesnesi olmaktadır. Fakat yerlerini zorla terk eden insanların her durumda bir sınırı aşmasına gerek kalmayabilir. “Zorunlu göç evlerinden istemleri

⁷ Bu saptama için şu makale fikir vericidir: I. Sirkeci, J. H. Cohen, A. Privara vd. *Migration Letters Endeksi'ne Doğru: Göç Çalışmalarını En Çok Etkileyen Eserler ve Yazarlar*, çev. Deniz Eroğlu Utku, *Göç Dergisi*, 5(2), 2018, pp.219-244. <https://doi.org/10.33182/gd.v5i2.606>. Erişim 04-01-2022

dışında ayrılmak zorunda kalan herkesi kapsamı nedeniyle, göç sonrasında gerek buldukları ülke içinde kalan kişileri gerekse başka bir ülkeye sığınan mültecileri içeren daha geniş bir kavramdır.” (Kurban ve Yüksek vd., 2008: 18). Dolayısıyla yerinden edilme ile mültecilik kategorisini iki ayrı sınıflandırma içinde değerlendiren hukuki bakış açısı, katı bir sınıflandırma olarak işlevini yitirmektedir (Martin ve Fagen, 2005).

Nitekim burada, yönetsel ve disipline edici bir devlet idari sistemine içkin anlamlandırma örüntüsü tahsis edilmektedir. Öznel deneyimin hukuki bir kategoriye tahvil edilmesi; mülteci ile yerinden edilme veya zorla göç etmiş insanların deneyimini iki ayrı kategori olarak değerlendirmeye yol açmaktadır. Dolayısıyla idari bir birim ile hesaplayıcı bir mantığın içinde bir tür disipline etme tehlikesi bulunmaktadır. Bu konuda örneğin Caestecker, devletler tarafından idari veya hukuki bir mesele olarak değerlendirilen mültecilik kategorisinin bilginimizi kesinlikle disipline etmemesi gerektiğini vurgularken, devlet aklı tarafından disipline edilen bir yaklaşımın olduğunu ima etmektedir (Akt. J. Elie, 2014: 26). Hangi model ya da tipoloji izlenirse izlensin genellikle yerinden edilen mülteci, sürgün ve zorla göç ettirililerle ilgili tanımlama çerçevesi yurttaş ile diğerleri arasında bir sınır çizme süreciyle ilgilidir.

Basit bir biçimde bir mülteci ya da sürgün olmak, bir dereceye kadar temel bir marjinalleştirme ve dışlama düzeneği tesisi anlamına gelir. Bir yanı sıra ilgili düzeneklerin nasıl çerçvelendiğini belirginleştirmeyi ve bununla uğraşırken odağına yerinden edilenlerin öznel algı ile anlamlandırmalarını yerleştirmek fenomenolojik bir araştırmanın temel unsurudur. Dolayısıyla zorunlu bir biçimde yerinden edilme deneyimi olarak mültecilik kavramının, öznel yaşam dünyalarında deneyimlenme biçimlerini, yerinden edilmiş sığınmacı/göçmen/mülteci örneklemleri üzerinden anlamak bu noktada önem teşkil etmektedir. Siyasal, hukuki veya diğer açılardan yaklaşıldığında göçmenlik ve mültecilik gibi kavramlar önemli bir tartışma konusu haline gelmektedir. Bu tartışmalar, insanların bir yerinden edilme deneyimi mi yoksa mültecilik deneyimi mi yaşadıklarına odaklanmaktadır. Ayrıca, sığınmacı olup olmadıkları, kalıcı mı yoksa geçici bir statüye mi sahip oldukları gibi konular da gündeme gelmektedir. Bununla birlikte, uluslararası göçün hangi tipolojisi kapsamında değerlendirilmeleri gerektiği de tartışmaların önemli bir boyutunu

oluşturmaktadır.⁸ Aslında “terminolojiye gömülü kavramsal sorunlar, entelektüel ve nihayetinde politik yönelimin daha derin sorunlarının belirtileridir.” (De Genova, 2002: 420). Bu ilişki biçimleri çok boyutludur ve göçmen/mülteci/yerinden edilmiş insanların deneyimleri açısından ortaya çıkan temalarla bir mültecilik fenomenolojisi imkânı belirlemektedir. Mevcut haliyle bu insanların öznellik tecrübelerinde bir köksüzleşme deneyimlerini belirli kategoriler içinde tanımlamanın sakıncaları bulunur. Bu yüzden öznel deneyimlerin öne çıkarılması anlamında yerinden edilme, mültecilik ve göçe zorlanma tecrübelerinin benzer tecrübe katmanlarına sahip olduğunu, zaman zaman birbirinin yerine kullanıldığını belirtmek gereklidir. Nitekim özellikle Alison Crosby’nin, hareket halinde olmanın böyle kategorileştirilmesinin kimin çıkarına hizmet ettiğine ilişkin sorusu önemlidir. “Örneğin, ‘belgesiz’ mülteci diye bir kategori olmalı mı? Bu kategori kimin çıkarlarına hizmet ediyor? Biri zulümden kaçıyor, sığınma ve korunmaya ihtiyacı vardır. ‘Yasadışı’ bir göçmen, *Cebelitarık Boğazı*’nda ölmeyi ‘yasal’ bir göçmenden daha fazla hak etmiyor. Bu kategorileri yaratan, sürdüren ve insanların statüsünü, yasallığını ve kişiliğini tanımlayan politikaları anlamalı ve aydınlatmalıyız.”⁹ Bu açıdan mültecinin karşılaştığı her bir eşsiz duruma anlam verme deneyimi, alışlagelmiş olan toplumsal kültürel anlam çerçevesini aşmaktadır.¹⁰ Bu yüzden yerinden edilme deneyimine yol açan savaş, baskı, şiddet ve doğal felaketlerin gittikçe yaygınlaşmasıyla beraber ortaya çıkan yeni bir yersiz-yurtsuzluk tecrübesini -mültecilik (refugeeness) ile yerinden edilme (displacement)- göç

⁸ ‘Afrika’daki Mülteci Problemlerinin Özgül İlkelerini Belirten Sözleşme’ (*Convention Governing the Specific Aspects of Refugee Problems in Africa* -10 Eylül 1969’da kabul edilip 20 Haziran 1974’te yürürlüğe girdi) ve Orta Amerika, Panama ve Meksika’daki mülteciler ile yurtsuz kişilerin uluslararası alanda korunması konulu seminerin sonucunda ortaya çıkan ‘Cartagena Mülteciler Deklarasyonu’ (*Cartagena Declaration on Refugees* -22 Kasım 1984) Mültecilerin Statüsüne İlişkin 1951 Sözleşmesi ve ek 1967 Protokolü benimsemekle birlikte bunların kapsamına girmeyen kişilerin de mülteci sayılabileceğine ilişkin daha geniş bir mülteci tanımını benimser: yaygın şiddet olayları, dış saldırılar, işgal, yabancı hâkimiyeti, iç çatışmalar, ağır insan hakları ihlalleri ya da toplum düzenini ciddi şekilde bozan diğer koşullar nedeniyle ülkelerinden kaçan kişileri de kapsayacak şekilde genişletir. (Sironi ve Emmanuel, 2019: 36). Ayrıca güncel olarak 2016 yılında ‘Mülteciler ve Göçmenler için New York Deklarasyonu’na bakılabilir.

⁹ Kadınların deneyimleri açısından benzer bir tespit için bkz. A. Crosby, *The Boundaries of Belonging: Reflections on Migration Policies into the 21st Century*, *Inter Pares Occasional Paper*, no.7, 2006: 4

¹⁰Örneğin yasal, yarı yasal belgelendirilmiş/kağıtlı, kağıtsız, illegal göçmen kategorilerini kırılabilirlik/savunmasızlıklarını felsefi ve hukuki açıdan inceleyen bir metin için bkz. F. Macioce, *Undocumented Migrants, Vulnerability and Strategies of Inclusion: A Philosophical Perspective*, *Constellations* 25.1/ Wiley Online Library, 2017, <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12294> erişim 07-08-2022; Ayrıca “yasadışı yabancı” (*illegal aliens*) ve “yasal olmayan göç” (*illegal immigration*) meselesi için kullanılan terminolojiler için benzer sınıflandırmalara değinen ve göç literatürünün temel metinlerinden Portes’in metinlerine bakılabilir. Bkz. A. Portes, *Toward a Structural analysis of illegal (undocumented) immigration*. *International Migration Review*, 12(4), 1978, doi:10.1177/01979183780120040 erişim 02-08-2022

kavramsallaştırmalarının değinmediği farklı boyutlara genişletilebilecek potansiyeli içinde incelemek önem teşkil etmektedir. Bu ise yersiz-yurtsuzluk deneyimi ekseninde bir mültecilik ve yerinden edilme fenomenolojisinin taslağını oluşturmaya imkân tanımaktadır.

Mültecilik Fenomenolojisi

Mültecilik ve fenomenoloji gibi iki kavramın birbiriyle yakından ilişkili olduğunu ve mülteciliğe ilişkin çözümlenin sosyal, ekonomik, ruhsal vs. gibi öğelerinin bulunmasının yanında fenomenolojik bir düzlemde yürütülen çözümlerle gerçekleştirilmesi, sosyal bilimler açısından ufuk açıcudur. “Fenomenoloji görerek, aydınlatarak, anlam belirleyerek ve anlam ayrımı yaparak yol alır.” (Husserl, 2003: 82). Bu ayrımlar ise öznelarası bir yaşantı dünyası içinde mümkündür. O nedenle dünya içinde varlık olarak insan varoluşunun bir mekânda kendilik, kimlik anlamlandırması ile bulunduğu çevreyi yorumlaması fenomenolojik bir yaklaşımın temel ilgisini oluşturmaktadır. Nitekim insan varlığı toplumsal zaman-mekânsallığa gömülmüş bir varoluşun aktörüdür. Dolayısıyla fenomenolojik bir araştırma, birincil tekil şahıs tecrübesinden gerçekleşse de her zaman öteki veya diğer insanların yaşantıları ile başlamaktadır. Bu yüzden “her zaman birinci çoğul şahısla başlar ve biter, çünkü araştırma ilgi alanlarımız kendi sosyal gerçeklerimizden çıkar ve araştırma bulgularımız doğrulama ve eleştiri için öznelarası bir bağlama sunulur.” (Churchill, 2012). Dolayısıyla insan varlığının anlam arayışında onun öznelarası doğası ile yaşantı dünyası çerçevesinde gerçekleşen zamansal/tarihsel boyutu olduğu vurgulanmalıdır (Lewis ve Staehler, 2019: 103-104).

Yaşam Dünyası ve Öznelarasılığın Merkeziliği

Modern hayat içinde göç deneyimi bireyin neredeyse tüm yaşam dünyası deneyimini şekillendiren bir unsur görünümündedir. Nitekim “dünyanın ve bulunduğumuz coğrafyanın tarihini sadece göç eksenli bir perspektifle yazılmaya müsaitken” (Yazıcı, 2017: 8), insan benliği ve öznel deneyimin çeşitliliği istatistiki veriler etrafında giderek görünmez hâle gelmektedir. Colson, yirminci yüzyılın “mülteci yüzyılı” olarak adlandırıldığı, bu nedenle yirmi birinci yüzyılın “yerinden edilme ve mülksüzleştirme/yoksun bırakılma (*dispossession*) yüzyılı” olarak bilinmesinin şaşırtıcı olmadığını ifade ettiğinde (Akt. Chatty, 2014: 76), insanlık durumunun daha

derininde işleyen bir aşınmaya dikkat çekmiştir. Bu, yerinden edilen ve mültecilerin zorunlu bir benlik sarsıntısının eşlik ettiği varoluşsal deneyimin genişleyen niteliğinden kaynaklanmaktadır.

Çağımızın önemli niteliklerinden biri; parçalanmış, çözülen ve düzensiz bir yaşam dünyasında, yer ile mekân deneyimi çerçevesinde şekillenmektedir. İnsanlık durumu olarak yerinden edilmenin gittikçe insanın yazgısı haline gelmesine ilişkin temel yaşam pratikleri, göç deneyimine içkin niteliktedir. Dünyanın her bölgesinde, nereye gideceğini bilmeden hayatta kalma uğruna düzensiz bir biçimde yer küreyi saran yerinden yurdundan koparılmışların deneyimleri, insanlığın şimdiki momentini biçimlendirmektedir. Hem yurttaşlık pratiklerine sirayet eden hem de öznel deneyim dünyasında bir sarsıntı pratiğinin görünür kılınması olarak yerinden edilme biçimleri, yaşadığımız dünyanın belirleyici niteliğine bürünmektedir. İnsanlık, ister bireysel olarak isterse kitlesel topluluklar ya da gruplar halinde, yerinden edilme deneyimini yaşam dünyası içinde tecrübe etmektedir. Bu yüzden içinde yaşadığımız evreyi insanlığın; “göçler çağı”, “küresel göç türbülansı”, “yerinden edilme devri”, “göç paniği”, “köksüzlük” momenti, “köksüzlüğe kök salmak” olarak değerlendiren çoğu yaklaşım, insanın mekânla kurduğu ilişkide ortaya çıkan temel bir sarsıntıya işaret eder. Fenomenoloji düşüncesi içinde bu kavramsallaştırmaların daha erken tespiti Martin Heidegger tarafından yapılmıştır. Heidegger’in modern insan deneyiminin yer, yurt, yuva ile ilişkisine dair çarpıcı açıklamaları barındıran *Hümanizm Üzerine Mektuplar* adlı yazısındaki “yurtsuzluk dünyanın kaderi haline geliyor” saptaması (Heidegger, 2013: 31), insan deneyiminin temel belirlenimini sağlayan mekânsal modunun (*spatio-temporality*) aşınmakta olduğuna ilişkin öncü bir tespittir. Dünyanın kaderi olmaya doğru giden bu varoluşsal tespit, hem ontolojik hem de tarihsel bir sonuçtur. Dolayısıyla modern insan deneyimi bugün; zorla yerinden edilenler, sürgün, mültecilik ve sığınmacılar gibi deneyim motifleri çerçevesinde tanımlanma potansiyeline sahiptir. Bu çerçeveyi fenomenoloji düşünce hattının çizdiği yer, mekân ve özne deneyimi ekseninde incelemek, önemli açıklama olanakları sunmaktadır (Adorno, 2005: 40).

Akademik çalışmalar mülteci “meselesi”nin uluslararası, küreselleşmiş bir eğilim gösterdiğini ifade ederek insanın yaşam kültürüne ilişkin küresel ölçekte bir tespiti örtük biçimde varsaymaktadır. İnsani deneyimin mekânsal ve yersel olanla kurduğu

ilişki giderek erimekte (bkz. Bauman, 2013) ve insan varlığının temel deneyim motifi, bir yerinden olma/edilme türü olarak (bkz. Berman, 2013) yersiz-yurtsuzlukla¹¹ veya sürgün deneyimiyle sonuçlanmaktadır (Negri, 2013; Said, 2005; 2015). “Gezegeni kaplayan göçmen fobisinin eşlik ettiği (*Unsicherheit, incertezza, precarite*), göçmen ve yabancı düşmanlığı küresel bir alışkanlık olma yolunda hızla ilerliyor” (Bauman, 2013: 75) ifadesi yerinden sökülenlere yönelik gittikçe artmakta olan küresel bir korku örüntüsünü ifade etmektedir;

Altsınıf ve benzerlerinin (evsiz göçmenler, yerlerinden edilmişler, ‘ait olmayanlar’, sığınak arayıp bulamayanlar, hüviyetsizler) bizim içlerimizi ve tiksindirmemizi çekmeye meyilli olmaları olayların mantığıyla çok uyuşmasa da duyguların mantığıyla iyi örtüşür. Bütün bu insanlar korkularımız için biçilmiş kaftanlar. Onlar kabuslarımızı süsleyen görüntülerdir (Bauman, 2013: 199).

Onlar, küreselleşmenin yaşayan izleri olarak, küresel bir tortudur ve yaşam dünyamızı (*Lebenswelt*) paylaşanlar, tehdit edenler olarak mülteciler, göçmenler, yabancılar, alt sınıflarlardır (Massey, 2019: 13). Bir başka tespit Edward Said tarafından eski kültürler ve modern yaşam çerçevesinden yapılmaktadır: “...Önceki sürgünler ile zamanımızın sürgünleri arasındaki farklılık, vurgulanması gereken bir ölçek farkıdır: Modern savaşlar, emperyalizm ve totaliter yöneticilerin yarı teolojik tutkularıyla bizim çağımız gerçekten mülteciler, yerinden edilmiş kişiler ve kültürel göçler çağıdır.” (Said, 2015: 187). Bu yüzden günümüz toplumsal deneyimine temel karakterini veren unsur, yerinden edilme ve mülteci(lik) deneyimi olarak karşımıza çıkmakta olan bir yersiz-yurtsuzluktur. Tarihin bu noktasında bir bükülme en azından küresel düzeyde bir kopma veya boşluk olduğunu belirten Massey¹² uluslararası hal almış bir hayatta kalma mücadelesi ile yaşamını sürdürme refleksinde belirginleşen bir göç rejiminin varlığına işaret etmektedir (2019:13). Temel motivasyonu yaşam dünyasından kopmak pahasına yaşamı sürdürmek olan bu yeni göç deneyimi, Massey’in belirttiği tarihin bu bükülme anına ya da küresel temel bir boşluk momentine denk gelmektedir. Tarihsel çoğu krizin eşiğinde insanın kendi yaşam

¹¹ Adorno (2005: 34-35, 39-41) mevcut, alışkın olduğumuz ev, yurt anlamında yaşam dünyasının dağıtılmakta ve yurtsuzlaştırmakta oluşumuza işaret ederken Deleuze ve Guattari (1990) ise gelenek ve geçmişinden kopan anlamında bir aidiyet çöküşünden ve yabancılığı ifade etmektedir.

¹² “Küreselleşmenin ikinci çağının tarihinin bu noktasında, bir tür bükülme noktasına ya da en azından bir aralığa ulaşılmış görüyoruz. Uluslararası ticaret hacmi artık artmıyor ve gerçekten de küresel ihracatın toplam değeri 2008’den bu yana küçüldü. Gelişmiş dünyada popülist hükümetlerin yükselişinin ve belki de en önemlisi ABD’de Donald Trump’ın seçilmesi ve Birleşik Krallık’ta Brexit girişiminin geçişinin kanıtı olduğu gibi, dünya genelinde küreselleşmeye karşı bir tepki görüyoruz.” (Massey, 2019:13).

dünyasında kendi zamanını anlamlandırma çabasında her türlü çözümün telafi edici işlerliği kaybolmaktadır. Bugünün tarihi, dünyanın sarsıntısının tarihidir ve bu ise bir mülteci deneyiminde aşikâr hale gelmektedir. Bu yersiz-yurtsuzluk çağında Ian Chambers'ın şu tespiti önemlidir: "Tarih ekinler gibi biçiliyor ve harmanlanıyor, kurgulanıyor, konuşTURULUYOR, hatırlanıyor, yeniden okunuyor ve yeniden yazılıyor..." (Chambers, 2019: 15). Fakat yerinden edilenlerin deneyiminde, tarih alanında da diğer bilimsel disiplinler içinde de bir tür dışlama veya sessizleştirilmiş bir tarih çerçevesinin hüküm sürdüğü görülmektedir. Michael Kearney'in, göç araştırmalarının akademik yuvasının uzun zamandır bulanık bir "demografinin arka odası" olduğunu belirten tespitine vurgu yapan De Genova için bu deneyimler; demografi, politika çalışmaları ve kriminoloji arasındaki koridorda karışıklık içinde kaybolmuştur (Akt. De Genova, 2002: 421).

Belirli türden yasama stratejileri veya idari uygulama taktiklerinin varsayılan "başarılarını" veya "başarısızlıklarını" değerlendirmek için tüm sosyal bilimsel nesnellik cephaneliğini kullanmak; bu meseleye epistemolojik, metodolojik ve politik olarak yaklaşan incelemelerin dokusunu oluşturmuştur (De Genova, 2002: 420-23). Tarih meselesini mültecilerin tarihine hâkim olan bir sessizleştirme perspektifi çerçevesinde tarihçiler açısından tartışan Philip Marfleet, tarihçilerin mülteciler ile ilgili olanları incelemekten ve tarihe yerleştirmekten kaçındıklarını vurgular (2007, 2013). Dolayısıyla o, mültecinin anlatısını tarih-dışılaştırmaya maruz kalmış bir anlatı olarak değerlendirir. "Mülteci veya zorunlu göçmen figürü sıklıkla unutulmakta ve defalarca bilimsel araştırmaların dışında tutulmaktadır. Tarih alanı bir istisna değildir ve çoğu tarih yazınında mültecinin bulunmaması bazen 'sistemik bir dışlama teşkil edecek kadar belirgin' olarak kabul edilir." (Elie, 2014: 30). Bu yüzden "kendi hafızasından başka tarihi olmayan" (Nora, 2006: 28) bir tecrübenin öznesi olarak mültecinin geçmiş deneyimine ilişkin anlam koordinatları önemli olmaktadır.

Yerinden edilme veya zorla göç ile sürgün deneyimleri; hayatlarının yönü hakkında çok az kontrole sahip olma, aşinalık kaybı, toplumsal ve mekânsal ağlardan kopuş gibi tecrübeler mültecilerin kendi toplumsal anlamlandırma sürekliliğini kesintiye uğratan çoğu unsur açısından farklı bir edimdir. Bu yer/mekân deneyimine ilişkin kopuş; mültecinin kendi öznel yaşamına ilişkin anlamlandırma örüntüsünde, "şey"leri ile öznel ve toplumsal deneyimleri birbiriyle ilişkilendirmeye dair yön tesis

etme algısını çökertmektedir. Nitekim böyle bir deneyim sonucunda yerinden edilenlerin tecrübesinde yer ve mekân arasında kurulan belirli türden bağlar ortadan kalkmaktadır. Bu yüzden köksüzlük deneyimine mahkûm edilen, yerinden edilen mültecilerin yaşam dünyasında bir gedik açılmakta ve bir istikrarsızlaşma söz konusu olmaktadır. Öznellik kavrayışına ilişkin bütünlük bu açıdan sarsıntıya uğrar. Özel deneyimin belirli bir mekânda belirli bir yönelimle olmasına dair yaşam dünyasının aşinalık eksenini ortadan kalktığı için “mültecilik genelleştirilmiş bir evsizlik durumu” (Nyers, 2006: xv) olarak herhangi bir yerde olma deneyimidir: sınırda, kampta, yolda, başka ülkede, çadırda, misafir, yabancı, sığınmacı, vs. gibi. Dolayısıyla onun mekân algısı herhangi bir yerde olmanın ortaya çıkarttığı parçalanmış bir duyum ile çerçevelenmektedir.

Dünyanın göç türbülansı içinde olduğunu belirten Nicos Papastergiadis göçün, daimi yer değiştirme ile çağdaş toplumun neredeyse tüm yönlerini çevrelediğini belirtir. Bu yönüyle modern dünyanın da sürekli bir değişime muhtaç olduğunu ve bir göç türbülansı içinde yaşandığını ifade etmektedir. Fakat onun için sürekli bir yer değiştirme hareketi olarak bu göç olgusu, kaynaklar ile hizmetlerin ve nihayetinde insan sirkülasyonunu içine alan temel durumların bir deneyim sistemi/yapısı/yatağı olarak belirir. Öngörülebilir olmaktan çok uzak modern bir dünya betimlemesi yapan yazar, sürekli göç ve yer değiştirmenin günümüz insanının yaşam dünyasında kalıcı olduğunu ifade etmektedir (Papastergiadis, 2000: 1). Yerinden edilmişler, göçe zorlanmışlar ve mülteciler bugünün dünyasının temel figürleridir. Bu nedenle aidiyet ve yaşam dünyasına ilişkin fenomenolojik bir mekân-zamansal perspektif; yerinden edilenler, sığınmacılar ile mültecilerin öznel deneyimlerini belirginleştirme potansiyeline sahiptir. Nitekim, bir öznenin yerinden edilmesinin mekân-zamansal deneyimde ortaya çıkarttığı sarsıntılar; benliğin, kimliğin, özneliğin ve aidiyetin parçalanmasına neden olur. Dolayısıyla bir yerden ayrılmak mülteciler açısından mekânsal, toplumsal anlamlandırma örüntüsüyle ilişki kurduğu örüntü sürekliliğinde bir kriz ve kopuş deneyimini açığa çıkarır.

Yerinden edilenlerin deneyiminde baskın olan karakter, köksüzlük veya daha net ifade ile köklerinden sökülmeyle ilişkin bir insani tecrübenin aşikâr kılınmasıyla ilintilidir. Bu yönüyle Heidegger de modern insan yersiz yurtsuzdur dediğinde insan deneyiminin köksüzlükle olan macerasına değinmektedir. Dünyanın gittikçe

metafiziğin dünyası haline gelmesi, insan varlığının deneyim düzleminin mekânsal olanla bağının koptuğunu ifade etmektir. Fakat diğer yanıyla Heidegger açısından insan varlığının özü mekân-zamansal (spatio-temporal) bir ontolojiye sahiptir. Bu doğrultuda fenomenolojik bir düşüncede açığa çıkan nitelik insan ve dünya arasında ya da insan ve mekân arasında bir iç-dış ayrımının söz konusu olmamasıdır. Nitekim Heidegger için insan varlığı dünyada diğer insanlar ve şeyler-nesnelere arasında ikamet eder. Bu nedenle onun için bir dışarı sözü konusu değildir (Zahavi, 2019a: 151-155). Aynı zamanda Heidegger insan varlığının dünyada bulunuşunun mekânsallığını ifade ederken mekânın, bir tür konumlar arasında ilişkisellik olduğunu da belirtir.

Gündelik yaşantı dünyasında insan varoluşu için mekânlar, konumlara göre ve onlar aracılığıyla tecrübenin konusu olur. Bu nedenle tecrübe açısından mekânlar; belirli türden konumların toplanmasını yani köprüler, binalar, yapılar, parklar gibi lokasyona ilişkin unsurların (*buildings*) hesaba katıldığı bir toplanma yeridir. Bu doğrultuda Heidegger insan varlığının mekânsal olarak bir dünyada olduğunu belirtirken aynı zamanda mekân deneyiminin belirli lokasyonlara kilitlenen bir tecrübeye de işaret ettiğini bildirir (Heidegger, 2001: 151-155). Mekân, içinde şeylerin bir araya gelmesine izin verilen lokasyonlar örüntüsüdür. İnsan varlığının da varoluşsal deneyiminin merkezi unsurudur. İnsan, mekânda kendi varoluşuna ilişkin biricik yerini bulmaktadır. O, bir yerde, bir toplum içinde, belirli bir dil içinde konumlanan, bu yönüyle de varoluşsal deneyimini keşfeden varlıktır. Bu yer/konumun (*located*) varoluşsal duyumu insan deneyimine içkindir.

Mültecilik veya yerinden edilme tecrübesinde gündelik deneyiminin “normal”ini oluşturan bu konum, yer veya mekânlar terk edilmiştir. Bu yüzden yerinden edilen bir kişi için aşına olunan uzamsal örüntüler çerçevesinde bilindik stratejiler ile reçetelerin kaybı söz konusudur. Bu durum aynı zamanda kişiyi, belirli bir mekânsal örüntü içinde bir toplumsal aktör olma duyumundaki benliğine bağlayan algılama ve süreklilikten koparır. Bir kişinin bir yerde bulunuşu ve oradan ayrılmak zorunda kalışı da varoluşsal deneyimine içkindir. Dolayısıyla yerinden edilme deneyiminin öznesi bu iki deneyimi de kendi tecrübesinde toplayan bir figür olmaktadır. Bu ise bölünmüş bir kendilik veya öznellik imgesini ifade eder. Mültecilerin mekân deneyimi; gündelik hayat pratiklerindeki “normal”, aşına temas biçimlerinden yoksun olunan, dahası o

temas biçimlerinden köklü olarak kopan bir tecrübe örüntüsüdür. Bunun nedeni ise yerinden edilmiş veya mülteci olanlar açısından, geçmişe dair deneyim lokasyonlarının tahrip edilmesi ve geleceğe dair öngörünün ortadan kalkmış olmasıdır. Yaşam alanlarını oluşturan çoğu mekânsal konum yıkılmış, mevcut alışkanlıklar ortadan kalkmış, aşikâr ve anlaşılır gündelik el-altındaki-dünyadan koparılmışlardır. Diğer bir yönüyle mülteci, sadece geçmiş mekân örüntüleri tahrip edilen kişi değildir aynı zamanda geçmiş zaman algısına ilişkin bir şimdiki mekân-zaman bütünlüğünden de koparılmıştır. Bu nedenle sadece mekânsal bir parçalanma söz konusu değildir. Dolayısıyla yerinden edilen, zorla göç etmişler veya mültecilerin geçmiş zaman-mekânsal anlam örüntüsüne ilişkin kavrayışı ve yaşamına dair anlamlandırmasının alışıldık tonları ya parçalanmıştır ya da savaş ile şiddetin kalıntıları içinde bir anımsama/uğultu olarak bulunur. Bu ise geçmiş deneyimin anlamlı bir karşılık bulunduğu şimdiki zaman ile gelecek zamana ilişkin beklentilerin eklemlendiği bir yaşantı dünyasının ortadan kalkması olarak şekillenmektedir. Dolayısıyla bu deneyimlerin yatağı olan bir geçmişin toplumsal anlam repertuarında sessizce işleyen dokusu, öznelerin mevcut zamanda bedensel ve imgesel bulunuşu dışında bir zaman-mekâna ait olmaktadır. Geçmiş, şimdi ve gelecek ufku arasındaki bu tahribat, bir yandan geçmişin yalnızca bir anlatı olarak anımsanmasına diğer yandan geleceğe ilişkin beklentilerin eklemlendiği bir yaşam dünyasının ortadan kalkmasına yol açmaktadır. Bu yönüyle yerinden edilmiş mülteci, kendi öznel deneyiminin bütünlüklü ve tutarlı olan anlam dokusundan geri dönülmez biçimde kopmuş bir momentin öznesidir. Çünkü geçmişin anlatı örüntüsünü geleceğe aktarma ve şimdiki zamanda anlamlı bir varlık sahası bulma sürekliliği parçalanmaktadır. Dolayısıyla mülteci, geçmişin anlatısal sürekliliğini geleceğe taşıma imkânından yoksun bırakılarak şimdiki zamanda anlamlı bir varlık sahası henüz inşa edemeyen bir kriz figürüne dönüşmektedir. Bu sarsıntının mülteci açısından tek kazanımı hayatta kalmaktır.

Yerinden edilmiş, göçe zorlanmış veya mülteci öznelliklerinin yaşam deneyiminde bazılarının evi, diğerlerinin yaşadığı şehri ya da çocukluğunda yaşadığı kasabası ortadan kaldırılmış/tahrip olmuş bir savaş durumu söz konusudur. Bu deneyim motiflerindeki kurucu unsur, zor(lama) ilkesi ve istek dışı/gönülsüz biçimde yaşadığı yerleri terk etme mecburiyetinde bırakılmaya ilişkin bir hareketliliktedir. Bu tarz

bir deneyimin özüne ilişkin varoluşsal sarsıntıyı anlamlandırmak fenomenolojik bir yorumun tayin edici perspektifi ile olanaklıdır.

Yerinden edilen, göç etmeye zorlanan, sürgün ve mülteci varoluşunda ortaya çıkan mekânsal sarsıntıyı açıklamak için fenomenolojik yorum, özgün anlamlandırma potansiyeline sahiptir. Örneğin yerinden edilenler veya mülteciler, insan-dışlaştırılan; vicdan ya da merhamet ile acıma duyguları gibi çerçevelere sıkıştırılan; çoğunlukla kırılğan ve yardıma muhtaç (vulnerable) olarak yaralanmaya açık konumlara itilen; yurttaş olanın “insafına” bırakılan bir tali olma çerçevesine hapsedilmektedir. Diğer açıdan da mültecilik, bir bilgi nesnesi ya da fenomeni ve gündelik deneyimin temel parçası olmaktadır. Onlar her gün sokakta karşılaşılan ve adını bilmediğimiz yan komşularımızdır. Bu nedenle yerinden edilenler, yabancılar olarak gündelik yaşamın tam da merkezi figürleri ve yaşam dünyasını birlikte paylaştığımız kişilerdir. Belirli bir söylem aracılığıyla, belirli kategori veya kimliklere dikilen bu kişiler, paylaşılan bu yaşantı dünyasının içindedir. Dolayısıyla “mülteci kimliğinin suskunluk, görünmezlik ve boşluk niteliklerini mültecinin (siyasi olmayan) bedenine damgalayacak şekilde yapılandırılması ve düzenlenmesinde” (Nyers, 2006: xvi) içerilen işleyiş, gerçekte yerleşik olan veya aynı olanların kendi yaşantı dünyasındaki boşluğun imlenmesine ilişkindir. Görünür ve aynı anda görünmez kılınan arasında bir boşluk, mülteciliğin gerçekliğini oluşturmaktadır. Mülteciliğin fenomenolojisini mümkün kılan da bu boşlukta olma deneyimi ve buraya yerleşme biçimlerinin soruşturulması çerçevesinde bir algıla(n)ma perspektifidir.

Mülteci anlatısının temel motifleri tanıklık, hatırlama ve bellektir. Dolayısıyla yerinden edilenin anlatısı, kendi hafızasından başka tarihi olmayan bir öznenin tarihidir. Bu anlatılarda kök arayışı veya kök ihtiyacından aidiyete, kimlik arayışından uyum davranışlarına, normal ile aşinalık algısından el-altında dünya kaybına kadar çoğu anlam örüntüsü iş başındadır. Bu açıdan fenomenolojik bir inceleme, bu özgün deneyimlerle birlikte değerlendirildiğinde varoluşsal bir yorum ufkunu çerçevelemektedir. Bu yorumlama; yabancı olarak, öteki olarak, misafir/konuk olarak, normalden farklı olarak, kriz ve belirsizliğin deneyimleyeni olarak, parçalanmış bir yaşam ve yas deneyiminin aktörü olarak, sığınmacı, hayatta kalanlar ve tanıklar olarak, insan-dışı bir kategorinin odağı olarak, kampı yaşayan ve şehri kamp olarak deneyimleyen olarak, birlikte ama farklı olarak, bir dil ve diyalojik kriz deneyimini

tecrübe edenler olarak, sıfırda yaşamı deneyimlemiş olarak, arada-kalan olarak, sessizliği ve suskunluğu uzun süre deneyimleyen olarak, kategorisi henüz belirlenmeyen olarak insanların deneyimlerini çerçeveleyen farklı anlamlandırma kümelerini açığa çıkarmaktadır.

Yerinden edilen birinin benlik algısı, tüm bu anlamlandırma edimlerinin eşlik ettiği mekânsal düzlemde bir tecrübedir. Bu sebeple toplumsal kültürel anlamlandırma deneyimi mekânsal bir yaşam dünyasıdır ve bu, öznenin kendine ilişkin öznel anlamlandırma çerçevesini oluşturmaktadır. Dolayısıyla insan bir mekânda ve de bir konumda diğerleriyle *bir-arada/berabere* yaşam dünyası içindedir. Bir kişinin özgün davranışı bir diğeri tarafından tanınabiliyorsa paylaşılan bir anlam ve deneyim örüntüsüne dair tanıdıklık ve uzlaşma söz konusu olduğu içindir. Yerinden edilenler açısından kendi davranış örüntüsüne kaynaklık eden aşına bir mekân, tarih, toplumsal çerçeve gibi öznel algı ve anlam eşgüdümü tahrip edilmiştir. Dolayısıyla yapılandırılmış bir toplumsal mekân ve anlamlandırma alanından uzağa düşen kişi, aşına olunan bir yaşam dünyasının açık-seçikliğine ilişkin güven ve netlikler kümesinin ortadan kalkmasını deneyimlemektedir. Bu yönüyle içinde kendi benliğine ilişkin kurduğu özdeşlik deneyimi sarsıntıya uğramaktadır. Nitekim bir yaşantı dünyasında olmak nispeten bu özdeşlik algısını elde etmektir. Çünkü yaşantı dünyası, gündelik yaşantımızda görece istikrarlı kabul ettiğimiz “hepimizin aşına olduğu ve sorgulamadan insanın kendini içinde bulduğu dünyadır.” (Zahavi, 2019a: 51). Bu dünya, diğer topluluklarla birlikte bir yerde olma, bir mekânı paylaşan olarak diğerleriyle bir arada (in-between) bulunma duyumunu sağlayan bir anlamlandırma çevresidir. Husserl dünyayı bir hesaplama mantığından ziyade yaşam dünyası (Lebenswelt) olarak kavramsallaştırırken bu anlamlandırma çerçevesine işaret etmektedir (2003, 2010). Fenomenologlar bir şeyin gerçek olup olmadığı meselesine, onun nicelendirilebilir bir bilimsel çerçeveye uyup uymadığına bakarak anlam atfetmez; aksine onlar için insanın deneyim dünyasının kendi gerçeklik ölçütleri vardır (Zahavi, 2019a: 52). Öznel bir tecrübenin anlamlı işleyişi bir yaşantı dünyasının işleyişiyle iç içe geçmektedir. Bu dünya öznelerarası toplumsal bir çevre ile zaman-mekânsal olarak bir aşinalık çerçevesini içermektedir. Fenomenolojik bir soruşturma, bu anlamlandırma dokularını bütünlüklü biçimde inceleyebilme olanağına sahip radikal bir başlangıç yapmayı sağlar.

Bu örüntüyü inceleme metodolojisi Husserl için bilinçli bir insanın yaşam dünyası deneyimi ve öznellik (*consciousness and subjectivity*) kavramlarının şekillendirdiği transandantal fenomenoloji olarak adlandırılırken, Heidegger için hermeneutik ve ontolojik fenomenoloji olarak adlandırılır. Heidegger açısından insanın dünyada bir mekânda, bir konumda olma veya dünyaya atılma deneyimi ekseninde Dasein'in ontolojik varoluş modlarını açıklama girişimi biçiminde belirginleşir. Merleau-Ponty için ise bu yaklaşım bir tür algı fenomenolojisi olarak egzistansiyal fenomenolojidir. O, insanın dünyayı bedensel deneyimleriyle nasıl algıladığını ön plana çıkarır. Bu anlamlandırma çabası; dünya-içinde-varlık olarak insan varlığının bedensel algı “unsurları”nı, algısal bir deneyimin varoluşsal olarak özneliğin temeli olduğunu açıklama girişimi olarak kendini göstermektedir. Her üç düşünürün uzlaştığı temel eksen ise toplumsal varlık olarak insan varlığının yaşam dünyası deneyiminin hem mekânsal hem de başkalarıyla bir arada yaşamaya mecbur yönelimsel bir edimi barındırmasına ilişkindir. Dolayısıyla bir yaşam dünyası içinde insanın anlamlandırma çerçevesi yönelimsel bir edimdir. Fenomenoloji düşünürleri, yönelimsellik veya bilincin yönelimselliği kavrayışını Franz Brentano'dan alarak geliştirmişlerdir. Brentano'nun psikoloji anlayışının temel ilkesi, bilincin her zaman bir nesneye yönelmiş olduğu fikriyle ilgilidir. Onun için bilinç, kendiliğinden değil daima bir şeye yönelen yapı arz eder.

Brentano için psikolojisinin anahtar fikri, bilincin her zaman *bir şeyin bilinci* olduğu, başka deyişle bilincin yönelimsellik olduğu idi. Bu tema eidetik düzeyine taşınırsa, genel olarak her nesnenin, bizzat *eidōs*, şey, kavram da dahil, *bir bilinç için* nesne olduğu anlamına gelir, öyle ki, şimdi de benim nesneyi nasıl bildiğimi ve nesnenin benim için ne tarzda var olduğunu betimlemek gerekir (Lyotard, 2007: 24).

Eidetik olarak yönelimsel bilinç; yalnızca fiziksel nesnelere değil, aynı zamanda kavramlar, varlık biçimleri ve fenomenlerin de bilinç için nesne teşkil ettiği sonucuna ulaşılır. Dolayısıyla bir nesnenin yalnızca varlığı değil, bilince nasıl sunulduğu, bireyin onu nasıl deneyimlediği ve anlamlandırdığı da açıklanmaya muhtaçtır. Bu kavrayışı ilk olarak Husserl, çağımızı açıklamaya yönelik bir girişim olarak felsefi bir yanıt üretmeye çalışmak amacıyla yönelimsellik deneyimini insanın yaşam dünyası deneyimi çerçevesinde genişletmektedir. Onun için yönelimsellik, insan yaşamının hem mekân-zamansal boyutu hem de diğerleriyle bir arada yaşama bakımından mekânsal-toplumsal boyutu için kurucu bir tasarım sunmaktadır. Bu açıdan

yönelimsellik, deneyimin öznesi ile dünya arasında ilişkiselliğin anlaşılmasında temel bir kavramdır. Bu yönüyle mülteciliğin yönelimsel nesnelere ortadan kalkması ile belirli türden bir alışkanlık ile güven çerçevesi de ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla yöneliminin gelecek istikameti de tahrip edilmektedir. Örneğin mülteci bir özneliğine ilişkin yönelimsellik ile yerinden edilen veya mülteci yönelimselliğinin kendisi farklılık sergilemektedir. İlk durumda genellikle mülteci veya yerinden edilen kişi yalnızca fiziksel varlıklarını sürdürmeleri ya da toplumsal, politik ve hukuki düzeyde farklı bilinçler için nasıl nesneleştirildiğiyle karşılaşılır. İkinci durumda ise bir özneliğin kendi yönelimi içinden varlığını anlama, anlamlandırma perspektifi söz konusudur ve bu her durumda belirli bir şekilde ve belirli bir şeyi temalaştırmayı içerir. Nitekim Zahavi, yönelimsellikten genel itibarıyla görünümsel ya da perspektifi olarak söz etmenin normal olduğunu, bu nedenle de kişinin her zaman belli şekilde bir şeyin bilincinde olduğunu ifade eder. Nasıl olursa olsun şeyler özneye daima belirli bir şekilde sunulmuştur (Zahavi, 2019a: 17). Bu açıdan “belirli bir şekilde gündelik yaşantının aşinalık çerçevesi” ortadan kalktığında, belirli bir perspektif kaybına yol açan bir yönelimsellik örüntüsü yitirmektedir. Bu aşamada ise yerinden edilme veya mültecilik deneyimi gibi özgün bir tecrübe alanına girmiş oluruz. Yerinden edilen veya mülteci deneyimi için şeylerin, nesnelere ve ilişkilerin “benim” alışkın olduğum tarzda deneyimime konu olmasının toplumsal-mekânsal-zamansal boyutu artık söz konusu değildir. Deneyiminin canlılığını koruyan en önemli unsur olan mekân tahrip edildiği için, mülteci algı ve anlamlandırmasının toplumsal-tarihsel sürekliliği de ortadan kalkmıştır. Bu nedenle mülteciler veya yerinden edilenler, yaşam dünyasında kendi tecrübelerine özgü belirli türden bir krizi tecrübe etmektedir.

Mekân kaybına eşlik eden toplumsal örüntüden kopuşu ve öznel algısındaki krizi Husserl’in *Avrupa İnsanlığının Krizi* tespiti ile birlikte incelediğimizde; yerinden edilenler, mülteciler, sürgünler gibi yersiz-yurtsuzluk motifi çerçevesinde cereyan eden deneyimlerin öznelere açısından temel bir “insanlık durumu”na ilişkin sarsıntı deneyimi açığa çıkmaktadır. İnsan varlığının bir yaşantı dünyasında belirli biri olarak bulunmasına ve başkalarıyla birlikte paylaşılan mekânsal-toplumsallığın çerçevesine işaret eden Husserl, modern bilimlerin gündelik deneyim dünyasını unuttuğundan söz ederken deneyimin bilimsel ve matematiksel bir kesinliğe feda edildiğine işaret etmektedir (bkz. Husserl, 1994). Aynı perspektiften Heidegger için de belirgin bir kriz deneyimi, insanlık durumunun genel hali olarak vuku bulmaktadır. Hem metafizik bir

egemenlik olarak modern deneyim nosyonuna içkin olan hem de modern mekân çerçevesini belirleyen bir metafizik kavrayış; istatistiki biçimde ve insan deneyimini bölen, ölçüp biçen bir tahakküm kurmaktadır. Bu açıdan bakıldığında yalnızca dünyadaki bir metafizik egemenlikten söz etmek değil, aynı zamanda kim olduğumuz ve ne yapmamız gerektiğine ilişkin metafizik bir çerçevenin yürürlükte olduğu örüntü de söz konusudur (Vattimo, Zabala, 2012: 47).

Husserl için pozitif bilimler, insanın dünya deneyimi için ufuk açıcı potansiyeliyle değil, tesis edilmiş diyalog tarzları çerçevesinde bir kesinlik arayışındadır. Oysa insan deneyimi farklı bir yaklaşımla incelenmelidir (Husserl, 2010: 74). Bu yüzden fenomenoloji, insanın dünya deneyiminin tüm motiflerini seferber etmeyi amaçlayan bir girişimle felsefi çözüm üretmeyi amaçlamaktadır. Nitekim Husserl'e göre günümüz Batı felsefesi on dokuzuncu yüzyıldan beri bir kriz içindedir ve amaç ile yöntemleri bakımından bütünlüklü dünya kavrayışları aşmıştır (Husserl, 2010: 74). Bu nedenle transandantal fenomenoloji için, doğa bilimlerinin insan deneyimine dair açıklama girişimi ile fenomenolojik felsefe arasında temel bir ayrım ortaya çıkmaktadır. İlki doğal tutum olarak adlandırılabilir bir eksenden hareket ederken fenomenolojik felsefe, felsefi bir tutumla hareket etmektedir. "Doğal tutum içindeyken algı ve düşüncelerimiz tümüyle şeylere yöneliktir. Bu şeyler sorgusuz sualsiz ve aşikâr biçimde var ve verili kabul edilir." (Kockelmans, 2007: 124). Oysa fenomenolojik felsefe bunları paranteze almak suretiyle bir bilimsel bilgi çerçevesini inşa eder. Dolayısıyla bunlar bir "*epokhe* rejimine" tabi tutulmalıdır (Şan, 2015: 66). Böylece dünyanın varoluşunun anlamı sorunsallaştırılmış olur. Burada Husserl'in açıklamaya çalıştığı temel ayrım, insanın dünyada olma moduna dair ayırt edici bir bilgi elde etmenin bütüncül çerçevesinin ancak fenomenolojik bir felsefi yöntem ve yaklaşımla olanaklı olmasına ilişkindir.

Bilincinin bir dünya bilinci olarak bulunması paranteze alınan doğal tavır öncesi ve sonrası dünyanın bulunuşunu değiştirmez. Dolayısıyla bilgi fenomenlerinin bilimi olarak fenomenoloji, "içlerinde bu ya da şu nesnenin kendini ortaya koyduğu, -edilgin ya da etkin olarak- bilindiği görünüşlerin, göstermelerin, bilinç edimlerinin bilimi; diğer yandan kendini olduğu gibi gösteren nesnelerin bilimidir." (Husserl, 2003: 42-3). Husserl'in temel kaygısı, özne-nesne düalizmi olarak felsefe tarihini tahakküm altına alan ikiliği aşmaya yönelik bir hat inşa etmektir. Bu açıdan insani tecrübe ile

şeyler/nesnelere arasındaki ilişkinin temelini iç içeliği ekseninde açıklamaktadır. Şeylerin kendilerini gösterme tarzı, kurucu bir öznenin bilinç edimine göre ikincil olamaz.¹³ Bu nedenle onun “Bilinç bir şeyin bilincidir.” argümanı önem teşkil eder. Şeyler ancak belirli bir yöntem ile “olduğu haliyle” kendini gösterebilir. Bunun için de bilincin yönelimselliği -her durumda bilincin bir şeyin bilinci olması- temel unsurdur;

Her yönelimsel deneyimde farklı ama birbirlerinden ayrılamaz iki moment bulunur. Bir yandan her yönelimsel deneyim belli türden bir deneyimdir. Bu demektir ki her yönelimsel deneyim, yargılama, umut etme, arzulama, pişman olma, hatırlama, evetleme, şüphelenme, şaşırma, korkma vb. deneyim türlerinden bir tanesidir. Husserl deneyimin bu veçhesine *yönelimsel nitelik* adını verir. Öte yandan her yönelimsel deneyim bir şeye doğrultulmuştur, *bir şey* hakkındadır (Zahavi, 2014: 175-76).

Dolayısıyla bilinç edimi, şeylere yönelik yönelimsel bir edim olarak belirginleşmektedir. Bu nedenle kaynağı kendi dışında olan varolanlarla temas, ancak yönelimsel bir edimin sonucunda deneyimlenebilir. Öznel bir deneyim çerçevesinde insanın dünyada bulunuş modu; şeyler, nesnelere ile ötekiler veya ben olmayanlarla bir arada bulunma temelinde tecrübe edilir. Dolayısıyla Husserl için “ben (*The I*) yönelimsel olarak ilişkilendirildiğim ben-olmayan (*non-I*) olmaksızın düşünülemez.” (akt. Zahavi, 2003: 98). Bu noktada insan varlığının veya bilincin ben olmayana yönelimi kendi dışında bir varolanı tanıma girişimidir ve öznenin bilincinin bir uzantısı değildir. Bilincin bir şeyin bilinci olması, aynı zamanda mekânsal bir dünya içinde -en azından yaşam dünyası anlamında- olma niteliğini kabul etmektir. Kendi dışındakilerin varlığını kabul etmek, başkalarıyla birlikte bir yaşam dünyasını (*in-between*) paylaşmak anlamında yönelimsel bir nitelik taşır. Başkasının benim kendi varoluşum gibi bir varlık olarak tanınmasının koşulu bu nedenle yönelimseliktir. Husserl için yaşam dünyası kavramı, öznel deneyimin mekâna içkin doğasını dışarıda bırakmaz. Mekân olmaksızın bir öznenin olabileceği varsayımından hareket eden Kartezyen tasarıma karşı Husserl şunu vurgular:

Dünyada hem zihinsel hem de bedensel olarak mevcut insanlar olarak bizler, ‘kendimiz’ içiniz; büyük bir çeşitlilik arz eden yönelimsel yaşam-sürecinde, ‘bizim’ yaşamımızda devamlılığı olan görünüşleriz -ki burada, mevcut varlık tüm duyusal içeriğiyle birlikte kendisini ‘bizim için’ tam algısal olarak (*apperceptively*) oluşturur (Husserl, 2010: 40).

¹³ Zahavi'nini ifadesiyle (2003:13) “Husserl, bilincin sadece değişmeyen özsel doğasıyla değil, bilişsel boyutuyla da ilgilenmektedir.”

Nihai olarak dünya ne insan deneyiminin uzantısı ne de kendi başına anlamlı bir unsur olarak orada öylece duran cisimdir. Bu nedenle yaşam ve dünya fenomeninin anlaşılma biçimi ile insanın bir yere yerleşme ya da bir konumda olma kipi arasında temel bir bağ bulunduğu kavrayışı fenomenolojik incelemenin ana gövdesini oluşturmaktadır. Nitekim burada fenomen sözcüğü şeylerin ve insan deneyiminin kendini gösterme biçimindeki özsel bir ilişkiye atıfta bulunmaktadır. Bu ise kendini eylemlerin temel motifi olan yönelimsellikte örülmüş bir yaşantı dünyasındaki ilişkidir. Dolayısıyla “fenomenolojik felsefenin her türlü insani yaşam şekillerine dair temellendirici görevi”ni (Kockelmans, 2007: 122) “özneyi dünyaya açan bir fenomenoloji” olarak yorumlamak gereklidir. Bu ise insan varlığı ile mekânsallığı arasındaki temel ilişkinin incelenmesiyle imkân bulur. Bu yüzden yaşantı dünyası ve öznelerarası toplumsal yaşantı içinde insanın somut bir duruma verdiği yanıtı çerçeveleyen çoğu unsuru ilgili çerçeveden değerlendirmek gereklidir.

Dan Zahavi yönelimsel bir bilincin fantezilerimizi/hayallerimizi, tahminlerimizi, anılarımızı vb. karakterize eden bir şey olduğunu savunurken tek başına bir nesneye ait özellik olmaktan ziyade bilincin tahminlerimize, imgelem dünyasına, hatıralara karakterini veren bir unsur olarak karşımıza çıktığını savunmaktadır (Zahavi, 2003: 19). Bilincin dünya ile kurduğu ilişki tek başına şeylerle ilgili değil aynı zamanda imgelem, hatırlama, bellek gibi kendiliğin algılanma dokusunu oluşturan anlam ağını ifade etmektedir. Öznenin bilinç ediminin dünyayla iç içe girme biçimi kendini anlamlı kıldığı bir çevrem, bir dünya oluşturma, diğerleriyle birlikte bir yaşam alanı paylaşma niteliğini açığa çıkarmaktadır. Nitekim kendinden menkul dünyasız bir özne olmayacağı gibi ötekinin/başkalarının olmadığı bir insan varoluşu da söz konusu olmamaktadır. Örneğin insan varlığının dünyada olma deneyimini Heidegger temel bir varolma modu olarak ifade etmektedir. “Dasein’in temel durumu dünya-içinde-varlıktır (*In-der-welt-sein*)...” (Tonner, 2018: 3), dahası diğer insan varlıkları olarak öteki Dasein’larla birlikte bir varolandır. Bu nedenle Kartezyen dışsal bir mekân tasarımı yerine Heidegger için mekân, varoluşsal bir deneyimin merkezi unsuru olarak belirginleşmektedir (Heidegger, 2018: 168).

Husserl, Merleau-Ponty ve Heidegger için varlık ile dünya ilişkisi, ontolojik ve varoluşsal bir deneyimdir. Bu nedenle insan varlığının dünyada olması, bedensel olması, yönelimsel olması bir mekânsal varlık anlayışına dair fenomenolojik dünya

kavrayışının çerçevesini çizmektedir. Nitekim, Heidegger dünya içinde olma ve mekânsal bir varolan olarak insan varlığının temelini şöyle ifade eder: “İçinde-var-olmak mevcut olanların mekânsal bir ‘iç içeliğini’ nitelendirmez, çünkü asli olarak ‘içinde’, sözü edilen türden bir mekânsal ilişki değildir. Almancada ‘in’ sözcüğü innan’dan, ikamet etmekten, habitare’den, eğlenmekten gelmektedir; ‘an’ ise alışkın olmak, aşına olmak, iyi halde bulundurmak anlamındadır...” (Heidegger, 2018: 95). Buradan hareketle insan varlığı ile mekân arasındaki ilişkinin temel hattı aşikâr hale gelir. İnsan bir mekânda ve belirli bir konumda kendini bulmaktadır. Bu mekânsal çevremi, doğum öncesinde varolan bir dünya niteliği taşımasının yanısıra sadece fiziksel bir dünya değil, sosyo-kültürel de bir dünyadır. Nihayetinde örneğin Heidegger için dünyada olmak insanın temel belirlenimi olduğundan insanın dünya serüveni bir yaşam dünyası inşa etmeyi ifade eder (Heidegger, 2018; 1971[2001]). Kendinden önce kurulmuş ve düzenlenmiş bir dünyada kendini bulan insan varlığı için toplumsal-kültürel olmanın kendine has dokusu, tarihsel sürecin sonucudur ve her bir toplumsal kültürel deneyim açısından farklılık göstermektedir (Schütz, 2018: 93). Yerinden edilme deneyiminde ortaya çıkan unsur, özne ve dünya arasında temel bir sarsıntıyı aşikâr hale getiren bu çerçevenin tüm boyutlarının ortadan kalkmasına ilişkindir. Bu deneyim motifi ise İngilizcede zorunlu göç (*forced migration*), göç (*migration*), dış göç (*emigration*), iç göç (*immigration*), sürgün (*exile*), sığınmacı (*asylum seeker*), mülteci (*refugee*) gibi farklı düzeylerde yerinden edileme edimlerini içeren ve 21. yüzyılda toplumsal deneyim süreçlerinin ana odağı olan bir olguya işaret eder. Örneğin bu yüzden Nyers, “mültecilerin sadece siyasi bir krizdeki insan özneleri olmadığını, aynı zamanda insanın siyasi öznelliğinde daha genel bir krizin temsilcisi olduğunu” savunur (Nyers, 2006: xvi). Aynı şekilde Heidegger’den alıntıyla Chambers, kitabının *Eve Dönüşün İmkansızlığı* bölümünde sürgünü, çağımızın önemli bir sembolü olarak saptayarak bugün tanık olduğumuz bu yerinden edilme deneyiminin basit bir liberalizmin zihinsel eklektizminden kaynaklanan son çözümlerden fazla bir şey olduğunu savunur (Chambers, 2019: 14).

Öznel deneyiminin fenomenolojik dokusu, insanı diğerleriyle birlikte bir yaşam dünyası kurmaya (in-between) yazgılı varlık olarak tanımlamaktayken yerinden edilen mültecilerin mekânsal grameri; mekân olarak ev, yurt vs. ile artık “orada” bulunmayan ama bir zamanlar orada duran olarak bu yerler arasında bir konum tecrübesi olmaktadır. Dolayısıyla fenomenoloji düşüncesi ekseninde yerinden edilme, mültecilik

meselesinin nasıl bir toplumsal anlam repertuarının parçası haline geldiğini inceleme girişimi olan bu çalışma, temel açıklama tarzı olarak fenomenoloji düşüncesinin yöntem ve kavram setlerine ilişkin bir güzergâh oluşturma amacını taşımaktadır. Toplumsal deneyim alanında fenomenoloji, mültecilik, yerinden edilme kavramları arasındaki bir kesişime yerleşerek yeni bir tecrübeyi anlamaya ilişkin genel bir güzergâhı belirginleştirme ve yerinden edilme ile mültecilik fenomenolojisinin izleğini çıkarma hedefi bu çalışmanın temel unsurudur. Bu doğrultuda zorla bir yaşantı dünyasını terk eden insanların köksüzleşme tecrübesi, aidiyet aşınması ve yersiz-yurtsuz olma algısı ile topraklarından, yurtlarından kendi rızası olmaksızın koparılan kişilerin yönelimlerini açıklama meselesi açısından kuramsal bir çerçeve önem teşkil etmektedir. Özellikle fenomenoloji düşüncesi içinde Husserl'den Heidegger'e Sartre'dan Merleau-Ponty'e kadar yaşantı dünyasının nasıl deneyimlendiğine ilişkin araştırmalarda, insan deneyiminin mekân ile olan ilişkisi çerçevesinde bu örüntülere işaret edilmektedir. Dolayısıyla fenomenolojik bir araştırma, yerinden edilen mültecilerin tikel ve öznel deneyimlerinden hareket ederek daha genel bir göç araştırması olmaktan ziyade bir yerinden edilme araştırması olarak mültecilerin yaşam dünyası deneyimlerine özgü unsurlara odaklanmayı merkezine yerleştirir. Bu nedenle yerinden edilenlerin, mülteciler, sürgünler veya yersiz-yurtsuzların öznel deneyimine, göç teorileri üzerinden yaklaşmak yerine fenomenolojik felsefi bir çerçeveden yaklaşmak temeldir ve nihai olarak çalışmanın ana çerçevesini bir göç teorisi değil, yaşantı dünyasına içkin yönelimsel bir deneyime özgü fenomenolojik kavrayış oluşturmaktadır. Dolayısıyla zorunlu bir biçimde yerinden edilme deneyiminin merkezi figürü olarak sığınmacı/göçmen/mülteci tecrübeleri yoluyla bir yerinden edilme ya da mültecilik fenomenolojisi dünyayı yaşantılayan varlık olarak insanın deneyimlerinin belirgin bir tarihe dönüşmesi olarak da önem teşkil eder.

Sonuç

Çalışmada fenomenolojik kuramsal-kavramsal çerçeveden hareketle, mevcut mültecilik kavramsallaştırmalarını aşan bir mültecilik deneyimi olduğu açıklanarak bir mültecilik fenomenolojisi güzergâhı oluşturulması amaçlandı. Bunu yaparken fenomenoloji düşüncesinin insan varlığını dünya-içinde-varlık olarak yönelimsel ve bedensel bir tecrübenin konusu çerçevesinde tahlil etmesi merkeze alınmıştır.

Mülteciler açısından ortaya çıkan deneyim dokusu bir yönüyle harekete mecbur bırakılmak diğer yönüyle sınırlandırılmış mekânsal ve davranış örüntüleri çerçevesinde deneyimin zamansal dokusundan koparılmış olmalarına ilişkindir. Bu açıdan yerinden edilenlerin tecrübelerini merkezine alan bir inceleme için fenomenolojik perspektif; kişilerin yer, mekân algılamasını anlamak ve açıklamak için önemli potansiyeller barındırmaktadır. “Fenomenoloji bilimsel bilginin temellendirilmesine katkıda bulunmak demek olduğundan, bizatihi doğal tutumun icra edildiği sahaya dahil olamaz. Başka bir deyişle fenomenoloji; yeni bir nesne sahasına sahip yeni bir bilim, yeni bir başlangıç noktası ve yeni bir yöntem anlamına gelir.” (Kockelmans, 2007: 122). Bu açıdan mekân ile yer tecrübesine soyut, uzak bir perspektifi betimlemek için bir bilimsel analiz ya da topografik bir analizin kuşbakışı kontrol denklemi içinde yaklaşmaz. Aksine birlikte paylaşılan bir yaşam dünyasının yaşantı mekânı olarak toplumsal etik boyutu içinde inceler. Bu yüzden yer-mekân tecrübesine ilişkin bir araştırma, insan varlığına ilişkin bir yaşam dünyası olarak mekânsallık ile öznelarası niteliklerin toplumsal dokusundan hareket etmek zorundadır.

Modern göç teorileri bir kontrol ile çerçevelenen yaşantı dünyasının disipline edilmeye içkin yönünü çoğunlukla verili kabul etmektedir. Bu nedenle özellikle çağdaş dünyada ekonomik metaların hareketliliği neredeyse kutsanan bir olgu durumundayken insan hareketleri her geçen zaman diliminde bir kontrol ve disiplinin konusu haline gelmektedir. Bölgesel ve devlet egemenliğinin sembolik bileşeni olarak *territorial* sınırların çerçevesini belirlediği insan hareketleri, yaşadığımız evrede yaşam dünyasını şekillendiren en önemli unsurdur. Mekân taksimi anlamında yabancıların kim olduğunu, meşru ikamet ve bulunma hakkından kimlerin yararlanabileceğini belirleyen bu çerçeve, insan varlığının etkileşim dünyasını sınırlandırarak değişen deneyim ve mekânsallıklar bağlamında bir parçalanma yaratmaktadır. Daha net ifade ile topolojik bir ağ inşa ederek insan deneyimini ölçeklere, bölgelere ayırıştırıp; konumlar, mesafe, uzaklık/yakınlıklar; içerisi ile dışı, burası ile orası, biz ile onlar/ötekiler gibi eşitsiz ilişkileri tesis etmektedir. Bu nedenle hareketin sınırlandırılması, disipline edilip kontrol altına alınması insan deneyiminin toplumsal dayanışmacı tecrübesi ile ortak bir gelecek için kolektif imgelerin sınırlandırılması anlamını taşımaktadır. Diğer yanıyla her an hareket etmek zorunda bırakılan bir tecrübeye açık hale gelen (sınır dışı edilme, geri gönderilme

merkezleri ve farklı kimlik kartları gibi çeşitli prosedürlerle) mülteci öznelliğinin yersiz-yurtsuzluk veya köksüzlüğü sürekli diri tutulmaktadır. Nihai olarak yerinden edilen insanların hareketlilikleri, başka bir ülkeye göç etmek zorunda kalmaları, yaşam tecrübelerinde *territorial* devlet egemenliği ile denetim ve kontrol mekanizmalarını test etmeye, anlamlandırmaya içkin tecrübe eksenlerini belirginleştirir. Fenomenolojik perspektif ilgili deneyim örüntülerini, öznel tecrübeleri görünmez kılmadan aşikâr hale getirme imkanlarını taşımaktadır.

Kaynakça

- Adorno, Theodor. W. (2005). *Minima Moralia: Sakatlanmış Yaşamdan Yansımalar*, çev., Orhan Koçak, Ahmet Doğukan, 4. basım, İstanbul: Metis Yayınları
- Bauman, Zygmunt. (2013), *Akışkan Modernite*, çev, F. Doruk Ergun, İstanbul: Say Yayınları
- Bendixsen, Synnøve; Eriksen, T. Hylland (2020), "Time and the Other: Waiting and Hope among Irregular Migrants" in *Ethnographies of Waiting*, Manpreet K. Janeja and Andreas Bandak (ed.), London: Bloomsbury Academic. pp. 87-112.
- Berman, Marshall. (2013), *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev., Ümit Altuğ ve Bülent Peker, İstanbul: İletişim Yayınları
- Betts, Alexander. (2014), "International Relations and Forced Migration", *The Oxford Handbook of Refugee and Forced Migration Studies*, Fiddian-Qasmiyeh, E., Loescher, G., Long, K., & Sigona, N. (Eds.) içinde. Oxford University Press
- Bijak, Jakub. (2006), "Forecasting International Migration: Selected Theories, Models, and Methods", *Central European Forum for Migration Research (CEFMR)*, Working Paper, 4/2006, Warsaw
- Black, Julia. (2021), *Global Migration Indicators 2021*, Geneva: International Organization for Migration (IOM), https://publications.iom.int/system/files/pdf/Global-Migration-Indicators-2021_0.pdf erişim: 03-08-2022
- Castles, Stephen.; Miller, Mark. J. (2008), *Göçler Çağı: Modern Dünyada Uluslararası Göç Hareketleri*, çev., Bülent Uğur Bal, İbrahim Akbulut, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları
- Chambers, Ian. (2019), *Göç, Kültür, Kimlik*, çev., İsmail Türkmen ve Mehmet Beşikçi, 3. basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- Chatty, Dawn. (2014), "Anthropology and Forced Migration", *The Oxford Handbook of Refugee and Forced Migration Studies* Fiddian-Qasmiyeh, E., Loescher, G., Long, K., & Sigona, N. (Eds.) içinde. Oxford University Press
- Churchill, Scott, D. (2012) "Resoundings of the flesh: Caring for Others by way of "Second Person" Perspective", *International Journal of Qualitative Studies on*

Health and Wellbeing, 7:1 <https://doi.org/10.3402/qhw.v7i0.8187> access 10-11-2021

Clark, W.A.V. (1986, [2020]), *Human Migration*, Grant Ian Thrall, (Ed.), Reprint, WVU Research Repository

Colson, Elizabeth. (2003), "Forced Migration and the Anthropological Response", *Journal of Refugee Studies* vol.16, no.1, [pp 1–16]

<https://web.mnstate.edu/robertsb/308/forced%20migration%20and%20the%20anthropological%20response.pdf> erişim 03-10-2022

Crawley, Heaven; Jones, Katharine. (2020). "Beyond Here and There: (Re)conceptualising Migrant Journeys and the 'in-between'", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 47(14), pp. 3226–3242.
<https://doi.org/10.1080/1369183X.2020.1804190>.

Crosby, Alison. (2006), "The Boundaries of Belonging: Reflections on Migration Policies into the 21st Century", *Inter Pares Occasional Paper*, no.7
<https://www.statewatch.org/media/documents/news/2006/jul/boundaries-of-belonging.pdf> erişim 11-12-2021

Cwerner, Saulo. (2001[2010]), "The Times of Migration", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 27(1), 7–36. <https://doi.org/10.1080/13691830125283>.

De Genova, Nicholas P. (2002), "Migrant 'illegality'and Deportability in Everyday Life", *Annual Review of Anthropology*, 31, 419-447.
<http://www.jstor.org/stable/4132887> erişim 05-10-2022

Deleuze, Gilles; Guattari, Felix (1990), *Kapitalizm ve Şizofreni I*, çev., Ali Akay, İstanbul: Bağlam Yayınları

Dickinson, Eliot. (2016), *Globalization and Migration: A World in Motion*, London: Rowman & Littlefield

Dowling, Maura. (2007), "From Husserl to van Manen. A Review of Different Phenomenological Approaches", *International Journal of Nursing Studies*, 44(1), 131-142.

- Elie, Jerome. (2014), "Histories of Refugee and Forced Migration Studies", *The Oxford Handbook of Refugee and Forced Migration Studies*, Fiddian-Qasmiyeh, E., Loescher, G., Long, K., & Sigona, N. (Eds.) içinde. Oxford University Press
- Finlay, Linda. (2014), "Engaging Phenomenological Analysis", *Qualitative Research in Psychology*, 11(2), 121–141. <https://doi.org/10.1080/14780887.2013.807899>
- Giorgi, Amedeo. (2011), "IPA and Science: A Response to Jonathan Smith", *Journal of Phenomenological Psychology*, 42 (2), 195-216, <https://doi.org/10.1163/156916211X599762>
- Griffiths, Melanie. (2017), "The Changing Politics of Time in the UK's Immigration System" in *Timespace and International Migration*, Elizabeth Mavroudi, Ben Page, Anastasia Christou, (ed.), Edward Elgar publishing, pp. 48-61.
- Halling, Steen. (2021), "Phenomenology as Fidelity to Phenomena: Moving beyond the Van Manen, Smith, and Zahavi Debate", *The Humanistic Psychologist*, 49 (2), pp.342-353. <https://doi.org/10.1037/hum0000195>
- Heidegger, Martin. (2018), *Varlık ve Zaman*, çev., Kaan Ökten, İstanbul: Alfa Yayınları
- Heidegger, Martin. (2013), *Hümanizm Üzerine*, çev., Yusuf Örnek, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu
- Heidegger, Martin. (1971[2001]), "Building Dwelling Thinking", *Poetry, Language and Thought* Albert Hofstadter (Ed.) içinde. New York: Harper & Row Publishers, pp. 143-162
- Husserl, Edmund. (2010), "Kartezyen Meditasyonlar: Fenomenolojiye Bir Giriş", çev., K. Gödelek ve T. Ketenci, *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi*, Sayı-6, İstanbul: Alef yay., ss.71-92
- Husserl, Edmund. (2010), "Fenomenoloji", çev., Aydın Gelmez, *Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi: Husserl'in Gör Dediği*, Sayı 6, İstanbul: Alef Yayınevi
- Husserl, Edmund. (2003), *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*, çev., Harun Tepe, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları
- Husserl, Edmund. (1994), *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*, çev., Ayça Sabuncuoğlu; Önay Sözer, İstanbul: AFA Yayınları.

- Kockelmans, Joseph J. (2007), "Edmund Husserl ve Fenomenoloji", çev., Kaan. H. Ökten, *Cogito Dergisi Bellek: Öncesiz, Sonrasız*, Bahar Sayısı: 50, İstanbul, ss. 111-141
- Kosar, Anil; Markovic, Desa. (2016), "'Home, Home, Bittersweet Home' an Exploration of the Experience of Voluntary Migration." *Journal of Psychological Therapies* 1.1, pp. 53-58. <https://homelesshub.ca/wp-content/uploads/2024/04/journal-of-psychotherapy-and-counselling-psychology-reflections-issuu.pdf> erişim 17-02-2025.
- Kurban, Dilek.; Yüksek, Deniz.; Çelik, A. B. vd. (2008), *Zorunlu Göç ile Yüzleşmek: Türkiye'de Yerinden Edilme Sonrası Vatandaşlığın İnşası*. 2. baskı, İstanbul: TESEV Yayınları.
- Larsen, Henrik Gert; Philip Adu. (2021), *The Theoretical Framework in Phenomenological Research: Development and Application*. Routledge.
- Laverty, Susann. M. (2003), Hermeneutic Phenomenology and Phenomenology: A Comparison of Historical and Methodological Considerations. *International Journal of Qualitative Methods*, 2(3), 21-35.
- Lee, Nicholas J. (2022), *Phenomenological Lifeworld Research: A Proposed Phenomenological Research Methodology: With An Application to the Lifeworld of New Migrants*, Doctoral Dissertation, Australia: University of Southern Queensland.
- Lewis, Michael; Staehler, Tanja. (2019), *Edmund Husserl, Fenomenoloji 1. kısım*, çev., Mehmet Demirhan, Ankara: Fol Yay, ss.25-99.
- Lindner, N., Carol. (2013), "Are We There Yet? Understandings of Home Among Compulsive Migrants", *The Asian Conference on Cultural Studies- Official Conference Proceedings*, Osaka, pp. 400-411 http://papers.iafor.org/wp-content/uploads/papers/accs2013/ACCS2013_0189.pdf erişim. 09-03-2025
- Lyotard, Jean François. (2007), *Fenomenoloji*, çev., İsmet Birkan, Ankara: Dost Kitabevi

- Macioce, Fabio. (2017), "Undocumented Migrants, Vulnerability and Strategies of Inclusion: A Philosophical Perspective", *Constellations* 25.1, pp.87–100, Wiley Online Library <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12294> erişim 02-08-2022
- Madison, Gregory. (2005), '*Existential Migration: Voluntary Migrants' Experiences of not being-at-home in the World*, Doctoral Dissertation, City University London.
- Marfleet, Philip (2007), "Refugees and History: Why We Must Address The Past." *Refugee Survey Quarterly*, vol. 26, no. 3, pp. 136–48.
- Marfleet, Philip. (2013), "Explorations in A Foreign Land: States, Refugees, and The Problem of History." *Refugee Survey Quarterly*, vol. 32, no. 2, pp. 14–34.
- Martin, Susan. F.; Fagen, Patricia Weiss, K. Jorgensen, L. Mann-Bondat and A. Schoenholtz (2005), *The Uprooted: Improving Humanitarian Responses to Forced Migration*, Oxford: Lexington Books
- Massey, Douglas. (16-18 oct. 2019), "The Changing Context of International Migration/ Session 1: Migration and Global Change -Conceptual Advances and Novel Approaches in Macro Level Migration Drivers", *Renewing the Migration Debate: Building Disciplinary and Geographical Bridges to Explain Global Migration*, KNAW Academy Colloquium, De Trippenhuis in Amsterdam, International Migration Institute (IMI).
- Miller, Raissa M.; Chan, Christian D.; Farmer, Laura, B. (2018), "Interpretative Phenomenological Analysis: A Contemporary Qualitative Approach." *Counselor Education and Supervision* 57.4, pp. 240-254.
- 'Mülteciler ve Göçmenler için New York Deklarasyonu' (2016)
https://www.un.org/en/development/desa/population/migration/generalassembly/docs/globalcompact/A_RES_71_1.pdf erişim 19-08-2022
- Negri, Antoni. (2013), *Sürgün*, çev., Öznur Karakaş İstanbul: Monokl yay
- Nora, Pierre (2006), "Hafıza ile Tarih Arasında: Mekânlar Sorunsalı" *Hafıza Mekânları*, çev. Mehmet Emin Özcan, *içinde*. Ankara: Dost Yayınları
- Nyers, Peter. (2006), "Introduction: Body Politics in Motion", *Rethinking Refugees: Beyond States of Emergency*, New York: Routledge publishing

- Orhan, Ayhan; Genç, Sema Yılmaz. (Ekim, 2018), "Göç Teorilerine Kısa Bir Bakış, Gerçekler ve Efsaneler", Konferans Sunumu, *Göç, Mültecilik ve İnsanlık, Uluslararası Akademik Tebligler Kitabı 1. Cilt*, Kocaeli Kartepe Zirvesi, (26-28 Ekim 2018) <https://www.researchgate.net/publication/334811528> Erişim 11/01/2022
- Papastergiadis, Nicos. (2000), *The Turbulence of Migration: Globalization, Deterritorialization and Hybridity*, Cambridge: Polity Press
- Portes, Alejandro. (1978), "Toward a Structural Analysis of Illegal (undocumented) Immigration", *International Migration Review*, 12(4), pp.469-484. Doi:10.1177/01979183780120040 erişim 02-08-2022
- Rapport, Frances; Wainwright, Paul. (2006), "Phenomenology as a Paradigm of Movement", *Nursing Inquiry* 13(3), pp. 228-36 DOI: 10.1111/j.1440-1800.2006.00325.x
- Said, Edward. (2015), *Sürgün Üzerine Düşünceler*. Çev., Salih Özer, Ankara: Hece Yayınları
- Said, Edward. (2005), *Yersiz Yurtsuz*, çev., Aylin Üçler, İstanbul: İletişim Yayınları
- Schütz, Alfred. (2018), *Fenomenoloji ve Toplumsal İlişkiler*, Çev.: Adnan Akan, Seyda Kesikoğlu, Ankara: Heretik Yayınları
- Sirkeci, Ibrahim.; Cohen, Jeffrey. H.; Privara, A., ve Utku, D. E. (2018), "Migration Letters Endeksi'ne Doğru: Göç Çalışmalarını En Çok Etkileyen Eserler ve Yazarlar", çev., Deniz Eroğlu Utku, *Göç Dergisi*, 5(2), pp. 219-244. <https://doi.org/10.33182/gd.v5i2.606>. Erişim 04-01-2022
- Sironi, Alice; Bauloz, Celine; M. Emmanuel (eds.), (2019), *Glossary on Migration, International Migration Law*, No. 34. Geneva: International Organization for Migration (IOM).
- Smith, Jonathan A. (2018), "'Yes it is Phenomenological': A Reply to Max Van Manen's Critique of Interpretative Phenomenological Analysis", *Qualitative Health Research* 28.12, pp. 1955-1958. <https://doi.org/10.1177/1049732318799577>

- Smith, Jonathan. A. (2016), "Interpretative Phenomenological Analysis: Getting at Lived Experience", *The Journal of Positive Psychology*, 12(3), 303–304. <https://doi.org/10.1080/17439760.2016.1262622>.
- Smith, Jonathan, A. (2010). "Evaluating the Contribution of Interpretative Phenomenological Analysis", *Health Psychology Review*, 5(1), 9–27. <https://doi.org/10.1080/17437199.2010.510659>.
- Smith, Jonathan A. (2010b), "Interpretative Phenomenological Analysis: A Reply to Amedeo Giorgi." *Existential Analysis*, vol. 21, no. 2, July 2010, pp. 186-193, *Gale Academic OneFile*, link.gale.com/apps/doc/A288874193/AONE?u=anon~e6c32c6e&sid=googleScholar&xid=fd174333. Accessed 21 Mar. 2025.
- Smith, Jonathan. A.; Flower, P.; Larkin, M. (2009), *Interpretative Phenomenological Analysis: Theory, Method and Research*, London: Sage.
- Smythe, Elizabeth A., et al. (2008), "Doing Heideggerian Hermeneutic Research: A Discussion Paper", *International Journal of Nursing Studies*, 45.9, pp. 1389-1397. <https://doi.org/10.1016/j.ijnurstu.2007.09.005>.
- Soy, Gökçe Olga. (2022), *'Being-at-home' and Homelessness: an Interpretive Phenomenological Analysis of the Experiences of Syrian Involuntary Immigrants Living in Istanbul, Turkey*, Doctoral Thesis, Middlesex University: New School of Psychotherapy and Counselling Psychology.
- Şan, Emre. (2015), "Merleau-Ponty Hakkında", *Merleau-Ponty: Fikir Mimarları – 31* içinde. İstanbul: Say Yayınları, ss. 35-199
- Tonner, Pihilip. (2018), *Dwelling: Heidegger, Archaeology, Mortality*, Routledge: London
- Tsagarousianou, Roza. (2022), "Time and Mobility/Immobility: The Chronopolitics of Mobility and the Temporalities of Suffering and Hope in Situations of Encampment", *Mobilities*, 18(2), pp. 267–281. <https://doi.org/10.1080/17450101.2022.2088297>.

- Vallely, Neil. (2018), “‘The Place was not a Place’: A Critical Phenomenology of Forced Displacement” in *The Phenomenology of Real and Virtual Places*, Routledge, pp. 204-223.
- Van Manen, Max. (2016a), *Researching Lived Experience: Human Science for an Action Sensitive Pedagogy*, 2. Ed., Routledge.
- Van Manen, Max. (2016b), *Phenomenology of Practice: Meaning-Giving Methods in Phenomenological Research and Writing*, Routledge.
- Van Manen, Max. (2017). “But is it Phenomenology?”, *Qualitative Health Research*, 27(6), pp.775-779.
- Vattimo, Gianni; Zabala, Santiago. (2012), *Hermeneutik Komünizm: Heidegger'den Marx'a*, çev., Erhan Kuçlu, İstanbul: Monokl yayınları.
- Willen, S. Sarah. (2007), “Toward a Critical Phenomenology of ‘Illegality’: State Power, Criminalization, and Abjectivity among Undocumented Migrant Workers in Tel Aviv- Israel”, *International Migration*. 45 (3), 8–38. DOI: 10.1111/j.1468-2435.2007.00409.x.
- Williams, Heat. (2021), “The Meaning of ‘Phenomenology’: Qualitative and Philosophical Phenomenological Research Methods”. *The Qualitative Report*, 26(2), 366-385. <https://doi.org/10.46743/2160-3715/2021.4587>.
- Yazıcı, Meral. (2017), *Göç Psikolojisi*, Ankara: Pharmakon yayınevi.
- Zahavi, Dan. (2019a), *Phenomenology: The Basics*, London: Routledge.
- Zahavi, Dan. (2019b), "Getting it Quite Wrong: Van Manen and Smith on Phenomenology." *Qualitative Health Research* 29.6, pp. 900-907.
- Zahavi, Dan. (2014), “Yönelimsellik ve Bilinç”, çev. Çağlar Koç, *Kaygı Dergisi*, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, Sayı 22, ss.167-182
- Zahavi, Dan. (2003a), *Husserl's Phenomenology*, California: Stanford University Press.
- Zahavi, Dan. (2003b), “How to Investigate Subjectivity: Natorp and Heidegger on Reflection”, *Continental Philosophy Review* 36, 155–176
<https://doi.org/10.1023/A:1026046404456> erişim 17-09-2021



Kültür ve İletişim

culture&communication

Yıl: 28 Sayı: 55 (Year: 28 Issue: 55)

Mart 2025 - Eylül 2025 (March 2025 - September 2025)

E-ISSN: 2149-9098

2025, 28(1): 51-73

DOI: 10.18691/kulturveiletisim.1623046

****Research Article****

The Partisan vs. The Militant: The Janus-Face of Maoist Politics*

Ömür BİRLER , Batuhan PARMAKSIZ*****

Abstract

This study explores the juxtaposition of Carl Schmitt's partisan and Alain Badiou's militant as political subjects by revealing their foundational reliance on Mao Tse-tung's ideas. Central to this discussion is the influence of Mao's revolutionary praxis, which serves as an unexpected common point between these two opposing theorists. The dual events of the Chinese Revolution and the Cultural Revolution that set Mao's role as a partisan warrior for Schmitt and a militant of mass movements for Badiou present us with a complicated picture. The study argues that the role of violence in Schmitt's and Badiou's theories provides the key to moving beyond a superficial comparison between the two thinkers.

To that end, the study first presents Schmitt's reading of Mao. By focusing on *Theory of the Partisan*, his justification for violence is analyzed through a detailed examination of its destructive logic, militaristic form, and its ultimate purpose of reproducing the state's power. In contrast, the examination of Badiou's Maoist roots reveals a militant subject that embodies universalist and transformative politics by employing the subtractive logic of violence. This, the study argues, creates new political possibilities that challenge existing structures without succumbing to state-centric paradigms.

By situating Mao's thought within the broader discourse on violence and political subjectivity, the study demonstrates how historical and theoretical legacies continue to shape contemporary debates on the nature and purpose of politics. Ultimately, it contributes to political theory by delineating the distinct yet interconnected roles of Schmitt's partisan and Badiou's militant, while highlighting Mao's enduring relevance.

Keywords: Alain Badiou, Carl Schmitt, Mao Tse-tung, the Cultural Revolution, the partisan, the militant.

* Received: 19.01.2025. Accepted: 22.02.2025

** Middle East Technical University, Faculty of Economic and Administrative Sciences

Orcid No: 0000-0001-6128-8691, birler@metu.edu.tr

*** Social Sciences University of Ankara, Faculty of Political Sciences

Orcid No: 0000-0002-0755-5127, batuhan.parmaksiz@asbu.edu.tr

****Araştırma Makalesi*******Partizan Karşısında Militan: Maocu Siyasetin Janus
Yüzü******Ömür BİRLER** , Batuhan PARMAKSIZ*******Öz**

Bu çalışma, birer siyasal özne olan Carl Schmitt'in partizanı ve Alain Badiou'nun militanını, Mao Tse-tung'un düşüncelerine dayalı temellerine işaret ederek karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Tartışmanın merkezinde bu iki karşıt kuramcı arasında beklenmedik bir ortak nokta olarak ortaya çıkan Mao'nun devrimci pratiğinin etkisi yer almaktadır. Mao'nun rolünü Schmitt için bir partizan savaşı, Badiou içinse bir kitlesel hareket militanı olarak şekillendiren Çin Devrimi ve Kültürel Devrim olayları bize karmaşık bir resim sunmaktadır. Bu çalışma Schmitt ve Badiou'nun kuramlarında şiddetin rolünün incelenmesinin bu iki düşünürün yüzeysel bir karşılaştırmasının ötesine geçecek bir anahtar olduğunu öne sürmektedir.

Bu amaçla, çalışma öncelikle Schmitt'in Mao okumasını sunacaktır. *Partizan Teorisi*'ne odaklanarak, Schmitt'in şiddeti meşrulaştırması biçimi, yıkıcı mantık, askeri biçim ve nihai hedef olan devletin iktidarının yeniden üretilmesi üzerinden detaylı olarak irdelenecektir. Öte yandan, Badiou'nun Maoist köklerinin incelenmesi şiddetin eksiltici mantığını kullanarak evrensel ve dönüştürücü bir siyaseti benimseyen bir militan özne ortaya çıkaracaktır. Çalışma, bunun, devlet-merkezli paradigmalara teslim olmadan var olan yapıları sarsacak yeni siyasal olasılıklar yarattığını tartışmaktadır.

Çalışma, Mao'nun düşüncesini şiddet ve politik özne üzerine daha geniş bir söylem içinde konumlandırarak tarihsel ve teorik mirasların, siyasetin doğası ve amacı üzerine güncel tartışmaları nasıl şekillendirmeye devam ettiğini göstermektedir. Sonuç olarak, çalışma Mao'nun kalıcı geçerliliğini vurgularken, Schmitt'in partizanı ile Badiou'nun militanı arasındaki belirgin ancak birbirine bağlı rolleri tanımlayarak siyasal teoriye katkı sunmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Alain Badiou, Carl Schmitt, Mao Tse-tung, Kültür Devrimi, partizan, militan.

* Geliş tarihi: 19.01.2025. Kabul tarihi: 22.02.2025

** Orta Doğu Teknik Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
Orcid No: 0000-0001-6128-8691, birler@metu.edu.tr

*** Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi
Orcid No: 0000-0002-0755-5127, batuhan.parmaksiz@asbu.edu.tr

The Partisan vs. The Militant: The Janus-Face of Maoist Politics

Introduction

The turn of the century has witnessed a certain return of Maoism among a group of European radical left intellectuals. Chiefly, thanks to the rising popularity of Alain Badiou in the English-speaking world and Slavoj Žižek joining forces with him, this recent wave intends to revitalize the idea of communism as the only alternative to global capitalism. Underlying this endeavor is to evoke a new -indeed for Badiou (2008:37) a third- sequence of the communist hypothesis, which can overcome the impasses of the preceding two sequences shaped by two prevailing concerns: overthrowing the existing order by the masses (the first sequence of 1792-1871) and ensuring the revolution's victory via the communist party (the second sequence of 1971-1976) (Badiou, 2008: 35-36). Therefore, the third sequence, Badiou argues, needs to address the problems inherent to its predecessors by distancing itself from the idea of communism based either solely on revolutionary mass movements or on a reformed communist party. For him, this requires a fundamental break from any form of socialist state and its criticism, which was already prefigured by the Cultural Revolution and May 68. Hence, rethinking communism today necessarily entails revisiting Mao Tse-tung's ideas as well as a certain form of Maoism, one that "saturates the form of the party-state" (Badiou, 2005: 482).

Nevertheless, the impact of Mao's ideas on continental political thought is not a new phenomenon. During the late 1960s, at the height of the Cultural Revolution, French and German thinkers, notably Louis Althusser, Jean-Paul Sartre, and Herbert Marcuse, seriously engaged with Mao to develop a criticism of the existing socialist politics. As Liu (2011: 630) points out, the origin of this interest was Mao Tse-tung's essays "On Practice" and "On Contradiction", which led critical thinkers, most significantly Althusser, to formulate several of his crucial concepts, such as overdetermination and structural causality. Others, for example Marcuse (1969), associated Mao's ideas with a position of being "a Marxist, who is not a communist of strict obedience." In sum, Maoism was undoubtedly influential in transforming the

ways in which communism and the Marxist theory of revolution were handled both in theory and practice.

Surprisingly, it was not only the European left thinkers who engaged with Mao Tse-tung and his ideas during the 1960s. On the other side of the political spectrum, an unexpected name, Carl Schmitt, was also interested in the Chinese leader's writings and politics. In his last work, *Theory of the Partisan*, published in 1963, Schmitt (2004: 39) addressed him as "the greatest practitioner of contemporary revolutionary war". Schmitt's references to Mao cannot be taken as a transformation of his political views. Labeled as among the "opportunist, right-wing intellectuals" of 1930s Germany by Scheuerman (1991: 71), Schmitt's analysis of Mao was, in his all too familiar fashion, polemical and obviously serving to strengthen his agenda. However, this does not diminish the striking fact that European political thought in the 1960s was under the spell of Mao Tse-tung, regardless of the ideologies they represented.

Nonetheless, this is not the last instance where Schmitt's works are mentioned alongside the European left thinkers. Another recent example is a self-professed communist thinker, Alain Badiou. During the last two decades, several studies examining Schmitt's and Badiou's theories together contributed to the literature. After all, as Wright (2008) points out, there are too many *prima facie* similarities between the two key concepts of each thinker: Schmitt's exception and Badiou's event. Moreover, Wright is not the only one who presents a comparative study of the two thinkers. In their critical ways, Critchley (1999), Hallward (2003), Power (2006), Barbour (2006), Phelps (2013), and Türk (2013) also examine Schmitt's and Badiou's ideas along with one another. Common to all is the discussion of the political and its subject. In that respect, these critical studies have already shed light on the crucial commonalities and divergencies between Schmitt and Badiou by juxtaposing their works.

However, an unexplored link still brings Schmitt and Badiou in close proximity. This link is violence, or more precisely, the critical role of violence in politics. Both thinkers see the element of violence as inherent to the foundational act of decision through which politics emerges. While for Schmitt, violence is intrinsically related to the friend-enemy distinction, the ultimate criterion defining the autonomous sphere of

the political, for Badiou, violence is a necessary factor in formulating an egalitarian thesis of politics that is always at a distance from the state. Similarly, both thinkers provide their readers with a precise description of the subject, who, by acknowledging the role of violence, carries out the needed actions for politics to happen. Schmitt's partisan and Badiou's militant are none but pristine characterizations of the political subject. But more strikingly, Mao Tse-tung and his ideas undeniably shape the portrayal of the partisan and the militant.

Therefore, this study argues that to better understand the outward resemblance between Schmitt's exception and Badiou's event, the influence of Mao Tse-tung on the emergence of the two distinctive forms of political subject, the partisan and the militant, is essential. Although the element of violence is common to both figures, we claim that the logic (destructive vs. subtractive/affirmative), the form (militaristic vs. masses/communal), and the purpose of violence for the partisan and the militant radically differ. Consequently, this study wishes to contribute to the contemporary literature concerning the concept of the political subject by distinguishing two forms of subjectivity: a partisan for maintaining the status quo and a militant for an egalitarian and emancipatory alternative.

To that end, the study will first examine Schmitt and his *Theory of the Partisan*. After presenting a brief account of the role of violence in his much-exhausted *The Concept of the Political* (1996), we will return to his post-World War II works, where he critically analyzes the post-war world order. By focusing on Mao Tse-tung's appearance as a political thinker as well as a figure of the partisan, we will critically engage with Schmitt's formulation of the political and its subject through their relationship with the logic, the form, and the purpose of violence. The following section will concentrate on Badiou by analyzing his Maoism, a constant yet transforming feature of his thought. Parallel to the preceding section, his concept of the event and its militant subject will be scrutinized in the same structure.

However, before moving on to the main problem of this study, one critical point needs to be clarified. Our foremost aim is neither to offer an analysis of Mao Tse-tung's ideas nor to propose an analysis as to which of these two contemporary thinker's works might better represent his political legacy. Instead, we intend to question how a politically controversial figure, such as Mao, could be a common

denominator for two radically divergent thinkers by revealing their understanding of violence in relation to the political subject.

Schmitt's Partisan

Schmitt's interest in Mao and the Chinese Revolution can be seen in his *Theory of the Partisan*, published in 1963 with the subtitle "A Commentary/Remark on the Concept of the Political". In the midst of the Cold War, which for him amounts to nothing more than a depoliticizing conflict between two universal abstract poles of liberalism and Marxism, *the Theory of Partisan* offers a spatial and militaristic form for political violence while presenting a logic that destructs universalistic premises. These two expressions of violence, destructive logic, and militaristic form, are the result of the search for Nomos, which stands as the spatial dimension of the political. According to Schmitt (2006: 70), *Nomos* is the measure for the division and organization of the territory determining the specific political, social, and religious order of the community. This measure brings together a spatially concrete unity constituting the essence of *Nomos* upon which Schmitt's political is embodied. The crisis of the bipolar world order that emerged after World War II is a claim for universality that lacks this spatial basis, unlike *Respublica Christiana* and *Jus Publicum Europeaum*. At this very point, Schmitt sees Mao as a partisan figure, who disrupts this universality and brings the spatial dimension back to the agenda. Although a few years after the publication of the book, he accepts that he was not fully aware of the crucial role Mao would play in world history (quoted in Toscano, 2008: 418-419), the Chinese leader still emerged as an important figure in two respects.

The first concerns Mao's position during the Chinese Revolution and the consequent Japanese invasion. In both occasions, Schmitt sees strong elements of decisionism and state of exception, the two pillars of his concept of the political, rigorously undertaken by Mao in the new world order. Schmitt's partisan embodying a strong political will through his decisionism surfaces in Mao's writings on war. Hence, to the extent that Mao's revolutionism presents an existential enmity Schmitt treats him as a partisan subject. Similarly, the spatial limitation during the Japanese Invasion is also considered as a militaristic form of violence that reveals the political.

Second is the Maoist revolutionary partisan's capacity to reveal the destructive logic of violence from abstract enmity to real enmity. The Sino-Soviet split, which began to surface towards the end of the 1950s due to the ideological differences between Soviet and Chinese Marxism, overlaps with Schmitt's criticism of Leninism and universalism. For him, while Lenin's partisanship was associated with illiberal fanaticism, a narrow-minded approach with a claim to universalism, and a rejection of science (Toscano, 2009: 179), Mao appeared as a contradictory figure playing the dual role of a dangerous extremist and a potential solution. It was clear that Mao was an extremist political figure, perfecting a partisan political struggle that left no room for the concept of a "just enemy" and imposed the absolute domination of the state. However, he was also a kind of "*pharmakon*", both an antidote and a poison, representing the hope of a new order, a deterritorialized politics that would replace the Eurocentric global politics with the revolution and the end of colonialism (Toscano, 2008: 419). War, for Schmitt (2004: 41), "finds its meaning in enmity", and politics, emerging from war, contains an element of enmity. Moreover, Schmitt observed "empirically" that even peace contains the possibility of war, thus containing a moment of potential enmity (Schmitt, 2004: 41-42). In that sense, the militaristic form of violence that Schmitt found in Mao as an objection to the de-politicization attempt of the bipolar world emerges from his concept of the political expressing the very same destructive logic of violence.

Despite the ongoing debate on whether *The Theory of the Partisan* represents a contrast (Moreiras, 2005: 581-582) or a departure (Hooker, 2009: 159) from Schmitt's *The Concept of the Political*, seen through the lenses of violence, his analysis of Mao does not present much of an alternative reading. Instead, it remains a reproduction of Schmitt's search for constitutive violence for a strong state (as capitalist/liberal) with a militaristic form. In Schmitt's search for the political, violence that provides the state its political character is inherently present and connected to a concrete space/land. Therefore, *Theory of the Partisan* expresses an act of violence that first establishes the state through its logic and then reproduces it through its form. To better understand how Schmitt analyzed Mao as a figure of partisan, in the following sections the role of violence through its logic, form, and purpose will be examined.

The Destructive Logic of Violence: The Political

Schmitt's political ontology is based on an irreconcilable conflict between friend and enemy. The fact that the political enemy is absolute, public, other, and foreign means two things. First, the enemy is neither an individual, a personal adversary, nor a rival. In fact, hatred towards the enemy is not even necessary for it to exist. Second, it refers to a conflict that cannot be resolved by the decision of a neutral third party (Schmitt, 2007: 25-30). This antagonistic approach, which forms the nature of the political, has two parts: the state of exception and the sovereign. The state of exception is an unpredictable situation in law. Positioned outside the normal legal order, it never includes a general norm or an absolute exception (Schmitt, 2005: 6). For this reason, the state of exception is different from the state of emergency, whose boundaries are drawn within the framework of the law (Schmitt, 2005: 6, 12). Thus, the state of exception not only requires a complete suspension of the existing legal order but also a sovereign equipped with unlimited authority. Different from anarchy and chaos, there is still a legal order in the logic of the state of exception provided by the very existence of the state that proves its superiority over the validity of the legal norm. According to Schmitt, the state of exception is something that cannot be limited. Nonetheless, for the state of exception to emerge in its absolute form, it is necessary to create a situation in which the provisions of the law can come into force again. In this sense, it reveals the essence of the state's authority in its clearest form (Schmitt, 2005: 13). According to Schmitt, "the exception in jurisprudence is analogous to the miracle in theology" (Schmitt, 2005, 36). Just as deism, a modern theology, eliminates the miracle, the modern idea of a constitutional state rejects the state of exception despite the ever-existing possibility.

In this case, the decision emerges as a decisive factor for the state of exception since both are important in determining the political as a moment when the existing order ceases to exist. For Schmitt, the answer to the question of who will make the decision is clear: the sovereign (Schmitt, 2005: 5). Considered with the concept of the political, what is important for the sovereign is that he decides on the state of exception and determines friends and enemies. This decision also forms the basis of political unity that determines and dominates friends and enemies (Schmitt, 2007: 39).

As a result, for Schmitt, the political is the expression of the decision revealing the state of exception by defining the enemy. This inevitably always contains a destructive logic of violence incessantly reproducing itself. The decision simultaneously necessitates the annihilation of the enemy and its potential ever-present existence. The fact that the political points to an existential distinction between friend and foe by revealing the state of exception stems from its immanence in a decision that includes a matter of life and death, that is, the necessity of war. Thus, the destructive logic of violence is at the basis of Schmitt's political ontology to the extent that it establishes the political existence of the state. The partisan is a political subject so long as he realizes the requirements of the nature of the political. Schmitt is well aware of the consequences of the destructive logic of violence inherent in his theory. Hence the task awaiting the partisan can be in no other form than warfare.

The Militaristic Form of Violence: The Partisan

Schmitt's *Theory of the Partisan* (2004) is a part of war theory. The portrayal of this new type of warrior is strictly related to the investigation of "the political", "Nomos", and "enmity". The partisan character becomes a founding element of the post-World War II order due to his ability to create exceptional space and establish its own laws. In that sense, Schmitt considers four criteria for a theory of the partisan. First is disorder: partisans fight in an irregular manner (Schmitt, 2004:14). The deterioration of the state system means the disappearance of uniforms and weapons in the ongoing conflict. Thus, a partisan character necessarily lacks public signs and continues the war with his own local costume. While the use of the term disorder initially refers to the warrior character of the partisan, it also highlights his being in an illegal position outside the law. In Müller's (2003: 146) words, he "possesses a kind of 'illegal legitimacy'". The partisan "does not have the rights and privileges of combatants; he is a criminal in common law, and may be rendered harmless by summary punishments and repressive measures" (Schmitt, 2004: 25). The second feature of the partisan is that it has intense political engagement. The intensity of this engagement is defined vis-à-vis an enemy. For him, the enemy is the prerequisite that distinguishes him from an ordinary criminal and thief (Schmitt, 2004: 14). The partisan's encounter is never with an individual enemy, but always with a public

enemy. The third feature of the partisan is mobility. “Agility, speed, and the sudden change of surprise attack and retreat” due to increased mobility are the basic features that distinguish the partisan (Schmitt, 2004: 16). Loyalty to the land is the last characteristic that characterizes the partisan. The telluric features are both a balancing and limiting element on the actions of the partisan. For Schmitt, “it is significant for the essentially defensive situation of the partisan—despite his tactical mobility— whose nature changes when he identifies with the absolute aggressiveness of a world-revolutionary or technologizing ideology” (Schmitt, 2004: 20).

The partisan subject is the product of the modern world in which the *Jus Publicum Europeaum* has been disintegrated. However, his existence has become quite common. The partisan blurs the traditional distinction between soldier and civilian in a way that complicates his status as a combatant and makes it difficult to integrate international law into the rules of war. Thus, although distinctly modern and the basis of their existence lies in the exclusion of traditional forms of conflict, the partisan actually subverts such traditional forms, especially the traditional cornerstone of European international law (Müller, 2003: 148). The act of violence that reveals the partisan as a warrior depends on his ability to sacrifice himself for the people he represents. Moreover, his motivation is not an abstract universalist cause but defending his own land. To the extent that his actions are tied to his concrete and material foundations rather than abstract/universal claims, the partisan’s violence is justified. Last but not least, Schmitt’s partisan does not express a collective act of violence but rather a singular act representing the people for whom he sacrifices himself. In this sense, the partisan’s actions contain violence against an abstraction, which is closely related to Schmitt’s preference for Mao over Lenin.

The Purpose of Violence: The State

As discussed above, for Schmitt, the logic and form of violence serve a purpose that reveals the political character of the state and reproduces it. Therefore, the partisan character emerges as a political subject to the extent that it fulfills this purpose. In this context, Schmitt’s comparison of Mao and Lenin will provide a better understanding of the purpose of the act of violence as a comparison between the abstract revolutionary and the telluric partisan rather than a comparison of two communists. In

that sense, Schmitt distinguishes between revolutionary warrior and partisan in his partisan theory. The distinction between partisan and revolutionary, categorized as “the defensive-autochthonous defender of home” and “the aggressive international revolutionary activist” is discussed through distinctions such as absolute war-real war, absolute enemy-real enemy, civil war-colonial war (Schmitt, 2004: 30). Interpreting the partisan as the typical figure of colonial wars and the revolutionary warrior as the typical figure of civil wars, Schmitt gives Lenin as an example in latter sense. Leninism is called professional revolutionism because it evolves class antagonism into absolute class hostility and moralizes politics by including the just war doctrine and evaluates the revolutionary war as a real war and absolutizes it (Schmitt, 2004: 48-50).

It is precisely at this point that Schmitt distinguishes the Maoist revolutionary warrior from Lenin's. The former is more in line with partisan theory due to his commitment to the land and the fact that he is fighting with a limited, not absolute, and concrete enemy (Schmitt, 2004: 55-56). The fundamental element that Schmitt distinguishes the partisan from the revolutionary warrior is universality. The partisan is committed to Nomos, not universality. He is a local warrior due to his territorial loyalty. While discussing Mao as a key theorist in *Theory of the Partisan*, Schmitt pays particular attention to his works between 1927-38 and favors his works between 1936-38 (Schmitt, 2004: 55). Among them, “Strategy of Partisan War against the Japanese Invasion” in 1938 is important for Schmitt because it reveals the differences between the communisms of Soviet Russia and China. Here, Mao provides a criticism of the One World understanding and presents the pluralist image of the new mind of the world. First of all, “Mao's revolution is fundamentally more telluric than Lenin's” (Schmitt, 2004: 57). The differences between the Bolshevik avant-gardists of the October 1917 Revolution and the communists of the 1949 Chinese Revolution are revealed not only in the internal structure of the group but also in their relations with the lands and people they conquered (Schmitt, 2004: 57-58). Moreover, according to Schmitt, Mao combined a concrete defense of territory against capitalist colonialism with a universal and abstract Marxist concept of class struggle, thus leaving Lenin behind in theoretical consciousness (Schmitt, 2004: 58-59). The coexistence of different types of hostility in Mao is essential since “racial enmity against the white colonial exploiter; class enmity against the capitalist

bourgeoisie; national enmity against the Japanese intruder of the same race; internecine enmity nursed in long, embittered civil wars” coexists in his writings (Schmitt, 2004: 59). These different forms of hostility confirm each other and prove that concrete rather than abstract hostility comes to the fore. Ultimately, Schmitt’s subject, who decides on the state of exception, finds his embodiment in Mao’s concrete, local, and different forms of hostility. He further expresses Mao’s differences as follows:

In comparison to the concrete telluric reality of the Chinese partisan, Lenin has something abstract and intellectual [*abstrak-intellektuelles*] in his definition of the enemy. The ideological conflict between Moscow and Peking, which has grown ever stronger since 1962, has its deepest origin in the concretely varying [*konkretverschiedenen*] reality of true partisanship. In this respect, too, the theory of the partisan proves to be the key to recognizing political reality (Schmitt, 2004: 61).

Considering Schmitt’s selective treatment of Mao, it becomes clear that his theory has limitations for emancipatory and transformative politics. Although Schmitt, who in a similar vein to Badiou, deals with the political outside the existing party-politics and in a rupture-decision process, his political subject is the sovereign, and the sovereign becomes a subject only through the violent decision that gives the state its political existence. The partisan reproduces the existing structure by reducing the politics into a continuation of the war. It ensures the continuity of this state. But a question still needs to be answered: What is the alternative?

Badiou’s Militant(s)

A vivid academic debate surrounds Badiou’s relationship to Maoism. It would not be wrong to claim that his Maoism has been a much more discussed subject, as opposed to his problematic approach to Marxism. If one of the reasons for this veritable interest is related to Badiou’s consistent acknowledgment of his Maoist roots, another one is the long-lost, forgotten name of Mao itself. As Badiou (2015) readily accepts, being a “Maoist does not mean anything today”. Thus, it is no surprise that his insistence on being a Maoist in the present tense, “for the Maoist that I am” (Bosteel, 2005: 576), attracts many scholars’ attention. Therefore, one should first address the Chinese leader’s role to make sense of Badiou’s approach to politics.

Central to Badiou's Maoism is the claim that the period following the aftermath of the Cultural Revolution is the third period in the history of Marxism (Badiou, 2009: 128). As Boncardo (2020: 131) points out, the Cultural Revolution, albeit registered as a failed attempt, signifies how Maoism could mobilize the masses to forge a new form of communism to overcome the limits of the dominant socialist party-state model. Between 1968 and 1978, which Badiou (2010: 60) refers to as the "red years", Mao's conception of revolutionary organization inspired a renewal of the Marxist theory and practice. Three elements inherent to Mao's thinking, his emphasis on the role of contradiction, his emphasis on the role of the masses in politics, and finally his willingness to leave the party-state form out of his revolutionary practice render him an ever-present figure for Badiou. As will be discussed in the following sections, these elements are also intimately related to the notion of violence in his thought.

However, it would be mistaken to argue that the Maoist lineage in Badiou's works has been unaltered since his first engagement with the "Union des Communistes Français Marxiste-Léniniste" between the late 1960s and the early 1980s. On the contrary, Toscano (2006: 12-13) argues that his works could be chronologically analyzed in four consecutive phases: pre-1968, the stage of "theoretical communism"; 1968-1977, the UCFML period of "communism of production"; 1977-1982, the publication of *Theory of the Subject* and the following years of "communism of destruction" and finally 1982 to present "generic communism" which is communism qua "eternity of the equal" (Badiou, 2018:116). Similarly, while acknowledging the continuing impact of Mao on Badiou's ideas, Bosteel (2005: 576) presents his recent works as post-Maoist.

Regardless of which periodization one follows, Badiou's admiration for the Cultural Revolution is unvarying. Calling it "the last revolution", he (2005:487) regards the Cultural Revolution as "the historical development of a contradiction" and claims that our debt to the Chinese revolutionaries remains enormous. Nonetheless, as Liu states (2011: 642), Badiou's unflinching defense of the Cultural Revolution as a sign of his commitment to the idea of communism always takes precedence over the actual consequences of the decade-long upheaval in China. Although he never denies the destructive and violent episodes of the Revolution (Badiou, 2005: 494-

495), his support for Mao's slogan "without destruction, there is no construction" remains intact. And yet, as the careful reader would recognize, for Badiou, the self-evident negativity of the slogan is only superficial. To him, both the Cultural Revolution and Mao's slogan are inherently paradoxical calls for the positive creation of a new subject. They are paradoxical to the extent that this process, far from being a rational process, must involve the impasses of violence. But then, what distinguishes it from the sheer brutal force? To answer this question, we need to take a closer look at the role of violence in Badiou's politics.

The Subtractive Logic of Violence: Politics and the Event

Unlike Schmitt, whose return to contemporary discussions was only possible thanks to his conception of the political, Badiou clearly states that his preoccupation is with politics. The political, he argues, needs to be treated as "a fiction", creating an illusionary relationship between communal ties and sovereign authority over society. Thus, the so-called retreat of the political is, in fact, a welcoming event that provides the opportunity to recover the determinacy of politics. In other words, underlying Badiou's theory is the autonomy of politics from the political. After all, "*the political* is never anything but the fiction in which *politics* makes the hole of the event" (Badiou, 2018: 31, emphasis in original).

Undoubtedly, the event is Badiou's most cited concept. Without delving into the discussions surrounding his intricate philosophical undertaking, one can define the event as the moment of opening a new possibility within a given situation. For Badiou (2013: 9), the event "is something that brings to light a possibility that was invisible or even unthinkable". Hence, far from being a regular continuity of any logical routines, the event "interrupts the law, the structure of the situation" (Badiou, 2005b: 175). Considering that all events are abnormal and that neither naturalness nor neutrality is intrinsic to them, the event becomes a moment that both defies given normality and stability and serves as a harbinger of a possibility not anymore in the order of the old but that of the new.

Badiou is well aware that violence is an essential part of the event. In fact, he (2007: 13) warns that "you cannot expect politics to be soft-hearted, progressive, and peaceful if it aims at the radical subversion of the eternal order that submits society to the domination of the wealth and the rich, of power and the powerful, of science and

the scientist, of capital and its servants”. Taking Maoist watchword “it is right to rebel against reactionaries”, Badiou acknowledges the essential relationship between the creation of the new and the destruction of the old. Nonetheless, his approach to the existing antagonism is far from promoting a superfluous kind of violence. Rather, his theory splits each antagonism into a destructive and a subtractive variant (Toscano, 2006: 15). While the former “undertakes the indefinite task of purification”, the latter “attempts to measure the ineluctable negativity” (Badiou, 2007b: 54). The logic of destruction is based on the imperative of annihilating the current situation. The intensification of the combat and the eradication of the enemy at all costs, the primary features of destruction, result in a paradigm of war. From this point of view, what is perceived as the real is intact and consistent, except for the impurities it contains. Thus, its logic functions only to cleanse and authenticate the real. Bringing the desired order back to the real, or what Badiou calls “the passion of the real” is the uncontrollable charm of terror. The object of terrorism is the elimination of the obstacle for the real and not the real itself. In that respect, Schmitt’s concept of the political is the perfect articulation of destructive logic.

The subtractive variant, however, works on the logic of disqualification. Against the idea of a pure real, subtraction addresses the excess already present in the real. The excess reveals what the destructive logic fails to grasp: the real is neither pure nor unified. On the contrary, it is only a “minimal difference” (Badiou, 2007b: 65). Therefore, subtraction as disqualification unravels the idea of a decidable real. The minimal difference, the real’s defining characteristic, comes very close to indifference, which makes it “a vanishing term that constitutes it” (Badiou, 2007b: 65). As opposed to the maximal negating power of the destructive logic, subtraction seeks “to invent content at the very place of the minimal difference (Badiou, 2007b: 57). For Badiou, this is the affirmative or creative potential of violence. Thus, for politics to happen, mere negation is never sufficient. Still loyal to Mao’s slogan, his politics requires a balance between subtraction and destruction: “The opening of a space of creation requires destruction” (Badiou, 2009b: 396). However, there is still the question of the form of violence. Here, Badiou once more follows Mao’s guidance by submitting to the power of the people.

The Mass Movement Form of Violence: The Militants

It is no coincidence that Badiou's works always associate the subtractive logic of violence with historical revolutions. Whether it is the French Revolution or the Polish Workers' movement of the late 1970s, he insists on the collective role of the masses in bringing about the emergence of politics in the form of the event. In fact, except for the emblematic figure of St. Paul, Badiou's political subject is never an individual but decisively the masses. He sees a strong correlation between the realization of the subtractive logic and the element of contingency defining mass movements. As he (2009:63) states, "the mass movement is the vanishing term of the eventual concatenation". However, the masses' "memorable lucidity" prevents them from establishing a lasting institution. In other words, the nature of the masses is the opposite of the "*state of affairs*" (Badiou, 2009: 64, emphasis in original), and precisely through this quality, the political subject, the militant, emerges.

The paradoxical character of the political subject, its power to create but not to institutionalize the new, aligns with the event from which he emerges. The essence of the event is the revealing of the excess, which the state of the situation prevents from surfacing. While this serves to create a sense of normality and stability (Badiou, 2005b: 98), it indeed obscures the very truth: "The state is not founded upon the social bond, which it would express, but rather upon un-binding which it prohibits" (Badiou, 2005b: 109). Just as the event can be nothing but an exception, the post-evental subject cannot be a constitutive element of any order. The political subject, then, is the one who declares and affirms this truth, and in doing so, he simultaneously chooses to remain outside of any structure promising consistency: "The being of the mass movement is to disappear, and we must accept that it appears without a trace on the vast stages of historical space" (Badiou, 2009: 64).

Yet, it is critical to distinguish the vanishing quality of the masses from the militant character of their actions. Badiou is very clear that his emphasis on the disappearance, the resistance to institutionalizing the truth, should not be mistaken for a fleeting nature. On the contrary, Badiou attributes three rigorous characteristics to his militant subjects: confidence and fidelity to truth, hope and perseverance in the emancipatory trajectory, and universality and traversal of the differences. Insofar as these three qualities define the use and the limits of the form of violence, they necessitate a closer analysis.

The first is confidence. Clearly inspired by Mao's statement, "we must have confidence in the masses" (Badiou, 2009: 330), Badiou defines this characteristic in relation to a pre-political disposition of willingness to respond to events as subjects. However, as Boncardo (2020: 144) points out, confidence draws its force from the fundamental contingency of political conflict. Knowing in advance whether a moment of political change would engender emancipation is impossible. Hence, confidence is the name for the endless potential of progressive forces. Fidelity, on the other hand, is what Badiou (2018: 78) calls "the political organization, that is, the collective product of post-evental consistency beyond its immediate sphere". It is the "law of a truth" (Badiou, 2003: 90).

If confidence and fidelity render the masses into militants of truth, the second characteristic, hope, sustains political subjectivity over time. Badiou (2003: 95) defines hope as the "enduring fidelity." By pertaining to perseverance, hope ensures the continuation of the subjective process. In other words, the masses' resistance to any structural ordering of their vanishing quality results from their enduring fidelity. Badiou warns that hope has nothing to do with a future reward. Rather, it is a "figure of the present subject, who is affected in return by the universality for which he works" (Badiou, 2003: 97). The militant subject exists only insofar as the truth that constitutes him is universal. Thus, his last characteristic is his concern with universality. This understanding of universalism is a generic one to the extent that it is thoroughly inclusive. "*An indifference that tolerates differences*" is the working principle of such generic universalism (Badiou, 2003: 99, emphasis in original). For Badiou, nothing could be further away from the truth than the banal expression of there are differences. Thus, it is imperative for the militants to traverse differences without having to give up that which allows them to recognize themselves in the world.

The form of violence that emerges through the mass movements is the direct outcome of the universal truth that Badiou seeks throughout his writings. He (2005b: xiii) states that the militant subject, the bearer of fidelity to the event of truth, is "working for the emancipation of humanity in its entirety". Perhaps this statement itself might be sufficient to explain the purpose of violence in his theory. However, a question still needs to be answered: What stands against the emancipation of humanity?

The Purpose of Violence: Beyond the State

As Toscano (2006: 22-23) points out, the thesis of politics at a distance from the state is central to Badiou's theory. In that sense, the gist of politics lies in its capacity to reveal the excess that the state obscures from an extrinsic position without transforming into a legal, bureaucratic, or military power. Perhaps it is only natural to expect a critical stance towards the state from a self-professed communist thinker like Badiou. However, what makes his analysis of the state interesting is not the infamous complexity of his ontological approach but rather how he contests the Marxist-Leninist organization of political power within the same critical analysis. Put differently, like Schmitt, understanding the role of violence vis-à-vis the state in Badiou's theory requires one to visit his comparison between Leninist and Maoist forms of politics.

But first, we need to clarify the meaning of the state for Badiou. One explicit definition is available in *Theory of the Subject*: "The state is the causal result of the vanishing of the masses. (...) Socialist or not, the state guarantees nothing with regard subjective effectuation of communism" (Badiou, 2009: 235). Thus, for him, the greatest obstacle awaiting emancipatory politics is the state in all of its possible forms. Badiou argues that Lenin was already aware of the danger that the state posed. Any modern state, including a socialist one, is intrinsically bourgeois. Therefore, his reverence for Lenin as a militant figure is unshakable. However, it is the Leninist party, the answer to the question of what becomes the victorious revolution of 1917? that causes his reservations towards Leninism. For Badiou (2009: 205), not only the Leninist party is "incommensurable to the task of transition to communism", but by being "capable of becoming a bourgeois party" it no longer holds any legitimacy.

The Maoist dictum of struggling against the two bourgeoisie, the old and the new, and its realization via the Cultural Revolution represent a paradoxical resolution to the inherent contradiction of the Leninist party. According to Badiou, this paradox was apparent in the contradictory programme of the Revolution. On the one hand, it stood for "the mass revolutionary action in the margins of the state of dictatorship of the proletariat" (Badiou, 2005: 487). This was the people's measure against the bourgeoisie organizing itself within the communist party itself. On the other hand,

Mao was still the leader of the party. Hence, the source of the paradox: the rebel in power (Badiou, 2005: 506).

To what extent, then the violence that the Cultural Revolution caused is justified for Badiou? As discussed earlier, despite the transforming Maoism of his thought, “the red years” preserve an indispensable place insofar as they “invite us to name the party of a new type, the post-Leninist party” (Badiou, 2009: 205). Therefore, the Cultural Revolution remains as the event revealing the truth of emancipatory politics: “affirming a politics without a party” (Badiou, 2005: 507). Thus, one can conclude that violence is an integral part of Badiou’s politics only to the extent that it designates a separation from the state and, in doing so, opens the possibility of an egalitarian and emancipatory politics based on the principle of organized capacity of the masses.

Conclusion

As the introductory remarks mention, various studies offer a comprehensive framework that engages with Schmitt’s and Badiou’s works. For many of them, the striking commonalities between the two thinkers, such as the role of exception, the necessity for a decision, and its inherent relation to the formation of the political subject along with its heroic depiction, form a sufficient ground to present their comparative analysis. Although these analyses significantly contribute to our understanding of Schmitt and Badiou, one question remains unanswered: How do we explain the root cause of the unneglectable similarities between Schmitt and Badiou, who clearly represent the two opposites of the political spectrum?

In search of an answer, this study argued that the notion of violence constitutes the missing foundation in comparing the two theorists. Moreover, it also pointed out that Schmitt’s and Badiou’s shared interest in Mao provides a better understanding of how violence is contextualized in their works. For both theoretician violence inherently constitutes the essence of the political. While Schmitt’s logic of violence is destructive in its obsession to maintain order, for Badiou, it is subtractive precisely to disrupt order. Consequently, while the former opts for a local, warlike, and militaristic form of violence, the latter always associates the violence stemming from the masses’ movements with fidelity to a universal truth. Finally, whereas for Schmitt, violence is necessary to re-establish the power of the status quo, for the French post-Maoist emancipatory politics always requires a distance from the state.

In today's capitalist state order, Schmitt's destructive violence is still compatible with authoritarian liberalism embodied in a strong state and sound economy (Bonefeld, 2016). Moreover, the importance of returning to Schmitt's partisan subject is still emphasized in both the post-Cold War and post-9/11 periods (Goodson, 2004: 1; Hooker, 2009: 161; Toscano, 2008; Werner, 2009: 126). In a world where it is no longer easy or, in fact, even possible to distinguish the defenders of the status quo from those who struggle for emancipation, maybe we should lend an ear to Badiou (2005b: xiii) one last time.

The militant of a truth is not only the political militant working for the emancipation of humanity in its entirety. He or she is also the artist-creator, the scientist who opens up a new theoretical field, or the lover whose world is enchanted.

References

- Badiou, Alain (2003). *Saint Paul: The Foundations of Universalism*. Trans., Ray Brassier. Stanford: Stanford University Press.
- Badiou, Alain (2005). "The Cultural Revolution: The Last Revolution." *positions: east asia cultures critique*, 13(3): 481-514.
- Badiou, Alain (2005b). *Being and Event*. Trans., Oliver Feltham. New York: Continuum.
- Badiou, Alain (2007). "One Divides Itself into Two." *Lenin Reloaded: Towards a Politics of Truth*. in Sebastian Bugden, Stathis Kouvelakis, and Slavoj Žižek (eds.). Durham: Duke University Press.
- Badiou, Alain (2007b). *The Century*. Trans., Alberto Toscano. Cambridge: Polity.
- Badiou, Alain (2008). "The Communist Hypothesis." *New Left Review*, 49: 29-42.
- Badiou, Alain (2009). *Theory of the Subject*. Trans., Bruno Bosteel. New York: Continuum.
- Badiou, Alain (2009b). *Logics of Worlds: Being and Event 2*. Trans., Alberto Toscano. New York: Continuum.
- Badiou, Alain (2010). *The Communist Hypothesis*. Trans., David Macey and Steve Corcoran. London: Verso.
- Badiou, Alain (2013). *Philosophy and the Event*. Trans., Louise Burchill. Massachusetts: Polity Press.
- Badiou, Alain (2015). "Creative Nonfiction: A Lecture-Performance by Alain Badiou." <https://www.leapleap.com/2015/03/creative-nonfiction-a-lecture-performance-by-alain-badiou/> accessed 30.12.2024.
- Badiou, Alain (2018). *Can Politics be Thought?* Trans., Bruno Bosteel. Durham: Duke University Press.
- Barbour, Charles (2006). "Exception and Event: Schmitt, Arendt, and Badiou." *After Sovereignty: On the Question of Political Beginnings*. in Charles Barbour and George Pavlich (eds.) London: Routledge. 83-96.

- Boncardo, Robert (2020). “‘Periodise and Pass Beyond’: Maoism as Marxism’s Third Period in Alain Badiou’s *Theory of the Subject*.” *Reform, Revolution, and Crisis in Europe: Landmarks in History, Memory and Thought*. in Bronwyn Winter and Cat Moir (eds). New York: Routledge. 129-147.
- Bonefeld, Werner (2016). “Authoritarian Liberalism: From Schmitt via Ordoliberalism to the Euro.” *Critical Sociology*, 43 (4-5): 747-761.
- Bosteel, Bruno (2005). “Post-Maoism: Badiou and Politics.” *positions: east asia cultures critique*, 13(3): 575-634.
- Critchley, Simon (1999). “On Alain Badiou.” *Theory & Event* 3 (4).
- Goodson, A. C. (2004). “About Schmitt: Partisans and Theory.” *CR: The New Centennial Review*, 4 (3): 1-7.
- Hallward, Peter (2003). *Badiou: A Subject to Truth*. London: University of Minnesota Press.
- Hooker, William (2009). *Carl Schmitt’s International Thought: Order and Orientation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Liu, Kang (2011). “Poeticizing Revolution: Žižek’s Misreading of Mao and China.” *positions: east asia cultures critique*, 19 (3): 627–51.
- Marcuse, Herbert (1969). “Interview with Pierre Vianson-Ponte.” *Le Monde*, <https://www.marxists.org/reference/archive/marcuse/works/1969/interview.htm>
Accessed on December 20, 2024.
- Moreiras, Alberto (2005). “Beyond the Line: On Infinite Decolonization.” *American Literary History*, 17 (3): 575-594.
- Müller, Jan-Werner (2003). *A Dangerous Mind: Carl Schmitt in Post-War European Thought*. New Haven: Yale University Press.
- Phelps, Hollis (2013). *Alain Badiou: Between Theology and Anti-Theology*. Durham: Acumen.
- Power, Nina (2006). “Towards an Anthropology of Infinitude: Badiou and the Political Subject.” *The Praxis of Alain Badiou*. in Paul Ashton, A. J. Barlett, and Justin Clemens (eds.) Melbourne: re.press. 309-338.

Scheuerman, Bill (1991). "Carl Schmitt and the Nazis." *German Politics and Society*, 23: 71-79.

Schmitt, Carl (2004). *The Theory of the Partisan: A Commentary/Remark on the Concept of the Political*. Trans., A. C. Goodson. Michigan: Michigan State University Press.

Schmitt, Carl (2005). *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Trans., George Schwab. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Schmitt, Carl (2006). *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. Trans., G. L. Ulmen. New York: Telos Press Publishing.

Schmitt, Carl (2007). *The Concept of the Political*. Trans., George Schwab. Chicago: The University of Chicago Press.

Toscano, Alberto (2006). "Can Violence be Thought: Notes on Badiou and the Possibility of (Marxist) Politics." *Identities: Journal of Politics, Gender and Culture*, 5 (1): 9-38.

Toscano, Alberto (2008). "Carl Schmitt in Beijing: Partisanship, Geopolitics and the Demolition of the Eurocentric World." *Postcolonial Studies*, 11 (4): 417-433.

Toscano, Alberto (2009). "Partisan Thought." *Historical Materialism*, 17 (3): 175-191.

Tse-tung, Mao (1965). "On Contradiction." in *Selected Works of Mao Tse-tung, vol. 1*. Oxford: Pergamon Press. 311-347.

Tse-tung, Mao (1965). "On Practice." in *Selected Works of Mao Tse-tung, vol. 1*. Oxford: Pergamon Press. 295-309.

Türk, Duygu (2013). *Öteki, Düşman, Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset*. Ankara: Metis Yayınları.

Werner, Wouter (2009). "Rereading: Theory of the Partisan." *Amsterdam Law Forum*, 1 (2): 126-131.

Wright, Colin. (2008). "Event or Exception? Disentangling Badiou from Schmitt, or, Towards a Politics of the Void." *Theory & Event* 11 (2).



Kültür ve İletişim

culture&communication

Yıl: 28 Sayı: 55 (Year: 28 Issue: 55)

Mart 2025 - Eylül 2025 (March 2025 - September 2025)

E-ISSN: 2149-9098

2025, 28(1): 74-102

DOI: 10.18691/kulturveiletisim.1590474

****Araştırma Makalesi****

Oluklarından Sızan Çoğulluk: Protez Hafıza Alanı Olarak Otobiyografik Grafik Roman*

Cansu KARAMAN CENGİZ**

Öz

Hafızaya olan merak, moderniteden çok önceden beri vardır. Ancak, içinde bulunduğumuz dönemde belleğe dair ilginin ivmelenmesinde, modernitenin yarattığı unutkanlıkla, yapay belleğin imkânları arasındaki gerilimin özgün payı söz konusudur. Beraberinde, farklı bakış açıları içeren dönemler arasında, ortak aktarımları da görmek mümkündür. Bu kapsamda imge, duyumsama ve toplumsallaştırma bağlarıyla kurulan, Aristoteles'in *anamnesis*'inden, Landsberg'in protez hafızasına uzanan bellek patikası, çalışmanın da yerleştiği arka planı oluşturmaktadır. Devamındaki çizgi roman/grafik roman formu ise, bu çalışmayla patikanın sonundaki protez hafızaya, dizinsel olmayan, ikonografik yapısı ve gündeliği taşıyan otobiyografi biçimiyle, paradigma değiştirici olarak eklenmeye adaydır. Çünkü gündelik/sıradan olanla kurulan öznel anlatı, gerçekliğe zeval getirmek yerine, onu tanıklık/müzakere kapsamını genişlettiği protez bağlantılarını kurmaya açık hale getirir. Çalışma odağında yer alan otobiyografik grafik roman, gerçeği estetize etmeyen fakat gerçekçi biçiminden de sıyrarak aktaran anlatım biçimiyle, hafıza anlatılarının görsel metaforu olarak kendini sunar. Bu kapsamda, çok modlu söylem analizi ile incelenen 2000 sonrası üretilmiş beş otobiyografik grafik roman, doğrudan deneyimlenmeyen fakat aktarımlarla üstlenilebilen protez hafızanın imkânlarını, toplumsal cinsiyet merkezindeki kadın+ hikâyeleri örnekleriyle doğrulamaya çalışır.

Anahtar Sözcükler: Protez hafıza, kolektif bellek, otobiyografi, çizgi roman, toplumsal cinsiyet.

* Geliş tarihi: 24.11.2024. Kabul tarihi: 08.02.2025

** Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi

Orcid No: 0000-0002-3053-2580, cansukaramanc@gmail.com

****Research Article****

Plurality Emerging from the Gutters of Comics: Autobiographical Graphic Novel as a Site of Prosthetic *

Cansu KARAMAN CENGİZ****Abstract**

Interest in memory has been present long before modern times. However, the tension between forgetfulness induced by modernity and the opportunities for artificial memory has significantly contributed to the growing interest in memory today. Moreover, it is possible to observe common themes across different periods from various perspectives. In this context, the memory path from Aristotle's concept of anamnesis to Landsberg's notion of prosthetic memory, framed by the contexts of image, sensation, and socialization, forms the foundation of this study. The following comics and graphic novels are proposed for inclusion in the prosthetic memory framework as paradigm shifters, due to their non-indexical, iconographic structures and autobiographical narratives which portray the everyday. Rather than undermine reality, the subjective narratives rooted in the ordinary create opportunities for prosthetic connections, thus broadening the scope of testimony and negotiation. The autobiographical graphic novel, which is the focus of this study, serves as a visual metaphor for memory narratives. Its narrative style avoids aestheticizing reality and instead conveys it by stripping it of traditional realistic representations. In this context, five autobiographical graphic novels produced after 2000 are analyzed through multimodal discourse analysis. The goal is to explore the potential of prosthetic memory—memories that are not directly experienced but can be imagined through narration—using examples centered on women's stories about gender.

Keywords: Prosthetic memory, collective memory, autobiography, comics, gender.

* Received: 24.11.2024. Accepted: 08.02.2025

** Dokuz Eylül University, Faculty of Fine Arts

Orcid No: 0000-0002-3053-2580, cansukaramanc@gmail.com

Oluklarından Sızan Çoğulluk: Protez Hafıza Alanı Olarak Otobiyografik Grafik Roman¹

Giriş

Hafıza, unutmamakla yan yana geldiği pek çok bağlantıda evrensel, ebedi olma gibi atıflara çağrışım yapsa da aslında onun tanımlayıcılarından biri kısmî olması, yani ancak unutmakla beraber kendisini sürdürmesidir. Var olan *şeyler* kendilerinden çok imgeleriyle kurulduğundan, geçmişteki ilk hallerinden kopuş söz konusudur. Unutmanın ortaya çıktığı bu kopuş, imge ve fantazyayla birlikte bir temsil meydana getirir. Bu durum, hafıza literatürünün sahip olduğu metafor çokluğuyla da doğrulanabilir. Bunun bir nedeni, hafızanın diğer tüm duyularla ilişkili olsa da görmeye öncelik verip imgeyi araçsallaştırarak, gözün nasıl gördüğü üzerine bir anlatıya öncelik vermesi olabilir. Diğer bir nedeni ise, Zelyüt'ün de (Göçebe Düşünce Derneği, 2022) belirttiği gibi, kavramsallaştırılmayan noktada fantazyaya alanına taşınarak, kendini o dünyada tanımlamaya çalışmasıyla ilgilidir. Üstelik bu kaynağın izi bir örüntü olarak da, Aristoteles'in (2022) *anamnesis*'inden, Lansberg'in protez hafızasına dek tekrar eden yapısıyla kendini *hatırlatır*. Dolayısıyla, sadece metne dayalı bir kavramsallaştırmanın değil, imgeye dayalı hafızanın da kaynağı burasıdır. Başka bir deyişle, belleğin tarihinin patlama noktalarında belli belirsiz ama süreklilikle fısıldanan ve bugüne taşın; başkasının deneyimlerine duyumun/imgenin oluşturduğu çerçevelerle dâhil olma durumu söz konusudur. Ki bu da çalışmamı, yeni bir hafıza yaklaşımından ziyade, belleğin tarihindeki *izlenimci* ana nüvesiyle, kolektif hafızanın protez hafızaya da göz kırpan yapısı üzerine inşa etmem için bir altyapı oluşturur. Bu nedenle de çalışma kapsamında hafızanın izi, hem metodoloji hem de bir sınırlandırma olarak imgelerin peşine takılarak sürdürülecektir.

Bellek patikasının ilk ayağında, Aristoteles'in ortaya koyduğu imgenin ve uyandırdığı duygunun anımsatıcı olarak işlev gördüğü bağlantılı anımsama (*anamnesis*) kavramı, belleği *imgenin* izini sürerek, bilinçli bir seçme/eleme sürecinden geçen ve dolayısıyla sürekli inşa edilen bir konuma taşır. Patikanın ikinci ayağını oluşturan Orta Çağ, imgenin ağırlığını kitaplara bıraktığı, bu nedenle yeni

¹ Bu makale, Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü'nde tamamlanan (2024) 'Bellekten Kurguya: Grafik Roman ve Animasyonda Öznelleşen Toplumsal Deneyimler' başlıklı Sanatta Yeterlik tezinden üretilmiştir.

hafıza kolaylaştırıcı yöntemlerin keşfedildiği bir dönemdir. Buna rağmen, metinlerin imgelerle birbirine kancalanması ve metni okuyanın deneyiminin de dâhil edildiği hermenötik diyalog, imgelerin sözlü-yazılı dönem arasındaki köprü konumunun ve beraberinde hatırlamanın toplumsal bir faaliyet olarak sürdürülmesinin devamlılık işaretleridir. Çünkü, metnin içerdiği konu, onu tek başına etik yapmaz. Özne-metin-okur/dinleyici zincirinde, metnin bir deneyim olarak hafızada canlanması, başkalarına aktarılması ve toplumsal olanı hafızanın imgeleriyle kurması da gerekir. Hafızanın habitusla eşleştiği bu yaklaşım, sonraki yıllarda Halbwachs'ın kolektif hafızasına da başka bir yerden 'kanca atan' bu dönemdeki konumudur. Benzer şekilde, biçimsel olarak yaptığı kompozisyonların uygun bölünmesi, mekâna göre hatırlanacak şeylerin ayrılması gibi hamleler, hafıza sanatı olarak sürdürülen ve ilerleyen dönemlerde çizgi romana da göz kırpacak yöntemlerdir. Hafızanın üçüncü ayağı olan modern dönem ise, yine içinde yaşanan grupla aktif teması önceleyen kolektif hafızanın ve onu takip eden bireysel hafızanın ortaklığıyla çerçeveye yerleştirilen tarihsel gerçekliklerin zamanıdır. Bu haliyle, kendini tarih dışı bir yerde sabitleyen kimlik kapanmasını da engelleyen ikili yapının somutlandığı yer ise, yine imgelerdir. İletişim/tanıklık çağında, kitleselleşen imge kullanımıyla yeniden üretilen toplumsal çerçeveler, bu yönüyle bellek patikasının çalışma kapsamındaki son ayağını yani protez hafızanın kaynağını oluşturur. Kişinin doğrudan deneyimlemediği, ya da birincil/ikincil tanık konumunda olmadığı olayların da deneyimini üstlenebileceği, gerçekliğin öznel anlatımla aktive edildiği, bir tür yapay bellektir Landsberg'in protez hafıza tanımı. Bu haliyle de Platon'un *diyalogları*, Aristoteles'in *anamnesis*'i, Orta Çağ'ın kancalama sistemi üzerine kurulu *hafıza sanatı* ve Modern Dönem'in kolektif belleğinin kesişimindeki 'çağırıştırıcı imge, duyumsama, toplumsal deneyimleme' ile aktarımını kendi döneminin kitle iletişim araçlarıyla hafızalaştırması, çalışmanın odaklandığı imgeyle kurulan protez hafıza fikrini oluşturmaktadır. Devamında, çizgi romanların "kendine özgü kelime dağarcığı ile gramerinin, ötekinin yakınlığıyla yaratıcı ve etik bir ilişki üretebileceği fikri" (Whitlock, 2006: 978) ise, çalışmanın hafızayla ördüğü temel argümandır. Otobiyografik çizgi romanlar/grafik romanlar tarafından anlatılan bu hikâyeler, çalışma kapsamında 2000 sonrası üretilen, toplumsal cinsiyet odağındaki beş grafik romanı, çok modlu söylem analiziyle inceleyerek², formun taşıdığı protez

² Domínguez Jeria ve Muñoz (2012), El Refaie (2019) ve Machin ve Mayr'ın (2012) yaklaşımlarından derlenmiştir.

hafıza potansiyeli gösterilmeye çalışılacaktır. Protez hafızanın sinema odağındaki yaklaşımına, ikonografik araçlarla tekrar bakılacak, bunlardan grafik roman üzerine odaklanılacaktır.

Kitle İletişim Çağı'nın Kolektif Hafızası: Protez Hafıza

Modernitenin kamusal bellek biçiminin, bir yanda savaş, göç, doğal afet, iklim krizi...vb. toplulukları yerinden eden, nesiller arası organik kültürel aktarımı kıran koşullarla; diğer yandan ise, kitle iletişim araçlarının da içinde olduğu yeni teknoloji, iletişim ve medya imkânlarıyla, değiştiği ve kendine bu yeni kamusal alanda yer açtığı söylenebilir. Bu haliyle de bir ayağı, Klasik Çağ'dan itibaren üzerine konulan bellek biçimleriyle paralel, duygulanım, anı-imgeler ve beden ilişkisinde olsa da; diğer ayağı, ulusal sınırlarla beraber düşünülen coğrafi alan ve genetik yakınlığın referans olduğu Halbwachs'ın çerçevelerinin (2016; 2021) sınırını esneten, hatta yer yer bozan, bir yeni hayali topluluklar potansiyelindedir. Burada anlatı oluşturan imge-anılar, sosyal/politik olarak tanınma, ilişki kurma, anıları erişilebilir kılma yönleriyle ve öznellikleriyle birlikte kamusal alanı da müzakere alanına dönüştürür. Yani neredeyse, Orta Çağ'da hafızayla kurulan *etik düşünme* misyonuna kendi görece seküler ve demokratik araçlarıyla, yine imgenin ve gözün merkezde olduğu bir yerden ulaşmaya çalışarak, "*idea-imgeyi*" (Halbwachs, 2016: 348-349) bir üvey çerçevenin şimdisinde kurar. Bu da daha çok Schudson'un, "sıradan (*banal*)" kolektif belleğinin gösterdiği gibi anma amaçlı/törenselsel olmayan, daha çok *viralleşen* belleği işaret eder. Örneğin, ulusal bir imgenin temsilini "...bilinçli olarak ateşli bir tutkuyla dalgalanan bayrak değil (daha ziyade) kamu binasında fark edilmeden asılı duran bayrak" ile karşılık bulan olağanın yerinde aramak, kolektif hafızanın gündeliğine dair daha geniş ölçekli ipuçları verir (akt. Vinitzky-Seroussi, 2011: 48-61). Benzer şekilde, Negt ve Kluge'nin (2016: 52), "toplumsal deneyim ufku" olarak ifade ettikleri kavram da geçmişe dair ortak bir arşivi olmayan gruplarla yeni dayanışmalar ve kolektifler kurma potansiyeli olan kitle iletişim araçlarına, Adornocu *kültür endüstrisi* eleştirilerinin ötesine bakılması gerektiğini vurgulayarak benzer bir kamusal hafızayı işaret eden yaklaşımlardan birini oluşturur. George Lipsitz'in, *Time Passages*'da (2001) genel olarak popüler kültürün karşı-anılar yaratma potansiyeliyle bahsettiği kamusallaştırma imkânları da benzer yaklaşım örneklerinden biridir. Paylaşılan popüler kültür ürünleriyle geçmişten şimdiye çekilenler, öznelerin toplumda dâhil olduğu çoklu

grupları bir sabitte kesiştirmese de ortak bir geçmişe bakma refleksi yaratıp onun üzerinden çoklu düşünme imkânı doğurur.

Landsberg ise (2004), kavramsallaştırdığı protez bellek (*prosthetic memory*) ile kişinin kendisi ya da ailesi tarafından doğrudan yaşanmasa da olayları/durumları deneyimleyebilecekleri alanları, dönüşen öznelliklerle beraber inşa edebilen bir tür yapay kolektif hafıza versiyonunu tanımlar. Kavramı protez olarak adlandırmasının dört ana nedeni vardır (Landsberg, 2004: 20-21):

1. Söz konusu anıların kendiliğinden değil, bir aracı vasıtasıyla yaratılması,
2. Kitle iletişim teknolojilerinin oluşturduğu anı ve bedene dışarıdan eklenen bir yapay/protez bir uzuv arasında analogi kurması,
3. Yaratılan aracılı anıların, doğduğu ve içine yerleştiği müzakere alanlarıyla taşınabilen (portatif), değişebilen metalar olması,
4. Yapay olmasına rağmen, gerçek hissettirmesi sebebiyle empati yaratma ve politik müzakere alanları üretme potansiyeline sahip olması.

Protez hafızanın yaptığı şey, tüm anımsama pratikleri gibi *tekrarlama* etrafında döner. Farkı ise, tarihsel ya da toplumsal olanı, kişisel bir yerden de anlamlı kılan aktarım koridoru açması ve bu koridor boyunca kitle iletişim araçlarıyla üretilen başka yaratıcı tezahürler için de bir vesileler dizisi oluşturmasıdır. Bu aile bağı içermemesine rağmen aktarımı en geniş haliyle mümkün kılan yönüyle neredeyse Neiger, Meyers ve Zandberg'in (2011: 13) dediği gibi "post-belleğin metaforu" olarak konumlanır. Yani, hâkim/makbul grup içinde yer almayanların da paylaşılan hafıza üzerinden sundukları anlatılarla kamusal müzakerede yer alabilmeleri, bu tür bir aracılı hatırlamayla sunulur. Bu anlatı metinlerindeki mikro hikâyeler, bireysel düzeyde kolektifin nasıl işlediğini açıklayabilir. Böylece hem iletişim demokratikleşebilir hem de hafıza tanıdıklaşabilir (gündelikleşebilir). Başka bir deyişle hafıza, içinde bulunduğumuz "tanıklık çağı"nda (Wieviorka'dan akt. Traverso, 2019: 15), heykel kaidesinin üzerinde yükseltelen ve şimdiye getirilemediği için silikleşip görünmez hale gelen anıtaştırmadan ziyade; gündeliğin/sıradanın odağındaki mikro hikâyelerle kurulup protez hafızayla taşınır. Tanığın buradaki kilit rolü, başka kaynaklarla erişilemeyi, failerin deneyimiyle sunarak, hem tarihin doğrusal işleyişine şerh koyması, hem de belleğe ilişkin hâkim dokuyu şimdide

zenginleştirmesinde saklıdır. Bu haliyle bellek çalışmalarlarıyla beraber öznenin, ölüm ya da yanlış bilinç halinden, “diriliş” (Assman, 2018: 26) haline bir faz değişimi yaşadığı ve “Kanonu” da buradan kurduğu söylenebilir. Daha genel çerçevede, Assman’ın (2018: 24) belirttiği hatırlama, politik imgelem ve kültürel ilişkileneyle inşa edilen sembolik dünya, aslında toplum içindeki “Kanon”u, ritüelden metinsele taşıdığı gibi, metinselden de imgelele (*idea-imgeye*), hatta daha geniş bir ölçeklendirmeye görsel-işitsel düzeye taşır.

Tekrarı sağlayan araçlardan sinema, müze, çizgi roman...vb. deneyimsel mekânlar/medyumlar, doğrudan deneyimlemenin yerini alarak tarihsel anlatıyı öznelleştirir/kişiselleştirir; bireysel hatırlama deposunda, daha sonra değiştirilerek çağırılmak üzere arşivlenen yeni bir bellek biçimi oluşturur. Öyle ki, bu kitle iletişim araçları hatırlama sürecini, hatırlama süreci de bu araçları taklit ederek çoğalır. Landsberg’in (2004: 14) “mimetik karşılaşmayla...yapay bellek koşulları yaratan...yeni bellek teknolojilerinin arketipi” olarak sinemaya verdiği öncelik, protez bellek araştırmasını bu alanda odaklamasını sağlar. Benzer şekilde, Selçuk Erdem de, *Bre ne şerididir bu?* (1993) karikatürüyle (bkz. Şekil 1), sinemadan sonra hatırlama biçimlerimizin de filme yaklaştığını ifade eder. Fakat hem aynı nedenle, hem son aşama olmayan mimetik karşılaşmayı kendi stil yaklaşımlarıyla kıran biçim kullanımlarıyla öteye taşınması, hem de hafızanın episodik yapısını, çerçevelemeler ve boşluklarla fiziksel olarak temsil etmesi dolayısıyla, çalışmada sinema yerine öncelikle *çizgi romanı* bu kapsamda değerlendiriyorum ve sonrasında *otobiyografik grafik romana* odaklanıyorum. Aktarılan/gerçek arasındaki mecazen var olan ilişkiyel boşluğu, biçim olarak yansıtan çizgi roman yapısının, hafızanın duyumsanabildiği önemli alanlardan birini oluşturduğunu düşünüyorum ve imge odaklı hafıza takibi için bir araç olarak kullanıyorum.



Şekil 1. Selçuk Erdem'in *Bre ne şerididir bu!* karikatürü (Zararsız Deli Dergisi, 1993)

Protez Hafızanın İkonografik İmkânları ve Çizgi Roman

Geçmiş “yaratıcı bir yatırım” (Hirsch, 2008: 106) olarak elden ele taşıyan çizgi roman³, çalışma kapsamındaki hafıza anlatılarının görsel metafor adayıdır. Bu adaylık, monist ve baskın bir geçmiş söyleminin karşısına, diyalojik, çok sesli bir söylemi ve çizgi estetiğini beraberinde ortaya koyar. Genelleştirilmiş olandan kendini sıyıran anlatılardan biri olarak otobiyografik çizgi roman ise, burada aynı zamanda “gerçeğin krizi”nin de anlatısı haline gelir ve sözde nesnel hegemonik anlatılar yerine, hatırlamama (*disremembering*) ve fanteziyi merkeze taşıyan kendi estetik biçimlerini yaratır (Walker’dan akt. Roe, 2013: 57, 156). Dolayısıyla, çoğu kez dizinsel olmayan, bu ikonografik araçlar, uzak bir geçmişin kanıtı olmak yerine, geçmiş yakınlaştırmının hatta temas ederek yeniden kurmanın, müzakere etmenin yollarından biri olur. Başka bir deyişle, Susan Sontag’ın *Başkalarının Acısına Bakmak* (2004) kitabında, vahşetin fotoğraf aracılığıyla iletilen maddiliğinin, izleyicide zorunlu

³ Kökeni 18. yy. İngilteresi’ndeki proto-çizgi roman örneklerine kadar giden çizgi romanın, bildiğimiz anlamdaki hali için 1930’lara kadar beklenmesi gerekir (García, 2015, s. 141-159). Yetişkinlere yönelik denemeler bu aralıkta artarken, 1950’lerde gelen Comics Code sınırlamaları endüstriyi açıkça çocuklara yönelik dar bir alana hapseder. 1960’lardaki yeraltı hareketinden doğan comix’ler ve sonraki yıllardaki tamamlayıcıları olan alternatif çizgi romanlar, bu alandaki kısıtlamalara karşı önemli kırılmalar yaratır. Hem sansürü hem de araçları ortadan kaldırmaları, yazarların/çizerlerin bağımsızlaşarak yaptıkları işten para da kazanabilecekleri yeni bir medyum doğurur. Dolayısıyla çizgi romanın tarihi, kendi mecrasını yaratıp meta değeri kazanması ve sonrasında bu metanın seri, albüm ya da kitap olarak değişen ticari biçimlerde (grafik roman) kendine yer bulma girişimidir. Yani aslında hepsi çizgi romandır, ama ticari bir biçimin tetiklediği bir dönemecin pratikteki varlığı da söz konusudur. Çalışma kapsamındaki çizgi roman ve grafik roman tanımlarının birlikte kullanımı da bu nedenle tercih edilmiştir.

olarak etik/politik anlam ya da empati duygusu yaratmadığı vurgusuyla paralel olarak, kaydedilmiş görüntünün yerini alan perspektiflerin de gerçekliğe alan açma potansiyellerini gösterir. Yani, bir tür kusur gibi kapatıldığı oranda nesnelliğe yaklaşma yolu yerine, gerek çizgi değerleri gerekse hikâye içeriğiyle öznelliği merkeze koyan bu anlatı biçiminde, otobiyografik çizgi romanların dikkat çekici bir yeri vardır. Bu durum, otobiyografik anlatılarda öne çıkmakla beraber, çizgi romanın kendisine has yapısında, hafızanın edimselliğine karşılık gelen bir performans alanı kurmasıyla ilgilidir.

Geçmiş ve şimdiye dair bir ilişkisellik kurularak performe edilen hafızada, sanatın parçası olduğu yaratıcı uygulamalar, onu şimdinin somutluğunda sunduklarıyla deneyimlenecek hale getirir ve hafızayı üretir. Bu haliyle de sanat ve hafızadan aynı anda bahsedilse de söz konusu edimin yönü *hafıza sanatına* çıkmaz. Daha ziyade, hafızanın sanat ve popüler kültür aracılığıyla bakma, görme, boşlukları doldurma, geçmişle şimdiyi birleştirme, geleceği hayal etme bağlamında okurun/izleyicinin aktif katılımı ve failliği, hatta McCloud'un (2018: 68) andığı haliyle “eşit suç ortaklığı” söz konusudur. Çünkü hafızadaki tekrar, yaparak/konuşarak/yazarak/çizerek yapılabilir ve sanat pratikleri de tüm bunları anma ritüellerine yakın şekilde bünyesinde barındırır. Yani, hafıza sanatının ezberleme ve aynıyı yeniden üretmesinin ötesine geçer. İcracı olarak sayfada, tuvalde ya da ekranda oluşur ve bu yüzden her tekrarda farklı faillikler üretir. Sanat hafızayı yapar ve yaparken hem benliği/kimliği ortaya koyar, hem de toplumsal failer arasında hafızayı müzakere eder. Böylece kimliğe dair her şeyin performansı, aslında toplumsal hafızanın da performansı demek olur ve bu (aracılı/dolayımlı) aktarma eylemleri, birlikte hatırlamanın olasılığını oluşturur.

Yeraltı Comix'ten Grafik Romana: Çizgi Romanda Otobiyografik Anlatının Eşikleri

Aslında Kunka'nın (2018: 32) aktardığı gibi 1900'lerin başından beri çizgi romanın otobiyografik unsurlarından söz etmek mümkündür. Fakat, bu dönemlerdeki konumu itibarıyla, bir tür olmasından ziyade, hikâyenin mizahi unsuru olarak işlev görür ve değişik olanın ya da özgünlüğün/yaratıcılığın bir parçası gibi kullanılır. Dolayısıyla, otobiyografiyle ilgili asıl ufuk açıcı çalışmalar, yeraltı döneminden gelir. 1954'te *Comics Code Authority* sonrasındaki arayışın karşılık bulduğu hâl olan “otografiler

(otobiyografik çizgi romanlar)” (Whitlock, 2006: 966) sıradan olandan travmatik olana, geniş bir skalada, deneyim aktarımı, itiraf, iç dökme ya da gevezelik etmek için yaratılan kamusal bir alan oluşturur. Bu çerçevede, çizgi romanın tarihsel akışında, otobiyografiye bir başlangıç noktası belirlenecekse, Groensteen (1996), Gardner (2008) ve El Refaie (2012)’nin ortaklaşa işaret ettikleri 1972 yılı ve *The Confessions of R. Crumb* ve *Binky Brown Meets the Holy Virgin* eserleri, ardından gelecek *American Splendor* (Pekar, 1976) gibi alternatif çizgi romanlara da ortam hazırlamalarıyla, uygun bir milat olabilir.

Pekar’ın gündelik olanla sanatsal olanı, kişisel olanla politik olanı buluşturduğu otobiyografik estetikte, detaylı gözleme dayalı aktarımı, onun yaklaşımının özünü ve diğerlerinden farkını oluşturur. *American Splendor* bu kapsamda, sınıf, ırk, cinsiyet meselelerini gündelik hayatın içinde, işçi sınıfı perspektifinden okuyan tarzıyla, kendisinden sonraki çizicilere de ilham verir. Beraberinde, günah çıkarma/itiraf işlevi olan otobiyografinin, *alternatif çizgi romanlar* arasındaki kabul eşliğini de en üste çıkaran öncü örneklerden biri olur. Ancak otobiyografinin pratikteki gerçekliği, hikâyenin içeriğindeki uydurulamayacak duygusal yüklerle dolu detaylar ya da nesnel destekleyicilerle değil; okurun katılımıyla gelişen müzakereci ilişkiyle kendini gösterir. Bu haliyle de Gunn’ın (akt. Hatfield, 2005: 125) bahsettiği gibi otobiyografinin “çoğul yazarlık ve düşünümsellik, ..., performans ve oyun” içermesi, çizicilerin *ironik kimlik doğrulama*⁴ talep ettikleri okur katkısını da özetler. Yeraltı ve alternatif çizgi romanın otobiyografi ağırlıklı örneklerinin 80’lerdeki temsilcilerine bakıldığında ise, *Joe Matt*, *Chester Brown* ve *Seth* gibi Toronto’lu sanatçıların öncülüğünde (Beaty, 2011: 247-259), pikaresk kullanımlarının azalıp mizah kullanımlarının değiştiği, çok geniş bir deneme alanından oluşan ikinci eşikten bahsedilebilir.

2000 sonrası artmaya devam eden otobiyografik çizgi roman (grafik roman) yaratımı ile, tüm hakikat sonrası şüphelere rağmen, gerçekliğe; minimum temas alanları oluşmasına rağmen öznelarasılığa/öznel anlatılara ilginin varlığını gösterir. Burada söz konusu gerçeklik ise mutlaklığıyla değil, sadeleşip dönüştüğü grafik anlatıdaki temsilinin okurla kurduğu uzlaşısıyla ölçülür. Bu yönü, onu diğer

⁴ “İronik kimlik doğrulama (*ironic authentication*)” (Hatfield, 2005: 125), mutlak gerçeği yaratamama kusuru da dâhil olmak üzere çizicinin, çizgi romanın eksiklerini baştan kabul ederek, gerçekliği başka bir yerden kuracağını ilan ettiği bir hali ifade eder. Gerçek/kurgu tartışmasını otobiyografi özelinde boşa düşüren, aksine hikâyeyi kendi öznel/yaratıcı unsurlarıyla daha inandırıcı kılan bir yönünü işaret eder.

medyaların ve gerçeklik temsillerinin değer kaybını ilan etmez. Çizginin bu tarafında da yeni yönelimler olduğunu kendisiyle ortaya koymaya çalışır. İşte, çizgi romanın protez hafızayla okunan müzakereci yönü de tam bu sadeleşip aşına olunan katmanda işler. Sıradan hayatların, hikâyelerin yavaş ve detaylı parçalarının birleşimi olarak inşa edilen bu karaktere dayalı genel yapı, alternatif ve otobiyografi geleneğinin başka biçimlerde (otobiyografik grafik roman) sürdüğünün de işaretidir. García'nın (2015: 332) özetlediği gibi,

Artık mesele gerçekliği temsil etmek değil, işlenmiş imgeleri yeniden işlemek ve içinde yaşadığımız üretilmiş nesnelere ve imgelerden oluşan sembolik evrenin yarattığı gerçekliği tanımaktır... Otobiyografi çoğunlukla en sıradan ve teşhirci biçimde, alternatif çizgi romanların grafik romana doğru yolculuğunun yükselişini harekete geçirdi.

Böylece, çizgi romanlarda otobiyografi ile bireyselden toplumsala kurulan bağın anlatımı, *comix*, alternatif çizgi roman ve devamındaki grafik romanla beraber, kendi tarihsel sürecinde de gittikçe evrilerek süren bir hâl alır. Bu sırada farklı türden uygulamaları da kendi bünyesine dâhil ederek hem kapsayıcılık hem de deneysellik tarafını ön plana çıkaran otobiyografik grafik romanları yaratır. Özetle, otobiyografik anlatının çizgi roman tarafındaki durumun genelini, geleneği devam ettiren, ama ona daha esnek bir yaklaşım geliştiren bir ticari atılım versiyonu olarak tanımlamak ve hafızanın imkânlarını bu çerçeveden takip etmek mümkün hale gelir.

Çizgi Roman Formunun Hafıza için Alametifarikası

Çizgi roman formunun kendine has “panel, sekans, sayfa ve anlatı” unsurları (Duncan ve Smith, 2017: 30-58) onun yaratıcı hafıza süreçlerinin de parçasını oluşturur. Çizgi romanın, hafızanın edimselliğiyle uyumlu çalışan ve onu hafıza metaforu kılan yapılarından biri, çizilen alanların dışında kalan ve *oluk* olarak nitelenen boşluklarıdır. Bu eksik bırakılmış alanlar, Groensteen'in (2007: 26) "örgü" dediği çizgi romanın bağlantısal anlatısında, okurun katılımıyla tamamlanır (bkz. “tamamlama”, McCloud, 2018: 63). Böylece çizer ve okurun bireysel hafızası, çizgi roman nesnesinin taşıdığı arka plandaki kolektif/kültürel hafızayla beraber iş birliği oluşturarak paneller arası boşlukları doldurulabilir. McCloud'un tamamlaması gibi, Hirsch'in “çiftgörü (*biocularity*)” kavramı da, çizgi romanın okur katılımını talep ettiği çizgilerle cümleler arası ikili okuma ve bütüne tamamlayarak gelebilme durumunu işaret eder. Kendi deyimiyle “kelimeler, imgeler ve kelime-imgeler birlikte çalışarak

görmenin imkânsızlığını ve bakmamanın imkânsızlığını canlandırıyor... Sözcüklerin her zaman zaten imge olarak işlev görmesi ve imgelerin görüldüğü kadar okunmayı da istemesiyle, çizgi romanlar mükemmel iki gözlü metinlerdir (*biocular text*)” (Hirsch, 2004: 1213). İşte bu okurdan talepte bulunma ve aktif katılımını sağlama hali de çizgi romanın basit/kolay okuma algısının aksine, bir bulmaca çözme haliyle metne/görsele bakmayı, çizgi romanın araçlarıyla “sadece bir çizim yöntemi değil, görme biçimi” de yaratmayı (McCloud, 2018: 31) gerektirir.

El Refaie (2012: 181-187), okurun çizgi romandaki boşluk, tekrar, ses betimlemeleri gibi unsurlarıyla belli bir şey ya da bütünüyle kurduğu duygusal ilişkiyi “katılım”; hikâyedeki karakterle özdeşleşme etrafında kurulan grup olma duygusunu ise “bağlılık” olarak tanımlar. Daha genel çerçevede ise, McCloud (2018: 29-36), “sadece gözlemlemiyoruz, biz oluyoruz” şeklinde özetlediği gibi, stilize/illüstratif çizilen yüzün başkasından çok, kendi yüz ifademizin yerine geçen ve duygu/düşüncelerimizi aynalayan, bu nedenle de kolay özdeşleşme kurulabilen potansiyelini vurgular. Çizgi romandaki karakterler ne kadar soyutsa, okurla bu *biz olma* deneyimi o kadar mümkün hale gelir. Nayar’ın (2021: 188) “Pareidolyak okuma (*Pareidoliac reading*)” tanımıyla da kesişen bu perspektif, ötekinin yüzünü, daha genel olarak ise insan haklarının yüzünü şematik ve aşına bir hale getirme olanağı verir. Aynı anda çizgi romanın yabancılaşma sağlayan unsurlarıyla pasif/kısır bir empati içine gömülmesini de engeller. Spiegelman’ın Maus’unda hikâyenin hayvan karakterler üzerinden anlatması, tam da hikâyeyi var olandan ziyade *algılanan gerçeklik* kavramıyla ilerleten bu çağrıştırmacı mesafesiyle ilgilidir. Deneyimin tamamının aktarılamamasının karşısına, herkesin başka biçimlerde de olsa paylaştığı ortak ‘biz bize benzeriz’i koyarak tamamlamaya, ortak bir hafıza yaratmaya çalışır. Bu üst üste/yan yana konulup çoğu kez ironiye ve olduğundan farklı göstermeye yaslanarak inşa edilebilen hafıza sahasında da eşik "doğrulanabilirlik değil, güvenilirlik meselesi"dir (Hatfield, 2005: 150). Biçimsel olarak da gerçekçi olmayan, illüstratif bir tarzda ilerlenmesi, bu eğilimin görsel taraftan da teyididir. Amaç, olanın birebir yansıtılması değil, öznenin deneyimlediği hali ve duyguyu alımlamak üzere sunulmasıdır.

Otoğrafilerde yazar bazen çizime dâhil ettiği eliyle, bazen çizerken görüldüğü mizansen ile, bazen el yazısıyla, bazen stilize edilmiş karakteriyle/birinci tekil şahıs

konuşmalarıyla, bazen de doğrudan başlığa dâhil edilen 'otobiyografi' ek tanımıyla, kendini hikâyeye dâhil ederek özgünlüğünü ve gerçekliğini iknaya girişir. Bu da çizgi romanın hafızayla paralel, kendine has özelliklerinden, aracın maddiliği ve bedenselleğini içeren tarz/stil unsurlarıyla ilgilidir. Çizgi ya da başkaca materyallerle desteklenerek yaratılan kolajlar, doku, ayrıntılar, renk ve nihayetinde kompozisyon, basitleştirilerek değiştirilen görseller yoluyla, hatırlanacak bir düğüm bırakır. Chute'un (2011: 112) çizgi romana yüklediği "cisimleşme" ya da El Refaie'in (2012: 51) "resimsel cisimleşme" görevi, tam da burada işler ve çizgilerle anlatılanlar "kayıp bedenlerin, kayıp tarihlerin bir nevi telafisi" olur. Bu maddi haliyle de hatırlanacak çentikler bırakan grafik izlerin, aslında *hafıza mekânı* inşa ettiği ve referans olarak kullandığı/konu ettiği gerçek nesnelere yanına, kendisini de katan bir arşiv/nesne hafızası oluşturduğu söylenebilir (Ahmed ve Crucifix, 2018: 281-282). Dolayısıyla, Lejeune'ün (1989: 22) "otobiyografik anlaşmasının" daha karmaşık/bulanık grafik versiyonu bu biçimlerin varyasyonu ile kurulabilir.

Protez Hafıza Bağlamında Otobiyografik Grafik Roman İncelemesi

Özel olanla kamusal olanın beraber yürüdüğüünün ilanı olan otografilerde, kadınlar da kendine daha fazla alan açmış; duygu, beden, ilişki ve cinsellikleriyle ilgili deneyimlerini/keşiflerini *comix*'lerden itibaren büyötmeye başlamışlardır. Hâkim/popöler erkek anlatılarının dışında kalan menstrüasyon, istismar, manipölasyon, güçlenme, queer ilişkiler, annelik emeği gibi anlatıları özellikle 2000 sonrası otobiyografik grafik roman örnekleriyle görmek mümkündür. Bu nedenle çalışma kapsamında ele alınan aşağıdaki 2000 sonrası üretilmiş, otobiyografik kadın+ anlatısı örneği olan beş grafik roman, çoklu söylem analizi ile incelenmiştir. Leane'in (2019: 129) "kurgu, hakikatin kendisi değildir ama gördüğüm hakikatin iyi bir tasvirini yaratma imkânı verir" ifadesiyle aktardığı, hikâyesinin boşluklarını kendisinden önceki kadınlara dair başka anlatı parçalarıyla tamamlama durumu, bu beş örnekle teyit edilmiş ve buradaki protez hafıza potansiyelleri çizgi roman formunun kendi olanaklarıyla okunmuştur. Bu haliyle kişisel deneyimden yola çıkan anlatılar, soyut bir dünya temsili yerine, gerçekliğin öznellikle inşasını mümkün kılan, dolayısıyla okurunu/izleyicisini de benzer araçlarla besleyen (ve beslenen) bir açık alan sunar. Üstelik, anlatılan kadar dinlenen hikâyelerle de benliğimizin kurulduğunu ya da hikâyenin başkalarına anlatıldığı ölçüde dönüştüğü versiyonları

düşündüğümüzde, çizgi romanın bu genel çerçeveyi somutlayan teknik unsurlarının dışında, özel bir işbirlikçi yanının olduğu da söylenebilir.

Bui'nin The Best We Could Do (2017) İncelemesi

The Best We Could Do, çizerin savaş, göç, büyüme ve doğum hikâyelerinin kesişiminde, Vietnam Savaşı'nı yaşayan ve Amerika'ya göç eden ailesinin nesiller arası anılarıyla kendi anılarının birleştiği ve bireysel/kolektif/post-hafıza sınırlarının iç içe olduğu grafik romanlardan biridir. Savaşın farklı nesillerdeki kadınların bedenleri üzerinden okunduğu anlatıda, bir ulusun doğumuyla, bir çocuğun doğumunun/bakımının süreçleri grafik romanın kendi evreninde eş zamanlı gösterilir. Bu yapı, uluslararası ölçüğe çıkarıldığında devletlerin kadın bedeni üzerindeki tahakküm ilişkilerini, sınıf, cinsiyet, ırk penceresinden daha açık seçik okunabilir. Doğum sürecinin barındırdığı korku, endişe, fiziksel ağırlar ve olası kayıpların bir aradalığı ile ilerletilen bu paralel tarihsel perspektifin, doğrudan dilin unsurlarıyla anlatmanın imkânsızlığı, Hirsch'in (2004: 1212) belirttiği "travmanın, hafızanın ve anlatımın imkânsız taleplerini temsil etme konusundaki eşsiz yeteneği" ile çizgi romanı işaret eder. Bui'nin otobiyografik çizgi romanı özelindeki sulu boya kullanımı ise, hafızanın uçuculuğu ile, kan/deniz suyu/tükürük gibi somutlamaların kesişim noktasında, tarihsel olanın alternatifinin oluşturulmasına hizmet eder. Dolayısıyla Bui'nin öznel deneyimi, aileden ulusa ve göçle beraber uluslararası bağlantılara değen; orada kendini özel/kamusal sınırından kurtaran bir anlatı katmanına yerleştirir. Bu haliyle de kişisel hafızayla kolektif hafızanın iç içeliği göz önüne serilir. Örneğin, 30 Nisan 1975'in ulusal olarak karşılığı Kurtuluş Günü'ymken, Bui'nin ailesinin de içinde olduğu "Bot İnsanlar" (Bui, 2017: 267) ya da göçmenler için Memleketlerini Kaybettikleri Gün'dür (2017: 211); 1940'taki İkinci Dünya Savaşı, babasının doğumunun (2017: 102), 1968'deki büyük saldırı günü ise, kardeşleri Bich'in doğumunun hemen sonrasıdır (2017: 48). Ya da annesinin hamileyken ziyaret ettiği Quan Am Tapınağı'ndaki Tanrıça heykelinin sureti, 1975'te Saygon'da doğan kızları Bui'nin yüzüdür (2017: 47). Bu zincirleme hatırlama halinin sayfalara yerleştirildiği görseller, yazılar, çerçeve kırıcı unsurlar ve boşluklar ise okura atılan 'bağlantı kancasını' oluşturur. Aynı deneyimi, aynı zamanda paylaşmayan yabancılar için sıradan/gündelik olanın somutlanması üzerinden bir aşinalık ya da *vibe* (hava)

yakalanması ve bireyselle kolektifin birleştiği yere, protez hafızayla okurun yerleşme imkânının kurulmasıdır söz konusu olan.

Savaş sürecini anlattığı kronolojik anlatı dışında çizgi romanın çoğunluğuna hâkim olan parçalı ve tersinden ilerleyen anlatı, ırk, sınıf, mülteci ve kadın kimlikleriyle hâkim anlatının dışında kalan öznelerin, kendi anlatılarını tarihe de müdahale eden bir yapı sökümlerle ortaya koyma biçimidir. Bir istisna haliyle değil, kolektifin tam içinden yapılan bu ‘bir de benden dinleyin’ anları, suskunluğun üstesinden kendi sesiyle, aracı nesnelere ve çizgi romanın da dâhil olduğu imgelerle gelir. Böylece hatırlama sürecinin genelinde olduğu gibi, aynı anda geçmişin bugüne getirilmesi ve bugünün söylem biçimleriyle geçmişin yorumlanması için bir yeni veri daha akışa dâhil edilmiş olur. Bui’nin sunduğu yeni veri ise, aslında çoğu kişi için hiç de yeni/anlatılmaya değer olmayan, sıradan anların anlatımıyla başlar. Yerleşik olana yeniden bakmaya zorlayan bu sıradan anlar ise, aynı zamanda hâkim anlatıların/stereotiplerin kendisini sorunsallaştırır. Grafik anlatıların, okur pratiklerinin dışında kalan bedenlenmiş deneyimlere ilişkin bu aracı olma durumu da yeniden okumayı kolektif hale getirip protez hafızanın tetikleyicisi olur. Örneğin, Vietnam’da savaş sırasında, bir çocuğun sazlıkların ardına kadar yüzüp poşetindeki pirinçler bitmeden birileri tarafından bulunmayı beklemesi (2017: 120-121), Amerika’ya göç ettiklerinde sokakta sebepsiz maruz kalınan ırkçı hakaretler ve fiziksel saldırılar (2017: 67), savaşın bir strateji oyunu olarak sembolize edildiği satranç tahtasındaki parçalardan hiçbiri olamama hali (2017: 185), anne-baba muhasebesinde onların çocukları olmayı “sürekli geçmişlerinin ağırlığını sırtlamak” (2017: 325) olarak tanımlaması, somutlanan unsurlarıyla protez hafıza noktalarından bazılarını *cisimleştirir*. Aile temasıyla ilerlese de anlatı içinde bu bağları aşan ya da ona rağmen başka bir hafızayı da mümkün kılan paneller, okurla bellek inşası üzerinden temas kurar. Son sayfalardaki oğluyla temsil edilen bu tarihsel anlatının/deneyimin dışında kalanlara, nesilden nesile aktarılan katı bir savaş enkazının mirası yerine, “tesadüfen kurulan bağlarla” (2017: 329) haberdar olunan ve beraber inşa edilen özgür olma ihtimalini bırakır. Çünkü kendisi de benzer şekilde kayıp/boşluklu hafızasını diğer insanların öyküleriyle doldurmaya çalışır (Bui, 2017: 84).

Bechdel'in Fun Home: A Family Tragicomic (2007) İncelemesi

Fun Home, Alison'un babası Bruce'un ölümünden sonra hem kendisine hem de babasına dair yaptığı iz sürmelerle çoğu kez birbiri içine geçen geniş kapsamlı tarihsel tanıklık ya da çift taraflı bir keşfetme hikâyesidir. Bu haliyle, Cvetkovich'in (2008: 111) dediği gibi "Spiegelman ve Satrapi'nin yaptığı'nın aksine, kitlesel bir soykırım ya da siyasi olaylarla bariz bağlantısı olmayan... Bechdel'in babasının ölümü, kesinlikle kamusal bağlamda 'kederlenebilir' değildir." Öte yandan, gündelik olanın tarihsel olanla yan yana konulduğu, kronolojik olmayan bu "ilişkisel otografi" (Watson, 2008: 29), kamusal alanda queer bir hafıza inşa eden, kişisel bir arşiv projesidir.

Grafik roman boyunca Bruce'un kızıyla olan ilişkisi, evin gündelik işlerinin arasına sıkıştırılan edebiyat bağları üzerinden kurulur. Ölümünden sonra geriye dönük boşlukları doldurma çabaları da, yine kitaplar sayesinde olur. Alison'un söylediği, "Babamın küçük çocuklara pek ihtiyacı yoktu, ama yaşımla ilerledikçe entelektüel bir arkadaş olarak potansiyelimi hissetmeye başladı" (Bechdel, 2007: 198) ifadesi, ayrı şehirlerde yaşadıkları zaman bile aralıksız devam edebilen bu bağın gücünü ortaya koyar. Öyle ki, yalnızca Bruce ve Alison arasında değil, okurla kuracağı protez hafıza ilişkisi de buradan beslenir. Sayfaların çeşitli yerlerine yerleştirilmiş kitap görselleri (örn. Camus-Mutlu Ölüm), kompozisyonlarda ya da metin içinde çağrıştırılan edebiyat/mitoloji referansları, grafik roman boyunca sürdürülen metinlerarasılığın dönüştüğü, öznelğin çeşitli kombinasyonlarıyla sunulduğu ilişkilendirme biçimidir. Yüksek kültürle, popüler kültürün kesişimindeki bu yapı, Alison'un gittikçe çizime/illüstrayona ağırlık verdiği, kendini keşfetme yolculuğunun da bir parçasını oluşturur. Cvetkovich'in "duygu arşivi" (2008: 117), Bauer (2014: 267)'in "hissedilen deneyimler", Lauber'in "konuksever estetik" (2020: 7) dediği, kitapların ve görsel tanıklığın yarattığı "olgusal olmaktan ziyade duygusal hakikat biçimlerini" özdeşünümsel ve normatif kimlik kategorilerinden uzak yaratma gücü, yani toplumsalın bir kişinin öznelliğinde de görünür olabilmesi, tam da buraya tekabül eder. Bu durum, Alison'un örneğinde "hızla yağmaladığı" kitaplarıyla (Bechdel, 2007: 75) queer okumalarda, Bruce örneğinde "kurgusalılığı gerçekliğe tercih ettiği" (Bechdel, 2007: 85) kitaplarda görülebilir. Deneyimlerle, kurgusal karakterlerin kendi keşfi ve sorgulamaları sırasındaki çarpıştırılması, yalnızlığında

bile diyalog kurulabilir bir ortam yaratır. Aynı potansiyel, grafik roman okurla buluştuğunda da söz konusudur. Dolayısıyla, kitaplarla yapılan metinlerarası göndermelerin kendisi, Alison'un deneyiminin biricikliğiyle beraber, daha üst perdeden onu etkileyen, bu dünyada daha önce konumlanmış başka duygu/deneyimlerin karşılıklı ilişkisini gösteren kolektif bir anlatı inşa eder. Kurgunun aracılığıyla da olsa, gerçekte olduğu gibi karmaşık ve pürüzlü bir inşa söz konusu olduğunda, okur nezdinde buna dâhil olmak, daha kolay gerçekleşir.

Kitabın ilk sayfasındaki babanın ayakları üzerinde, son sayfasında ise havuzdaki babasının kucağına doğru uçan kız çocuğu görsellerinde yer alan İkarus ve Daidalus efsanesinden referanslar, tersine çevirmelerle öznelleşen, görsel kolektif hafıza pratiklerinden bir diğeridir. Grafik roman boyunca baba-kız ilişkisinin uzak mesafesi, son karede yaklaşma anıyla trajikomik hikâyeye yakışır bir sonla noktalanır. Bauer'in (2014: 274) ifadesiyle "Alison'ın duyguları, baba dokunuşunun beklentisiyle yaratılan kurgu ile gerçek arasındaki boşlukta asılı kalır." Kendi anlatısını da körükleyen, utanç ve cesaretin girift anlatısı, sanat ve edebiyat alanlarında somutlanan kadın İkarus olmasının da önünü açmıştır. Üstelik okurun da onunla beraber atladığı bir İkarus olma halidir bu. Dolayısıyla, Bechdel'in röportajında vurguladığı "gerçek şeyleri gösterme" ve "siyasi olarak radikal kalarak daha geniş bir izleyici kitlesine ulaşma" amacının, marjinalleştirilmiş kimlikleri, kendi öznel alanını yaratma biçimiyle marjinalize ederek gerçekleştirildiği söylenebilir (Lauber, 2020: 4).

Walden'in Spinning (2017) İncelemesi

Tillie Walden'in otobiyografik grafik romanı *Spinning*, okul öncesi yıllarından, lise sonuna kadar uzanan 12 yılı boyunca profesyonel bir sporcu olarak yaptığı buz pateni etrafında kurulan büyüme, gençlik ve kendini bulma hikâyesidir. New Jersey'de başlayan rutinlerini, Austin'e taşınmaları sonrasında müzik ve sanat alanında yaptığı eklemelerle de sürdüren Walden, ergenlikle beraber yeni kız sorunlarıyla da bu değişmez alana tutunarak başa çıkmaya çalışır. Ancak kendisi büyüdükçe, beraberinde daha hızlı büyüyen dışarıdaki dünya, kendi belirlediği sınırların dışında cereyan eden olayların stabil alanını sorgulamasına sebep olur. Eski güvenli alanını, izolasyonla onu homososyal ortamda tek tipleştiren, bireysel farklılıklarını/yönelimlerini törpüleyen ve sınırlandıran bir kabuk gibi algılamaya başlar. Bunun yanında şans verdiği güvenli bölge-dışı alanda elde ettiği ilk aşk, ilk

enstrüman, ilk çizme deneyi gibi ilkler, ona sınırlarını aşarak güçlendiren bir büyüme deneyimi kazandırır.

Walden, her bölümdeki hikâyeyi, buz pateninde yapılan dönüş hareketleriyle anoloji kurarak adlandırır. Böylece okurun büyük bölümünün yabancı olduğu buz pateni bile, ortak anlatı ve duygu aktarımının ön ayak olduğu hafıza zeminine dönüştürülür. Örneğin, hızınızı alıp momenti yakaladıktan sonra gelen “sonsuz kadar devam edebileceği” hissi, tüm taşınma, adaptasyon, alışma...gibi sancılı süreçlerin açıklayıcısı ve panzehiri olabilecek *spiral dönüşe* ait tanımdır. Buradan kurulan ortaklıkla, yazarın/çizerin de arzuladığı duygudaşlık, bu kavram setlerini başka güçlenme deneyimlerine adapte edebilecek somutlama örnekleri sunar. Bu haliyle de protez hafıza için kavram seti oluşturur.

Rae ile olan ilişkilerinin, eskiz defterindeki temiz sayfada başlayıp gittikçe karalamaya dönen dışa vurum, panellerin sadece karanlıktan oluştuğu boşluklar, çizgi romanda öznelliğin sıklıkla oluştuğu yerlerden biri olan kendine dönük referansın da başladığı yerlerdir. Yavaş yavaş buz pateninin yerini alan çizim dersleriyle beraber, bu kendine dönük referans, Tillie'nin hikâyesine dair daha geniş bir takip rotasını da oluşturur. Bunun dışında grafik roman boyunca pek çok yerde elinde tuttuğu, başarı/başarısızlık göstergesi olan notlar, kabul belgeleri ve madalyalar, hafızanın önemli tarihlerde ve dönüm noktalarında somutlaştığı maddi kültür nesnelere ya da kendini tanıırken, bu nesnelere değişen anlamları olarak görülebilir.

Tüm bu başarı hikâyelerinin peşinde giderken değişen mekânlar ve ona dair biriktirdiği anılar ise, sarı tonlarıyla ve kolektif hafızaya yaslanmasıyla onları diğer anlarından ayırır. Örneğin, sarı tonlarının hâkim olduğu New Jersey'deki pistte, arkadaşı Molly ile çocuksu anıları (Walden, 2017: 137) ve tam karşısında soğuk mavilerle anlatılan, “Burası benim yerim” cümlesi sonrası uğradığı akran zorbalığı ve fiziksel şiddet (2017: 143) bunlardan biridir. Benzer şekilde, yeni arkadaşlıkların, deneyimlerin ve başarıların oluştuğu alışveriş merkezi buz pistinin kapanması haberi, unutkanlığın da başlangıcını sembolize eder. Tekil bir deneyimden hareketle anlattığı taciz öykülerinde aktarılan duygu aracılığıyla, özellikle kadın+ bireylerde, kişisel dışına taşan bir alanı tetiklediğinden, burada da kolektif hafıza ve protez hafızadan aynı anda bahsedilebilir.

Walden'in açılma korkusu, okul, buz pateni takımı ve aile içindeki doğrudan temas ettiği grupları kapsadığı gibi; "Eşcinsel olmaktan korkuyordum. Teksas'ta olmaktan korkuyordum. YouTube videolarında gördüğüm ve var olduğunu bildiğim tüm nefretten korkuyordum..." ifadesindeki kaynağı daha büyük ve toplumsal olanı da işaret eder. Dolayısıyla, Teksas'taki homofobi, buz pateni takımında içselleştirilmiş heteronormatiflik, uluslararası ağlarda yerleşik nefret ve benzeri durumların farklı ölçekteki gruplardaki somut etkilerinin tümü, öznel bir hikâyenin tarihsel olarak arka planında sürekli gözlemlenebilen kolektif hafızanın somut örnekleri oluşturmaktadır. Gruplar arası aidiyet hissini kaybı ya da izolasyon ise tıpkı soyunma odasında dizlerini kendine çekerek grup dışında bir yerde konumlanmaya çalışan Walden'in bedeni gibi kendini gösterir. Walden örneğinde olduğu gibi açılma ve kabul değil, ifşa ve red/dışlama hâkim toplumsal gösterendir. Fakat, söz konusu çizgi romanın maddi varlığı gibi 15 yaşındaki Walden'in okura yaptığı göz teması da, bir başka perspektif inşasında ısrarı barındırır. Bu ısrar, beraberinde duygusal/öznel hakikatlerin kendine yer açtığı, buradan eklenecek okurla ortak/destekleyici müzakere alanları oluşturmanın da çağrıcısıdır. Kısaca çizgi roman deneyimi, Davies'in (2021: 68) belirttiği gibi "ifşa edildiklerinde kaybettikleri failliklerini, yeniden kazanmalarını sağlıyor" ve bunu yaparken hem kurduğu toplumsal arka plan hem de duygusal hakikatinin somutlandığı öznel anlatı, tanık olmayanlar için de benzerlik kurulabilecek bir hafıza alanı yaratarak toplumsalı kendisinin ve benzerlerinin dahliyle güncelliyor.

Hayden'in The Story of My Tits (2015) İncelemesi

The Story of My Tits (2015), Hayden'in kendi bedenine bakıp toplumsal cinsiyet ve hastalık/ölüm konularını gördüğü bir grafik romandır. Çocukluk, ergenlik ve yetişkinlik dönemlerinde kendisi için değişen anlamları olan memelerin odağında anlatılan bu hikâye, özel olanla kamusal olanın ayrılmazlığını, toplumsalın içine taşıdığı bedeniyle gösterir. Sütyen takmayı dört gözle beklediği çocukluğunda, tam olma, ergenlikte ise arzulanabilir olma anlamına gelen şeyin, 43 yaşında meme kanseri teşhisi konulmasıyla birlikte ters yüz olması ve bu ters yüz olma halinin çocuklukta hissettiği eksiklikten öte anlamlarla yüklü olmasının peşine düşer. Hastalığın tarihini annesinin kanserinden başlatıp eşinin annesinin hikâyesine kadar devam ettiren Hayden, kanseri tıbbi teşhisler bütününden sıyrıp onun hasta ve çevresindekiler için ne anlama geldiğinin duygu aktarımını yapar.

Hayden'in, çocukluğunu geçirdiği evdeki sehpa'nın üzerinde bırakılan *Playboy* dergilerinden edindiği bir fısıltıyla *büyük memeler önemlidir* sezgisi, ergenliği ile beraber, yüksek sesle dile getirdiği "Meme gücüne (*Boop power*)" dönüşür (Hayden, 2015: 28). Kanseri teşhisinden sonra ise, kendini ve bedenini keşfettiği büyüme dönemi boyunca ilişkilerindeki her şey başka bir anlama bürünür. Çocukken, arkadaşı Norah'ya sorduğu "Erkekler sadece memelerle mi ilgilenir?" sorusuna, annesi kanserle mücadele ederken ya da görselleştirdiği haliyle 'kanarken' (Hayden, 2015: 116), babasının *memesiz* olan seçeneği elemesiyle başka bir yerden cevap verir. Toplumsal cinsiyet rolleriyle beraber ataerkinin en yakın sahnelemesine aile içinde şahit olunan hâli, Hayden'in hikâyesinde de çocukluğundan itibaren yazdığı *memelerin önlenemez yükselişi ve düşüşü* kurgusuyla kendini ortaya koyar. Toplumsal cinsiyetin, sıklıkla ilişkilerin içinden okunduğu ilerleyen bölümlerde ise kadın ve erkek rolleri, birbirine pençesini gösteren, dış bileyen partnerlerin temsiliyle gösterilir. Bu aynı hedefe yönelse de farklı aşinalık durumlarıyla yarattıkları somutlamalar/cisimleşmelerin tümü, grafik romanın okurla kuracağı en güçlü protez hafıza kesişmelerinden biridir. Çünkü Kasthuri'nin (2017: 112) aktardığı gibi söz konusu görsel ve yazılı yorum, "...salt dişil bir somatik göstergeden, belirsizlik içinde yaşanan bir hayatın karmaşık bir hatırlatıcısına dönüşür."

Hastalığını sessiz ve yalnız yaşayan annesi Alice'in yanına koyduğu, eşinin annesi Claudia'nın deneyimi ise kendisine ve okura da ilham olacak başka bir ihtimali yeşertir. Ailesi ve yakınlarıyla beraber hastalıkla mücadeleyi, konuşmayı, dayanışmayı içeren bu seçenek, Hayden'in grafik romanla benzer bağlantıları oluşturmasının yolunu da açar. Ne hastalık romantizmi ne de salt kazanmaya odaklanılan bir süreç olmayan bu yol, Hayden'in romanını/makalesini yazarken, grafik romanını çizerken, panelin önceki sayfalarını hatırlatırken ya da çizgi roman okurken görüldüğü kendi yansımasında sunulur. Bunun dışında hem hastalık hem de ölüm süreçlerine eşlik eden nesnelere, kolektif olarak geniş aile grubunda meydana gelse de, öznelleşen belleğin görselleriyle kendini gösterir. *Playboy* dergileri, kurabiye kavanozu, ilaç kutuları, kurulu sofralar, düğün hediyesi yadigar küpeler (Hayden, 2015: 231), sahte kauçuk meme aparatı (2015: 317), bu nesnelere bazıları olarak, özellikle kayıplarla ilgili anların yaşatıcısıdır. 12. bölümde ise, kendine dönük referanslar, beden ve nesnelere hepsinin beraber kullanıldığı alternatif bir veda sahnesi yer alır. "İçindeki tanrıçayı kucakla", "Hoşçakal, bebek maması" gibi

sloganların yer aldığı meme-baskı bir illüstrasyondur bu. Sonuç itibariyle, tarifsiz anların ve ifade edilemez hislerin somutlandığı bu görsel/metinsel bileşenler, sadece olumlama yaparak aşılamayan hastalık süreciyle bağlantı anahtarlarıdır. Okurun aralayacağı bu kapının ardındakiler, onun da deneyimi olacak; yaşamış ya da yaşayabileceği durumlar için kullanacağı bir kavram seti haline gelecektir. Tıpkı Hayden'in psikoloğunun hastalık sonrası süreç için söylediği "aynı kişi olmayacağız, ama devam edeceğiz" (2015: 280) ifadesi gibi, sahip olmadığımız deneyimi sırtlamak, okurda da benzer etki yaratacaktır.

Kullandığı çizgi dili ve mizah içeriğiyle yeraltı çizgi roman dönemindeki kadın sanatçıları çağrıştıran Hayden, bu yönüyle de kolektif hafızamızdan oldukça önemli bir alanı ödünç alır. Titrek çizgiler, taramalar, siyah-beyaz renk kullanımı, el çizimi çerçeveler, birebir boyutlu paneller, kusurlu/pürüzlü karakterler bu ilişkiyi görselin içinden kuran kısımlarıdır. Mizah ve kendi aforizmalarını oluşturduğu sloganvari cümleler ise, aynı ilişkiyi metnin içinden kuran bölümleridir. Tüm bunların protez hafıza merceğiyle karşılığı ise, farkında olmadan mırıldanılan nakaratlarla benzer bir etkiye sahiptir: deneyimlemediğimiz durumlar, başka mesafedeki kendi deneyimlerimizin içine bu cümlelerle/görsellerle yerleşebilir, elimizden tutabilir, haykırışımıza eşlik edebilir. Yani, zaten içinde olduğumuz/beslediğimiz kolektif hafızayı en geniş haliyle deneyimleriz, ancak kendi öznel biçimlerimizle... Dolayısıyla, Jacobs ve Dolmage'ın (2018: 365) da belirttiği, çizgi roman gibi yeni retorik araçlarla daha erişilebilir kılınan bellek aktarımı "okuyucunun erişilemez bir dünyanın sıkıntısını deneyimlemesi için" var olur.

Barry'nin What it is (2008) İncelemesi

Lynda Barry'nin yazıp çizdiği *What is it?* (2008), çalışma kapsamında incelenen yapıtların hemen hepsinden farklı yerde duran bir grafik romandır. Doğrusal hikâye anlatmama, parçalı anlatı kurma, el yazısı/çizgisi kullanma, çerçeveyi kırma gibi otografiye içkin özdüşünsel unsurların hepsinin ortaklığı, Barry'nin mix-media tekniğinin içindeki kolajlarında en üst seviyede somutlanmıştır. Bu haliyle zihninde anlatılmayı bekleyen sonsuz sayıdaki meseleyi anlatma telaşıyla, durmaksızın konuşup çizen bir çocuksu gevezeliği de çağrıştıran sayfa akışının, onun için yüzleşme, travmalarından iyileşme ve arınma anlamına geldiği de söylenebilir. Söz konusu yazılı/görsel yaratımların, kendi kendine konuştuğu bir halden ziyade, okurla

yaptığı alışverişin zeminini oluşturması ise grafik romanın alt başlığından itibaren vurgulanan ve onu farklılaştıran diğer unsurdur. Çünkü, kolajların bölüm başlıklarında süslemelerle büyütülen soruların hiçbirine doğrudan yanıt vermez. Dolayısıyla bölüm sonunda okura sorduğu sorularda tek doğruyu da istemez. Bunun yerine, ima düzeyinde kalan yanıtlar, görsellerin ya da çeşitli efemeraların arasından süzülerek başka bir düşünme hattını örer.

Barry'nin *One! Hundred! Demonds!* (2002) grafik romanından da bildiğimiz çocukluk avatari ve onun başta annesiyle olmak üzere genel olarak çocukluk dönemi travmaları daha kenardan köşeden olmakla beraber, özellikle ilk bölümde kaydını sürdürür. Hayat anlatısını yazma/çizme sürecinin ve buraya ait kavramların yanına teyelleşen Barry, önceki anlatılarından daha deneysel bir ürün ortaya koyarak, kitabı sonlarına doğru okurla etkileşimli etkinliklerin olduğu bir yapıya evriltir. Dolayısıyla çalışma kapsamındaki genel gidişatta takip edilen, panellerdeki görsellere/metinlere bakıp öznel ve okur hafızasıyla bir bağlam oluşturma halinin kendisi *What it is* kapsamında ters-yüz olmuştur. Çünkü, hem "İmajlar nereden gelir", "Hafıza nedir?", "Geçmiş neyden yapılır?" gibi bölümler başta olmak üzere, bu bağlam seti grafik romanın içinde doğrudan, damıtılmaya/yorumlamaya gerek olmayacak bir paket halinde yazar tarafından sunulmuştur; hem de 2. bölümden itibaren okurla çoğalıp devam edecek protez hafıza bağlantıları, uygulamalarla gösterilmiştir. Yani, Chute'un (2010: 95) ifadesiyle, "Barry hafızayı teorileştirmeye oldukça meşguldür." Bu haliyle kadın öznenin, kendi alanını sorgulayıp hayal gücünün ve taleplerinin sınırlarını zorlayabileceği performans dönüşen dayanışma hali, *altın bilezik* uzatılarak sağlanmış olur. Kolaj tekniğiyle de baştan ilan edilen kesme yapııştırma ve kurgulama hali, deneyimleri parçalayıp üzerine düşündüğü yetişkin bakışıyla yeniden inşa ettiği, yazar merkezli bir benlik oluşturma durumuna dönüşür. Aslında, Barry'nin kendi gerçekliğine eklediği çizimlerin, çocukluk istismarından kurtulmasına yardımcı olma referansı, *What It Is*'de hafızanın özneliğiyle gerçekliğin yansıtılmasını da teorize eder. İçinde var olmayan canlıların, masalların, çeşitli efemeraların ve sayısız uydurmaların yer aldığı bu dizim, bir kaçış edebiyatı değildir. Tersine Barry'nin, "Gerçek durumunuzu değiştiremezler ama ona ilişkin deneyiminizi dönüştürebilirler. Gerçeklikten kaçmak için bir fantezi dünyası yaratmıyoruz, içinde kalabilmek için yaratıyoruz." (Barry, 2008: 40) ifadesindeki gibi, tam gözlerinin içine bakarak içine yerleşeceğimiz, sonra da etrafı kendimize göre düzenleyeceğimiz bir alan açma

girişimidir bu. Barry'nin kendi örneğinde açtığı kapıdan giren masal kahramanları, canavarlar, hayvanlar, boşluklar ve bakışını çevirdiği okur, bu alana beraber yerleşip, işin bir ucundan tutan yardımcı karakterleridir. Bu haliyle, kullandığı materyallerin ve hikâyelerin taşıdığı kanıt potansiyellerini de karalamalar içinde kaybeden Barry, yeniden müzakere adımına, her şeyin yapısöküme uğradığı bir itirazlar bütünüyle, yani gerçekliğin en öznel yeriyle başlar. Kirtley'in (2014: 340) "davetkar retorik" Brown'un (2021: 131) "oyunbazlık (oyuna davet)" olarak adlandırdığı bu yapı, annesi ve öğretmeni gibi yazarın otoritesiyle söylediklerini ceza/kınama mekânizmalarını da dâhil ederek ikna etmeyi değil, grafik romanını ithaf ettiği Marilyn Frasca gibi, öznenin kendi yazdıklarıyla failliğini koruduğu, daha eşitlikçi/dostça bir yaklaşımı barındırır.

Sonuç

20. yüzyılın ikinci yarısından beri tekrar yükselen içinde bulunduğumuz dönem, modernitenin yarattığı unutkanlıkla, yapay belleği mümkün kılan aracılı bellek biçimleri arasındaki gerilimde kendini gösterir. Gerilimin her iki ucunun da ortaklaşa tetiklediği, imge yaratımları ise, çalışmanın hem analiz edilen hem de yaratılmaya çalışılan ana unsurunu oluşturmaktadır. Bu kapsamda çalışma, farklı bakış açıları içeren dönemler arasındaki, ortak aktarımların etrafında, Aristoteles'in *anamnesis*'inden, Landsberg'in protez hafızasına uzanan bellek patikasında kurulmuştur. İmgenin çizgi roman/grafik roman formuyla ikonografik kullanımı ise, bu patikanın devamındaki protez hafıza alanına, yeni paradigma adaylığıyla eklenmiştir.

Söz konusu şimdide kullanılan kitle iletişim araçları, karşı-anılar yaratma potansiyeli ile kamusallaşabilen, birbirinden farklı gruplar arasında ortak bir geçmişe bakma refleksi yaratabilen benzer bir müzakere alanı sağlayıcılardandır. Bu haliyle de yarattığı imgelerle, bireysel ve kolektif ortaklıkların yeni olasılıklarının peşine düşülebilecek, kamusal düşünme ve yaratıcı eylem alanı oluşturur. Ağırlıklı olarak mimesis ve gerçekçi temsillerle yapılan somutlama çabasının alternatif biçimini ise, bedensiz/sözsüz ya da mülksüz bırakılmışlığa karşı da bir dil de olan, ikonografi ile üretilebilir. Bu haliyle de öznelleştirilmiş bir kitlesel olayın, çizgi roman/grafik roman gibi ikonografik araçlarla deneyim imkânı yarattığı, bu deneyimin de etik yaratma ve dünya görüşüne rehberlik etme çerçevesinde, kendi minör alanlarımızı görünür kıldığı söylenebilir. İkonografi ve gerçekliğin öznel anlatılarının mevcut ortaklığı, insanların/mekânların içlerini açtıkları ve bu haliyle de belirlenmiş, iyi/kötü ikiliklerini

aştıkları versiyonlar üretilmesine aracılık eder. Çünkü, kolektif hafızanın bu ödül/ceza anlatılarının dışında, daha kalıcı ve çoğulcu bir şeyler üretme potansiyeli içeren görsel estetiğinin sunduğu kazanımlar da vardır. Bu da izleyicinin/okurun fail olduğu yapısında, kitle rüyası üretmeden kitle iletişim araçlarıyla görsel/işitsel bir anlatı yaratabilme olasılığıdır. Tıpkı, modern öncesi ritüellerde olduğu gibi, bir metni okumanın ya da hareketli/hareketsiz imgeleri izlemenin de gündeliğin içine yerleşen, kolektif bir yönü vardır. Bu kapsamda, karşılaşma mekânı olarak da işlev gören sinema, animasyon, müze, çizgi roman...vb. deneyimsel medyumların tümü, doğrudan deneyimlemenin yerini alarak tarihsel anlatıyı öznelleştirir. Fakat, çalışma odağında incelenen çizgi roman/grafik roman, mimetik karşılaşmayı kendi stil yaklaşımlarıyla kıran biçim kullanımlarıyla öteye taşınması ve hafızanın episodik yapısını, çerçevelenmeler ve boşluklarla fiziksel olarak temsil etmesi dolayısıyla, tüm bu yapının tek başına metaforu olma durumunu üstlenebilir. Anlatı ve gerçek arasındaki mesafeyi, formun kendisinde var olan oluklarla biçim olarak yansıtan çizgi/grafik roman yapısı, hafızanın cisimleştiği önemli duraklardan birini oluşturur.

Protez hafızanın grafik roman ayağı, tanık anlatıları başta olmak üzere, öznel anlatılarla kendini gösterir. Kişisel olanın tarihsel olanla ilişkilendirildiği formun imkânları ise, okurla genişleyen müzakere alanlarını aidiyetlere sıkıştırmadan örür. Yaratılan anlatı ve imge, negatif diyalekt ile okurun kendisi olarak deneyimleyebileceği üstlenme ya da yorumlama durumunu gerçekleştirir. Böylece gerçekliğin mikro düzeyinde başlatılan öznel anlatı, toplumsal düzeyde hafıza alanı yaratır ve buradan geçmişle gerçek bir yüzleşme, hesaplaşma, affetme, hatırlama ve unutma süreçleri de beraberinde işlerlik kazanır. Kitle iletişim araçlarının bir parçası olarak grafik roman, sahip olduğu ikonografiyle ilksel anlamı yorumlayıp diğer gruplarla kesiştirerek, *yeni bir sosyal çerçeve* sunar. Özel olarak otobiyografik grafik roman ise, tanık anlatılarında barındırdığı toplumsalın gündelik tezahürlerini, kolektif belleğe geri kazandıran bu sosyal çerçevede kurar. Bunu, aşkın değerlerle değil, içkin bir oluşla kendi minör alanında yaratır. Bu kapsamda, çalışmada incelenen beş grafik roman da okurlar için sahip olmadıkları tanıklığın yerini alır. 2000 sonrası Eisner ödülü/adaylığı alan grafik romanlardan, toplumsal cinsiyet anlatılarına odaklanan kadın+ hikâyeleri etrafında seçilen bu metinler, birkaç cümleyle ortak ifade edebilecekleri kolektif anlatının ve toplumsal gerçeklerin, nasıl sayfalarca/panellerce farklı öznelliklere bölünebileceğinin ispatı niteliğindedir. İşte ikonografik araçların

gücüyle bu her yere dağılma/sıçrama hali ise protez hafızanın kendisidir. Çünkü söz konusu yaratım, bugüne farklı yerlerinden tutup getirilen geçmişe topluca bakma refleksi; yani aslında kişiselleştirilen bir toplumsal deneyimin geniş ölçekli, ulaşılabilir konuşma alanlarından birini oluşturur.

Bu haliyle, incelenen otobiyografik grafik romanlar bir yandan çizer kadınların kendi hafıza boşluklarının peşine düşüp onları doldurma çabasıdır. Öte yandan, egemen patriarkal yapının dışında kalan bu anlatılar, okurlar arası anlaşılabilir dil yaratabilen, bir iç dökme/paylaşma deneyimidir. Dolayısıyla, mevcut hikâyeyi kendisinininkine eklemek ya da kendisinde olanı mevcuda dâhil etmek için karşılıklı bir etkileşim eğiliminden bahsedilebilir. İşte bu da empatinin ötesinde, geleneksel anlamda *sosyal çevre ortaklığı* içermeyen kimseler arasındaki bir hafıza yaratımı anlamına gelir. Barry'nin grafik romanında tanımladığı gibi, hafızanın okur tarafından da paylaşılan “benimle birlikte yol alan imajlar” (Barry, 2008: 33) halidir. Hayden'in yaptığı, ‘meme kanseri hakkında konuşmalıyız’ gibi bir davetle cisimleşen bu imajların ve beraberinde hafızanın paylaşımı, kitabın sonunda birlikte koştuğu kalabalıklar ya da kendisiyle barışması anları gibi tekil/çoğul, ama her koşulda toplumsal bir ana gebe olabilir. Çünkü, mesele daha çok Walden'in yazar notunda bahsettiği gibi “...gerçekleri ortaya koymak... hikâyenin tam olarak gerçekleştiğini aktarmak...anıları paylaşmakla ilgili değil, bir duyguyu paylaşmakla ilgilidir.” Bu beş grafik romanın kadın+ deneyimleriyle ortaya koyduğu imgeler de, beraber masaya oturduğu okurla paylaştığı protez hafıza alanlarının çoklu bağlantılarını inşa eder.

Kaynakça

- Ahmed, Maaheen ve Crucifix, Benoît (2018). "Coda: A User Guide to Comics Memory." *Comics Memory. Archives and Styles*. Maaheen Ahmed ve Benoît Crucifix (der.) içinde. London: Palgrave Macmillan. 281-285.
- Aristoteles (2022). *Anımsama ve Bağlantılı Anımsama Üzerine (Peri Mnemes kai Anamneseos)*. Çev. Lale Levin Basut ve Saffet Babür. İstanbul: BilgeSu Yayıncılık.
- Assman, Jan (2018). *Kültürel Bellek. Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve Politik Kimlik*. Çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Barry, Lynda (2008). *What it is*. Quebec: Drawn and Quarterly.
- Bauer, Heike (2014). "Vital Lines Drawn From Books: Difficult Feelings in Alison Bechdel's *Fun Home* and *Are You My Mother?*" *Journal of Lesbian Studies*, 18(3): 266-281. doi: 10.1080/10894160.2014.896614
- Beaty, Bart (2011). "Selective Mutual Reinforcement in the Comics of Chester Brown, Joe Matt, and Seth." *Graphic Subjects: Critical Essays on Autobiography and Graphic Novels*. M. Chaney (der.) içinde. Madison: University of Wisconsin Press. 247-259.
- Bechdel, Alison (2007). *Fun Home: A Family Tragicomic*. Boston: Houghton Mifflin.
- Brown, Kieron (2021). "Play and Playfulness in Lynda Barry's *What It Is*". *Eludamos: Journal for Computer Game Culture*, 12(1): 127-148.
- Bui, Thi (2017). *The Best We Could Do: An Illustrated Memoir*. New York: Abrams Books.
- Chute, Hillary (2010). *Graphic Women: Life Narrative and Contemporary Comics*. New York: Columbia University Press.
- Chute, Hillary (2011). "Comics Form and Narrating Lives." *Profession*, 1: 107-117.
- Cvetkovich, Ann (2008). "Drawing the Archive in Alison Bechdel's *Fun Home*." *WSQ: Women's Studies Quarterly*, 36(1&2): 111-128. doi: 10.1353/wsq.0.0037

- Davies, Caitlin (2021). *"I want to define myself by what I am instead of what I am not": Examining Gender and Sexuality in Contemporary US Graphic Memoirs.* [MRes American Studies, University of Nottingham].
- Domínguez Jeria, P. ve Muñoz, M. (2012). "Expressions of Subjectivity: Recent Historical Events Represented in Twenty-First-Century Chilean Autobiographical Comics." *Identity and History in Non-anglophone Comics.* Harriet E.H. Earle ve Martin Lund (der.) içinde. New York: Routledge. 239-259.
- Duncan, Randy ve Smith, Matthew J. (2017). "How the Graphic Novel Works." *The Cambridge Companion to the Graphic Novel.* Stephan E. Tabachnick (der.) içinde. Cambridge: Cambridge University Press. 30-58.
- El Refaie, Elisabeth (2012). *Autobiographical Comics. Life Writing in Pictures.* Jackson: University Press of Mississippi.
- García, Santiago (2015). *On the Graphic Novel.* Çev., Bruce Campbell. Jackson: The University Press of Mississippi.
- Göçebe Düşünce Derneği (2022). "Solmaz Zelyüt- Ricoeur ile Hafıza ve Anlatı (Video)." *YouTube.* <https://www.youtube.com/watch?v=Hp0bThwQMBg>. Erişim Tarihi: 23 Ocak 2024.
- Groensteen, Thierry (2007). *The System of Comics.* Jackson: University of Mississippi Press.
- Halbwachs, Maurice (2016). *Hafızanın Toplumsal Çerçevesi.* Çev., Büşra Uçar. Ankara: Heretik Yayınları.
- Halbwachs, Maurice (2021). *Kolektif Hafıza.* Çev., Banu Barış. Ankara: Heretik Yayınları.
- Hatfield, Charles (2005). *Alternative Comics: An Emerging Literature.* Jackson: University Press of Mississippi.
- Hayden, Jennifer (2015). *The Story of My Tits.* Marietta: Top Shelf Productions.
- Hirsch, Marianne (2004). "Editor's Column: Collateral Damage." *PMLA*, 119: 1209-1215.
- Hirsch, Marianne (2008). "The Generation of Postmemory." *Poetics Today*, 29(1): 103-128.

Karaman Cengiz, Cansu (2024). *Bellekten Kurguya: Grafik Roman ve Animasyonda Öznelleşen Toplumsal Deneyimler* (Tez No: 888347) [Sanatta Yeterlik Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi]. Ulusal Tez Merkezi.

Kasthuri, Raghavi Ravi (2017). "The Story of My Tits, by Jennifer Hayden (Book review)." *Journal of Graphic Novels and Comics*, 8(1): 112-113. doi: 10.1080/21504857.2016.1233900

Kirtley, Susan (2014). "Considering the Alternative in Composition Pedagogy: Teaching Invitational Rhetoric with Lynda Barry's What It Is." *Women's Studies in Communication*, 37(3): 339-359. doi:10.1080/07491409.2014.946166

Kunka, Andrew J. (2018). *Autobiographical Comics*. London: Bloomsbury Publishing.

Landsberg, Alison (2004). *Prosthetic Memory: The Transformation of American Remembrance in the Age of Mass Culture*. New York: Columbia University Press.

Lauber, Vanessa (2020). "The Hospitable Aesthetics of Alison Bechdel." *The Comics of Alison Bechdel. From the Outside In*. Janine Utell (der.) içinde. Jackson: University Press of Mississippi. 3-21.

Leane, Jeanine (2019). "Another Story." *Research Methodologies for Auto/Biography Studies*. Kate Douglas ve Ashley Barnwell (der.) içinde. 125-131. New York: Routledge.

Lipsitz, George (2001). *Time Passages: Collective Memory and American Popular Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Machin, David ve Mayr, Andrew (2012). *How to Do Critical Discourse Analysis*. London: SAGE.

McCloud, Scott (2018). *Çizgi Romanı Anlamak*. Çev., M. Cem Ülgen. İstanbul: Sırtlan Kitap.

Nayar, Pramod K. (2021). *Human Rights Graphic Novel. Drawing It Just Right*. New York: Routledge.

Negt, Oskar ve Kluge, Alexander (1993). *Public Sphere and Experience. Toward an Analysis of the Bourgeois and Proletarian Public Pphere*. London: Verso.

Roe, Annabelle Honess (2013). *Animated Documentary*. London: Palgrave Macmillan.

Traverso, Enzo (2019). *Geçmişini Kullanma Kılavuzu. Tarih, Bellek, Politika*. Çev., Işık Ergüden. İstanbul: İletişim Yayınları.

Vinitzky-Seroussi, Vered (2011). "Round up the unusual suspects': Banal commemoration and the role of the media." *On Media Memory. Collective Memory in a New Media Age*. Neiger, M., Meyers, O. ve Zandberg, E. (der.) içinde. London: Palgrave Macmillan. 48-61

Walden, Tillie (2017). *Spinning*. New York: First Second.

Walker, Janet (2005). *Trauma Cinema: Documenting Incest and the Holocaust*. Oakland: University of California Press.

Watson, Julia (2008). "Autographic Disclosures and Genealogies of Desire in Alison Bechdel's *Fun Home*." *Biography*, 31(1): 27-58. doi: 10.1353/bio.0.0006

Whitlock, Gillian (2006). "Autographics: The Seeing "I" of the Comics." *MFS Modern Fiction Studies*, 52(4): 965-979.

Zararsız Deli Dergisi. (1993, Temmuz 14). "Selçuk Erdem: Bre Ne Şerididir Bu?" Sayı 103.



Kültür ve İletişim

culture&communication

Yıl: 28 Sayı: 55 (Year: 28 Issue: 55)

Mart 2025 - Eylül 2025 (March 2025 - September 2025)



E-ISSN: 2149-9098

2025, 28(1): 103-144

DOI: 10.18691/kulturveiletisim.1478228

****Araştırma Makalesi****

“Nerdesin Eski Türkiyemmm” : Bir Karşı-Mağduriyet Söylemi Olarak Yitirilmiş Rejim Nostaljisi*

Gökçen BAŞARAN İNCE**

Öz:

Nostalji literatürü yaygın olarak, radikal değişim dönemlerinde, daha sabit, sakin ve mutlu algılanan bir geçmiş imgesine yönelik özlemin, yani kolektif nostaljinin arttığını varsayar. Türkiye'nin özellikle son on yılda bu tarz bir kökten dönüşüm geçirdiği ileri sürülebilir. Bu süreç, “Eski-Yeni Türkiye” karşıtlığında vücut bulan, kutuplaşmayı artırıcı, politik bir söyleme de dönüşmüştür. Eski Türkiye'yi “altın çağ” olarak görenler için bu dönemin popüler kültürü, iyileştirici, bugünden kaçışı sağlayan bir işlev edinmektedir. Şüphesiz bu durum, nostaljinin bir “duygu” olarak sadece olumlu olana yönelmesiyle ilgilidir. Bu çalışma, “Eski-Yeni Türkiye” gerilimini, “yitirilmiş rejim nostaljisi” kavramı bağlamında, Old Laik Days (@oldlaikdayss) adlı Instagram hesabı üzerinden okumayı hedeflemektedir. Paylaşımlar incelendiğinde, yitirilmiş rejim nostaljisi (geçmiş yüceltme), geçmiş ile bugünü kıyaslama, iç-şarkiyatçılık ve bastırılmış hıncı dolayımılama temalarının baskın olduğu görülmektedir.

Anahtar sözcükler: Nostalji, eski Türkiye, popüler kültür, hınc, iç-şarkiyatçılık, sosyal medya

* Geliş tarihi: 03.05.2024 Kabul tarihi: 19.11.2024

** Ege Üniversitesi, İletişim Fakültesi

Orcid No: 0000-0002-3114-001X, gokcenbasaran@gmail.com

****Research Article****

“Where are you my old Turkeyyy”: Nostalgia for a Lost Country as a Counter-Victimization Discourse*

Gökçen BAŞARAN İNCE**

Abstract:

The literature on nostalgia agrees with the assumption that drastic changes nurture feelings of longing, namely collective nostalgia, towards a stable, calm and happy past perceived as such. It can be asserted that Türkiye has passed through such a deep transformation in the last decade. This transformation, embodied in the concepts of “Old-New Türkiye” in daily language, is also used as a political discourse that increases polarization. This study aims at tackling the “Old–New Türkiye” discourse within the concept of “nostalgia for a lost country (ex regime)”, by examining the Old Laik Days (@oldlaikdayss) Instagram account. The results indicate that the reiterating themes are nostalgia for a lost country (comparison of the old and the new), glorification of the past, self-orientalism and mediation of repressed resentment.

Key words: Nostalgia, old Türkiye, popular culture, resentment, self-orientalism, social media

* Received: 03.05.2024 Accepted: 19.11.2024

** Ege University, Faculty of Communication

Orcid No: 0000-0002-3114-001X, gokcenbasaran@gmail.com

“Nerdesin Eski Türkiyemmm” : Bir Karşı-Mağduriyet Söylemi Olarak Yitirilmiş Rejim Nostaljisi

“Çözülüp yok olmanın günbatımında her şey, hatta giyotin bile bir geçmişe özlem perdesine bürünür.”

Varolmanın Dayanılmaz Hafifliği, Milan Kundera

Giriş

Nostalji, birey ve sosyal grupların bugüne demirlenmekte zorlandıkları, toplumsal yapı ve normların hızla değiştiği, bu değişimin huzursuzluk ve anomi duygusunu derinleştirdiği geçiş ya da kriz dönemlerinde güçlenmektedir. Bu dönemlerde, daha sakin, sorunsuz ve mutlu olduğu varsayılan bir geçmiş imgesi yüceltilir (bkz. Sedikides vd., 2015; Havlena ve Holak, 1991; Menke ve Schwarzenegger, 2016; Vess vd., 2012). Nostalji, bu yönüyle “değişime karşı duygusal bir tepki” olarak değerlendirilir (Sweeney, 2020: 190). “Nostalji aslında geçmişten çok bugünle ilgili bir şeyler söylemekte, var olan tutarsızlık ve kopuş, süregelen travma ve yoksunluklara işaret etmektedir” (Kalinina, 2016:8). Davis de nostaljiyi “kökten, hızlı, huzursuz edici dönüşümlere ve kolektif kimlik krizine verilen yanıt” (bkz. Davis, 1977; Davis, 1979) olarak kavramsallaştırır.

Türkiye’nin son on yılda bu tarz bir dönüşüm içinde olduğu varsayılabilir. Gezi sonrası artan kutuplaşma, 2016 darbe girişimi sonrası yaşanan politik gelişmeler, 2017 referandumu sonrası siyasal sistemin tamamen değişmesi ve Başkanlık Sistemi’ne geçilmesi, Ak Parti’nin Yeni Osmanlılığı merkeze alan bir popüler kültür inşasına soyunması ve tüm bu olaylara eşlik eden radikal sembol ve ritüel dönüşümü yani bellek inşası (Çınar, 2020; Tokdoğan, 2020), nostalji literatüründe sıklıkla sözü edilen “huzursuz edici dönüşümlere karşı nostalji” kavramının, Türkiye özelindeki nedenlerini açıklamaktadır. “Eski Türkiye”-“Yeni Türkiye” kavram çiftinde vücut bulan bu dönüşüm, toplumu dikey kesen, kutuplaşmayı artırıcı politik bir söyleme de dönüşmüştür.

Sosyal medya hesaplarına ya da diğer mecralara kısa bir bakış, kolektif nostalji varsayımını, üzerinde çalışılmaya değer bir olgu olarak önümüze koymaktadır: Instagram ve X’ten Old Laik Days (@oldlaikdayss), Eski Türkiye (@eskidenturkiye), Eski Türkiye Arşivi (@eskiturkiyearsivi), Eski Türkiye Fotoğrafları (@EskiTurkiyeFoto),

Geçmiş Çok Özledik (@GecmisiOzledik), Koskoca Mazi (@GozumdeCanlanir), Nostaljihabernet (@nostaljihabernet) başlıklı hesaplar, Ekşi Sözlük'ten benzer içerikte birçok entry: "Eski Türkiye", "Eski Türkiye'yi İstiyorum", "Eski Türkiye'ye Dair Özlenen Şeyler", "Eski Huzurlu Türkiye'ye Dair Akla Gelen İlk Şey"...Odysseus'un yurdu İthaka'ya duyduğu hasreti andırırcasına, "Yeni Türkiye mağdurları" için de bir "Eski Türkiye" özleminden söz etmek mümkün görünmektedir.

Bu çalışmanın amacı, "Eski-Yeni Türkiye" gerilimini ve "Yeni Türkiye"de ortaya çıkan mağduriyet anlatılarını, kolektif nostalji literatürü ve "yitirilmiş rejim nostaljisi" kavramı bağlamında, Old Laik Days (@oldlaikdayss) adlı sosyal medya hesabı üzerinden incelemektir. Dede ve Aydeniz, "21.yüzyılın internet ve yeni medya teknolojileri[nin], geçmişe erişimin biçimlerini çeşitlendirip zenginleştir[diğinden] (...)" söz etmektedir (2024:44). Yazarlar, Old Laik Days'i aynı zamanda Pierre Nora'ya atıfla bir "hafıza mekânı" olarak değerlendirirler. Bu çalışma, Old Laik Days'in bir "hafıza mekânı" olduğu tespitinin öncesinde yapılmıştır ve araştırma konusu olarak seçilmesinin temel nedeni, hemen her alanda gittikçe görünür hale gelen "Eski-Yeni Türkiye" söylemi ve buna bağlı olarak yükselen nostalji dalgasını, ismiyle dahi somutlar bir nitelik taşımasındandır.

Paylaşımlar ve yorumlarda gözlemlenen en belirgin temalar, "yitirilmiş rejim nostaljisi (geçmiş ile bugünü kıyaslama)", "geçmiş yüceltme" ve "iç-şarkiyatçılık ve bastırılmış hıncı dolayımılama" temalarıdır. Hesaba dair bulgular, saha notları ve gözlemlere dayanmaktadır.

Nostalji: Mağdurun Işığı

Evlerin ışık aldığı kimi saatler vardır. Genelde sabahın erken vakitleri ya da öğleden sonra. Bu saatlerde ev, başka bir çehreye bürünür. Eşyalar daha bir güzel, bitkiler daha yeşildir. Ev tuhaf bir canlılık ve enerji kazanır. Birden mutlu olur, hafifler, ferahlarsınız. Nostaljiyi geçmişte kalmış evimize düşen bu ışığa benzetmek, zorlama olmasa gerek. Kavram içinde hem bir "ev" barındırır (nostos: ev, ana yurt), hem de "özlem ve acı" (algia). Her ne kadar İsviçreli paralı askerlerin Fransız ordusunda savaşırken, ev hasretiyle içine düştükleri hastalığa bir ad olarak İsviçreli doktor Johannes Hofer

tarafından, 1688 yılında uydurulmuş bir kavram olsa da (Sedikides vd., 2008: 304), nostalji eski Yunanca tınısı ile “kadim bir his” algısı yaratır insanda. Sanki eskiler de hep geçmişini özlemiş, onu bugünle kıyaslamış, birinciliği hep eski günlere vermiştir. Nostalji literatürünün temel kaynaklarının üzerinde ittifak ettiği yaygın kanı ise, bu hissin bir yanılsama olduğudur (Boym , 2007; Huyssen 2006, Davis 1977 ve 1979). Örneğin Svetlana Boym’un restoratif nostalji kavramı, idealize edilmiş, gerçek olmayan, mitik bir geçmiş imgesine hissedilen nostaljiyi anlatır. Andreas Huyssen, modernitenin yıkıntılarında hissedilen “aşk”tan bahseder: modernitenin kalıntılarına nostalji duyarız, çünkü çağımızda kaybolmuş bir vaade sahip gibidirler: alternatif bir gelecek vaadi (Huyssen, 2006:8). Ancak ardından ekler: “Nostalji, otantik ve dolaylımsız olana duyduğumuz arzunun adıdır ve “turbo-kapitalizm” döneminde bu, imkânsız bir arzudur” (bkz; 2006: 11). Fred Davis de Amerika’da ‘70’lerde yaşanan nostalji dalgasını, 1960’lardaki kültürel dönüşüme bağlar ve geçmişin sunduğu netlikte bulunan bir konfordan söz eder (1977). Nostalji artık medya dolaylımlı ve dolaylıdır. Ünlülere, eski filmlere, TV şovlarına, popüler müzik ve eski moda hitabetlere dayanır (bkz; Davis, 1979:125). Dolayısıyla nostalji ile yüceltilen geçmiş çoğunlukla dolaylımsaldır, mitiktir, yanılsamadır. Pekiyi bu yanılsamaya neden gereksinim duyarız?

En muhtemel yanıt, bugünle bir sorunumuz olması, daha mutlu olduğumuz bir zaman dilimine duyulan özlemdir. Proustiyen bir “madeleine ânı” ya da Nabokov’un, bir sürgün olarak, New England’da avuçladığı kar ile çocukluğunun mutlu Rusya’sına “ışınlanması” gibi -Proust’un gayri iradi bellek dediği şey- anlık bir burukluk, zamanda acı tatlı bir gitgel, belki bilinç düzeyinde değil ama bilinçaltı bir ânilikle, geçmişini bugünle yarıştırmak. Kazanan geçmişidir.

İkinci muhtemel yanıt, içinde güvende hissedebileceğimiz bir ev ihtiyacının bir türlü son bulmamasıdır. Çocukluğu, ilk yetişkinliği, anne babayı, nesnelere, hatta ülkeyi bir ev olarak tahayyül ettiğimiz an, nostaljiyle kurucu ilişkimiz de başlamış olur. Ne de olsa ev (nostos), kelimenin kendisine içkindir. Evin en temel işlevi, bizi dış dünyadan ayırıp, bize ait bir “iç”e yerleştirmesidir. Bachelard’ın “kabuk” metaforuyla anlattığı durum (akt. Gürbilek, 2020: 29). Sınırlar belirgin ve koruyucudur. Belirsizlik azdır; evde neyin nerede olduğunu az çok biliriz. Ev bir ritüel mekânıdır aynı zamanda. Doğum günleri, bayramlar,

pazar kahvaltıları ve bu günlerin sabitlendiği fotoğraflar... Sevdikleriniz etrafınızdadır. Anneanne henüz ölmemiş, anne baba yaşlanıp hastalanmamıştır. Bu evde öznesinizdir aynı zamanda. Nesnelere ve insanlar üzerinde söz hakkınız, kısmi hâkimiyetiniz vardır. Neredeyse bir ütopya çehresinde düşündüğüm bu ev, elbette gerçeğe karşılık gelmemektedir. Ev, kimi zaman iç sıkıntısıdır, kısıtlamalardır, kavga gürültüdür, hastalıktır. “Eve dönmek için her zaman çoktan geç kalındığını, ne dönülen yerin bırakılan yer, ne dönen kişinin vaktiyle giden olduğunu hepimiz kendi hayatımızdan biliriz” (Gürbilek, 2020: 31). O halde ortada ne gerçek bir ev vardır, ne de ışık... “Nostalji, kayıp ve yerinden edilmeye dair bir histir, ancak aynı zamanda kişinin kendi düşleriyle yaşadığı romantizmdir” (Boym, 2007: 7). Nostalji, kendimizi tâmir etmek için ara ara el attığımız bir âlet-edavat kutusudur. Çünkü nostalji, “geçmişle ilgili rahatsızlık veren düşünceleri ortadan kaldırırken, sadece iyileri korur” (Margalit, 2011: 280). “Nostalji, içinden acının çıkarıldığı bellektir” (Lowenthal, 1985:8). “Geçmiş, uzaktan bakıldığında, genelde bugüne oranla sabit ve dengeli algılanır” (Bennett, 2015). “Nostalji, şimdide varolmadığı düşünülen, geçmişe yönelik ontolojik bir güven izlenimine sebebiyet verebilir” (Bell ve Newby’den aktaran Bennett, 2015). Bu durum, “çocuksu bir basitlik ve güvenlik arzusudur” (Lasch, 1990: 19). Böylece nostaljiyi, “muhtelif uyaranlar sonucunda beklenmedik ve bazan çelişkili biçimde, derin bir üzüntü ve keyif, acı tatlı bir burukluk ve özlem ile geçmişte kalmış mekânlar, zaman dilimleri, şeyler ya da kişiler için hissedilen bir duygu olarak tariflemek mümkündür” (Sedikides vd., 2015; Batcho, 2007; Havlena ve Holak, 1991; Mills ve Coleman, 1994).

Nostaljiye dair en ilginç durum, bu hissin her zaman geçmiş “güzellik, zevk, tatmin, iyilik, mutluluk, sevgiyle” ilgili olması, dolayısıyla her zaman olumlu bir içerik taşımasıdır. Hemen hemen hiçbir zaman “acı, mutsuzluk, umutsuzluk, kızgınlık, nefret” duygusu uyandıran deneyimlere nostalji hissetmeyiz (bkz; Davis, 1977: 418; Batcho, 1995; Holak ve Havlena, 1998)¹. Ancak teorisyenlere göre, nostaljinin temelinde “kayıp” (*loss*) hissi bulunmaktadır. “Nostaljinin bir duygu olarak ayırt ediciliği, geçmiş hakkında üzölmek ya

¹ Lowenthal bu tespiti aykırı iki örnek verir: Bir kuşak sonra, savaş dönemi bombardımanını “saf ve kusursuz mutluluk” duygusuyla hatırlayan Londralılar ve Dünya Ekonomik Bunalımı’nı, 1970’li yıllarda “en azından hayatın bir anlamı vardı” diyerek hatırlayan bazı Amerikalılar (1985:7-8). Lowenthal bu durumun, nostalji hissedilen dönemin çocukluk anılarını içermesinden kaynaklanabileceğini belirtir.

da yas tutmaktır” (Ortony, Clore ve Collins’den akt. Wildschut vd., 2006: 976). Böylece ortaya karışık bir duygu çıkar: geri döndürülemez, tamamen yitip gitmiş, geçmişte kalmış olana duyulan özlem, ona bağlı olarak hissedilen acı tatlı bir mutluluk, hüznün, sevgi ve iyilik hissi. Bu görüşe göre “nostalji duygusunun tetikleyicileri olumsuzluklardır: korkular, memnuniyetsizlikler, kaygılar ve belirsizlikler” (Davis, 1977). Elbette, sosyal etkileşim ve duygu bilgisi de (koku gibi) nostaljiyi tetikleyebilir (Wildschut vd., 2006: 982). Tannock’a göre:

Nostaljik özne, geçmişe, halihazırda eksik, bloke edilmiş, yıkılmış ya da tehdit altında olduğu hissedilen kimlik, faillik ve topluluk kaynakları inşa etmek/bulmak için döner. (...) Geçmişini düşünürken, nostaljik özne anda hissettiği kimlik kaybı, faillik eksikliği ya da topluluğun yokluğunun üstesinden gelmek için, kaçıyor ya da yan çiziyor, eleştiriyor ya da harekete geçiyor olabilir. Nostaljik retoriğin kimi anahtar temaları Altın Çağ fikri ve onu takip eden Sonbahar, Eve Dönüş ve doğal olanın hikâyesidir (1995: 454).

Öyleyse nostalji; bir öznel talebi, kayıp, kaçış, mağduriyet, keşif ve yeniden anlamlandırma hikâyesidir. “Değişmiş şimdi’de eksik olana duyulan özlem [...] zamanın geri çevrilemezliği yüzünden, artık ulaşılamayacak olan için duyulan bir hasret” (Pickering ve Keightley’den akt. Ange ve Berliner, 2015: 2).

Nostalji, bir dönem melankoli ve depresyonla özdeşleştirilse de, günümüzde mutluluk veren, sorunlarla baş etmeyi kolaylaştırıp, özgüveni ve sosyal bağları artıran, yapıcı bir duygu olarak kavranmaya başlanmış durumdadır (bkz; Sedikides vd., 2008b; Sedikides vd., 2015; Wildschut vd., 2006). Nostaljinin melankoli ve depresyonla özdeşleştirilen bir duygu olmaktan çıkarılıp, psikolojik bir gereksinim olarak kavranmaya başlanmasıyla, araştırmaların nesnesi olması arasında bir geçiş bulunmaktadır. Örneğin, Vess ve arkadaşları (2012), nostaljinin olumlu özebakışı (*self-regard*), olumlu kendilik atıflarına örtük girişi ve öz-saygıyı (*self-esteem*) güçlendirdiği tespiti yaparlar. Wildschut ve birlikte çalıştığı araştırmacılara göre de, nostalji sosyal bağları güçlendirir, sosyal bir duygudur ve bireyleri yalnızlıktan korur. Araştırmalarındaki deneklerden, daha nostaljik hissedenlerin, güçlü sosyal bağ kuran ve hisseden kişiler oldukları ortaya çıkmıştır (bkz Wildschut vd., 2006). Nostalji, hayatı anlamlı algılama hissini desteklemiş ve varlıksal tehdidi hafifletmiştir (bkz Sedikides vd. 2008b, 306). “Nostaljinin bir diğer işlevi, geçmiş ve şimdiki kendilikler arasında devamlılık hissini kolaylaştırmasıdır. Kişinin

yaşamında anlam ve süreklilik hissini destekler” (Sedikides vd., 2008a). Bu anlamda nostalji, radikal değişim dönemlerinde, bireyleri koruyucu bir işlev edinir.

Bir Kolektif Nostalji Formu Olarak Yitirilmiş Rejim Nostaljisi

Alandaki araştırmalar nostaljinin bireysel olabildiği kadar, kolektif biçimde de yaşanabileceğini ve bu iki bağlamıyla farklı işlevleri olabildiğini göstermektedir (bkz, Davis, 1979; Kalinina, 2016; Keller, 2016; Wildschut vd., 2014). “Güncel antropoloji literatürü, nostaljinin duygu, söylem ve edim olarak kolektif kimlikleri, sosyal, etnik ya da ulusal farketmeksizin dolayımıldığını, onlara aracılık ettiğini doğrulamaktadır” (Bissell vd.’den akt. Ange ve Berliner, 2015: 5). Kolektif nostalji, “kimi zaman kişinin doğumunu önceleyen, makro gruplar tarafından paylaşılan tarihsel faz, sembol ya da geçmiş olayları” anlatır (Muehling ve Pascal’dan akt. Keller, 2016: 62). David Berliner de “endo-exo nostalji” ayrımı ile, nostaljinin bireysel ve kolektif boyutuna dikkat çeker. Bu ayrıma göre, “kişisel geçmişe duyulan nostalji hissi endo-nostaljidir (...), kişisel olarak deneyimlenmemiş, vekâleten nostalji ise exo-nostalji olarak adlandırılır. Exo-nostalji, doğrudan deneyimlenmese de, kızgınlık, öfke, acı gibi duyguları tetikleyebilen kayba dair söylemleri içerir” (2015: 21). Kolektif nostalji aynı zamanda elitlerin hegemonyasına karşı bir direnç biçimi, sosyo tarihsel devamlılığa dair kolektif bir his, değer ve inançlara dair paylaşılan bir miras, birey-grup özdeşleşmesi, gurur ve kendilemeye (*affiliation*) dair hisler, öteki gruplar karşısında algılanan bir kendilik farkındalığı, akut değişim dönemlerinde kişiler için duygusal destek, bireysel ve kolektif devamlılık hissi biçimlerini alabilir (Bkz, Brown and Humphreys, 2002:143). Öte yandan kolektif nostalji, tüketim toplumu ve geç modernitenin ürünü olarak, negatif bir bakış açısıyla da ele alınır (Jameson, 1991; Davis, 1979, Lowenthal, 1985). Bu yoruma göre, modernitenin üretim formu olarak kapitalizm, hemen her alanı olduğu gibi geçmişi de metalaştırır ve alınıp satılabilir kılar. Modernitenin ilerleme mitinde somutlanan ütöpik gelecek vizyonu, kapitalizmin tüketim baskısıyla birleştikçe yabancılaşan bireyler, nostaljide güvenli bir liman bulur.

Hem bireysel, hem de kolektif düzeyde nostalji, toplumdaki kökten anlamsal ve sembolik dönüşümle, radikal değişikliklerle baş etmek için geliştirilmiş bir mekanizma olarak kavranır (bkz; Brown ve Humphreys, 2002; Sweeney, 2020; Sedikides vd., 2015;

Kalinina, 2016; Davis, 1977). Davis'e göre, "toplumlar kimi zaman kolektif kimlikte, sosyal değişimin neden olduğu krizlere bağlı kimi süreksizlikler deneyimler. Bireysel olarak bu durum, kişilerin kendi yaşam dünyalarında başatmak zorunda kaldıkları bir kimlik mücadelesi olarak kendini gösterir" (akt. Menke, 2017: 629-30). Diğer bir deyişle, bireysel ve kolektif düzeyde, anlam ve sembol dünyamız sarsıldığında, "mağdur" hissettiğimizde, özlem duygusuyla birlikte, o dünyanın sabit durduğunu varsaydığımız, varlığını koruduğunu hissettiğimiz günlere yüzümüzü döneriz. Bu sabitleme gereksiniminin arkasında ise aidiyet/ev ikilisi varlığını hissettirmektedir. "Ev", kişisel hikâyemizdeki gerçek ev olabildiği gibi, kolektif imgelemimizde yer eden "ülke", "rejim" ya da "lider" de olabilir.

Kolektif nostalji, bireysel nostaljiye kıyasla, görece şüpheyile yaklaşılan bir kavramdır. Sorgulanmadan yüceltilen geçmiş, duyguları maniple edebilir. Kitleler, bozulmuş bir tarih imgesini kutsayabilir, hatta mağdur ve mazlum sembolizmini, süregelen bir hınca dönüştürerek zâlimleşebilir. Kammen'e göre, "nostalji...suçu olmayan tarihtir. Miras, bizi utanmadan ziyâde gururla doldurur" (akt. Boym, 2007: 9). Bu durumda, nostalji, "kişisel sorumluluğun terkedilmesi, suçtan arınmış bir eve dönüş, etik ve estetik bir başarısızlık" olarak görülür (Boym, 2007: 9). Boym'un "yeniden kurucu" (*restorative*) ve "düşünsel" (*reflexive*) nostalji ayrımları, nostaljinin bıçak sırtı işlevlerini anlamamız açısından yararlıdır. Boym'a göre, "yeniden kurucu" nostalji, kendini nostalji olarak değil, gerçeklik ve gelenek olarak sunar. "Yeniden kurucu nostalji, son yıllarda gündeme gelen ulusal ya da dinsel uyanışların merkezindedir. Bu nostaljinin temelinde iki tema vardır: köklere dönüş ve komplo" (Boym, 2007: 12). Düşünsel nostalji ise temeline özlem ve acıyı alır ve geçmişin yeniden inşasından ziyade, detaylarını hatırlamaya döner. "Düşünsel nostalji, ideal bir çocukluk ya da masumiyet zamanına dönüş iken, yeniden kurucu nostalji, anavatanın, ulus ile eşanamlı olduğu bir ideal mekân ve patriotik bir yeniden inşa olarak belirir" (Kalinina, 2016: 7-8).

Kolektif nostalji eleştirisinde Avishai Margalit de, "nostaljik duygusallığın bozularak *kitsch* moralitesine (...) dönüşebildiğinden ve geçmişi idealize etmenin, onu saf mâsumiyetin duygusal sahası olarak sunmanın, anıları sistematik olarak bozduğundan" yakınır (2011: 271-275). Nostaljinin teröpatik (*tedavi edici*) değil, etik yönüyle

ilgilendiğini söyleyen Margalit, nostaljinin hafızanın *kitsch'i* olduğunu belirtir. Charles Maier'in (1999), "Sanat için *kitsch* neyse, hafıza için de nostalji odur" sözüyle birlikte düşünebileceğimiz bu saptama, "nostaljinin hoşnutsuzlukları"ni şöyle tarif eder: "Nostaljinin pasif bir geçmişe dalma edimi olmaktan çıkıp, kitleleri mobilize eden bir ideolojiye dönüştüğü bu an, tahayyül edilen mâsum geçmiş imgesini çalan herkese yönelebilecek bir şiddetin de başlangıç ânı olabilir" (Margalit, 2011: 280).

Kolektif nostalji elbette kimi sosyal gruplar için pozitif bir kimlik bağlayıcısı gibi de işlev görebilir. Örneğin Marcuse ve Jameson'ın fikirlerini, Pierson şöyle aktarır:

"Marcuse (1987), fantaziyle karışmış belleğin özgürleştirici niteliklerini keşfetmeye çalışır ve geçmiş kültürel geleneklerin bugünde süren baskıyla savaşmada harekete geçirici olabileceğini savunur (...) Benzer biçimde Fredric Jameson da (1974), kendinin bilincinde bir nostaljinin, anımsanan çocukluk temelinde kendini gösteren şimdiden açık bir memnuniyetsizliğin, neden sosyal değişim için devrimci bir uyarıcı olarak işe koşulamayacağını anlamadığını belirtir" (akt. Pierson, 2014: 142).

"Simule nostalji" kavramı da kimlik inşası bağlamında olumlu bir işleve gönderme yapar. Baker ve Kennedy tarafından bireysel ve kolektif nostaljiye ek olarak önerilen, "simule (sahte, taklit) nostalji" (*simulated nostalgia*), "Sevilen bir kişinin gözünden ya da hikâyeleri ile hatırlanan, dolaylı olarak deneyimlenmiş bir geçmiş" olarak aktarılır (Baker ve Kennedy'den akt. Keller, 2016: 62). Bu tarz bir nostalji, "özellikle göçmen ve mültecilerde, diasporik topluluklarda, grup üyelerini birbirine bağlayan ve anavatan imgesi etrafında, özellikle şarkı-türkü gibi bağlantı nesnelere (*linking objects*) ile paylaşılan sosyal kimliği güçlendirici bir işlev edinebilir" (Sedikides vd.'den akt. Wildschut, 2014: 845). Bu durum sadece diasporik kimliklerde değil, aynı ülke içinde, kutuplaşmış topluluklar bağlamında bir "öz yurdunda garipsin, öz vatanında parya"² mağduriyet anlatısı ile de ortaya çıkabilir. Erken Cumhuriyet dönemine dair İslâmî hafıza, bu tarz hikâyeler ile sürmüştür (bkz. Bora, 2017: 424-37 ve Özdemirci, 2022).

Kolektif nostaljinin bir diğer önemli formu, Dede ve Çoruk'un (2020) adlandırmasıyla "yitirilmiş rejim nostaljisi"dir. Geçmişte kalmış politik bir sistemin sosyal,

² Necip Fazıl Kısakürek'in "Sakarya Türküsü" şiirinin kült dizesi.

kültürel, politik değerlerine hissedilen özlem şeklinde kavramsallaştırabileceğimiz “yitirilmiş rejim nostaljisi”, literatürde Ostalgia³ kavramıyla, Doğu Almanya’ya (Margalit, 2011: 274) ya da Yugonostalgia ifadesiyle 2003 yılında dağılmış olan Yugoslavya Sosyalist Cumhuriyeti ve lideri Tito’ya yönelen post-sosyalist nostaljiyi açıklamak için kullanılmaktadır (Lee, 2011: 159). Bu ülkelerin ortak özellikleri, Komünizm’in çöküşü ile birlikte, radikal bir geçmişten kopuş ve yeni bir şimdi’yi inşa etme süreci yaşamış olmalarıdır. Lee’ye göre yitirilmiş rejim nostaljisi, “Toplumların radikal bir dönüşümden geçtikleri; norm ve düzenin alışıldık yapısının dağıldığı ve yenisinin henüz yerleşmediği; siyasetin, ekonominin ve hayatın diğer alanlarının bir kaos durumu altında bulunup insanlara dermansızlık kıldığı zamanlarda kendisini gösterir” (akt. Dede ve Çoruk, 2020: 15)⁴.

Türkiye yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi radikal bir rejim değişikliği geçirmese de, “Eski-Yeni Türkiye” kavramlarının politik kullanımı ve Başkanlık sistemi nedeniyle, eski sistemin nostalji nesnesi halini alabileceği bir dönüşüm yaşamıştır. Bu dönüşüm, iktidar odaklarının değiştiği ve buna bağlı olarak yeni bellek politikalarının üretildiği de bir dönemdir (bkz; Çınar, 2020; Dede ve Çoruk, 2020). Bu bağlamda, Türkiye, post-komünist ülkelerden farklı olarak rejimini gerçekten “yitirmemiştir”. Rejim, 1950 sonrası, artan düzeyde kapitalist pazar ekonomisine açılmıştır. Hem iç hem dış dinamikler aracılığıyla kimlik siyaseti yükselişe geçmiş ve son olarak neoliberalleşmenin eşlik ettiği, radikal bir üst yapısal dönüşüm geçirmiştir. Bu dönüşüm hem politik hem de ekonomik ve kültürel alanda sermaye sahiplerinin değişimini beraberinde getirmiştir. Değişen elitler ile birlikte, Türkiye, Batıcı-Türkçü-modernleşmeci bir ulusal kimlik anlatısından, İslami-Osmanlıcı-muhafazakâr bir anlatıya geçmiştir (White, 2014; Yavuz, 2020). Bu ise beraberinde Osmanlı İmparatorluğu’nun bir asr-ı saadet dönemi olarak yüceltildiği bir nostalji dalgası getirmiştir. Öte yandan, özellikle 2013 Gezi protestoları sonrası art(tırıl)an politik kutuplaşma, popülist siyasal dil ve ona eşlik eden otoriterleşme,

³ Almanca “doğu” (Osten) ve “nostalgia” sözcüklerinden türetilmiş, Komünizm’in çökmesi ve Doğu ve Batı Almanya’nın birleşmesi sonrası, Doğu Almanya’ya hissedilen nostaljiyi betimlemek için kullanılan sözcük.

⁴ Lee bu çalışmasında (2011), nostaljiyi globalleşme karşısında yerel kültürün tepkisi, hatta özelliği (*feature of glocalization*) olarak görmektedir. Türkiye örneğinde ise, yitirilmiş rejim nostaljisi, iki yerel anlatının bellek ve iktidar paylaşım çatışmasının sonucu olarak kendini gösterir.

parlamentar sistemden başkanlık sistemine geçiş ve üretilen “Yeni Türkiye” söylemine karşı, bu yazının da konusu olan “Eski Türkiye” nostaljisini ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla günümüzde Türkiye’de birbirini aynı anda kesen iki nostalji dalgası bulunmaktadır.

AK Parti’nin ürettiği “Osmanlı medeniyeti nostaljisi”, post-komünist ülkelerde görülen tümüyle yitirilmiş bir rejime hissedilen nostaljiden ziyade, dünyada popülist liderlerin tetiklediği son nostalji dalgası ile benzerlikler içermektedir.⁵ “Farklı popülist figürler nostaljiyi ülkelerinin “eski güzel ihtişamlı günleri”ne göndermeler yaparak, elitler ve kurulu düzene yönelik hıncı sömürerek kullanır. Popülistler nostaljiyi popülizmlerinin can damarını oluşturmak amacıyla, terkedilmiş ama ölmemiş bir geçmişe dayanan bir ütopya inşası için araçsallaştırır” (Elçi, 2022:697). Amerika’da Trump’ın “Make America Great Again” (Yeniden Büyük Amerika’yı Yarat) ya da Britanya’nın Avrupa Birliği’nden çıkış sürecinde UKİP’in⁶ “Take Back Control” (Kontrolü geri al) sloganlarındaki özlem duyulan, “beyaz adam”ın üstün olduğu, ülkesine başkalarının karışmadığı, tek maaşla evini geçindirebildiği eski güzel günler (hatta çoğu zaman adı konmasa da emperyal bir geçmiş) nostaljisine benzer biçimde, AK Parti iktidarı da özellikle popüler kültür alanında yaygın bir Osmanlı medeniyeti nostaljisi üretmektedir. Televizyon dizileri ve sinema filmlerinde üretilen “güçlü, emperyal bir imge olarak Osmanlı nostaljisi”, iç ve dış politikayı güncel düzeyde meşrulaştırmanın bir aracı ve propaganda aygıtı olarak da

⁵ “Son nostalji dalgası” ile kastettiğim 21.yüzyılda popülizm ile yükselen nostalji dalgası. Bundan önce 1800’lerin sonunda ve 1920’lerde birinci “bellek patlaması” (memory boom) 1960 ve 1970’lerde ise ikinci bellek patlaması yaşanmıştı (Winter, 2006). Fransız Devrimi ve Avrupa’daki diğer savaşlardan sonra “savaşlarda ölen askerleri anmaya yönelik mekân ve ritüeller artmıştı. Birinci ve İkinci Dünya Savaşları ve Holocaust bu iki dönemin temel hatırlama meseleleriydi. 20.yy’da özellikle müzeler bu işin bir “business”a dönüşmeye başladığını da göstermekteydi (Bkz, Winter, 2006:3). Bu bellek patlamalarında kitle iletişimindeki (fotoğraf ve televizyon) devrimin de etkisi vardı (Huyssen, 2003: 17) ve nostalji yakın dönemi dahi kapsayacak biçimde metalaştırılmıştı. Nostaljinin tarihsel yolculuğunda, Lowenthal ağırlıkla 19. ve 20.yy Anglo-Amerikan deneyimini anlatır. 1960’ları “savaş sonrası ruh hali” (*post-war mood*) bağlamında, geleceğe inancın azaldığı, şimdi’ye yönelik isyanın arttığı dönemler olarak aktaran Lowenthal, 1970’ler Amerikasında 1930’lara yönelen bir nostaljiden baseder. İngilizler de 20.yüzyılda Tudor geçmişine ya da Hitler’e tek başına karşı koyan İngiltere imajına nostalji hissederler (Lowenthal, 1985: 4-8). Dolayısıyla nostalji dalgaları bugün ile ve sadece popülizm ile sınırlı değil. Lowenthal 2015’de yayımladığı “The Past is a Foreign Country-Revisited” kitabında ise 21.yy’da nostaljinin metalaşmasına odaklanır. Bu nostaljinin temel mecraları olarak “heritage villages, heritage television and antiques” (kültürel miras yerleri, televizyon programları ve antika), “ecdat avcılığı” (ancestor hunting), vintage çılgınlığı, *souvenir* hediyelik eşyaların yaygın bir pazar haline gelmesinden söz eder (2015:83- 86-101-103). Nostaljinin metalaşma biçimleriyle ilgili ayrıca bkz; Cross, 2018.

⁶ 2016 yılında düzenlenen referandum ile İngiltere’nin Avrupa Birliği’nden çıkış sürecinde (Brexit), İngiltere’nin Birlik’ten ayrılmasından yana tavır koyan sağ, muhafazakar “Birleşik Krallık Bağımsızlık Partisi” (United Kingdom Independence Party-UKIP).

kullanılmaktadır (Çevik, 2020; Onaran, 2022). “Osmanlı medeniyeti nostaljisi”nin ekonomi politikğine dair bir şeyler söylemek mümkün gözükmemektedir, nitekim bu nostaljinin biçimlendirdiği “gündelik hayat” son yıllarda eskiye oranda daha görünür bir hâl almıştır: TV dizileri, hat ve ebru sanatı tüketimi, sembolik olarak “varak” ya da “tuğra”da cisimleşen dekorasyon tercihleri, Ankara Hamamönü-Hamamarkası semtleri gibi “icad edilmiş gelenekler” olarak Osmanlı nostaljisi satan semtler (düz anlamıyla düğün, kına gecesi, sünnet organizasyonları düzenleyen mekânların olduğu), devlet dairelerinin ve Külliye gibi binaların mimarisi vs (bkz, Onur, 2022; Batuman, 2018). Bu nostalji tipi aynı zamanda bireylerin bedenlerinde (dövme, takılar, farklı süs eşyaları vb.), kişisel mekânlarda (ev, araba, iş yeri vb.dekorasyonu vb.) yaygın bir “banal Osmanlıcılığa”⁷ (Ongur, 2014) dönüşmüş durumdadır.

Yukarıda sözü edilen iki nostalji dalgasından bir diğeri ise, bu yazının da konusu olan, resmi bir bellek politikası ile desteklenen Osmanlı medeniyeti nostaljisine karşı, “yeni çevre”den şekillenen, temeline Cumhuriyet ve Atatürk’ün “kaybedildiği” fikrini alan, güçlü bir “Eski Türkiye” nostaljisidir. Dede ve Aydeniz, yukarıda sözü edilen süreci, bu iki nostaljik dalganın, kimseyi dışarıda bırakmayan, içinden çıkmanın mümkün olmadığı kuşatıcılığı nedeniyle, “nostalji sarmalı” kavramıyla açıklamaktadırlar (2024: 44, 64). Bu sarmal, “Kayıp ve yoksunluklarımızın yapısal nedenlerini ve onları aşmanın gerçekçi/yapısal yollarını sabırla ve kolektif biçimde düşünmek ve tasarlamak yerine, geçmiş bir zamanda terk etmek zorunda kaldığımız ideallerin, cennet diyarların hayaliyle avunmak demek”[tir] (Özmen, 2024:120-121). Diğeri bir deyişle, her iki nostalji türü de bir yönüyle, “şimde”den çalmakta, kutuplaşmayı artırarak, politik bir toplum olma yetisini zayıflatmaktadır.⁸

“Eski Türkiye” nostaljisinin ekonomi politikğine dair bir şeyler söylemek daha güç gözükmemektedir. Esra Özyürek, 1990’ları anlatırken her şeyin üstüne baskılanmış Atatürk’lerden söz etmişti. Rozetler, bardaklar... Günümüzde, yapay zekâ ile üretilmiş

⁷ Milliyetçiliğin ulus-devletlerin yaygınlaşmasıyla birlikte yatay ve yaygın hale gelmesiyle “sıradanlaştığı”nı, rutinleştiğini, hatta bazen görünmez hale geldiğini, yukarıdan aşağıya olmaksızın, aşağıdan yukarılığını tespit eden Michael Billig’in *Banal Nationalism* kitabına atıfla kullanılan kavram (Billig, 1995).

⁸ Benzer bir tespit Dede ve Aydeniz’de de izlenebilir (2024).

Atatürk'e sarılan fotoğraflar paylaşmak, Atatürk'e şarkı söyletmek, "olası" ve "kurgulanmış" bebeklik veya en yaşlı hallerinin paylaşılması daha yaygın bir pratik. Öte yandan, eski eşyaların sergilendiği "vintage café"ler, Eski Türkiye'yi özleyenleri eşyalar aracılığıyla o günlere götürmektedir. "Banal Osmanlı nostaljisi" için geçerli olan yataylamış ve bireyselleşmiş nostalji tüketimi, "Eski Türkiye" nostaljisi için de geçerlidir. Atatürk dövmeleri, araba sticker'ları vs. Öte yandan günümüzde, bu nostalji tipinin kamusal görünürlüğü, resmi olarak desteklenen Osmanlı nostaljisine oranla daha azdır. Atatürk Orman Çiftliği ya da Çankaya Köşkü tartışmalarında izlenebileceği üzere, "Eski Türkiye"nin bellek mekânlarının hafızadan silinmesi iddialarına dair kamusal tartışmalar olabilmektedir.

Günümüzde "Eski Türkiye" nostaljisi, grup üyelerini ortak semboller ve anlatılar etrafında birbirine bağlayan, onları birleştiren hüzünlü bir geçmiş imgesi ile iş görmektedir. Bir kolektif kimlik anlatısına dönüşebilen bu durum, "sosyo-tarihsel devamlılığa dair kolektif duyguyu koruma, hegemonik etkilere karşı bir direnç kaynağı ve kaygıya karşı bir savunma aracı olarak" ortaya çıkabilir (Brown ve Humphreys, 2002: 141-143). Diğer bir deyişle, yitirilmiş rejim nostaljisi, yukarıda kolektif nostaljiye atfedilen tüm olumlu ve olumsuz nitelikleri içerebilir: bir yandan varolan düzenin muhaliflerini sosyal bir grup olarak birleştirebilir; öte yandan mitik ve yanılsamalar içeren bir geçmiş imgesini eleştiriden muaf kılarak araçsallaştırabilir.

"Old Laik Days" Paylaşımlarına Genel Bir Bakış:

"Old Laik Days" sosyal medya hesabını gözlemleyebilmek için, Haziran-Temmuz 2020; Ocak-Şubat 2021, Aralık 2022-Ocak 2023 ve Mart-Nisan-Mayıs 2023 arası rastlantısal bir tarih aralığı ele alınmış ve 398 paylaşım ve takipçi yorumları incelenmiştir. Tarih aralığı, herhangi bir evrene genelleme yapmayı amaçlamadığı için bir örneklemden çok, hesabın paylaşımlarına dair çeşitliliği gösterebilecek bir seçki olarak düşünülmüştür. Çalışma başlarda "nitel içerik analizi" olarak tasarlanıp, örneklem buna göre seçilse de, paylaşım yorumları incelendikçe, içerik analizlerinde temel geçerlilik ve güvenilirlik kıstası olan "kategorilerin çakışmaması" ilkesinin sağlanamadığı gözlemlenmiştir. Nitekim paylaşımlara gelen yorumlarda, "yitirilmiş rejim nostaljisi (geçmiş yüceltme),

geçmiş ile bugünü kıyaslama ve bastırılmış hıncı dolayımılama” temalarının iç içe olduğu görülmüştür. Bu bağlamda makale, saha notları ve gözlemlere dayanan, nitel bir çalışmadır.

“Nitel araştırmalarda amaç, istatistiksel temsiliyet elde etmekten ziyade derinlemesine ve ayrıntılı bilgi toplamaktır (...) Vurgu, sayısal temsiliyetten ziyade toplanan verilerin derinliğini ve nüanslarını anlamak üzerinedir (Patton, 2002). Bu çalışma da temelde, kendinden önceki çalışmaların ele almadığı bir perspektifi önerecek biçimde, seçki içinden söylemi temsil etme kabiliyeti en yüksek örnekler aracılığıyla yitirilmiş rejim nostaljisi, iç-şarkiyatçılık ve hınç kavramlarını Eski Türkiye nostaljisinin söylem kalıpları olarak göstermeyi hedeflemektedir. Çalışmanın literatüre katkı sağlamayı umduğu temel nokta budur.

Old Laik Days paylaşımları sinema filmleri, diziler, televizyon programları, fotoğraflar, video klipler ve reklam gibi materyallerden oluşmaktadır.⁹ Paylaşımların içeriğinde ve gelen yorumlarda dikkat çeken üç ana tema gözlemlenebilir: “yitirilmiş rejim nostaljisi (geçmiş ile bugünü kıyaslama)”, “geçmiş i yüceltme” ve “iç şarkiyatçılık ve bastırılmış hıncı dolayımılama”. Bu üç tema yorumlarda iç içe geçmiştir ve baskın anlatı, artık yitirildiği düşünölen eski rejime ve onun kültürel değerlerine duyulan özlemdir. Bu nedenle tüm başlıkları bu tema altında inceledim.

Yitirilmiş Rejim Nostaljisi, Mağduriyet, Hınç

“Yeni Türkiye” kavramı, 1930’larda Cumhuriyet daha yeni kurulmuşken, gazetelerde ve politik nutuklarda sıklıkla kullanılan bir söylemdi. Osmanlı İmparatorluğu’nun yıkılması ile adı, hukuku ve sınırları ile gerçek anlamda yeni bir öлке kurulmuştu. 2000’li yıllarda, bu dönemle yüzleşmeyi, erken Cumhuriyet döneminden kaldığını söylediği vesâyet ve elitizmi bitirmeyi hedefleyen yeni bir politik proje de aynı kavramı kullanmaya başladı¹⁰.

⁹ Hesap içeriğine dair daha detaylı bir çalışma için bkz, Aydeniz, Sema (2023). *Yeni Medya Çağında Nostalji: Bir Bellek Mekânı Olarak Old Laik Days*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Ankara.

¹⁰ Bora’ya göre (2016) “AKP iktidarının kendisi, “Yeni Türkiye” lâkabını, 2010’dan sonra kullanmaya başladı (...) Davutoğlu’nun parti genel başkanlığına atandığı 2015 Nisan kongresinde, 2023’ü hedef alan bir *Yeni Türkiye Sözleşmesi* duyuruldu”. Recep Tayyip Erdoğan’ın politik kariyerinde daha önce de bu kavramı kullandığına şahit olduk. Ancak 2014 sonrası, AK Parti ve çevresinin önemli politik

Kavramın kullanımı, uzun soluklu bir mağduriyetin bitişini müjdeliyordu. Nitekim bu siyasal söylemin “Eski Türkiye”si, “Baticı ve laikçi, milletten uzak seçkinler” eliyle, Osmanlı ve İslamiyet’le bağının kopması ile köksüzleşen, tarihinden kopan, mazlum ve mağdurlaşan bir halkın, “gerçek milletin” hikâyesine denk gelmektedir¹¹. Yeni Türkiye ise bu resmin tam tersini ima eder: “(...) Yönetici elitin politik gündemini temsil etmekle kalmaz, aynı zamanda ütöpik bir özlemin mitik nesnesi (...), Eski Türkiye’de (...) engellenen ne varsa gerçekleşmesinin halini alır” (Hecker et.al, 2021:7).

Yeni Türkiye’yi inşa süreci devam ederken, kolektif bellekte bir kavram da hızla dolaşıma girdi: “Eski Türkiye”. Güncel sohbetlerde, geleneksel ve sosyal medyada özlemlerle anılan “Eski Türkiye” kavramına sıklıkla rastlar olduk. Böylece, iki “Eski Türkiye” tahayyülü arasında bir nevi “mağduriyetler çatışması” başlamış oldu. Birileri için aşağılanmanın, hor görülmenin, mağdur ve mazlumluğun ana yurdu olan Eski Türkiye, diğerleri için memleketin refah içinde, daha demokratik ve laik/seküler olduğu bir hayâl ülkesi haline gelmeye başladı. Güncelle kıyaslamalar neticesinde, kendi zamanında “beğenilmeyen” Turgut Özal dahi bu özlemden payını aldı (Dede ve Çoruk, 2020)¹².

Gündelik hayattaki kavramsal hareketlilik, sosyal medyaya da yansdı şüphesiz. Eski Türkiye (@eskidenturkiye) Eski Türkiye Fotoğrafları (@EskiTurkiyeFoto), Geçmiş Özledik (@GecmisiOzledik), Koskoca Mazi (@GozumdeCanlanir) X hesaplarından bazıları. Bu yazının konusu olan Old Laik Days’in¹³ Mayıs 2024 itibariyle, 2018’de katıldığı X’de 130.400, Instagram’da 41.500, 2017 yılında katıldığı Facebook’da 143 bin

söylemlerinden biri haline gelen kavram, kitaplara ve köşe yazılarına daha sık konu olmaya başladı. 2016 yılında il il “Yeni Türkiye Konferansları” düzenlendi. Mehmet Barlas, Yıldırım Oğur gibi iktidara yakınlığıyla bilinen gazeteciler sıklıkla “Yeni Türkiye” kavramından söz etmeye başladılar. Bkz. Milliyet, 2014; Barlas, 2014 ve Barlas, 2020.

¹¹ Ak Parti’nin Yeni-Osmanlıcı milli kimlik siyasetinin temelini oluşturan bu mağduriyet söylemini, duygular sosyolojisi bağlamında lider, semboller, ritüeller, mekânlar ve mitler bağlamında okuyan bir çalışma için bkz. Tokdoğan, 2020.

¹² Bu dönemden çok önce 1990’lar sonunda Esra Özyürek, ana nesnesi Erken Cumhuriyet dönemi ve Mustafa Kemal Atatürk olan bir nostalji dalgasını, etnografik bir yöntemle tartışmıştı (Özyürek, 2006).

¹³ Bu konuyu çalışırken, hesabın Instagram’da hesap adı @oldlaikdays idi ve takipçisi Temmuz 2023 itibariyle 275bin idi. Mayıs 2024 itibariyle hesap adı @oldlaikdayss ve takipçi sayısı 41.500. Çalışmadaki paylaşım ve yorumlar @oldlaikdays’ten, hesabın ilk halinden alınmıştır. Hesabın yöneticisi ile yaptığım görüşmede, bana hesabın yoğun şikâyet nedeniyle kapatıldığını belirtti. Bu durum, nostalji ve bellek siyasetinin aslında ne kadar “presentist”, bugüne dair ve ülkenin içinde bulunduğu politik kültürün kaçınılmaz bir parçası olduğunu gösterir niteliktedir (30.04.2024, whatsapp yazışması. Hesap yöneticisi ile yapılan görüşme, etik kurul izni olmadığı için yayımlanabilir nitelikte değildir.)

takipçisi var. Instagram’da @eskiturkiyeden, @nostalji.kusagi, @nostaljiyolculuk, @nostalji_ruzgarı başlıklı hesapların benzer bir etki alanı var. İsimlerde doğrudan kullanılsa da, bu hesapların hepsinde bir “Eski Türkiye” söylemi ve özlemi dikkat çekiyor. Bunun yanında Ekşi Sözlük’te “Eski Türkiye” konu başlığıyla doğrudan ilgili 4, dolaylı 4 başlık var. Şubat 2024 itibariyle, doğrudan ilgili olanlar: Eski Türkiye (250 entry), Eski Türkiye’yi İstiyorum (341 entry), Eski Türkiye’ye Dair Özlenen Şeyler (270 entry), Eski Huzurlu Türkiye’ye Dair Akla Gelen İlk Şey (1920 entry). Dolaylı olanlar ise “Akp Öncesi Türkiye” (510 entry), “Yeni Türkiye” (970 entry) ve “Türkiye 90’larda Çok Demokratik Bir Ülkeydi Sanmak” (40 entry), “Yeni Türkiye’de Çerez Yenememesi” (270 entry).

Bu hareketlilik bize, Türkiye’deki politik ve kültürel kutuplaşmanın önemli bir veçhesinin de geçmiş ve bu geçmişin kültürel ve politik içeriğine hissedilen duygular, yani nostalji olduğunu gösteriyor. İçinde erken Cumhuriyet dönemi, ‘60’lar, ‘70’ler ve ‘80’lere dair esintiler taşısa da, “Eski Türkiye” nostalgisinin asli öznesi ‘90’lar gibi duruyor¹⁴. Bunun en muhtemel nedeni, günümüzün aktif sosyal medya kullanıcılarının çocukluk ya da gençlik deneyimlerinin -insanların yüksek düzeyde hatırladığı ve nostaljik hissettiği yaş aralığı ile- diğer bir deyişle “anı tümseği” ile örtüşmesi gerçeğidir. “Doğumla 5 yaş arası, “çocukluk amnezisi dönemi” olarak hatırlamadığımız ya da az hatırladığımız bir döneme denk gelirken, 10-30 yaş arası “anı tümseği” dönemi olarak, kendilik tanımlayıcı anılarımızı edindiğimiz dönemdir¹⁵. Bu anılar, kendilikle (selfhood), olay yaşandıktan sonra uzun süre devam eden, kalıcı ve önemli bir ilişki içerir” (Williams ve Conway, 2015: 60-62). Paylaşım içeriği incelendiğinde, Old Laik Days’in de benzer bir tarihsel dönem ve yaş aralığına hitap ettiği söylenebilir. “Cavanaugh (1989), ‘nostaljinin insanların zaman içindeki dönüşümü anlamlandırmasına yardım ettiğini’, Kaplan ise, ‘nostaljinin genç yetişkinlerdeki idealize edilmiş çocukluk ve masumiyetin

¹⁴ Ewen, dünyada da ‘90’lara yönelik bir nostalji dalgasından söz etmekte ve bu durumu, sosyal medya ve akıllı telefonlar öncesi, yüz yüze ilişkilere daha fazla izin veren son dönem olmasına, ayrıca Thatcherism ve Reagenism sonrası Üçüncü Yol arayışları ve Berli Duvarı’nın yıkılıp, Soğuk Savaş’ın bitmesi gibi ümit vaat eden durumların varlığına bağlamaktadır. Bkz, Ewen, 2020.

¹⁵ “TÜİK verileri uyarınca 2018 yılında nüfusun yaklaşık %59’unu otuz yaş ve üstünün oluşturduğu düşünülürse, seksenlerden doksanlara uzanan zaman dilimi hem nüfusun büyük bir kısmının çocukluk ve gençlik yılları olması nedeniyle bireysel, hem de yaşanan politik ve sosyo-ekonomik dönüşümün kapsamı nedeniyle toplumsal bir nostaljinin konusu olacaktır” (Dede ve Çoruk, 2020: 7).

kayıyla başatmenin bir biçimi' olduğunu belirtir" (akt. Kalinina, 2016:11). Hesap yöneticisinin 1 Temmuz 2023'te Aydeniz ile yaptığı görüşmede verdiği bilgi uyarınca, takipçilerin %49,7'si 25-34 ve %27'si ise 35-44 yaş aralığındadır (Dede ve Aydeniz, 2024: 57)¹⁶. Bu durum bize takipçilerin bir kısmı bağlamında "exo nostalji"nin de (Berliner, 2015) (kişisel olarak deneyimlenmemiş geçmişe hissedilen nostalji) oldukça güçlü olduğunu göstermektedir.

Hesabın, Türkiye'deki güncel politik gelişmelere, geçmişten paylaşımlarla verdiği yanıt, geçmiş ve şimdi arasında dikotomik bir ilişki kurarak, idealize edilmiş bir geçmiş imgesi yaratma çabasında olduğunu gösterir niteliktedir. Bu bağlamda "yitirilmiş rejim" in en temel niteliği huzurlu, kimsenin kimseye karışmadığı, seküler/laik bir yaşam imgesidir. Kasım 2022'de, İstanbul Beyoğlu'nda yaşanan patlama sonrası paylaşılan, "90'lardan huzurlu, sakin ve yeşil Beyoğlu" görseli (@oldlaikdays, 14 Kasım 2022), ya da içki zamları sonrası, eski dönem içki fiyatlarını gösteren paylaşımlar, şimdilerde içki tüketilemeyen kamusal mekânlardaki içki menüleri gibi (@oldlaikdays, 28 Kasım 2022, Barış Manço Kurtalan Ekspresi Fiyat Listesi) daha birçok post, bu karşılaştırmaları ve idealize edilmiş bir "Eski Türkiye" imgesini göstermektedir.

Ana odak '90'lar olsa da, hesabın dönemleme konusundaki esnekliği, yüceltilen ve sabitlenen *prelapsarian*, tekil bir Altın Çağ döneminden çok, geçmişte kalan her şeye yönelik, kümülatif bir nostalji duygusunun öne çıkarıldığını göstermektedir (Tannock, 1995: 456-57)¹⁷. Masumiyet ve bozulmamışlığa atıfta bulunan, Adem ve Havva'nın cennetten henüz dünyaya indirilmediği zamana ilişkin anlamındaki "prelapsarian" kavramı, yüceltilmiş bir Altın Çağ'ın, bir kesme, kayıp (cut) vb. ile bittiği ve *postlapsarian* bir şimdi ile sürdüğü durumları anlatır. "Postlapsarian şimdi", eksik, yetersiz, baskıcıdır. Buna göre nostalji, kesme ve bugünden önceki Altın Çağ'a, masumiyet zamanına hissedilen duygudur (Tannock, 1995: 456-57). Hesap her ne kadar tekil bir Altın Çağ

¹⁶ Sosyal medya hesaplarının takipçi profiline dair bu tarz bilgilere erişmek imkânsız yakındır (Vicente, 2023, Nguyen 2021). Bu mecralara girilte, gerçek kimlik bilgileri değil, beyana dayalı kimlikler kullanılmaktadır. Bu nedenle araştırmacılara, takipçilerin sosyo-demografik kategorilerinden ziyade eylemlerine odaklanılması tavsiye edilir (Androustopoulos, 2013). Bu istatistiki bilginin de ancak ortalama düzeyde gerçekliği yansıttığı düşünülebilir.

¹⁷ Prelapsarian ve kümülatif nostalji ayrımı için bkz. Schwarz, 2009.

nostaljisi içermese de, paylaşımlara gelen yorumlarda, AK Parti'nin iktidara gelişi ile “postlapsarian şimdi” başlar. “İstiklal Caddesi 2002” başlıklı paylaşıma yapılan yorumlardan: “Ülkenin tadının tuzunun olduğu son yıl”, “Son laik dönemlerimiz”, “Henüz daha ülkenin üstüne karanlık çökmemiş”, “Malum sene”... (@oldlaikdays, 17 Şubat 2021).

Muhtemelen Türkiye'nin özellikle 2016 darbe girişimi sonrası yaşadığı olağanüstü hâl ve onu takip eden otoriterleşmenin henüz yaşanmadığı, Başkanlık sisteminin getirdiği radikal dönüşümün ve eski siyasal ve kültürel sistemden tamamen farklı bir politik tarz ve kurumlaşmanın oturmadığı 2012 ve öncesi, AK Parti siyasal hegemonyasının henüz tam yerleşmediği bir döneme tekabül etmektedir. Bu bağlamda, Eski Türkiye'nin kültürel sembolizminin sürebildiği AK Parti dönemleri de nostaljinin konusu olabilmektedir. Son yılların temel niteliği ise, eski popüler kültürün, ülkedeki dönüşümle birlikte, niş alanlara -sosyal medya ya da streaming platformlarına- çekilmesi¹⁸ ve ana akım medyada siyasal iktidarın Yeni Osmanlıcılık ekseninde, yeni bir popüler kültür inşasına soyunmasıdır ve bu, *Eski Rejim*'in hegemonya ve iktidarını önemli ölçüde yitirdiğini göstermektedir.

Kanımcıca bu durum, Özyürek'in “Modernlik Nostaljisi” kitabında ele aldığı, 1990'ların sonunda artan “Erken Cumhuriyet Dönemi” nostaljisinden farklı bir “yitirilmişlik” duygusu içermektedir. Özyürek 2000'lerin başlarında yayımladığı çalışmasında, 90'lı yıllarda Refah Partisi'nin belediyelerdeki başarısı ve geçici iktidar ortaklığının tetiklediği Kemalizm ve Erken Cumhuriyet nostaljisini etnografik bir yöntemle ele almıştı. Şüphesiz bu dönemde rejim henüz “yitirilmemişti” ama karşı-hafıza daha görünür ve güçlü hale gelmişti. Bunun yarattığı panik duygusu, nostaljiyi tetiklemiş, neoliberal tüketim kalıplarıyla beslenen duygular, Erken Cumhuriyet dönemi ve Mustafa Kemal Atatürk'e yönelen bir “modernlik nostaljisi”ne dönüşmüştü (Özyürek, 2006). Bu bağlamda, 1990'lar sonu, Refah Partisi'nin rejime yönelik bir tehdit olarak algılanmasıyla tetiklenen ve “halka inmiş”, “halkın benimsediği”, “sivil” bir *ethos* olarak Cumhuriyet ve

¹⁸ Tam da bu noktada İbrahim Tatlıses'in İboşov adlı programının Star TV'de yeniden başlaması ile sosyal medyada yarattığı “Eski Türkiye” nostalji dalgasını anmak gerekir. Ekşi Sözlük'te 2500'e yakın entry ve #iboşov hashtag'i, bu nostaljik “gündem belirleme” hakkında fikir vermektedir.

Atatürk fikrinin yataylaştırılmaya çalışılmasıyla bağlantılı bir nostalji dalgası olarak belirmiştir. Bu nostalji dalgasında yaratılmak istenen *ethos*, Cumhuriyet'in ilk yıllarının heyecanı, enerjisi, idealizmi, "halkın Atatürk'ü" ve onun etrafında gönüllü olarak kenetlenmiş bir halk fikri ve duygusudur. Dolayısıyla görünür kılınmak istenen, halk nezdinde rejimin sağlamlığıdır. Günümüzdeki nostalji dalgasında özlem duyulan ise, sadece erken Cumhuriyet dönemi değil, hemen tüm Cumhuriyet tarihidir. Nostalji hissedilen, kurumlarıyla, kültürüyle, tarih anlatısıyla, topyekûn yitip gittiği, tahrip edildiği düşünülen bir ülke ve rejimdir, nostaljinin ana nesnesi "yitirilmiş rejim"dir. Nostaljik özneleri birbirine bağlayan temel bağ ise AK Parti'ye ve politikalarına yönelen kızgınlık ve öfkedir. Bu bağlamda, Old Laik Days takipçilerinin endo ve exo nostalji (Berliner, 2015) bağlamı farketmeksizin, genel bir "yitirilmiş rejim nostaljisi" içinde oldukları, yorumlardan hemen farkedilebilir. Yitirilmiş rejim nostaljisi, iki ana söylem altında izlenebilir: Yukarıda sözü edilen laik/seküler yaşama duyulan özlem ve ona ek olarak Eski-Yeni Türkiye politik seçkinleri karşılaştırması.

Ahmet Necdet Sezer'in dünya liderlerini Çankaya'da bir yemekte ağırladığı ve eşi ile birlikte gelenleri karşıladığı görüntülere yapılan yorumlar, Eski ve Yeni Türkiye'nin politik elitlerini karşılaştıran en iyi örnek olarak öne çıkar:

"Ah canım ülkem...Modern Türkiyenin son savunucuları"

"Ülkenin kaliteli olduğu son zamanlar"

"Türkiye Cumhuriyeti'nin son cumhurbaşkanı", "Neredesin eski Türkiyemmm:(" (@oldlaikdays, 31 Ocak 2021).

Bu paylaşımın sık sık tekrarlandığını belirtmekte fayda var. 27 Aralık 2022'de, yeniden paylaşılan aynı post'a gelen yorumlardan:

"Her şeyin kalite olduğu, avamlıktan uzak zamanlar"

"Ağlamıyorum, gözüme laiklik kaçtı" (@oldlaikdays, 27 Aralık 2022).

Görüntülerde Sezer ve Eşi konukların ellerini sıkmakta, kimi konuklar, Semra Sezer'in elini öperek iltifat etmektedir. Semra Sezer'in kıyafeti, Ahmet Necdet Sezer'in duruşu, sıkça yorumlara konu olur. Yitirilmiş rejim nostaljisinin önemli bir unsuru, eskiden daha "medenî" ve "laik/seküler" olarak tahayyül edilen devlet elitine duyulan özlemdir:

"Beyefendi. Kültür ve klas akıyor"

“Bir keresinde trafikte karşılaşmıştım ne konvoy ne koruma falan vermişti hatırlıyorum”, “Kalite buram buram akıyor”.

“Vay beeee nerdeeee nereye ozmaankar medeniyet kokuyor güzel ülkem”¹⁹ (@oldlaikdays, 31 Ocak 2021).

Yine bu paylaşımda, Jacques Chirac, Tony Blair, Silvio Berlusconi, George Bush Jr. gibi Batılı ülkelerin liderlerinin Çankaya’da topluca bulunması, Türkiye’nin büyük ülkeler nezdindeki itibârı olarak düşünülür ve Batı ittifakındaki saygın yerinin göstergesi olarak yorumlanır. Bu bağlamda yitirilmiş rejim nostalgisinin bir diğer önemli vechesi, Türkiye’nin ait olduğu kültür ve siyaset ittifakı ekseninin değişmesi ve buna yönelik eleştiri ve mağduriyet vurgusudur:

“Şimdi kaç tane devlet adamı gelir, ya da kaç tane kabile reisi...”

“Şimdi 26 ülke lideri toplayamayız”

“Şimdi hep Araplar:) En son bu dönem cumhuriyet kokuyormuş”

“Bu saatten sonra gelse gelse kabile reisi felan gelir afrikadan” (@oldlaikdays, 31 Ocak 2021).

Yitirilmiş rejim nostalgisinin ikinci biçimi, “laik/seküler yaşama duyulan özlem” temasıyla ortaya çıkar ve “yaşam tarzı” bağlamında kendini gösterir. Özellikle içki ve kadın bedeni bağlamı paylaşımlarda, nostalji doğrudan geçmişle bugünü kıyaslamak ve bugünü eleştirmek üzere kullanılır. Ankara Birası reklam afişleri paylaşımına gelen bazı yorumlar şöyledir örneğin: “Laik olduğumuz zamanlar”, “İçkiye alkol değil, içki denilen günler” (@oldlaikdays, 28 Ocak 2021). Troy bira reklamı: “Malum dönem iktidarından hemen öncesi, herkesin hayatına kimsenin karışmadığı son zamanlar” (@oldlaikdays, 16 Aralık 2020). Adnan Şenses, “Doldur be Meyhaneci” şarkısının klibine yapılan yorumlardan: “Rakının su fiyatına satıldığı ve su niyetine böyle içildiği bir dönemdi. Şimdi birayı damla damla içiyoruz.” (@oldlaikdays, 8 Ocak 2021). 31 Aralık 2002 yılbaşı gecesi Nez’in özel dansı eşliğinde söylediği “Sakın Ha” şarkısına yapılan yorumlardan birkaçı: “The last laik days”, “Güzel günlerin son gecesi”, “Afganistan, Suriye, İran vs, ne zoruma gidiyor bunlara Türkiye’yi eklemek” (@oldlaikdays, 25 Aralık 2020).

¹⁹ Yorumlardaki cümle düşüklükleri ve yazım hataları düzeltilmemiştir.

Örneklerden görüldüğü üzere, “yitirilmiş rejim nostaljisi”, Batı kavramını kurucu öteki olarak alan ve bunu “medeniyet/uygarlık” söylemi ile politik elit ve devlet sembolizmi, gündelik hayat ve kadın bedeni bağlamında çerçeveleyen bir tür oksidentalizm (*garbiyatçılık*) ile şekillenir. Batı bir “arzu nesnesi” ve “kıyas-referans” noktası olarak, kolektif bilinçaltının mitik bir parçasıdır (bkz. İnce, 2015). Tam da burada muhafazakâr muhayyilenin “mağduriyet” söyleminin, “karşı-mağduriyet” olarak biçimlenmesine tanık oluruz. Modernleşme hikâyesi bağlamında “Batı”, özellikle sağ muhafazakâr söylemde, ancak aslında hemen hemen tüm toplumu kapsayacak biçimde, bir “kurucu öteki” olarak işlev görür.²⁰ Batı’yla karşılaşma, bir travma ânına tekabül etmektedir. “Yetersizlik, eksiklik, hayranlık, nefret, acz, aşağılanma, haset, iğrenme, hınç tayfında bir *duygu arşivine*” (Cvetkovich’den akt. Tokdoğan, 2020: 102) karşılık gelen bu travma, Batı’ya karşı alınan pozisyona göre farklı bir mağduriyet biçimi alır. Baticılar imrenme, hayranlık, utanma ve kimi zaman bir öz-nefrete ve iç-şarkiyatçılığa varacak güçte bir kompleksle kurucu öteki mağduru olurken, Batı karşıtları ise aşağılanma, eziklik, özgüven kaybı ve bir yandan da hayranlık duyulan şeye karşı girilen reddiye temelinde biçimlenen bir hınç ve iğrenme duygusu ile Batı’nın mağdurları olurlar (bkz. Tokdoğan, 2020). Böylece iç-şarkiyatçılık, “içselleştirilmiş oryantalizm” olarak Doğu’nun (Batı-dışının) kendi üzerine üretilen bilgiyi yeniden inşa etmesi halini alır (Başaran-İnce, 2014:15-18). Self-oryantalizm, oto oryantalizm (Lie, 2001), tersten

²⁰ Esra Özyürek, *Modernlik Nostaljisi* kitabında, Cumhuriyet’in 75.yıl kutlamaları bağlamında açılan “Bir Yuttaş Yaratmak” sergisinin küratörü Boğaziçi Üniversitesi’nden Tarih Profesörü Zafer Toprak ile yaptığı görüşmeden bahseder. Bu görüşmede Toprak, serginin temel hedefinin “Türk kamuoyunu Avrupa Birliği’nin parçası olmaya hazırlamak” olduğunu söyler ve ekler: “Hiçbir ulusal karakter taşımayan resimler seçtik. Bu resimleri herhangi bir ülkeye götürebilirsiniz, kimse resimlerdekilerin Türk olduğunu anlayamaz. Türk kimliği arayışında değildik (...) Türk toplumunun Avrupa Birliği için hazır olduğunu göstermek istedim”. Özyürek’e göre bu, “Ortadoğu bağlamı hakkında ipuçları vermeyen resimler seçmekti” (2006: 79). Sergiden iki yıl sonra yapılan bu görüşmede Toprak, “Serginin asli vurgusunun, Kemalist reformların Türkçü olmaktan çok, evrensel (Batılı olarak okuyun) karakterini vurgulamak için oluşturulduğunu belirtir” (Özyürek, 2006:78-79). Özyürek, Toprak’ın bu yorumunu, “Avrupa yabancı bakışı”nın sergi organizatörleri tarafından dikkate alınması olarak yorumlar. Onun deyişile: “Sanki Avrupa Birliği’nden hayali yetkililer, Türkler gerçekten modern ve Avrupalı mı diye inceleyecekmişçesine”, mahcubiyetten kaçınmak için oluşturulmuş bir içerik vardır (a.g.e: 78). Kutlamaların genelinde de Batı ile mesafeden çok (savaşlar vb.), yakınlıklar (erken Cumhuriyet döneminin Batılılaşma çabaları) ön plana çıkarılır (a.g.e: 79). “Batı bakışı”, iç-oryantalizmin önemli göstergelerinden biridir. Kendisini sürekli “Batı” perspektifinden değerlendirmek ve bu dış ölçütün kendini görme biçimini içselleştirme, politik ve kültürel alandaki imgelemin hemen tümünü işgal eder. Bu durum ise öz-kimliği (self-identity) sürekli kuşatan bir içsel güvensizlik duygusu yaratır (Lau, 2009:580).

oryantalizm (reverse orientalism) (Sekii, 1987'den akt. Harada, 2006), yeniden orientalizm (re-orientalism) (Lau, 2009) gibi isimlerle de adlandırılan iç-şarkiyatçılık, temelde Said'in, "Şarkiyatçılığın, Doğu'ya da bir biçimde hegemonik bir söylem olarak nüfuz ettiği" tespitine dayanır: "Avrupalı olmayan halklarla, kültürlerle karşılaştırıldığında, Avrupalı kimliğinin diğerlerinden üstün olduğu fikri" (2003:16-17; Harada, 2006: 11). Bu bağlamıyla iç-şarkiyatçılık, "Batı epistemolojisinin Doğu'yu algılama biçimini ve Batı hegemonyasını benimseme, içselleştirme ve bu algı üzerinden kendi kendini Ötekileştirmedi" (Başaran-İnce, 2014:21). Lau'nun sözleriyle "yeniden oryantalizm", Doğu'yu Batı'ya göre tanımlamaya devam etmek, bu bağlamda iki kavramı da içeren stereotipler üretmektir. En kötü halinde bu durum, peşin hükümlü, bozulmuş, dogmatikçe genelleştirilmiş temsiller sunar (Lau, 2009: 589-590). İç-şarkiyatçılık günün sonunda Said'in şarkiyatçılık'a dair eskimeyen tespitinin doğrulanmasıdır aslında: "Garp ile Şark arasındaki ilişki, bir iktidar, egemenlik ilişkisidir, derecesi değişen karmaşık bir hâkimiyet ilişkisidir" (2003:15). İç şarkiyatçılık, bu iktidar ilişkisinin Şarklı aleyhine vardığı en uç biçimdir. Şarklı'nın kendilik bilincinin süregelen bir ast-üst ilişkisine tâbi kılınması ve bir "dış göz" aracılığıyla denetlenmesi hâli. Aynı zamanda Batılı'nın Şark'ı temsilinin yerini, Şarklı'nın kendi kendini oryantalist temsilinin alması.²¹ Kimi durumlarda ise, Şark'ın diğer Şarklı'yı Batı temsilleri üzerinden tanıması: Japonya'nın Arap temsillerinin Batılı kaynaklardan şekillenmesi gibi (Harada, 2006: 7-8). İç-oryantalizm, çoğu zaman, Said'in "örtük şarkiyatçılık" olarak adlandırdığı, neredeyse bilinçdışı bir biçimde işler. Örtük şarkiyatçılıkta, Şark'ın temsillerine ilişkin "oybirliği, istikrar, süregelenlik büyük ölçüde değişmeden kalır" (2003:218). Örtük şarkiyatçılıkta, bilgiden çok duygular, stereotipler ön plandadır. Şark, "şehvet düşkünlüğünü, zorbalık eğilimini, sapkın zihniyeti, savsaklama alışkanlığını, geriliği" çağırıştırır (2003.217). Batı-dışı, periferal ve geç modernleşmiş Türkiye gibi ülkeler için, Şark'a dair bu temsilde herhalde "gerilik" en rahatsız edici nitelik olsa gerektir. Nitekim yukarıdaki yorumlarda eskiden Batılı politikacıların yerini şimdi Arap ve Afrikalıların alması, doğrudan bu örtük iç-şarkiyatçılığı

²¹ Said, Marx'a atıfla "Onlar kendilerini temsil edemezler, temsil edilmeleri gerekir" (Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'inden) cümlesini şarkiyatçılığın mottosu olarak kitabının çoğu yerinde kullanır. Oysa kimi zaman Şark kendini ve bir diğer Şarklı'yı iç-şarkiyatçı bir üslûpla temsil edilir kılabilir. Erken Cumhuriyet dönemi basınının Kürtleri temsilinde bu dil izlenebilir (Başaran İnce, 2014). Harada da Japonya'nın ürettiği Çin ve Kore'ye yönelik emperyal, oryantalist temsillerden bahseder (Harada, 2006: 7-8).

tetikler. “Uygarlaşmamış”, Şarkiyatçı kabullerin yükünü taşıyan bir sözcüktür” (Said: 2003:219). “Afrika’dan gelecek kabile reisi” “kalıp sözlerde açığa çıkan, Şark’a dair tasavvurların yıllar içinde biriktirdiği öz” (Said, 2003:233) anlamına gelen örtük şarkiyatçılığın bir dışavurumu olarak düşünülebilir.²²

Old Laik Days’in bu çalışmada incelenen seçki dışındaki içeriğinde de benzer bir iç-oryantalist dil kendini gösterir.²³ Hatta daha güncel yorumlar, iç-şarkiyatçı dilin gittikçe de güçlendiğini düşündürür niteliktedir: “29 yıl önce İstiklal Caddesi” paylaşımına gelen yorumlar: “Turistler bile kaliteliydi”, “Sağdan soldan arapça şarkıların çalmadığı, yolun araplarla dolu olmadığı zamanlar”, “Bedeviler ülkemizi işgal etmeden önce medeniyet vardı” (@oldlaikdayss, 23 Mart 2024). İstiklal Caddesi görseline yapılan yorumlardan: “Yazık bir de şimdiye bak her yer medeniyetten yoksun kara kara insanlar”. (@oldlaikdayss, 2 Mart 2024). Taksim 1957 paylaşımına gelen yorumlardan: “Ne arap, ne yobaz, ne türban vardı. Sadece Türklerin Türk Cumhuriyeti. Şimdiki halimize bak” (@oldlaikdayss, 22 Ekim 2023). 1993 nüfus sayımı videosuna gelen yorumlardan: “Arap bedevileri dolmadan önce güzel ülkem” (@oldlaikdayss, 28 Ocak 2024).

²² Örtük şarkiyatçılık, geniş bir yelpazeden, her ideolojiyi kuşatan bir bilinçaltı akış olarak görülebilir. Mirgün Cabas’ın Savcı Sayan’ın Ağrı Belediye Başkanlığı’nı kazanması nedeniyle attığı tweet buna örnek olarak gösterilebilir: “Bana n’aber, Savcı Sayan kazandı diye gelmeyin. Adamın bundan sonra yaşayacağı yer Ağrı arkadaşlar. Başka sözüm yok.” (01.04.2019 Twitter paylaşımı). Benzer bir örtük iç-şarkiyatçılık Mine Kırıkkanat’ın Ekrem İmamoğlu’nun İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı’nı kazandıktan sonra ailesi ile fotoğrafını içeren paylaşımına yaptığı yorumda izlenebilir: “Çeyrek yüzyıldır İstanbul’a yakışır düzgün bir aile fotoğrafına hasret kalmışım. Teşekkürler İmamoğlu ailesi. Bu fotoğraf gönlümde çiçekler açtırdı. (01.04.2019 Twitter paylaşımı) Takipçilerin önemli bir bölümü fotoğrafın dış görünüşüne yönelik, dolayısıyla “başörtüsü” bağlamıyla ilgili yönlerini eleştiren yorumlar yapınca, Kırıkkanat “Güleryüzlü, çocukların ezilmeyip sevildiği, gözlerinin içi mutlulukla parlayan MÜTEVAZİ ve gösterişten uzak Türk ailesini anlıyorum” yorumuyla, takipçilerine yanıt verdi (vurgu metnin orijinalinden, 02.04.2019, Twitter paylaşımı). Şüphesiz Kırıkkanat’ın niyeti okunamaz. Ancak takipçi yorumlarının hatırı sayılır kısmında, CHP seçmeni de dahil olmak üzere, ilk çağrışımın başörtüsü olması, toplumda iç-şarkiyatçılığa dair algının (anti ya da pro- yanında ya da karşısında) güçlü bir damar olduğunu gösterir niteliktedir.

²³ Aydeniz tezinde bu konuyu “Avrupalılaşmak ve Araplaşmak Arasında Kimlik Krizi” bölümünde örneklerle incelemiştir. BBC’nin gözünden Türkiye, Eurovision’da sağlanan başarıların getirdiği özgüven, Dünya Kupası başarısı temalarına odaklanan çalışma, “Batılı bakış”ının, ulusal kimliğin inşasındaki önemini fark etse de, analizini betimsel bir düzeyde sürdürmüştür. Bu bakış’ın, tarihsel olarak, ulusal bellekteki yarılmaları, iç-oryantalist bir dil ile beslediği tartışmasına girmemiştir. Bkz; Aydeniz, 2023: 105-118. Dede ve Aydeniz’in makalesinde (2024) Meltem Ahıska’ya atıfla “garbiyatçı fantezi” ile şekillenen bir kurgu olarak Avrupa bakışı ve ulusal kimliğin inşası ve modernleşme sürecinde bu bakış’ın onayına duyulan önem bağlamından bahsedilse de, bu dilin kimi zaman evrildiği iç-şarkiyatçı bağlamdan söz edilmemiştir.

Bu söylem, erken Cumhuriyet döneminden günümüze ulusal bellekteki kırılmaları izlememize olanak veren bir seyir izler. Örneğin, AKP'nin İslâm'a öncelik veren ve Osmanlı imgesi ile harmanlanmış bir Türklük bağlamında yeniden formüle ettiği milli kimliğin temel motivasyonlarından biri, Osmanlı İmparatorluğu'nun tarihsel hinterlandında iş görmek, bu emperyal imgeyi yeniden diriltmektir (bkz. Tokdoğan, 2020). Old Laik Days takipçileri tarafından "kabile reisleri ve Araplar/Afrikalılar", dolayısıyla da "Ortadoğulu/Doğulu" olanlarla kurulduğu düşünülen bu dünya, yeni-Osmanlı muhayyilenin aynasında, emperyal güce, bu gücün ve ihtişamın yeniden dirilişine tekâbül eder. Batı'dan kopuşu bir "karşı mağduriyet" olarak algılayanlar, Öteki'nin gözünde, "Dünyayı arkasına alıp Anadolu'ya meydan okuyan", "halk düşmanı" Kemalist elit, Batılılaşmış aydınlar, "monşerler" yahut "Beyaz Türkler"dir (bkz. Tokdoğan, 2020: 141). Bu kavrayış da en az diğeri kadar, iç-şarkiyatçı bir renk ve aşağılama, iktidar kaybı ve haset algısına dayalı bir özgüven eksikliği taşır.

Old Laik Days takipçilerinin çoğunun medeniyet olarak Batı'yı işaretlemeleri ve yorumların tonundaki şarkiyatçılık /iç-şarkiyatçılık, eski günlere duyulan nostaljide somutlanan bir karşı-mağduriyet söylemi olarak ortaya çıkar. Doğu'ya, aşağılama temelinde yönelen oryantizm/iç-oryantalizm, Batı'yı "arzu nesnesi" olarak kavrayan bir oksidentalizm ile ifade bulur. Yönetenlerin kılık kıyafetini, mekânları, törenleri, kadın-erkek ilişkilerini de temel alan bu sembolizm, mazlumluktan muktedirliğe evrilen, yol açtığı demokrasi açığı ile toplumsal hayatı muhafazakârlaştıran, güç ve gösterişi iktidar sembolizminin temel ögesi haline getiren ve ekonomik krizler nedeniyle yaşam standardını düşüren Öteki'ne duyulan hıncın, geçmiş sembollerle kıyas bağlamında bir "karşı-mağduriyet" biçimi olarak ifade edilmesine yol açar. Beri yandan bu söylem, yöneldiği iç-oryantalist dil nedeniyle, dünün mağdurunun mağduriyetini pekiştirir. Nitekim, temelde "CHP ve zihniyeti" kalıbıyla dile dökülen bu düşünce, aynı zamanda öfke ve hınca dayalı, sembollerle örülü bir duygu alanıdır ve ulusal belleğin en temel fay hatlarından biridir. Özellikle Ak Parti dönemi siyaseti açısından kurucu bir söylem olarak karşımıza çıkar. Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılması ve Cumhuriyet'e geçiş ile birlikte, Tanzimat ve sonrasında Batı'yla karşılaşma ânında tezâhür eden "aşağılanma, haset ve öğrenmenin, çoğunlukla da güvenlik kaybı, özgüven kaybı, topluluk ve aidiyet duygusu

kayıbı, iktidar kaybı, umut kaybı (...)” (Hoggett’ten akt. Tokdoğan, 2020: 101 ve ayrıca bkz. Açıkel, 1996) olarak zuhur ettiği hınç, “İçimizdeki Batı” olarak Cumhuriyet’in kurucu elitine, diğer bir deyişle “CHP ve zihniyeti”ne yönelir. Dolayısıyla tüm bu kayıp ve travmanın baş sorumlularından biri, “laikçi” uygulamaları ile “millete, milletin değerlerine, milletin kutsallarına karşı aleni bir savaş yürü[ten]”²⁴ CHP zihniyetidir. Bu söyleme göre sağ partiler hükûmet olsalar da, iktidar olamazlar çünkü iktidar (dolayısıyla Devlet) “Kemalist, seçkinci, laikçi” kitlenin egemenliği altındadır. 27 Mayıs ve 28 Şubat Darbeleri, bu tespitin kanıtı diğer mağduriyetler olarak belirir (Tokdoğan, 2020). “Güçlü bir kurbanlık duygusu, sosyal anlamda acı çekmişlik söylemi ve haset, hınç ve intikam duygularını harekete geçiren bedensel pratikler (...) politik paranoya, kendi yaralarına süreğen bağlılık, acı çekme ve hepsinden önemlisi komplo teorilerine tutsaklık (...) tepkisel/gerici mod, eş zamanlı olarak iktidarsızlık, sorumsuzluk, kendine acıma ve gücün kutsanması duygularını harekete geçiren tutarsız bir özneleşme” (Yılmaz, 2017:482-484) bu mağduriyetin temel niteliklerini oluşturur. Politikacıların kamusal görünürlüğü olan mekân ya da ritüellerde ağlaması gibi duygusal edimlerle de bu mağduriyet ifade edilir (bkz. Aslan, 2016: 25).

Günümüzde ise “Eski Türkiye” mağdurlarıyla birlikte, artık “Yeni Türkiye” mağdurları vardır. Bu mağduriyet şüphesiz, yüzyıldan fazla bir süreye yayılan ve ontolojik bir hınçtan beslenen sağ-muhafazakâr mağduriyetle aynı saiklerden beslenen ya da onun kadar “külliyyatı” birikmiş, kanalları belli ve görünür bir mağduriyet değildir. Bu mağduriyetin kaynağını, kimi değerleri tahrip ettiği düşünülen Ak Parti politikaları oluşturmaktadır. Bu değerler kimi zaman laiklik, Atatürkçülük, milliyetçilik olabildiği gibi, kimi zamansa, muhaliflere yönelik otoriter politikalara, kentlerin gigantomani projeler için tahribine yönelik tepki olabilmektedir. “Sınıf düşmek”, yani artık eskisi kadar rahat tüketmemek de Eski Türkiye nostaljisini tetikleyebilmektedir. Kimi öznelere de bu değerler iç içe de geçebilir. Diğer bir deyişle bu nostalji; “AKP Türkiye’sinde masumiyetin

²⁴Recep Tayyip Erdoğan’ın AK Parti 4.Olağan Büyük Kongre Konuşması’ndan aktaran Tokdoğan, 2020: 115.

kayıbı sonrası hayat”ın²⁵ (Orhon, 2020:36) “reaksiyon olarak nostalji” kipinde kendini gösteren ve eylem düzeyinde “kıra/kıyıya göç, çekilme, toprağa dönüş” biçimleri alabilen (Orhon, 2020, 40) ya da günümüzde Z kuşağında doğanların 2000’lerin başına nostalji hissetmelerine neden olabilen (Arslan, 2024), hatta Beyaz Show’un yeniden başlayacağı haberleri ile 2010 yılına geri giden bir nostaljiyi (Dede ve Aydeniz, 2024:45), tetikleyebilen bir mağduriyet biçimidir. Politik dönüşüm, bu nostaljinin önemli bir nedeni olsa da, son yıllardaki ekonomik sorunların da karşı-mağduriyet ikliminin artmasına neden olduğu söylenebilir. Özellikle 2000’li yıllara çocukluk dönemleri denk gelen gençler açısından, içinde bulunduğumuz süreç, “gençliklerine mal olan” bir döneme işaret etmektedir. “*Meme* kültürü vasıtasıyla 2018 dolaylarında internet literatürüne girmiş olan "doomer" kavramı; henüz yirmili yaşlarda hayattan ümidini kesmiş, boşluğa düşmüş ve adeta yaşlanmış bir genç tasvir eder” (Arslan: 2024). Old Laik Days’in takipçilerinin hatırı sayılır bir bölümünün bu yaş grubu olduğunu hatırlatalım. İklim krizi, ekonomik kriz, toplumsal ve kültürel krizin eşlik ettiği bu kökten dönüşüm, gençlerde sosyal medyada sıkça gördüğümüz “ömrümüzü çaldınız, gençliğimizi bitirdiniz” sözleriyle, özellikle tüketim kültürü (geçmiş yılların fiyatlarını bugün ile kıyaslamak) bağlamında ciddi bir nostaljik tepkiye dönüşmüş durumdadır. Dolayısıyla “Eski Türkiye”, gençler için çocukluklarına denk gelen, refah sunabilen AK Parti dönemlerini de içermektedir. Bu bağlamda, “yitirilmiş rejim”e dair mağduriyet algısı, sadece laiklik, yaşam tarzı, Atatürk imgesini içeren bir boyut içermeyebilir, bunlarla birlikte ya da ayrı, yaşam konforuna dair bir göndermesi de olabilir. Orhon’un belirttiği gibi, “kayıp ya da kayıp hissi nostaljiyi önceler (...) bu kayıp geçmişin saptanabilir bir parçasının kaybından çok, bir yaşam biçiminin, güvenlik hissini ya da gündelik yaşamdan alınan tatminin” kaybı olabilir (2020: 35). “Kayıp hissi”, “Eski Türkiye”den “Yeni Türkiye”ye geçiş sürecinde yaşanan –ve dünyanın yaşadığına kıyasla çok daha şiddetli olan–

²⁵ Orhon, yakın tarihten bir dizi travmatik olayı (Ankara Gar Katliamı, Suruç Katliamı, bu olaylarda ölenlerin bir maçta yuhalanması, Tarih Elçi’nin öldürülmesi, doğayı tahrip eden ranta dayalı projeler vb.) sıraladıktan sonra, “Bu anların her biri, kendini sınırları gittikçe iktidar yanlısı olmaktan yana çizilerek daraltılan toplum tahayyülünden bütünüyle dışlanmış hissedenler açısından aidiyet ve bağlılık sorunları üretmiş anlardır” (2020: 38) sözleriyle “masumiyetin kaybı”na işaret eder ve aslında kimileri için moderniteden, kentten kaçış ve “pastoral nostalji”yi tetikleyen “karşı-mağduriyet”in sınırlarını da çizmiş olur.

kalite düşüşü”ne (Arslan, 2024) bağlanabilir. Dolayısıyla son yıllardaki politik, kültürel ve ekonomik dönüşüm, farklı saikler ve dönemler için olsa da, toplumda mağduriyet hissinden beslenen bir nostalji dalgası yaratmıştır. Bu nostalji dalgasının önemli bir nedeni de kanımca “siyasallaşmasına imkân tanınmayan, bastırılmış öfke”dir. Bu bağlamda, Ak Parti iktidarı mağdurlarının temel duygusu, doğrudan muhalefet yolları tıklandıkça, nostalji ile ifade bulan bir hınçtır. “Hınç, Scheler’in yorumuyla güçlü duyguların zayıflık, iktidarsızlık, korku gibi nedenlerle ifade alanı bulamaması, bastırılması, baş edilmez bir hâl alması durumunda ortaya çıkar. Dolayısıyla hınç, ağırlıklı olarak tahakküm altında olanların duygusudur” (akt. Tokdoğan, 2020: 162, Scheler, 2004:9). Sosyal medyadaki yaygın “Silivri şimdi soğuktur” ifadesinin, bu hıncın mizâhi bir sublimasyonu olduğu düşünülebilir. İfade ve toplanma özgürlüğünün kısıtlandığı otoriter bir sistemde, “aşağılanma, haset, nefret, kaygı, öfke gibi duyguların dışavurumunun *engellendiği* koşullarda, hınç oluşur. Hınç insanı ne eyleyebilir, ne unutulabilir. Üstelik hınca yol açan bütün duyguların bastırılması, hınç insanının zaman algısını dahi değiştirir, onu ebedi/kalıcı bir geçmişe hapseder” (Fantini’den akt. Tokdoğan, 2020: 163). “Farklı bir anlamda *ressentiment* (hınç, y.n.), her zaman belli bir oranda *romantik zihniyetin* bir belirleyenisidir. Bu, en azından belli bir geçmiş çağa (Eski Yunan, ortaçağlar vs.) duyulan romantik özlemin temelinde, asli olarak o dönemin değerleri değil, şimdiden kaçma arzusu yatması durumunda böyledir” (Scheler, 2004: 28). “Yitirilmiş bir rejim”in yerini alan ve hemen her alanda onun tam tersini temsil eden bir şimdi’den kaçan Old Laik Days, hıncı, geçmişe yönelen bu romantik sevgi eşliğinde, onu yücelterek, orada olan biten her şeyi, daha medeni, seküler/laik, özgür, yaratıcı, iyi sıfatlarına sığdırarak bastırır. Sonuçta sağ muhafazakâr mağduriyet, muktedirleştikçe kendisine yönelecek karşı-hıncın toprağını besleyen bir oluşuma dönüşür. Bu hıncın şimdilik ontolojik bir hınç olmaktan çok, ahlâki ve sosyo-politik bir hınç olarak konumlandığı söylenebilir.²⁶ Ancak bu karşı-mağduriyet söyleminin iç-oryantalist dili, muhatabının ontolojik hıncını derinleştirici etkiler gösterebilir.

²⁶ Ahlâki ve sosyo-politik hınç, adaletin tesisi için, adaletsizliklerin giderilmesine ve geçmiş hataların düzeltilmesine yönelik talepler içerir. Ontolojik hınç ise, bütün tazmin taleplerinin karşılanmasına karşın, bireylere yapışıp kalan duygudur. Mağduriyet hikâyeleri, güçsüzlük ve kimi zaman da bu güçsüzlüğe

Paylaşımlara gelen yorumlarda gözlemlenebilen bir diğer unsur, yitirilmiş rejim nostalgisinin, “pozitif etki yaratma, öz saygıyı artırma, sosyal bağları güçlendirme ve varoluşsal tehdit hissini hafifletme” (Sedikides vd., 2008a: 304) işlevi edinmesidir. Nostaljinin “dikotomik bir duygu olduğu ve sürekli bir geçmiş-bugün karşılaştırması içerdiği” görüşünden hareketle (Davis, 1977 ve 1979), ülkenin içinden geçtiği döneme dair umutsuzluk, mağduriyet ve kaygı hissini, geçmiş altın çağlarda bulunan başarılarla daha fazla sarılmayı getirdiği söylenebilir. Kibar Feyzo’dan bir sahne paylaşımına, takipçilerden biri şu yorumu yapar örneğin: “Senaryosuyla, oyuncu kadrosuyla, mizah kalitesiyle, verdiği mesajlarla ne varsa eskilerde var, bugünün komedi filmlerinin basitliği ve seviyesizliği ortada” (@oldlaikdays, 1 Temmuz 2020). Ağır Roman içinse şunlar söylenir: “Baş yapıt...Türk filmlerinin anlamı olduğu zamanlar” (@oldlaikdays, 28 Haziran 2020). Eurovision, Dünya Kupası gibi örnekler de benzer bir özgüveni diri tutar (Aydeniz, 2023). Eski Türkiye’nin TRT’si dahi övgüden payını alır. Yedi Numara adlı diziden bir sahne, “TRT ekranlarından dahi özgürce hayat pahalılığında şikâyet edebildiğimiz ve gözaltına alınmadığımız zamanlar” yorumuyla takipçilerle paylaşılır (@oldlaikdays, 8 Nisan 2023). Eski TRT dizilerinin kalitesi, bu dizilerdeki seküler hayat, takipçilerce övülür.

Nostalji literatüründe sıklıkla tartışılan konulardan biri de, Marcuse ve Jameson’a atıfla yukarıda değindiğim, nostaljinin ilerici, dönüştürücü, devrimci bir potansiyel taşıyıp taşımadığı, yani imgeyi geçmişte sabitleyen dağınık mağduriyetlerin, bugünü hedefleyen bir kamusalığa dönüşüp dönüşemeyeceği sorusudur. Kimileri için nostalji, olmayan, sahte bir geçmiş imajına gömülü kalmak ve dinamik bir siyasete karşı, muhafazakâr bir Altın Çağ’ı savunmak demektir. Bu nedenle özellikle kimlik siyasetlerinin vazgeçilmezidir (bkz. Boym, 2007). Bu geçmiş imajı, yanıltıcı ve eklektiktir:

“Doğu Almanya’ya hissedilen Ostalgia, yaşamın basit ve mâsum algılandığı bir Doğu Almanya ile ticari kapitalizm belâsı ve korkusu ile yaşanan şimdiki Almanya arasında bir ayrıma dayanır örneğin. Stasi ve parti yoldaşlığı

atfedilen erdem ve yaraları fetişleştirme, ontolojik hıncın belirgin nitelikleridir (Ure’den akt. Tokdoğan 2020, 165). Bu hınç biçimi, Açikel’in “kutsal mazlumluk” olarak kavramsallaştırdığı duruma denk düşer (1996). Hınç duygusu ile ilgili detaylar için bkz. Scheler, 2004; Fantini vd., 2013; Tokdoğan, 2020.

kavramı silinmiş, geriye birbirine yakın bir cemaat, gerçek bir Gemeinschaft'ın saflığı hissi kalmıştır" (Margalit, 2011: 274).

Bizim örneğimizde de, bugünün "mutlak kötülükleri"ne karşı, gülünen, eğlenilen, görece daha kaliteli sanat yapıtlarının üretilebildiği bir ülke imajı vardır. Beyaz Toroslar, fâil-i meçhuller, Susurluklar ya da ekonomik krizler, nostaljinin doğasıyla uyumlu biçimde silinip gitmiştir. Çünkü Tannock'a göre, "Geçmişe, faillik, kimlik ya da topluluk kaynakları bulmak için dönerken, nostaljinin kaynağı kişi kaçınılmaz olarak çelişkili ya da negatif bileşenleri gizleyip geçiştirecektir" (1995: 457). Yine de Old Laik Days'in takipçilerine geçmiş göstererek, bugünü eleştirmelerini ve kıyas yapmalarını sağlamak üzere çizdiği çerçevenin, onları politik bir edime yönlendirme çabası içerdiği gözlemlenebilir. Bu bağlamda

" (...) Nostalji, o dönemin idealize edilmesinden ya da ışıltılar sunmasından kaynaklanmayabilir. Bilâkis geçmişte ve içinde bulunulan zamanda eleştirel yaklaşılacak bir geçmiş, bugüne nazaran ehven-î şer bulunabilir. Bu da beraberinde geçmişte çok da konu edilmemiş belli yönlerin yeniden ele alınmasına ve yorumlanmasına olanak tanır. Üstelik bu olanak, Nisbet'in nostaljinin geçmişin gerçeklerine nazaran şimdiki hallere dair açıklayıcı olacağı önermesiyle de (aktaran Davis, 1977, s. 416)" uyum arz ede[r] (Dede ve Çoruk, 2020: 10).

Yukarıdaki alıntıyı doğrularcasına, Takva filminden bir sahneye yapılan aşağıdaki yorumlar, konunun aslında sadece Takva filmi olmadığını düşündürmektedir:

"Takva filmindeki Muharrem karakteri, - tarikat lideriyle olan ilişkisinin gelişmesine bağlı olarak, - dinin parayla olan ilişkisini sorgularken, asıl inandığı dinle bağdaşmadığını fark ettiğinde bir dönüşüm yaşayacaktı (...) filmdeki replikte de belirtildiği gibi: "Allah haksızlığı yarına bırakır; ama yanına bırakmaz." Ve din güzel ahlaktır. "Çok alametler belirdi, vakit tamamdır. Haram, helâl oldu, Helâl haramdır..." (@oldlaikdays, 16 Aralık 2020)

"Takva, günümüz Türkiyesini anlatan çok iyi bir yapıt". (@oldlaikdays, 16 Aralık 2020)

"TRT ekranlarında gösterilse iyi olacak" (@oldlaikdays, 16 Aralık 2020)

Bir başka örnekte, Miss Turkey 2002'de sahne alması için getirttiği Shakira'nın sahne performansına ailesi ile birlikte eşlik eden Cem Uzan'ı gösteren paylaşımın

altında, Cem Uzan'a "ahhaa haaa reis" diyerek onu hem sitâyişle yâd eden, hem de ironiyle dalga geçen yorumlara cevaben "Ülkeyi dolandırıp kaçan adamın değerini bilememişiz diye yazan gerizekâlılarla dolu burası" yorumu görülebilir (@oldlaikdays, 18 Kasım 2020).

Dolayısıyla nostalji, geçmişin daha önce tartışmadığımız, konuşmadığımız boyutlarına bizi döndürebildiği gibi, bugünü konuşmamıza da olanak verir. Bu durum nostaljinin hedonik ve hedonik olmayan işlevlerini hatırlatır. "Nostalji aracılığıyla bir yandan mutluluk, huzur gibi hazza dayalı, hedonik duygular hissederken, diğer yandan da katılma ve düşünmeye dayalı merak, yaşam amaçlarını aktive etme gibi hedonik olmayan hisler uyarılabilir" (Wulf vd., 2018: 5-6). "Nostaljinin "sosyal işlevi", başkalarıyla birlikte hissetme, düşünme ve eğlenme bağlamında işlevseldir ve sosyal medya bu alanda özellikle zikredilir" (Reinecke, Vorderer ve Knop'dan aktaran Wulf vd., 2018: 5-6). Bu sosyal işlev aynı zamanda, yukarıda sözünü ettiğimiz politik olarak konuşulamayan, muhalefet edilemeyen, eyleme dökülemeyen konulara dair birikmiş ahlâki ve sosyo-politik hıncın, akabileceği bir mecra bulması ile de yerine getirilmiş olur. Takva filmiyle ilgili yorum ve beğenilerde, cepheden muhataplara yönelemeyen bu "dolayımlanmış" hıncın, geçmiş imgelerin gölgesine sığınarak gerçekleştirildiği gözlemlenebilir.

Sonuç ve Değerlendirme

Nostaljinin temel tetikleyicisi, kimlik krizleridir. Kimlik krizi, üst yapısal değişikliklerin yarattığı sembolik dönüşüme yönelik bir boyut içerebilir ya da sermaye transferinin tetiklediği ekonomik, kültürel, sosyal ve simgesel iktidar kaybı yüzünden gerçekleşebilir. Bu dönüşüm, Osmanlı İmparatorluğu'nun son iki yüzyılından, Cumhuriyet'in tek yüzyılına farklı yoğunluklarda sürmeye devam etmektedir. Bireyleri bütünleyen bir "Ev" olarak, önce Osmanlı İmparatorluğu, ardından Türkiye Cumhuriyeti, bu transferlerin ve yitimlerin somutlandığı nostalji toposları olarak belirir.

Old Laik Days gibi sosyal medya hesapları, günümüzün radikal dönüşümlerle sarsılan Türkiyesinde, geçmişe demir atıp, onun sakin sularında eğlenmeye, gülmeye, özlemeye izin veren bir çıpa işlevi görüyor. Şüphesiz, bu hesapların ikili bir işlev edinebilecek olan popüler kültür seçkisi, pop-nostaljiyi (Dwyer, 2015) besleyerek, bir

yandan hataları ve kusurları konuşulmayan, sorumlu olmadığı bir “yitirilmiş rejim” imgesini beslerken, öte yandan da bugünle sağladığı kıyas imkânı ile, güncel sorunları algılayabilmeyi, eleştirmeyi, Ev’in dönüşümünü görebilmeyi sağlıyor. Bireylerin bu hesaplarla kurduğu “etki” ilişkisi, çok daha derin ve karma araştırma tekniklerini ve uzun erimli bir çalışmayı gerektiriyor. Ancak bu sınırlı çalışma, nostaljinin ağırlıkla, iç-oryantalist bir söylemle bütünleşmiş olarak, “yitirilmiş rejim”e özlem, geçmişi yüceltme ve bugünden kaçış, geçmiş ile bugünü karşılaştırma ve bastırılmış hıncı dolayımılama işlevleri edindiğini gösteriyor. İnsanların mutlu, huzurlu, güvende ve ait hissettikleri “Eski Türkiye”, koruyucu ve kapsayıcı bir Ev (yitirilmiş bir rejim) olarak düşünülürken; “Yeni Türkiye”, Ev’in üvey evlâtları muamelesi görülen, yitip gidenle özdeş bir harâbe olarak tahayyül ediliyor. “Eski mağdurlar”, karşı-mağduriyetleri besleyerek, yeni hınçların birikmesine vesile olabiliyor. Ulusal kimliğin laik/seküler ve Batılı karakterinin, yeni-Osmanlıcı ve muhafazakâr referansları esas alan bir içerik ve sembolizme evrilmesi, bu “mağduriyet” hissini pekiştiriyor. Ancak yeni mağduriyetler, kimi zaman eski mağdurların kaygı, korku ve hınçlarını besleyebilecek unsurlar da içerebiliyor. İç-şarkiyatçılık gibi.

Zygmunt Bauman, erken modernitenin ütopyalarını olumlu, taşkın, iddialı ve özgüvenli olarak betimlerken, kapitalizmin neden olduğu eşitsizlikten, Hobbesvâri bir herkesin herkesle savaşının yarattığı aşırı rekabetçi ve düzensiz bir dünya algısından, aşırı bireyselleşme/benleşme/narsisizm nedeniyle kabilelerimize yeniden döndüğümüzden, retrotopyalar yarattığımızdan söz etmişti ölmeden önceki son kitabında, ağırlıkla Batı toplumlarını mercek altına alarak (2018: 124). Gelecek yönelimli ütopyaların karşısına koyduğu retrotopyaları, “pısırık, meyus, yılgın” olarak nitelemişti. Batı-dışı modernleşme biçimlerini tecrübe etmiş bizim gibi toplumların temel sorunu, bir modeli takip ederkenki aksaklıklar oldu şüphesiz: geç kalmışlığın (*time lag*) yarattığı hız baskısı (bkz. Ahıska, 2003), kültürel ve kimliksel şizofreni (Shayegan, 2000) ve geçmişin söylemsel bir aktör olarak sürekli güncel politikada sembolik bir yer işgal etmesi. Tüm bu unsurların birleşimi ile, gelecek düşüncesi etrafında, kendi yarattığı normlar ve benzer olmayanları birleştiren bir soyutlamadan çok, geçmişe referansla benzerlerini bulan, onları kutsayan ve verili kimlikleri yücelten politik projelerin hâkim olduğu bir siyasal alan oluştu. Şüphesiz Erken Cumhuriyet döneminin ulusal kimlik inşası ile başlayıp (Türk

Tarih Tezi, Güneş Dil Teorisi bağlamında), düşük yoğunluklarla devam eden, ancak günümüzde Yeni-Osmanlılık ile yeniden zirve yapmış bir toplum mühendisliği ve bellek/kimlik siyaseti bu. Güç el değiştirdikçe, aktörleri ve nesnelere değişen bu politikaların temel sonucu, toplumda kırgın, kızgın ve dışlayıcı politikalara öfke ve hınç geliştiren topluluklar üretmeleri. Şüphesiz bu politikaların söylemleri, ideolojileri ve dışlayıcılık düzeyleri birbirinden çok farklı. Ancak ele aldığımız konu bağlamında düşündüğümüzde en görünür gerçeklik, Türkiye’de siyasal alanın birileri için hep bir “Altın Çağ” özlemini harladığı, geçmişi özlemeye mahkûm kitleler yarattığı ve birlikte geleceğe bakan ve ütopyalar yaratma hevesinde bir toplum oluşturmayı bir türlü başaramadığıdır.

Nostaljiyi, gelecek yönelimli çoğulcu bir politika için kullanmak, “nostaljik muhalefet” (Boym, 2007:18) olarak görülebilir. Ancak nostaljinin bizi kendi retrotopyalarımıza mahkûm ettiği bir bugünden yılgınlık hali, kimlik siyasetini daha da derinleştirerek, geçmişin gölgesini büyütebilir. “Öteki” olarak konumladığımız gruplara yönelen dışlayıcı dil, kamusal müzakere, yurttaşlık bağları ve bir toplum olma vasfını daha da zayıflatabilir. “Osmanlı Medeniyeti nostaljisi”nin söylemsel sorunları başka bir araştırmamızın konusu olmakla birlikte, bu çalışma, günümüzdeki “Eski Türkiye” nostaljisinin iç-şarkiyatçı dil bağlamında bu tarz bir damar içerdiğini göstermiştir.

Kaynakça

Açıkel, Fethi (1996). "Kutsal Mazlumluğun Psikopatolojisi". *Toplum ve Bilim*, 70: 153-198.

Ahıska, Meltem (2003). "Occidentalism: The Historical Fantasy of the Modern". *The South Atlantic Quarterly*, 102 (2 / 3): 351-379.

Angé, Olivia. ve Berliner, David (der.) (2015). *Anthropology and Nostalgia*. NY, Oxford: Berghahn.

Androutsopoulos, J. (2013). "Online Data Collection". *Data Collection in Sociolinguistics: Methods and Applications*. C. Mallinson, B. Childs, & G. V. Herk (Der.) içinde. Routledge. 236–249. <https://doi.org/10.4324/9780203136065>

Aslan, Senem (2016). "Piety, Intimacy, and Emotions: Political Symbolism of the AKP Government". *Pomeps Studies*, 22: 24-28. https://pomeps.org/wp-content/uploads/2016/12/POMEPS_Studies_22_Turkish_Politics_Web.pdf. Erişim tarihi: 10.04. 2024.

Arslan, Can (2024). "Güzel Günler Mazide Kaldı: 2000'ler Nostaljisi". <https://birikimdergisi.com/guncel/11821/guzel-gunler-mazide-kaldi-2000-ler-nostaljisi>. Erişim tarihi: 28.08.2024.

Aydeniz, Sema (2023). *Yeni Medya Çağında Nostalji: Bir Bellek Mekânı Olarak Old Laik Days*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Ankara.

Barlas, Mehmet (2014). "Yeni Türki'yi eski bilgilerle anlayamayız". <https://www.sabah.com.tr/yazarlar/barlas/2014/05/21/yeni-turkiyeyi-eski-bilgilerle-anlayamayiz>. 21 Mayıs 214. Erişim tarihi: 20.12.2021

Barlas, Mehmet (2020). "Yeni Türkiye'nin ağırlığı hesap edilmeden bu bölgede siyaset yapılamaz". <https://www.sabah.com.tr/yazarlar/barlas/2020/12/09/yeni-turkiyenin-agirligi-hesap-edilmeden-bu-bolgede-siyaset-yapilamaz>. 9 Aralık 2020. Erişim tarihi: 20.12.2021.

- Başaran-İnce, Gökçen (2014). *Domatesi Çiçek Sananlar: İç-Şarkiyatçılık, Erken Cumhuriyet Basını ve Kürtler*, İstanbul: Ayrıntı.
- Bauman, Zygmunt (2018). *Retrotopya*. Çev.Ali Karatay. İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Batcho, Kyristine Irene (1995). "Nostalgia: A Psychological Perspective". *Perceptual and Motor Skills*, 80: 131-143.
- Batcho, Kyristine Irene (1998). "Personal Nostalgia, World View, Memory, And Emotionality". *Perceptual and Motor Skills*, 87: 411-432.
- Batcho, Kyristine Irene (2007). "Nostalgia and the emotional tone and content of song lyrics". *The American Journal of Psychology*, 120 (3): 361-381.
- Batuman, Bülent (2018). *New Islamist Architecture and Urbanism, Negotiating Nation and Islam through Built Environment in Turkey*. London and New York: Routledge.
- Bennett, Julia (2015). "Narrating family histories: Negotiating identity and belonging through tropes of nostalgia and authenticity". *Current Sociology*, 66(3): 449-465. <https://doi.org/10.1177/0011392115578984>.
- Berliner, David (2015). "Are Anthropologists Nostalgist?". *Anthropology and Nostalgia* Olivia Angé ve David Berliner (der.) içinde. NY, Oxford: Berghahn. 17-34.
- Bora, T. (2016). "Yeni Türkiye". <https://birikimdergisi.com/haftalik/7718/yeni-turkiye>. 7 Haziran 2016. Erişim tarihi: 16.10.2021.
- Bora, Tanıl (2017). *Cereyanlar: Türkiye'de Siyasi İdeolojiler*. İstanbul: İletişim.
- Boym, Svetlana (2007). "Nostalgia and its discontents". *The Hedgehog Review*, 9 (2): 7-18.
- Boym, Svetlana (2009) *Nostaljinin Geleceği*. Çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Metis.
- Brown, Andrew ve Humphreys, Michael (2002). "Nostalgia and the Narrativization of Identity: A Turkish Case Study". *British Journal of Management*, 13: 141–159.
- Çevik, Senem (2020).): The Empire Strikes Back: Propagating AKP's Ottoman Empire Narrative on Turkish Television. *Middle East Critique*, DOI: 10.1080/19436149.2020.1732031

Çınar, Reyhan Ünal (2020). *Ecdadın İcadı: AKP İktidarında Bellek Mücadelesi*. İstanbul: İletişim.

Cross, Gary (2018). *Tüketilen Nostalji, Hızlı Kapitalizm Çağında Hatıralar*. Çev: Eren Turan. İstanbul: TheKitap Yayınları.

Davis, Fred (1977). "Nostalgia, Identity and the Current Nostalgia Wave". *Journal of Popular Culture*, onlinelibrary.wiley.com, Erişim tarihi: 10.01.2021

Davis, Fred (1979). *Yearning for Yesterday: A Sociology of Nostalgia*. New York and London: The Free Press.

Dede, Kadir ve Çoruk, Elifcan (2020)." 'Eski' ve 'Yeni' Türkiye Arasında Özal Nostaljisi". *Moment*, 7(1): 5-27.

Dede, Kadir ve Aydeniz, Sema (2024). "Nostalji sarmalı: Memleket mi, gelecek mi, geçmişin mi daha uzak?". *Toplum ve Bilim*. 167: 44-68.

Dwyer, Michael. D (2015). *Back to Fifties Nostalgia, Hollywood Film, and Popular Music of the Seventies and Eighties (Oxford Music/Media Series)*. New York: Oxford University Press.

Elçi, Ezgi (2022). "Politics of Nostalgia and Populism: Evidence from Turkey". *British Journal of Political Science*, 52, 697–714. doi:10.1017/S0007123420000666

Ewen, Neil (2020). "Talk to Each Other Like It's 1995: Mapping Nostalgia for the 1990s in Contemporary Media Culture". *Television & New Media*, 21(6): 574–580.

Fantini, Bernardino., Moruno, Dolores Martin ve Moscoso, Javier. (der.) (2013). *On Resentment: Past and Present*, UK: Cambridge Scholars Publishing.

Gürbilek, Nurdan (2020). *İkinci Hayat*. İstanbul: Metis.

Harada, Yoko (2006). "The occident in the orient or the orient in the occident?: reception of Said's orientalism in Japan". Asya Çalışmaları Derneği Bienali'nde sunulan tebliğ. <https://ro.uow.edu.au/cgi/viewcontent.cgi?article=1746&context=artspapers>. Erişim Tarihi: 04.02.2023.

- Havlena, William. J. ve Holak, Susan. L (1991). "The good old days. Observations on nostalgia and its role in consumer behaviour." *Advances in Consumer Research*, 18: 323-329.
- Hecker, P. ve Furman, I ve Akyıldız, K. (2021). "The Politics of Culture in 'New Turkey'". *The Politics of Culture in Contemporary Turkey*. Pierre Hecker, Ivo Furman, Kaya Akyıldız (der.) içinde. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Holak, Susan. L. ve Havlena, William. J (1998). "Feelings, fantasies and memories: An examination of the emotional components of nostalgia". *Journal of Business Research*, 42(3): 217-226. [https://doi:10.1016/S0148-2963\(97\)00119-7](https://doi:10.1016/S0148-2963(97)00119-7)
- Huysen, Andreas (2003). *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*. Stanford and California: Stanford University Press.
- Huysen, Andreas (2006). "Nostalgia for Ruins". *Grey Room*, 23: 6-21.
- İnce, Devrim (2015). "Televizyon Haberlerinde Garbiyatçılık: TRT Örneği". *Journal of Yasar University*, 10 (38): 6478-6554.
- Jameson, Frederick (1991). *Postmodernism or the cultural logic of late capitalism*. Durham: Duke University Press.
- Kalinina, Ekaterina (2016). "What Do We Talk About When We Talk About Media and Nostalgia?". *Medien& Zeit*, 31(4): 6-15.
- Keller, Mario (2016). "Experienced Mood and Commodified Mode, Forms of nostalgia in the television commercials of Manner". *Medien& Zeit*, 31(4): 61-72.
- Lasch, Christopher. 1990. "Memory and Nostalgia, Gratitude and Pathos". *Salmagundi*, 85/86: 18-26.
- Lau, Lisa (2009). Re-orientalism: The Perpetration and Development of Orientalism by Orientals. *Modern Asia Studies*, 43(2):571-590.
- Lee, M. (2011). Nostalgia as a Feature of "Glocalization": Use of the Past in Post-Soviet Russia. *Post-Soviet Affairs*, 27(2), 158-177. doi: 10.2747/1060-586X.27.2.158

Lie, J. (2001). Ruth Benedict's Legacy of Shame: Orientalism and Occidentalism in the Study of Japan. *Asian Journal of Social Science*, 29(2): 249-261.

Lowenthal, David (1985). *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lowenthal, David (2015). *The Past is a Foreign Country Revisited*. Cambridge: Cambridge University Press.

Maier, Charles (1999). "The End of Longing? Notes toward a History of Postwar German National Longing". *The Postwar Transformation of Germany*, John S. Brady ve Ann Arbor (der.) içinde, Michigan: University of Michigan Press. 225-240.

Margalit, Avishai (2011). "Nostalgia". *Psychoanalytic Dialogues*, 21: 271–280.

Menke, Manuel ve Schwarzenegger, Christian (2016). "Media, Communication and Nostalgia Finding a better tomorrow in the yesterday?". *Medien& Zeit*, 31(4): 2-6.

Menke, Manuel (2017). "Seeking Comfort in Past Media: Modeling Media Nostalgia as a Way of Coping with Media Change". *International Journal of Communication*, 11: 626-646.

Milliyet, 2014. "Gazeteci-yazar Yıldırım Oğur "Yeni Türkiye" kavramını anlattı <https://www.milliyet.com.tr/yerel-haberler/istanbul/gazeteci-yazar-yildiray-ogur-yeni-turkiye-kavramini-anlatti-10509727.6> Haziran 2014. Erişim tarihi: 12.12.2022.

Mills, Marie. A. ve Coleman, Peter. G (1994). "Nostalgic memories in dementia. A case study". *International Journal of Aging and Human Development*, 38 (3), 203-219.

Niemeyer, Katharina (der.) (2014). *Media and Nostalgia, Yearning for the Past, Present and Future*. London: Palgrave Macmillan.

Niemeyer, Katharina. 2014. "Introduction". *Media and Nostalgia, Yearning for the Past, Present and Future*. Katharina Niemeyer (der.) içinde. London: Palgrave Macmillan. 1-27.

Niemeyer, Katharina ve Keightley, Emily (2020). "The commodification of time and memory: Online communities and the dynamics of commercially produced nostalgia". *New Media & Society*, 22(9): 1639-1662.

Nguyen, D. (2021). "Dialect Variation on Social Media." *Similar Languages, Varieties, and Dialects*. M. Zampieri & P. Nakov (der.) içinde. Cambridge University Press. 204–218.

Old Laik Days (@oldlaikdays) (2020). Ağır Roman. Instagram video, 28 Haziran 2020.

Old Laik Days (@oldlaikdays) (2020). Kibar Feyzo. Instagram video, 1 Temmuz 2020.

Old Laik Days (@oldlaikdays) (2020). Cem Uzan. Instagram video, 18 Kasım 2020.

Old Laik Days (@oldlaikdays) (2020). Troy Birası, Instagram video, Aralık 16, 2020.

Old Laik Days (@oldlaikdays) (2020). Takva, Instagram video. 16 Aralık 2020.

Old Laik Days (@oldlaikdays) (2020). Nez, Sakın Ha, Instagram video. 25 Aralık 2020.

Old Laik Days (@oldlaikdays) (2021). Adnan Şenses, Instagram video]. 8 Ocak 2021.

Old Laik Days (@oldlaikdays) (2021). Ankara Birası, Instagram fotoğrafı. 28 Ocak 2021.

Old Laik Days (@oldlaikdays) (2021). Ahmet Necdet Sezer. Instagram videosu, 31 Ocak 2021.

Old Laik Days (@oldlaikdays) (2021). İstiklal Caddesi-2002. Instagram fotoğrafı, 17 Şubat 2021.

Old Laik Days (@oldlaikdays) (2022). Ahmet Necdet Sezer. Instagram video, 27 Aralık 2022.

Old Laik Days (@oldlaikdayss) (2023). 1957 yılında Taksim Meydanı ve İstiklal Caddesi. Instagram video. 22 Ekim 2023.

Old Laik Day (@oldlaikdayss) (2024). Sokağa çıkma yasağı uygulanarak gerçekleşen 1993 nüfus sayımı. Instagram video. 28 Ocak 2024.

Old Laik Days (@oldlaikdayss) (2024). İstiklal Caddesi. Instagram fotoğraf. 2 Mart 2024.

Old Laik Days (@oldlaikdayss) (2024). 29 yıl önce İstiklal Caddesi. Instagram video. 23 Mart 2024.

Onaran, Burak (2022). "New Histories for a New Turkey: The First Battle of Kut (1916) and the Reshaping of the Ottoman Past". *The Politics of Culture in Contemporary Turkey*. Pierre Hecker, Ivo Furman, Kaya Akyıldız (der.) içinde. Edinburgh: Edinburgh University Press. 209-225

Ongur, Ovunc Hakan (2015). "Identifying Ottomanisms: The Discursive Evolution of Ottoman Pasts in the Turkish Presents". *Middle Eastern Studies*. 51(3): 416-432. DOI:[10.1080/00263206.2014.976622](https://doi.org/10.1080/00263206.2014.976622)

Onur, Petek (2022). "The Politics of Nostalgia: The New Urban Culture in Ankara's Historic Neighbourhoods". *The Politics of Culture in Contemporary Turkey*. Pierre Hecker, Ivo Furman, Kaya Akyıldız (der.) içinde. Edinburgh: Edinburgh University Press. 253-277.

Orhon, Göze (2020). "Modernlikten kaçış: Kolektif nostalji ve Yeni Türkiye'nin toprağa dönenleri". *Toplum ve Bilim*. 151: 30-48.

Özdemirci, İlbey.C.N (2022). *Fötr Şapkalı Şih: Cumhuriyet Sekülerleşmesi ve Taşra*. İstanbul: İletişim.

Özmen, Erdoğan (2024). "Mağduriyet ve Hınç Toplumu". *Toplum ve Bilim*. 167: 117-121.

Özyürek, Esra (2006). *Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey*. Durham and London: Duke University Press.

Patton, M. (2002). "Two decades of developments in qualitative inquiry". *Qualitative Social Work*, 1(3), 261-283. <https://doi.org/10.1177/1473325002001003636>

Pickering, Michael ve Keightley, Emily (2006). "The Modalities of Nostalgia". *Current Sociology*, 54(6): 919-941. <https://doi.org/10.1177/0011392106068458>.

Pierson, David (2014). "AMC's *Mad Men* and the Politics of Nostalgia". *Media and Nostalgia Yearning for the Past, Present and Future*. Katharina Niemeyer (der.) içinde. London: Palgrave Macmillan. 139-152.

Said, Edward (2003). *Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları*. Çev: Berna Ülner. İstanbul: Metis.

Sedikides, C., Wildschut, T., Arndt, J., Routledge, C (2008a). "Nostalgia: Past, Present, and Future". *Association for Psychological Science*, 17(5): 304-307.

Sedikides, C., Wildschut, T., Gaertner, L., Routledge, C., & Arndt, J (2008b). "Nostalgia as enabler of self-continuity". *Self-continuity: Individual and Collective Perspectives* Fabio Sani (der) içinde. New York: Psychology Press. 227-239.

Sedikides, C., Wildschut, T., Routledge, C., Arndt, J., Hepper, E. G. & Zhou, X (2015). "To nostalgize: Mixing memory with affect and desire". *Advances in Experimental Social Psychology*, 51: 189-273.

Scheler, Max (2004). *Hınç (Ressentiment)*. Çev.A. Yılmaz. Kanat Kitap: İstanbul.

Schwarz, Ori (2009). "Good Young Nostalgia, Camera phones and technologies of self among Israeli youths". *Journal of Consumer Culture*, 9(3): 348–376.
<https://doi.org/10.1177/14695405093420>.

Shayegan, Daryush (2000). *Yaralı Bilinç, Geleneksel Topumlarda Kültürel Şizofreni*. Çev. Haldun Bayrı. İstanbul: Metis

Sweeney, Paula (2020). "Nostalgia reconsidered". *Ratio*, 33: 184–190.

Tannock, Stuart (1995). "Nostalgia Critique". *Cultural Studies*, 9 (3): 453–464.

Tokdoğan, Nagehan (2020). *Yeni Osmanlıcılık: Hınç, Nostalji, Narsisizm*. İstanbul: İletişim.

Yavuz, Hakan (2020). *Nostalgia for the Empire, The Politics of Neo-Ottomanism*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Yılmaz, Zafer (2017). "The AKP and the spirit of the 'new' Turkey: imagined victim, reactionary mood, and resentful sovereign". *Turkish Studies*, 18:3, 482-513.
DOI:10.1080/14683849.2017.1314763

- Vess, M., Arndt, J., Routledge, C., Sedikides, C., Wildschut, T (2012). "Nostalgia as a Resource for the Self". *Self and Identity*, 11(3): 273–284.
<https://doi.org/10.1080/15298868.2010.521452>.
- Vicente, P. (2023). "Sampling Twitter users for social science research: Evidence from a systematic review of the literature". *Quality & Quantity*. 57(6): 5449 5489. <https://doi.org/10.1007/s11135-023-01615-w>
- White, Jenny (2014). *Muslim Nationalism and the New Turks*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Wildschut, T., Sedikides, C., Arndt, J., & Routledge, C.D (2006). "Nostalgia: Content, triggers, functions". *Journal of Personality and Social Psychology*, 91(5): 975–993.
- Wildschut, T., Bruder, M., Robertson, S., van Tilburg W., Sedikides, C. (2014). "Collective Nostalgia: A Group-Level Emotion That Confers Unique Benefits on the Group". *Journal of Personality and Social Psychology*, 107 (5): 844-863.
- Williams, H. ve Conway, M. (2015). "Otobiyografik Anı Ağları". Çeviren: Yonca Aşçı. *Zihinde ve Kültürde Bellek*. Pascal Boyer ve James V. Wertsch (der.) içinde. İş Bankası Kültür Yay. İstanbul: Türkiye. 43-79.
- Winter, Jay (2006). *Remembering War: The Great War and Historical Memory in the Twentieth Century*. New Haven: Yale University Press.
- Wulf, Tim, Rieger, Diana ve Schmit, Josephine (2018). "Blissed by the past: Theorizing media-induced nostalgia as an audience response factor for entertainment and well-being". *Poetics*, 69, 70-80. <https://doi.org/10.1016/j.poetic.2018.04.001>.



Kültür ve İletişim

culture&communication

Yıl: 28 Sayı: 55 (Year: 28 Issue: 55)

Mart 2025 - Eylül 2025 (March 2025 - September 2025)

E-ISSN: 2149-9098



2025, 28(1): 145-169

DOI: 10.18691/kulturveiletisim.1591485

****Araştırma Makalesi****

Ömer Kavur'un İlk Dönem Filmlerinde Toplumsal Yapı ve Karakterlerin Toplumsal Yapı ile Mücadelesi*

Ali GENÇOĞLU**

Öz

Bu çalışma Ömer Kavur'un, ilk dönemi olarak adlandırabileceğimiz, 1985 yılına kadar yaptığı filmlere odaklanmaktadır. Bunlar; *Yatık Emine* (1974), *Yusuf ile Kenan* (1979), *Ah Güzel İstanbul* (1981), *Kırık Bir Aşk Hikayesi* (1981), *Göl* (1982), *Amansız Yol* (1985) ve *Körebe* (1985)'dir. Kavur'un kariyerinin 1970'lerin ortasından 1980'lerin ortasına kadar olan ilk on yılını, bu dönemde yaptığı filmlerdeki temalar, senaryo yapısı ve karakterler açısından bir bütünlük içerisinde ele alabileceğimizi ve bir sonraki dönemde yaptığı filmlerden ayırabileceğimizi iddia ediyorum. Kavur, bu dönemde yaptığı filmlerde zamandan bağımsız bir mekan ve toplumsal yapı kurgulamaya çalışır. Bu mekanların işaret ettiği toplumsal yapı ve ideoloji Althusser'in ideoloji kavramsallaştırmasına benzer şekilde ebedi bir görüntü arz eder. Kavur bu dönemde yaptığı filmlerde toplumsal yapıyı oluştururken onu olabildiğince güçlü bir yapı olarak ortaya koymaya çalışır. Sonrasında ise mekanlara dışarıdan gönderdiği karakterler aracılığıyla toplumsal yapıyla mücadeleye girer. Böylelikle, onun filmlerinde mekan olarak küçük kasabalardaki veya küçük mahallelerdeki hiyerarşik yapıya karşı verilen bir mücadele temsil edilir. Ancak toplumsal yapıya karşı verilen bu mücadele sıklıkla başarısızlıkla sonuçlanır. Bu çalışmada psikanalizin bazı temel kavramlarının film incelemelerinde sunduğu olanaklardan yararlanarak, incelediğim filmlerde kurulan toplumsal yapıya, toplumsal yapının karşılaştığı meydan okumalara ve çatışmanın tekrar dengeye oturduğu anlara; bu öğelerin filmler arasındaki devamlılıklarına ve kopuşlarına dair bir analiz geliştireceğim. Böylelikle bu inceleme, Ömer Kavur'un bu ilk dönemindeki filmlerden yola çıkarak filmlerin hem bir bütün olarak toplumsal yapıya yönelik duruşlarını, hem de birbirlerine karşı duruşlarını ortaya çıkarmayı hedeflemektedir.

Anahtar Sözcükler: Ömer Kavur, toplumsal yapı, ideoloji, Türk sineması, psikanaliz

* Geliş tarihi: 26.11..2024. Kabul tarihi: 01.02.2025

** Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İletişim Fakültesi

Orcid No: 0000-0003-4327-0177, aaligencoglu@hotmail.com

****Research Article****

The Social Structure and the Struggles of the Characters with the Social Structure in the Films in the First Period of Ömer Kavur*

Ali GENÇOĞLU**

Abstract

This study focuses on the films Ömer Kavur made until 1985, which we could call his first period. These movies are as follows; *Yatık Emine* (1974), *Yusuf ile Kenan* (1979), *Ah Güzel İstanbul* (1981), *Kırık Bir Aşk Hikayesi* (1981), *Göl* (1982), *Amansız Yol* (1985) ve *Körebe* (1985). I argue that the first decade of Kavur's career, from the mid-1970s to the mid-1980s, can be analyzed as a whole in terms of the themes, scripts and characters in the films he made during this period, and separated from the films he made in the next period. In the films he made during this period, Kavur tries to construct a timeless space and social structure. Similar to Althusser's conceptualization of ideology, the social structure and ideology that these spaces point to present an eternal image. While Kavur creates the social structure in the films he made during this period, he tries to present it as a structure that is as strong as possible. Then he tries to fight against the social structure through the characters he sends from outside. So, his films represent a struggle against the hierarchical structure in small towns or small neighborhoods. However, this struggle against the social structure often ends in failure. I elaborate an analysis of the social structure that is formed in the films, the challenges to this social structure and the moments in which the conflicts are later reconciled; the continuities and discontinuities of these aspects between the films, using the possibilities offered by some basic concepts of psychoanalysis.

Keywords : Ömer Kavur, social structure, ideology, Turkish cinema, psychoanalysis

* Received: 26.11..2024. Accepted: 01.02.2025

** Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Communication
Orcid No: 0000-0003-4327-0177, aaligencoglu@hotmail.com

Ömer Kavur'un İlk Dönem Filmlerinde Toplumsal Yapı ve Karakterlerin Toplumsal Yapı ile Mücadelesi

Giriş

Ömer Kavur sinemasının, Türkiye ve dünya sineması açısından neye tekabül ettiğine dair yapılan incelemelerde yazar ve akademisyenler, onu ve sinemasını tanımlamada ve anlamlandırmada, bazı ortak noktaları işaret ederler. Bir diğer deyişle, auteur bir yönetmen olarak onun sinemasının ayırt edici özellikleri ile ilgili belli noktalarda uzlaşırlar. Dorsay'a göre Kavur "1970'ler boyunca 'yönetmenler sineması' denebilecek bir dönemin oluşturucularındandır" (Çavuşoğlu, 2006: 56). Kavur'un, 1990'ların başına kadar Türkiye'deki bağımsız sinemanın birkaç temsilcisinden biri olduğu savunulur (Çavuşoğlu, 2006: 67). 1980'lerde popüler sinemadan farklı filmler yapan genç sinemacılar kuşağının bir üyesidir (Başgüney, 2007: 82). 1980 sonrası indie filmler yapan, yeni elit bağımsız sinemacılardan biridir. Kavur, siyasal atmosfer sebebiyle politik olanı kişisel olana aktaran, uzun çekimler kullanan, kentteki yabancılaşmayı ve karakterlerin psikolojik karmaşasını resmeden yönetmenler arasında en öne çıkan figürdür (Akser, 2015: 141). Avrupa merkezli sinema akımlarından etkilenen az sayıda yönetmen arasında özgün ve yüksek düzeyde sanatsal özellikler içeren filmler yapanlardan biridir (Dönmez-Colin, 2003: 138). Suner (2006: 42-43), Kavur'u, 1980lerde yaptığı filmlerle 1990 sonrası yeni Türk sineması olarak adlandırdığı dönemin nüvelerini içinde barındıran önceki dönem yönetmenlerinden biri olarak görür. Hatta bir adım daha atarak, 1990 sonrası çektiği filmlerle onun Türk sinemasının yeni dalgasının tematik ve biçimsel öğeleriyle uyumlu bir sinema yaptığını da ekler.

Sinemasının ayırt edici özellikleriyle ilgili iddialardan biri de Onat Kutlar'dan gelir. Kutlar bir söyleşisinde Kavur'un Türk sinemasında psikolojiyi sinemayla ilintilendirebilmiş tek yönetmen olduğunu iddia eder. Ona göre "İletişimsizlik, korku, yaşam-ölüm ikilemi, cinsellik ve onunla ilgili korkuların çok yetkin ve tutarlı bir biçimde perdeye yansıdığı tek yönetmen" odur (Taylan, 1992: 10).

"Kavur'un filmleri filmin zaman ve mekanı içinde toplumun, tarihin ve bireyin tüm izleklerini birleştirir. [...] Bizim için içimizdeki filmde de onun karakterlerinin yabancılaşmasını ve ıstırabını karşılaştırdığımız bir alan açar" (Süalp, 2009: 230).

Kavur ile ilgili en kapsamlı çalışmayı yapmış olan Esen'e göre o, "kendi dilini sinemasına aktaran ve kendi kişiliğini ortaya koyan, filmlerini kendisi gibi düşünen insanlarla paylaşmayı isteyen ve toplumundan uzak kalmayan, toplumu için de bir şeyler yapmak isteyen bir *auteur* yönetmendir. [...] Filmleri ortak şeylere sahiptir" (Esen, Çiçekoğlu, Deveci & Özgüven, 2006: 3-4).

Kavur'un filmleri derinlikli, çok katmanlı, her sözcüğün üzerinde durulmuş, her sözcük üzerine çalışılmış filmlerdir. Film dili yavaş ve ağırdır (Esen vd., 2006: 6-7).¹ Esen (2002: 409-415), belli başlıklar altında sınıflandırdığı Kavur sinemasını şöyle özetler:

(Mekan olarak kullandığı) Kasabalarında hem gerçeklik hem de konuya göre stilize bir hava vardır. [...] Kentin de kenar mahallelerini kullanır. [...] Sevgiler daha sıcak, düşmanlıklar daha acımasız, rekabet öldürücüdür buralarda. [...] Yollar kahramanları hem bir yerden bir yere taşırlar; hem de hesaplaşma yaparak kendilerini başka konuma taşımalarına yardımcı olurlar. Ömer Kavur'un yolları hem de arayışın simgesi gibidir. [...] Yalnız insanı; mutsuz, yabancılaşmış insanı anlatır. [...] Kasabada, otelde sıkışık kalmış, ya da yeri yurdu belirsiz, kendini hiç bir yere ait hissedemeyen huzursuz kişiler. [...] İçeridekiler kendi kalıpları içinde sıkışık kalmışlardır. Dışarıdan gelenler onları rahatsız eder. Farklılıktan hoşlanmazlar. Gelenleri ya dışlarlar, ya kendilerine benzetirler. [...] Ömer Kavur'un fahişeleri, Yeşilçam'ın fahişelerinden çok farklı. [...] Somut olarak yaşamaya, karnını doyurmaya çalışan; sevmeye ihtiyacı olan insanlar olarak çiziliyor fahişe karakterleri. [...] (Kimi filmleri) Çizgisel zaman, (bazıları) döngüsel zaman. [...] (Filmlerinin temaları) İkiyüzlülük, dışlanmışlık, yabancılık, arayış, iktidar sorunu, yalnızlık, sevgiyi arama, değişme-değişmeme, yolculuk, kadın, zaman nedir? Ölüm nedir? Rekabet...^{2 3}

Araştırmacıların ortaya koydukları yukarıdaki özelliklerin iki ana başlık altında toplanabileceğini iddia edebiliriz. Birincisi, onun Türk sinemasındaki konumu ile ilgilidir. Kavur, Türk sinemasında köprü niteliği taşıyan yönetmenlerden biridir. Yeşilçam dönemi ile yeni Türk sineması dönemi arasında hem üretken olduğu yıllar açısından, hem de sinema anlayışı açısından bir geçişi temsil eder. İkinci başlık ise, sinemasının ayırt edici yönü olan psikoloji vurgusudur. Bu makale tam da bu iki başlığın birbirlerine bağlandıkları noktayı incelemeyi hedefler. Çalışmanın inceleme

¹Zahit Atam (2011: 136), *Amansız Yol* (Ömer Kavur, 1985) ve *Gece Yolculuğu* (Ömer Kavur, 1987) filmlerinde Kavur'un büyük oranda Wim Wenders'in yol filmlerinden esinlendiğini ve bu filmleri belirli bir melankoli duygusu taşıyarak yazıp yönettiğini iddia eder.

²"Ömer Kavur sinemasının önemli mekânlarından biri de terk edilmiş yapılar ve mekânlardır. [...] Bireyin arayışını, iletişimsizliğini ve yalnızlığını pekiştirmektedir" (Yüksel, 2013: 68).

³Agah Özgüç (1988: 50), *Yatık Emine'nin* (Ömer Kavur, 1974) Yeşilçam'daki fahişe karakterlerinin gerçekliğe bürünen temel örneklerinden biri olduğunu ifade eder.

alanı birinci başlığı, Kavur'un 1987 yılında yaptığı Anayurt Oteli filminden önceki döneme tarihlenen, Yeşilçam'ın sinema dilinin henüz daha filmlerinde etkili olduğu, ancak gelecekteki sinema dilinin de nüvelerini barındıran, haliyle eski ile yeni arasında durduğu dönemi kapsıyor. Kavur'un ilk dönemi olarak da adlandırabileceğimiz bu zaman dilimi, siyasal ve sosyal çalkantıların belirgin olduğu 1970'lerin ortasında çektiği ilk film olan *Yatık Emine* (Ömer Kavur, 1974) ile başlar. 1970'lerin sonunda sosyalist hareketler içerisinde devrimci özne arayışının tepe noktasına ulaştığı ve ancak bu arayışların sokak eylemleriyle iç içe geçtiği bir ortamda, filmografisinde belki de en güncel politik göndermelerin olduğu *Yusuf ile Kenan* (Ömer Kavur, 1979) ile devam eder ve siyasi vurgunun görece sönümlendiği, kendi sinema dilinin de olgunluğa ulaşmaya başladığı, 1980'lerin ortasında çektiği *Körebe* (Ömer Kavur, 1985) filmi ile son bulur. Bu çalışma Kavur'un bu dönemde yaptığı yedi filmi merkeze alır. Bunlar; *Yatık Emine* (1974), *Yusuf ile Kenan* (1979), *Ah Güzel İstanbul* (1981), *Kırık Bir Aşk Hikayesi* (1981), *Göl* (1982), *Amansız Yol* (1985) ve *Körebe* (1985)'dir.

Çalışmanın yöntemi ise ikinci başlığı işaret eder: Kavur'un bu dönemde çektiği filmleri, psikanalizin film incelemeleri alanında sunduğu olanaklar çerçevesinde ele almaya çalışacağım. Çalışmanın amacı Kavur'un bu dönemde yaptığı filmlerde işaret ettiği toplumsal yapıyı ve bu toplumsal yapının karşısında ona meydan okuyan karakterleri kurgulayışını psikanaliz kuramından hareketle ve Althusser'in yapısalılık anlayışı çerçevesinde incelemek, burada beliren çatışmaların ele aldığım filmlerdeki devamlılıklarına ve kopuşlarına odaklanmak, böylece onu 1985 sonrası döneme hazırlayan dönemi inceleyerek filmlerden hareketle yönetmenin bu dönem itibarıyla toplumsal yapı karşısındaki durduğu noktadaki ve politik pozisyonundaki devamlılık ve kopuşlarına dair filmlerden yola çıkarak bir tespit yapmaktır.

Kavur'un gerek onun izler kitlesi tarafından daha fazla ilgi gören gerekse akademide onu inceleyenler tarafından daha fazla odaklanılan filmlerinin 1985 sonrasında yaptığı filmler olduğunu söylemek yanlış olmaz. Filmleriyle ilgili psikanalitik değerlendirmeler de bu dönemde yaptığı filmlere odaklanır. Ancak benim ele aldığım dönemde yaptığı filmlere yönelik psikanaliz kuramından hareketle yapılacak bir incelemenin de onun sonraki dönemindeki yolculuğunu ve dönüşümünü daha iyi anlamlandırmak için gerekli olduğunu düşünüyorum. Öte yandan yine ele

aldığım dönem itibariyle psikanaliz kuramıyla birlikte Althusser'in önermelerini içeren toplumsal ve siyasal bir analizin de onun toplumsal yapı ve doğal olarak politik yapı ile olan hesaplaşmasının daha doğru bir şekilde anlamlandırılmasına yardımcı olacağı kanaatindeyim.

Psikanaliz ve Toplumsal/Siyasal Alan

Psikanalizin film incelemelerinde kullanılmasının, hatta günümüzde geçmişe oranla daha az rağbet görmesinin, uzun ve kapsamlı bir tarihi var. Bu bölümde özne kavramı merkezde olmak kaydıyla psikanalizde kullanılan bazı terimlerin ele aldığım filmlerin analizinde kullanacağım toplumsal ve politik alana uç veren özelliklerine yer vereceğim. Bu açıdan Freud ile başlayarak Lacan ve Althusser'in önermelerini bir devamlılık içerisinde ele alarak çalışmamın teorik çerçevesini oluşturacağım. Filmlerde odaklanacağım toplumsal yapı, toplumsal yapı olarak kültür-ahlak, baskılama, özne, bilinçdışı, ve ideoloji kavramlarını ele alacağım.

"Psikanaliz, insanın neyi kaybettiğine ilişkin geniş bir yorumlamadır" (Takış, 2011: 7). Bu ifade aslında Kavur'un sinemasının da ana kavramlarından olan arayış temasının nerede temellendiğine dair bir işarettir.

Freud'a göre cinsellik bir bütün olarak insanın iki ayağının üstüne kalkışıyla beraber bastırmanın kurbanı olur ve insanı "cinsel hedeften yüceltmeye ve libido kaydırmalarına doğru" iter (2011: 63-64). Cinsel dürtülerin, arzuların bilinçdışına bastırılması psikanalizin kurucu unsurudur ve birey bebeklikten itibaren yukarıda belirtildiği gibi onun yerine, kabul gören nesnelere kaydırma, yüceltme, nesnelere veya eylemlere ikame etme davranışları sergiler (Freud, 2011: 85). Tüm bu taktikler ve bilinçdışına bastırma yüzde yüz başarıyla gerçekleşmez. İçgüdü bilinçdışında pusuda yatar. Nevrozlarda, saplantılı eylemlerde bu düşünceler ve güdüler dile gelir (Freud, 2011: 36-38). Freud, analizinde geniş yer tutan ve detaylıca üzerinde durduğu rüyaların da bu bastırma işleminin yüzde yüz başarıya ulaşmadığı anlar olduklarını işaret eder. Rüyalarda, bilinçdışında bastırılan ya da revizyona uğratılan, bilinç öncesinde temellenen bir düşünce bilince doğru yüzeye çıkar (1996: 233-325). Freud (1998: 197) rüyalar gibi esprilerin de benzer bir fonksiyona sahip olduğunu ve bilinç dışından yüzeye doğru ilerleyen düşünceleri gün yüzüne çıkardığını savunur.

Freud, kendi teorisinin kurucu unsuru olan cinsel dürtülerin bastırılması önermesini, *oedipus kompleksinde ve kastrasyon* kavramında ortaya koyar. Bu kavramları, bilinç dışındaki ruhsal yaşamda temel rol oynayan libidonun ensest takıntısı üzerine temellendirir.

Erkek çocuğun sevgisi için seçtiği ilk nesne yasak ensest nesnelere olan annesi ve kız kardeşidir (Freud, 1999: 70). Bu ensest takıntı babayı rakip haline getirir. Bir erk temsili olarak babaya yönelik aşırı güç yükleme, saygı, korku, güvensizlik, nefret ve saldırganlık iç içe geçer (Freud, 1999: 107-108, 192-194). Bu durum Oedipus Kompleksi'ne işaret eder. Baba böylelikle öncelikle çocukluğun cinsel ilgilerine karşı düşman rolü oynar. Baba aynı zamanda çocuğun bu yasak ilgilerinin cezası olarak onun penisini kesecek figürdür. Çocuk, sonunda penisini kesecek, kastrasyonu gerçekleştirecek olan babasından korkar. Çözüm olarak ensest yasağını tanır ve onu bilinçdışına iter. Kaygısı azalmaya başladığı anda ise korktuğu bu yaratıkla özdeşleşir (Freud, 1999: 194-195; Freud, 2013: 112-113).

Freud'un ortaya attığı bu kavramlar, bu incelemenin odak noktasındaki toplumsal ve politik alanla sıkı ilişki içindedir, bu alanlara referanslar verir. Zira kültür, aynı zamanda bir uygarlık momenti anlamıyla, sınırsız hazzın dışlanması üzerinde temellenir (Kütahneli, 2006: 145). Bu önermenin başlangıç noktası Freud'un, ortak kültüre haiz bir topluluğun yasaklar ve tabular, özellikle ensest tabusu ve oedipus karmaşası temelinde oluştuğu varsayımıdır. Totem, klanın ortak atası olarak korunur ve aynı klanın kendi aralarında cinsel ilişki kurmaları yasaktır. Ancak yasaklara rağmen ensest korkusu dinmez ve gelenekler benzeri kaçınımlar ortaya çıkar. İnkellerin tabi olduğu bir dizi yasak böylece ortaya çıkar ve Freud'a göre bu yasaklar modern insana çok da yabancı gözükmemelidir (Freud, 1999: 54). Burada çalışmam için önemli olan psikanalizden yola çıkarak Freud'un yasaklar temelinde ortaklaşan bir kültüre haiz toplumsal bir varlığın ortaya çıkışını iddia etmesi ve modern insanın içinde yer aldığı toplumla arasında benzerlik kurmasıdır.

Fromm (2011: 109-113) Freud'un önermelerinin politik ve toplumsal doğasını, sosyal yapı ile bağını vurgular. Oedipus karmaşasının aslında çocuğun cinsel rekabetinden değil ebeveyn otoritesine yönelik enerjisinden kaynaklandığını, sonuçtaki vazgeçişin ise toplumdaki insanların iradelerinin bir kısmından, doğallıklarından toplumsal rollere uyma adına vazgeçmesi olduğunu söyler. Ebeveyn,

otoritenin temsilidir. Çocuk, kendisi olabilmek için çatışır ancak çocuğun fiziksel ve cinsel arzuları ahlaki kurallarla baskılanır ve çocuk bundan dolayı suçlu hissettirilir. Bu dürtüler, mesela cinsel dürtü verilir. Böylelikle suçluluk hissi daimi bir hal alır. Bunun toplumsal işlevi; çocuğun iradeye boyun eğdirilmesidir. Aksi halde çocuk ahlaksızlık suçlamasıyla karşılaşacaktır. Fromm'a göre asıl sorgulanması gereken soru özgürlük savaşındaki başarısızlıkların birçok insanı niye nevrotik yapmadığıdır. Bu ifade ideoloji kavramına da uç veren bir noktayı işaret eder. Sorun; normalliğin patolojisi sorunudur.

Lacan (Bowie, 2007: 13-31) ise öncelikle dili merkeze alır ve kültürel olana yaptığı vurguyla psikanaliz geleneğine katkı sağlar. Onun analizlerinde göze çarpan unsurlar; bilinçdışının sabitlenemez yapısı, dil ile olan ilişkisi ve ayna evresine yaptığı göndermelerdir. Ayna evresi ile ilgili önermeleri Alhusser'in ideoloji görüşünü oluştururken temel aldığı özelliklere sahiptir. Ayna evresi, dilin/toplumsalın girmeden önce bebeğin aynada kendi imgesine baktığı veya davranışlarının bir yetişkinde veya başkasında yansıdığını gördüğü evredir. Burada önemli olan çocuğun kendi imgesince cezbedilmiş/kavranmış olmasıdır. Lacan'a göre (2001: 1-5) Ayna evresi, henüz yürüyemeyen, hatta ayakta dahi duramayan, başkasının yardımıyla hareket eden bebeğin, kendi görüntüsünü karşısındaki aynada bir bütünlük olarak algıladığı aşamadır. Sonrasında ideoloji kuramına da referans verecek olan bu evreyi toplumsal açıdan önemli kılan şey burada kimliklenmenin gerçekleşiyor oluşudur. Buradan "Ben" oluşur. Bu evre "ben"i sosyal belirlenimden önce hayali bir yöne yerleştirir. Bölünmüş benlikten hayali bir bütünlüğe doğru geçiştir. Bir özerklik illüzyonudur. Ancak bu illüzyon bireyin ben kimliğini oluşturan ve özneyi de var eden şeydir.

Yukarıdaki anlatımda ayna olarak vücut bulan ve "ben"in oluşması için elzem olan hayali bütünlüğü/özerklik illüzyonunu belirleyen büyük Öteki, sonrasında simgesel/toplumsal alanda kişiyi imleyen Öteki olarak ortaya çıkar. Lacan, özneyi var eden olarak Öteki'nin varlığını ortaya koyar. Babanın yasası büyük Öteki olarak belirir ve özneyi imler. Özne ona ancak Öteki'nin alanında ulaşabilir. Geleceğinin bağımlı olduğu şey ise babanın devreye soktuğu yasadır. İmleyenler imlenene aynı ayna evresinde kendini seyreden bebek gibi bir gerçeklik imkanı tanımaktadırlar (Lacan, 1994: 58-61). Simgeselin/dilin alanına girmek özneyi var eden aşamalardan biridir.

Lacan'ın öznenin oluşumuyla ilgili başvurduğu bir diğer kavramsallaştırması küçük a nesnesidir. Bu; öznenin düşen bir nesne olarak arzusunun nedenidir, memeden kopuşla vazgeçilendir. Nitekim memeden kopuş insanı ömür boyu sürecekle küçük a nesnesini aramaya iter. Lacan'da bu nesne aslında görünüşte anneye ait olan ama aslında bireyin kendine ait olan yitik nesnedir. İmkansız olandır. Arzu kategorisini işaret eden bilinçdışı, toplumsalın imleyenleriyle bastırılır. Ancak imleyenle, yani dilin gösterenleriyle bilinç dışındakiler asla birebir örtüşemeyeceği için her zaman bir boşluk kalır. Özne asla bütünlüğü sağlayamaz. Bunu dilbilimden ödünç alınan bakışla gösterenin asla gösterilenle birebir çakışmaması, kavramla nesnesi arasında daima bir gerilimin kalması olarak tanımlayabiliriz. Sözü edilen çatlak/yarılma bir kaybı işaret etmiş olsa da ve özne bu dolayısıyla kendini ancak simgeselin alanında tanımlayabiliyor/anlamlandırabiliyor olsa da öznenin oluşabilmesi bu aşamayı zorunlu kılar (Lacan, 2012: 63-74). Lacan (2013: 26), sayı saymanın, düşünen, kendini konumlandıran öznenin oluşumundan önce olduğunu ve insanın kendini ifade etmesinin ancak bu sayma işlemiyle gerçekleştiğini bu noktada somut bir örnek olarak ortaya koyar.

Bastırma işlemi Lacan'a göre de tam anlamıyla gerçekleşmez. Rüyalar, fanteziler, nevroz gibi sızacak kanallar arar. Lacan bilinçdışının daima aksama, kesinti, bocalama anlarında ortaya çıktığını söyler. Önemli olan hayatın akışında bir engel, kusur, yarık olarak ortaya çıkmalarıdır (Lacan, 2013: 28-34).

Althusser, ideoloji kavramsallaştırmasına özgün katkısını sunarken psikanaliz geleneğinden önemli ölçüde faydalanır. İlk olarak, Freud'un bilinçdışının öncesiz ve sonrasız olduğu önermesini devralır ve ideolojinin tarihsiz olduğunu, her yerde hazır ve nazır, tarihin tüm yayılımına karşı biçiminin değişmez olduğunu savunur. Üstelik ideoloji sadece sınıflı toplumlara özgü de değildir. Althusser'in analizinin çarpıcı kısımlarından biri, bireylerin özneler düzleminde günlük yaşamlarındaki tüm edimlerde ideolojinin somut olarak işlediğini iddia etmesidir. İdeoloji, aygıtta ve aygıtın pratiklerinde var olur. Bu; maddi bir varoluştur (2010: 79-99).

Althusser, Lacan'ın imgesel dönemine (ayna evresine) gönderme yaparak ideolojinin de benzer biçimde "bireylerin gerçek var oluş koşullarıyla kurdukları imgesel bir ilişkiyi gösterdiğini" söyler (2010: 89). Bu haliyle de ideoloji bir rüya veya yanılısama değil tasarımlamanın altında dünyanın gerçekliğinin bulunup

yorumlanabileceği bir somutluğu işaret eder. "İnsanlar bir başka deyişle kendi gerçek var oluş koşullarını imgesel bir biçimde ideolojide tasarımlarlar" (2010: 90). Althusser "ideolojinin özneler aracılığıyla özneler için var olduğunu" ifade eder ve hâlihazırda her pratiğin zaten "ideoloji yoluyla ve ideoloji çerçevesinde var olabileceğini" söyler (2010: 99). İşte bu zaruret onu, Lacan'ın dil üzerine geliştirdiği kuramı politik alana tahvil ederek, ideolojinin bireyleri özneler olarak çağırıldığı önermesine götürür. Somut özneler, ideoloji somut özneler kurma işlevine sahip oldukça her tür ideolojinin kurucusu pozisyonuna gelir. Bu durum, aslında simgeselin alanıyla -örneğin aileyle ve aileyi oluşturan kültürle- çevrelenen öznenin Althusser'de ideolojiyle çevrelenene dönüşmesidir.

Althusser'e göre ideolojinin varlığı için işlemesi gereken, öncelikle özne kategorisidir. İdeolojinin bireyleri özne olarak çağırıyor olduğunu iddia eder. Ona göre örneğin dinsel ideoloji küçük bir çocuğa özne olarak seslenmeye başladığında zaten hep öznedir, dinsel değil belki ama aile öznesidir. Genç bir birey olunca hukuki ideoloji artık dinden öte ona adalet öznesi olarak seslendiği zaman o hem aile, hem eğitim, vb. tarafından zaten özne olmuştur (2010: 99-118). "İdeolojiler zaten hep özne olanlara özne olarak seslenirler ve onları istihdam ederler" (Althusser, 2010: 107). Burada seslenen "Tek, Mutlak bir öteki Özne'nin -büyük harfle- var olması ön şarttır. [...] Öznelerin *Özne'ye* ihtiyacı vardır" (2010: 111). Özne ile özneler arasındaki ilişki ayna niteliklidir. Althusser'de ideoloji, psikanaliz geleneğindeki baba/kültür/dil/simgesel alan çerçevesine benzer biçimde "tanıma/kabul etme, özneleştirme/tabii kılma ve güvence" mekanizmalarıyla işler (2010: 115).

Film Analizinde Psikanaliz ve İdeoloji

McGowan ve Kunkle (2014: 11-14), film teorisi geleneğinin uzunca bir süre ayna evresine aşırı bir yük bindirerek aynı sonuca ulaşan ürünler veren bir alanı oluşturduğunu iddia eder. Ayna evresindeki gibi imgesel bir deneyim olan sinema izlemek, ayna evresine benzer biçimde öznenin asla sahip olamayacağı kendisi ile yanılısamalı bir egemenlik kuracağı aynadaki imgesi ile ilişkisine benzer. Filmler ideolojik bir silahtır ve kültür endüstrisi böylelikle öznelere seslenir. Özneler filmleri izlerken daha önce hiç bu denli özne olmadıklarını hissettikleri bir yanıltıcı öznelik yaşarlar. Bu imgesel dayatma ideolojinin işleyişinde rol oynar. Simgesel alanın

işleyişine benzer biçimde, film ideolojinin imgesel tamamlayıcısı olarak kusursuzca işleyen bir ideolojik makinedir.

Bu inceleme, McGowan ve Kunkle'nın, Lacan'ın tezlerinde önemli bir yer tutan Gerçeğin rolünü atlamayan ve dolayısıyla filmin ideolojisini açığa çıkaracak, ona meydan okuyacak mekanizmaların ön planda olduğu başka bir okumanın yapılması gerektiğine dair önerilerini dikkate alır. Burada ön plana çıkan unsur; imleyen işleyişinde eksikliğin -boşluğun- oynadığı roldür. Daha en başından, simgesel düzenin özneler için kurduğu yol engellerle doludur. Kusursuzca işlemez. Bu engellerde boşluklarda Gerçek gerçekleşmeye çalışır. Gerçek, simgesel düzenden ayrı var olmaz, aksine onun tökezlediği anlarda ortaya çıkar. Bu; simgesel mekanizmasının çalışması için de temel ihtiyaçtır (2014: 14-16).

McGowan ve Kunkle, Lacan'ın kendi analizinin temelindeki Gerçeğe odaklandığında onun "küçük parçalarının arzu nesnesinin dürtülerce çevrelenmiş tikel nesnelere" olduğunu ifade ettiğini ve Gerçeğin, simgesele topyekûn direnen değil öznelleşme sürecinde gerçekleşen ve onun önemli bölümünü oluşturan bir olgu olduğunu söylediğini ortaya koyarlar (2014: 15). Bir anlamda film analizlerinin Öteki'nin içindeki boşlukta tanımlanan özneyi temel almaları gerektiğini söylerler. Simgeselin eksikliği ve parçalanmışlığı burada ön koşuldur. Kusursuz işlemesi zaten özne diye bir problemi ortaya çıkarmazdı. Bir diğer ifadeyle ideoloji de kusursuz işlemez, çünkü işleseydi imgesel bütünleyici olarak film çekmeye gerek kalmazdı. Bu zaruret onlara göre "ideolojinin içinde Gerçek bir boşluk olduğunu" gösterir (2014: 15). Dolayısıyla, gelenekteki ideolojik aygıt olma durumunu hala bir başat önerme olarak kabul etmelerine rağmen, destekledikleri pozisyon filmin var olmasının ne dediğinden önemli olduğudur (2014: 16).

Bu çalışma da benzer bir hat üzerinde ilerlemeyi deneyecektir. Öncelikle, Kavur'un filmlerinde inşa edilen toplumsal yapının niteliklerini ortaya koyacak, sonrasında bu toplumsal yapının, ideolojik olanın içindeki yarıklarda gerçekleşmeye çalışan Gerçeği; ideolojinin karşılaştığı meydan okuma anlarını saptamaya çalışacak ve nihayetinde kurulan yeni dengenin politik pozisyonu hakkında tespitler ortaya koymaya çalışacaktır.

Kavur'un İlk Dönem Filmleri

Analizime geçmeden önce Kavur'un neden ilk dönem filmlerini ele aldığım ile ilgili bir parantez açmak istiyorum. Bu dönem Kavur'un, Türk sinemasının hakim anlatısı, dağıtım şebekesi, üretim yapısı, sansür mekanizması gibi Türk sinemasına egemen yapılara, onun unsurlarına karşı en yüksek mücadeleyi ve aynı zamanda da ödünü verdiği dönemdir. Bir anlamda Kavur'un da içinde iş yapmaya çalıştığı yapılar müesses nizamı işaret ederken Kavur ve sineması belli ölçüde tabi olanı, kıyıda kalanı; kendi gerçeğini tam anlamıyla ortaya koyamayanı işaret etmektedir. Nitekim Kavur'un kendisi de verdiği röportajlarda bu dönemde yaptığı filmler arasından 1980 öncesi çektiklerini sansür yüzünden, 1987 senesine kadar olanları da ticari çarkların onu zorlaması sebebiyle yüzde yüz sahiplenememektedir (Sezerel, 1980: 43-45; Kavur ve Rosen, 1989: 21). Dolayısıyla sonraki döneme kıyasla bu dönem psikanalitik bir kavramla, bastırmanın onun sinemasında daha yoğun olduğu bir dönemdir. Bu dönemki filmlerine baktığımızda aslında filmleri yaparken ortaya çıkarmayı hedeflediği Gerçek olanın -ki aynı zamanda bu devrimci olandır- devrimci bir sinemayla nihayetlenememe halinin, kendi ifadesiyle, sinemasının "ancak ilerici" olabilme halinin (Sezerel, 1980: 46-47) bu dönemine hakim olduğunu görebiliriz. Bu durum, bir sonraki dönemde kıyasla Gerçek olanın Öteki'nin tökezlediği anlarda, yapının boşluklarında gerçekleşmeye çalışma çabasını işaret ederek psikanalizin olanaklarını kullanma açısından daha dinamik bir analize olanak verir düşüncesindeyim.

Bir yönetmen olarak verdiği mücadelelerin ve ödünlerin yer aldığı bu dönem aynı zamanda onun auteur yönetmen kimliği ile ilgili de bir başlangıç noktasını işaret eder. Auteur kuramının en başta ortaya koyduğu haliyle Hollywood'taki kimlik sahibi yönetmenlerin piyasa işlerinde dahi kendine has imzalarının bulunduğu şeklindeki önermesini baz alırsak, bu ilk dönemi onun auteur kimliğinin sınırdığı bir zaman dilimi olarak görebiliriz.

Kavur'da Toplumsal Yapının Kuruluşu

Kavur'un sinemasında, özellikle başlangıç sahnelerinde dikkat çeken şey; tekrarlayan temaların hakimiyetidir. Kavur, bu tekrarlar aracılığıyla ezeli ve ebedi olarak orada varolanı, orada yapılanı; bir diğer deyişle filmlerin geçtiği mahalleye veya kasabaya

hakim olan toplumsal yapıyı ve ideolojiyi ortaya koyar ve bunu Althusser'in Freud'tan itibaren psikanaliz geleneğinden devralarak geliştirdiği ideoloji kavramsallaştırmasına paralel şekilde öncesiz ve sonrasız, bir tarihsiz yapı olarak inşa eder. Burada iddia edileni anlamlandırabilmek için bir an gözlerimizin önüne filmlerin mekanlarını getirelim: *Yatık Emine'den* başlayarak Kavur taşlı, Arnavut kaldırım sokakları, eskimiş mimarisiyle geleneksel mahalleleri veya metruk yerleri kadraja alır. Yol filmlerinde ise bu ebedilik duygusunu şehirlerarası yollar, otobanlar verir. *Yatık Emine'nin* geçtiği, Karay'ın ifadesiyle (2000: 12) "sanki insanların gökten serpilerek geldikleri. [...] Dünyadan alakasız bir kümenin" yaşadığı kasabayı hatırlayalım. *Yusuf ile Kenan'ın* kentin merkezinde donmuşçasına duran, terk edilmiş çöküntü alanlarını... *Ah Güzel İstanbul'da* (Ömer Kavur, 1981) ahşap mimarinin egemen olduğu eski kenar mahalleyi, *Kırık Bir Aşk Hikayesi'nin* (Ömer Kavur, 1981) kentin yeni muhitlerinin yanı başında, zamanda asılı kalmış gibi duran, kasabanın tarihi merkezini, *Göl'ün* (Ömer Kavur, 1982) kapanan tren garıyla *Yatık Emine'nin* geçtiği yere benzer biçimde bir kenara atılmış, unutulmuş kasabasını, *Amansız Yol'un* (Ömer Kavur, 1985) sanki aynı yerde dönüp duruyormuş hissi veren sonsuz otobanlarını ve Kavur'un erken dönemine veda ettiği *Körebe'de* kadının yaşadığı güvenli siteyi; özellikle eviyle işyeri arasında gidip gelen başlangıç sahnelerini...

Kavur'un kadraji bu mekanları, bu mekanlarda yaşayan ve bu sokakları arşınlayan karakterlerin görüntülerini, özellikle filmin geçtiği yerin atmosferini oluşturduğu başlangıç sahnelerinde defalarca kullanır. Meskenleri birbirlerine bağlayan taşlı, eski yollar üzerinde karakterler kimi zaman gündelik yürüyüşler yaparlar, kimi zaman pencereden sokağa taşacak şekilde gündelik konuşmalarını gerçekleştirirler. Bu sahneler mümkün olduğunca kesintisiz bir şekilde, uzun planlarla, farklı açılardan veya farklı noktalardan ancak aynı mekanları ve aynı eylemleri yapanları görüntüye alarak, kaskatı duran, zamansızlık hissini veren mekanların içinde hareket eden figürleri takip ederek tekrar tekrar verilir. Yol filmlerinde benzer bir sonsuzluk otoyolların tekrar tekrar kadraja girmesiyle sağlanır. Bu filmlerde hareket edenler bu kez taşıtlardır ve korunaklı mekân olan kamyonun içi kahramanların sığınağına döner. *Yusuf ile Kenan'da* çocukların içinde hayat kurdukları, kentin çöküntü alanındaki terk edilmişliği gösteren mahallede bir donmuşluk hissi vardır. Kavur, mekânları uzun planlarla birçok kez tekrarlar. Bu mekân takıntısı onun sinemasında kurulan toplumsal yapıyı anlamamız için başlangıç

noktasıdır. Feride Çiçekoğlu, bu takıntıyı onun mimar olmak istemesine bağlar ve onun eğiliminin mekânın istediği hikâyelere yönelmek olduğunu belirtir (Esen vd., 2006: 11). Onun mekanlarının istediği hikayeler aşağıda ortaya konacağı gibi ataerkillikle örülü, kasabanın veya küçük kenar mahallenin dedikodu kazanının bir kontrol mekanizması olarak işlediği, toplumsal hiyerarşinin hüküm sürdüğü, çoğu zaman kasaba faşizmini işaret eden hikayeler olacaktır.

Yukarıda üzerinde durulan mekân takıntısının nedeni onun mekanı bir araç olarak kullanarak esas ulaşmak istediği atmosfer yaratmaya dair arzusudur. *Yatık Emine'yi* ocak ayında, sisli havalarda, durağan bir tablo gibi pitoresk bir hava yakalamak için yoğun bir çaba harcayarak uzun planlarla çekmeyi tercih ederken de (Sayman, 1974: 50, 55), *Yusuf ile Kenan* için neredeyse İstanbul'un tüm kent merkezindeki çöküntü alanlarını dolaşırken de (Sezerel, 1980: 43), görüntü yönetmenlerine sadece atmosferi tarif edip aradan çekilirken de peşinde olduğu şey bu arzusuna yaklaşabilmektir. Esen, “onun sinemasına hakim olan pastel renklerin hep bir güz filmi havası verdiğini” iddia ederken haksız değildir (Esen vd., 2006: 26). Kadrajının eski mahallelere, terk edilmiş alanlara veya şehirlerarası yollara takıntılı olmasının arkasında yatan sebep filme sirayet etmesini beklediği öncesiz ve sonrasız bir müesses nizam (establishment) hissidir. Bu mekânlar zamansal anlamda başı veya sonu olmayan mekânlardır. Kadrajda kavradığı günlük hareketler aynı mekânlarda yüzlerce yıl önce de olmuş, yüzlerce yıl sonra da aynı şekilde olacaktır. Kavur taşranın zamansızlık hissini sağlayan bir dekor olabileceğini *Yatık Emine'den* itibaren sezmiştir (Sayman, 1974: 57). Hatta kendi ifadesiyle İstanbul bile büyük bir taşradır (Sönmez ve Aksoy 1989: 47). Kasabayla yakalamak istediği ise bir mikro kozmostur (Çetinkaya 2004). Bu zamansızlık hissini veren mekanlarla bütünleşecek olan toplumsal yapı işte tam da öncesizliği ve sonrasızlığı ile ideolojinin veya büyük Öteki'nin alanına denk düşer. Filmlerin özellikle ilk sahnelerinde başvurduğu bu görsel politika ile birlikte böylelikle hikayeye konu olacak karakterleri teker teker imleyen bir ideolojik yapının inşasına soyunmuş olur.

Onun kurduğu bu atmosferin ve mekânların içinde iş gören özneler ise bu yapının öngördüğü geleneği, ahlak ideolojisini ve büyük oranla da ataerkilliği somut olarak pratik eden, bu toplumsal yapı ve onun ideolojisi tarafından çağrılan bireylerdir, öznelerdir. Hatta anlatı sinemasını, dolayısıyla izleyenin özdeşleşmesini

reddetmediğini beyan eden (Çetinkaya, 2004) Kavur'un kamerasını dahi bu anlarda ideolojinin çağırdığı bu öznelerden biri olarak bu kümeye dahil edebiliriz. Bu dil, mekânların; yani kasabanın, kenar mahallenin, veya korunaklı sitenin faşist dilidir. Hatta *Kırık bir Aşk Hikayesi'nde* kasabanın ana caddelerinden biri bir adım daha ileri giderek bir milli bayramda kasaba ahlakına ek olarak bir de ulus ideolojisiyle istihdam edilir.

Yatık Emine'de kasabanın ileri gelenlerinin; eşrafın, askerin, kaymakamın, eczacının toplanıp kararlar aldığı Rum eczacının o ufak masasının çevresini gözümüzün önüne getirelim. Bu masa etrafında dönen dedikodunun kamusal politika açısından bir maliyeti vardır. Kasabanın politik ve toplumsal hayatı bu masanın etrafındaki geleneksel aydınların söyledikleri sözlerle, aldıkları kararlarla şekillenir. Ancak zamanın durduğu kasabanın masa etrafındaki bu aydın bloku aslında kendi başlarına, kendi iradeleriyle var olamazlar, kararlar onlar tarafından alınır gözüke de aslında onlar büyük Öteki'nin kurduğu, onları bir ideoloji olarak çağıranın kurduğu patikada ilerleyen, bu kurulan alanda olmaya zorunlu öznelerdir. Bu halleriyle, yani kasabadaki tahakküm ilişkisinin ve ideolojinin kurucu özneleri olarak belirip ataerkil kararların altına imzalarını atsalar da, esasında kuruculuklarının varlığının zorunlu olarak büyük Öteki'ye bağlı olduğunu biliriz. Bu özneler ataerkil kararları almaya yazgılıdır.

Yatık Emine'deki masanın etrafıyla başlayan şey, Kavur'un sinemasında tekrarlayan temalardan bir başkasıdır: zaman zaman kadınların oynatıldığı, içkinin içildiği, çoğu zaman meyhane formatında karşımıza çıkan erkek kamusal alanlar... Burada göze çarpan bir başka unsur ise hikâyenin geri kalanında birbirleriyle rekabet edecek, ters düşecek, hatta düşman olup çatışacak tüm erkeklerin bu ilk sahnelerde hep birlikte orada bulunmaları ve bu suç ortaklığına(!) bilfiil iştirak etmeleridir. Kavur'un kamerası çoğunlukla bu mekanlarla ve karakterlerle arasına mesafe koymaz. *Yatık Emine'de* Rum eczacının masası etrafında geçen sahnelerdeki birkaç planı hariç tutarsak diğer filmlerinde kamera masalar arasında gider gelir, masaya oturarak sohbeti dinler. En naif ifadeyle suçun tanığıdır. Öte yandan onun kamerasının *Yatık Emine'de* derede çamaşır yıkayan kadınlar söz konusu olduğunda onların arasına katılmak yerine derenin karşısından izlemekle yetindiğini göz önüne

alırsak Kavur'un kamerasını bu sahnelerde düzenin tamamen içinde ama etkin olmayan, nispeten utangaç bir erkeğin bakışı olarak tasavvur edebiliriz.

Kavur'un karakterleri ise yukarıda ifade edildiği gibi onun zamansızlık hissi veren mekanlarla örmeye çalıştığı küçük mahalle veya küçük kasabanın işaret ettiği simgeselin/yapının/ideolojinin içinde öznelerin nasıl iş gördüğünü göstermeye yarar. Bu iş görme, *Kırık Bir Aşk Hikayesi'nde* eski zenginlerle yeni zenginlerin birlikteliğinde görünür. Burada parayla gelenek evlenme yoluyla birleştirilir. Altyapıda beliren yakınlaşma, yani kentin aristokratik bir hava ile çizilen geleneksel/eski zenginleri ile yeni zenginlerinin sınıfsal yakınlaşması üstyapıda işleyen bir kurum olan aile ideolojisine bireylerin uyumlulaştırılmasıyla tamamlanmak istenir. Annenin evlenmek istemeyen kızına söylediği söz "ben de senin gibiydim hele bir evlen her şey yoluna girer" şeklindedir. Bu ifade ideolojinin işleyişi açısından Althusser'in dikkat çekici bir ifadesi ile üst üste biner: "Diz çökün, dua eder gibi kıpırdatın dudaklarınızı, inanç sarar sizi" (2010: 96).

Filmin hikâyesinde evliliğin kurgulanışı da böylece toplumsal yapıya dair bir özellik barındırır. Bir an için yapısalcılıktan sıyrılıp Gramsci'nin (2012) insan iradesinin ve eylemliliğinin gücüne dair vurgusunu temel alsak bile yaşanan şey üretim araçlarının kasabadaki eski ve yeni sahiplerinin bir kentsel tarihsel blok olarak belirme çabasından başkası değildir. Bu haliyle de evlenecek çift, her ne kadar silik bir direnişle de olsa, bu nikâha yazgılı görünürler. Hegemonya kavramını Portelli'nin (1982) ortaya koyduğu gibi hem altyapıyla üstyapının bütünleşmesi hem de diğer sınıfları da kapsayacak bir ahlaki, moral ve entelektüel üstünlük anlamında ele alırsak filmdeki çaba bir hegemonik blok kurma çabasıdır. Tüm kasabanın, kasabadaki tüm sınıfların bu evliliği bizzat arzular gözükmesini de bu açıdan değerlendirmek gerekir. Zira kasabanın buna ihtiyacı vardır, çünkü ancak bu birleşmeyle kasabanın kendisi bir mekân olarak kendi kendini devam ettirebilecek, işaret ettiği küçük kasaba faşizmine uygun bir varoluşla yapısını sürdürebilecektir. Filmdeki dedikodu kazanları, kasabanın işe müdahil olması bu tedirginliği gösterir. Burada evlenmek ideolojik bir edimdir ve olmaması ihtimalinde kendini öznelere yönelik yaptırımlarla dayatacaktır.

Kavur, yukarıda görüldüğü gibi filmlerdeki sosyal yapıyı ve onun işaret ettiği ideolojiyi hem uyguladığı kamera politikasıyla, mekanın sürekliliğiyle, karakterlerin özneler olarak toplumsal yapı içerisindeki almaya yazgılı oldukları kararlarıyla, içinde

ona karşı meydan okumanın gerçekleşeceği bir boşluğun dahi yer almadığı bir şekilde örmeyi dener. Ancak o bu toplumsal yapıyı her defasında bir meydan okumayla sınar. Bir diğer ifadeyle büyük Öteki'nin tökezlediği anlara dair kurgular yaratır.

Kavur'da Toplumsal Yapıyla Mücadele

Kavur bir söyleşisinde *Körebe* filmini anlatırken, kızı kaybolan kadının kızını aramak için “İstanbul'un çeşitli yerlerine fırlatıldığını” ifade eder (Kıraç, 2003). Fırlatılmak ifadesinin toplumsal yapıyı karşısına alan figürlerin onun sinemasındaki nitelikleri açısından bir başlangıç noktasını işaret ettiğini düşünüyorum. Onun, filmlerinde kurduğu toplumsal yapıyı tökezletenler bu yapılara dışarıdan fırlatılanlardır. Filmlerde çizilen toplumsal yapı yukarıda da ifade edildiği gibi sıklıkla ataerkillikle örülü bir faşizm evreni olduğu ölçüde bu yapıya fırlatılanlar, yani toplumsal yapının ne kadar sıkı örüldüğüne dair sınımayı yapacak turnusol kağıtları da çoğunlukla kadınlardır. *Yatık Emine* böyle bir figürdür, *Ah Güzel İstanbul'un Cevahir'i*, *Kırık Bir Aşk Hikayesi'ndeki Aysel*, *Göl'deki Emine*, *Amansız Yol'daki Sabahat...* Mekana dışarıdan fırlatılan kadın, aslında ancak Öteki'nin imlemesiyle bir yanılısamalı bütün, bir özne olarak duran erkeği, erkek cemaatini; "ben"i çatlatır. Bu noktada filmlerin başlarındaki meyhane sahnelerinde, “ben”in sonradan çatlamasıyla birbirleriyle mücadeleye girecek tüm erkeklerin aynı çatı altında yeknesak durduğunu hatırlamalıyız. Hikâyenin genelinde –ki kanımca *Yatık Emine*, *Kırık Bir Aşk Hikayesi* ve *Göl'de* çok daha barizdir- çatlayan bir bütün olarak filmin geçtiği mekanlardaki erkek benliği iken, mikro hikayede bu kişilik bölünmesini, yani psikozu, Kavur şaşmaz bir biçimde kurguladığı iki erkek bir kadınla, kendi deyimiyle “sonsuz üçgen” (Kıraç, 2003) hikayesiyle verir. Kavur'un hikâyesinde başrolü paylaşan iki erkeğin başta, tıpkı toplumsal yapının verildiğine benzer şekilde bütünlüklü, çatışmasız bir resim sunarken toplumsal yapının sınıdığı anlarda birbirlerine düşüyor oluşu kişilik bölünmesinin resmedilişidir. Bu bölünme aksiyonunun başlangıç noktası toplumsal yapının bölünüşüyle eş zamanlı olarak dışarıdan fırlatılanın hikayeye gelişidir. Hikâyeye fırlatılanların geldiği andan itibaren büyük Öteki'nin içindeki boşlukta gerçekleşmeye çalışan Gerçek işlemeye başlar. Erkek birliği ve onun bağlı olduğu faşist, sınıflı yapı sendeler. Hikâyeye fırlatılanlar toplumsal yapıyı sınavanlar olarak bir enjektör/kaldıraç işlevi görürler.

Yatık Emine karşımıza bir totem ve tabu hikayesi olarak çıkar. Emine bir korku ve arzu nesnesi olarak belirir. Kavur'un "çifte ahlak meselesi" (Esen, 2002: 39) olarak ifade ettiği şey aslında korkulan ve arzu duyulan şeye yönelik yasakların klan üzerindeki yaptırımıdır. Yasaklarla/Tabularla örülü faşist klanın/kasabanın içine "düşmüş kadın" beden için hastalığı işaret eder. Dokunulmaması gerekir. Ya faşist kasaba bu hastalığı öğütüp buradan kolektif bir enerji sağlayacak, ya da zaaflarının kurbanı olacaktır. Hikâyede mikro çatışma Emine'nin bir müddet sevgilisi olacak Server ile onu, "ona el sürmeyecek kadar adi bulan" (Esen, 2002: 33) Teğmen arasındadır. Emine arzu ve nefret nesnesidir. Kavur'un, ağızda sosyalist bir tat da bırakan meşrutiyetçi kahramanı, çatlayan "ben" in teskin eden, Emine'ye kader söylemine karşıt siyasi mesajlar veren tarafında konumlanırken Kavur'un "düzen bekçisi, zayıf karakterli" (Sayman, 1974: 58-60) olarak tanımladığı Teğmen Emine'yi nefret nesnesine çevirendir.

Yatık Emine Kavur sinemasının sonrasında hem daha rafine hale getireceği hem de vazgeçeceği bazı özelliklere ev sahipliği yapar. Bunlardan birincisi *Server* karakterinde kristalize olan aydın kategorisidir. Kavur, filmlerinde toplumsal yapının karşısına getirdiği karakterlerin hikayeye dahil oluşuyla birlikte erkek cemaatinin içinden çıkan ancak egemen yapıya yönelik kamusal bir başkaldırıya yeltenen erkek tipini her zaman için kullanır. Yukarıda da üzerinde durulduğu gibi bu isyancılar filmlerin başında erkek benliğinin bir bileşeni olarak ataerkil faşist mekanların içinde, diğer erkeklerle birlikte yer alırlar. Öte yandan *Server* Kavur'un bu tip mekanlarının ilk örneği olan Rum eczacının masasının etrafında hiç gözükmeyen. En baştan itibaren suç ortağı değildir. Hatta Kavur'un kamerası da sonrasında uyguladığı kamera politikasının aksine zaman zaman bu masayı binanın dışından çekimlerle uzaktan izlemeyi tercih eder. Aralarına karışmaktan imtina eder. Dahası, Refik Halid Karay'ın orijinal hikayesine kıyasla *Server'in* sosyalizan görüşleri daha keskin, *Emine'ye* yönelik ahlaki telkinleri daha güçlüdür. Kavur darbe öncesinde, biraz da 1970'lerin tavizsiz politik atmosferi içinde çizdiği böylesi bir aydın kategorisinin erdemli ruhunu suç ortaklığıyla zedelemek istemez gözükmür. 1980 öncesi çektiği iki filminden biri olan *Yusuf ile Kenan'da* da benzer bir kaygı söz konusudur. İki politik kutbun temsilcileri arasındaki ahlaki sınır kalın çizgilerle hikayenin en başından itibaren çizilir.

Gerek *Yatık Emine*'de gerekse *Kırık Bir Aşk Hikayesi*'nde kamusal başkaldırı, toplumsal yapının çatlaklarının içinde birbirlerine oldukça benzer parlayıp sönme anlarında gerçekleşmeye çalışır. *Arzuhalci Deli İsmail*, *Emine*'nin elinden tutar, yani yasak nesneye dokunur ve filmin en başından beri toplumsal yapının imleyeni olan, zamansızlık hissini yaratmak için uygulanan görsel rejimin başat unsuru, toplumsal yapının sindiği taşlı sokaklardan hızlı, heyecanlı adımlarla geçerek fırıncıya, yaka paça sürüklediği *Emine*'nin hakkı olan tayını niye vermediğini sorar. *Emine* de bu hesap sorma sırasında ekmeği çalar ve dışarıda kasabanın gözleri önünde yer. Benzer bir an *Kırık Bir Aşk Hikayesi*'ndeki fayton sahnesidir. *Fuat Ayse*'le birlikteliğini, fayton üzerinde, kasabanın bayram töreninin yapıldığı ana caddesinden geçerek bir bakıma ilan eder. Bu caddenin daha önce ilk kadraja girişini unutmamak gerekir; *Fuat* ile *Ayse*'in birbirlerine bile bakamadığı bayram töreni geçişi sahnesi... Kasabanın bu merkezi caddesi, öncesinde, her biri *Fuat* ile *Ayse*'in birlikteliği karşısında yer alan – ataerkillik, sınıfsallık, faşizm, ulus-devlet gibi- farklı ideolojilerce eklektik biçimde istihdam edilmiştir. Fayton, afacan bir çocuk edasıyla bu caddenin üzerine yazılan tüm ideolojilerin içinde bir bakıma delikler açarak geçer gider. Bu iki sahnede heyecanı yaratan sadece senaryodaki kırılma da değildir; gerek müzik kullanımı gerekse mizansen olarak bu sokaklar, daha önce kadraja girdiği toplumsal yapının ve onun işaret ettiği ideolojinin kaskatılığının zıttı bir şekilde, aksiyon içinde sunulur. Müesses nizamın durağanlığının karşısında kırılma anının dinamizmi yer alır. *Fuat*'ın faytoncuya “daha hızlı!” diye bağırışlarını unutmayalım. Kavur böylece kamusal başkaldırıcıyı, toplumsal yapıya meydan okumayı, tam da bu yapıyı ilmek ilmek kurduğu mekanların merkezinde ortaya koymuş olur. *Yatık Emine* ve *Kırık Bir Aşk Hikayesi*'ndeki bu iki an, Öteki'nin içinde oluşan boşlukta gerçekleşmeye çalışan Gerçek'in toplumsal yapıyı tökezletme anlarıdır. Ancak bu tökezleme anları toplumsal yapının boşluklarından ilerleyerek onu yıkacak bir güce ulaşmaz. Haliyle bu iki parlama anı toplumsal yapıya karşı sistemli bir mücadeleden ziyade toplumsal yapının ve onun işaret ettiği ideolojinin devamlılığı ile sonuçlanacak, onun devamlılığına yarayacak, onun kusursuz işlememe gerekliliğinin göstergeleri olarak kalır. Hatta *Kırık Bir Aşk Hikayesi*'nde hemen bir parladıktan sonra sönen bu ortaya çıkış seneler sonra yol üstü dinlenme tesisinde yapının kısa bir çatlakta/duraklama anında *Fuat* ile *Ayse*'in kısa buluşmasında tekrar kendini gösterir.

Kavur; ataerkil, faşist kasabalara fırlattığı karakterlerden, bilhassa kadınlardan toplumsal yapıyı yıkacak devrimci bir enerji yaratmayı, faşist ve sınıflı yapıyı bertaraf etmeyi *Göl* filminin şizofren ağası karşısında bir kez daha deneyecektir. Bu kez daha başarılıdır. Kasabanın yapısını tersyüz etmeyi başarır. Ancak, ele aldığım bu dönem içerisinde mücadelenin başarıya ulaştığı tek örnek olan *Göl*, kendi filmografisi içerisinde, kendi ifadesiyle “olmadığını düşündüğü” filmidir (Kıraç, 2003). Kavur, derinlikli bir şekilde örmeye çalıştığı sonrasında da kusurlarını izlediği toplumsal yapının ortadan kalkması karşısında olumlu bir pozisyon alamamış olur.

Kavur'un 1980 öncesi çektiği iki filminden biri olan *Yatık Emine'nin* onun sinemasının kodları açısından kurucu unsurlar barındırsa da özellikle *Server* karakterinin özelliklerinin filmin politik pozisyonunu diğerlerine kıyasla daha farklı bir yöne çektiği yukarıda belirtilmişti. Ancak diğer filmi olan *Yusuf ile Kenan* gerek psikanalitik kavramlarla ilişkisi, gerek mekanların ve karakterlerin özellikleri ve nihayetinde de görece daha somut politik mesajlarla bir sona yönelmesi açısından onun filmografisinde birçok yönden atipik olan filmidir. *Yusuf ile Kenan* bilinçdışıdır. Kentin içindeki çöküntü alanları büyük Öteki'nin içindeki boşluklardır. Filmde orada gerçekleşmeye çalışan çocuklar vardır. Ancak Freud'a nazaran Lacan'ın bilinçdışı tanımlamasına denk düşerler. Zira dilden/simgeselden azade bir bilinçdışı değildir burası. Mekan, kentin bir zamanlar merkezlerinden birinde simgesel alanı oluşturan binalardan kalanlardır, onların yıkıntılarıdır. Çocukların dili ise bir fetiş nesne olarak televizyondan parçalar, serpintiler taşır. Kimi zamansa simgesel alanda mücadele veren gerek sağ gerek sol ideolojilerinin siyasal jargonlarının çökeltilerinin yer aldığı bir dildir. Çocuklar bilinçdışının alanının dışına çıkar çıkmaz ideolojiyi somut bir şekilde pratik eden çocuk büro onları çocuk olarak imlemiş olur. Bu imlemeyi nüfus cüzdanı ve ana-babaya sahip olma nitelikleriyle tanımlar. Oysaki bu nitelikler simgesel düzlemdeki çocuğun, yani ideolojinin öngördüğü çocuğun özellikleridir. Bu çocuklarsa imlenenler olarak simgeselin bu imleyişiyle birebir örtüşmemektedirler. *Yusuf ile Kenan* bu tarz farklar içermesine rağmen, yapının içindeki yarıkların veya çatlakların sistemin devamlılığı adına kusursuz işlememeyi sağlama işlevi görmeleri açısından bir benzerliği işaret eder. Nitekim başrolleri paylaşan üç karakter; *Çarpık* faşist ideoloji tarafından, *Yusuf* ulus-devletin islahevi tarafından ve *Kenan* da sol ideoloji tarafından istihdam edilir. Böylece bilinçdışından simgesel alana geçerler. Ancak filmi farklı kılan

unsur, 1980 darbesinin hemen öncesindeki siyasal kriz atmosferinde, simgesel alanın derin bir politik yarılmayla, sonraki filmlerine nazaran bölünmüş, uzlaşmaz ideolojilerin mücadele alanı haline gelmiş bir görüntü arz etmesidir.

Sonuç: Toplumsal Yapının Nihai Zaferi ve Kavur'un Sonraki Yolculuğu

Kavur, yukarıda onun ilk dönemi olarak tanımlayabileceğimizi iddia ettiğim bu zaman diliminde yaptığı filmlerde özellikle filmlerin başlangıç sahnelerinde mekansal detaylarla ördüğü ve bilhassa küçük kasabaların veya mahallelerin işaret ettiği karakterlerle de altını daha kalınca çizmeyi denediği, faşizme kadar uzanacak hiyerarşik bir toplumsal yapı oluşturur. Bu toplumsal yapıyı hikayeye sıklıkla dışarıdan gelen, zamansızlık hissi veren mekanlara fırlatılan karakterlerle sarsar. Bu; onun bir auteur yönetmen olarak bu dönemdeki imzası gibidir. Bu sarsma eylemi basitçe toplumsal yapının sınırdığı bir anı işaret etmez, üstüne onunla mücadeleye girişir ve toplumsal yapıda kimi zaman delikler de açar. Toplumsal yapıyı ve onun işaret ettiği ideolojiyi kurarken zamansızlık hissiyle birlikte yaratmaya çalıştığı güçlü ve deliksiz yapı ve sonrasında bu yapıyı kırmak için verilen çaba, onun bu dönemde yaptığı tüm filmlerde göze çarpan unsurlardır. Ancak toplumsal yapı *Göl* (Ömer Kavur, 1982) filmi hariç diğer tüm hikayelerde galebe çalar ve ona meydan okuyanı öğütür. Haliyle filmlerdeki meydan okuma anları ideolojinin içerisinde, nihayetinde onun devamlılığını sağlayan bir çatlak, bir duraksama veya parlama anı olarak belirmiş ve yok olmuş olur.

Bir diğer taraftan, filmlerde toplumsal yapıyı sınamaya yarayan ve mekanlara fırlatılan karakterlerle Kavur'un kendi yolculuğu arasında bir paralellik bulunduğunu da söyleyebiliriz. Kendisi, tıpkı filmlerinin hikayelerinde ideolojik yapıya fırlatılan karakterler gibi, Yeşilçam çarkına fırlatılan bir yönetmendir. Bir diğer ifadeyle filmlerinin hikâyelerindeki ve görsel rejimlerindeki çabasıyla onun bir yapı olarak Türk sineması karşısındaki öznel çabası üst üste biner. Filmlerindeki karakterlerin toplumsal yapı karşısında sürdürdükleri gayret 1980'lerin ortalarında silikleşmeye başlar. 1985'te yaptığı *Körebe* filmiyle birlikte bu karakterlerden devrimci bir enerji beklemek çabasından vazgeçer. Bu filmde hikayenin merkezindeki kadın bu kez güvenli sitede oturan ve üst sınıfa ait bir kadındır. Kavur, onun gözünden kentin alt sınıflarına son kez bakar. *Yusuf ile Kenan* (Ömer Kavur, 1979) filminde akıbeti

hakkında muğlaklık olan ve dolayısıyla herhangi bir ideoloji tarafından istihdam edilmemiş çocuk katil Falconetti'yi bu kez büyümüş ve bir çocuk çetesinin lideri konumuna yükselmiş görürüz. Kavur'un kadraji, çocuk çetesinin mekanında bu kez çok kalmaz, oradan geçer gider. Defalarca kadraja aldığı faşist kasabalardan birine de uğrar. Burada ise devrimci bir beklentinin tam tersi gerçekleşmiş ve kasaba çoktan faşizmin siyasal temsilcilerine teslim olmuştur. Oraya da son kez bir bakış atar. Bir anlamda Kavur, benlik mücadelesi verdiği alanı artık terk etmeye niyetlidir ve bunu yapmadan önce suç mahallerini ziyaret eder.

Kavur'un benlik mücadelesini resmeden filmlerinin ana örgüsü 1990'lara yaklaşırken artık daha alta, simgeselin alanından sıyrılarak daha derine doğru ilerler. *Gece Yolculuğu* (Ömer Kavur, 1987) ile "benlik yöneliminden daha bilinçaltına doğru" (Erten, 1988: 149) bir yolculuğa çıkacaktır. *Gizli Yüz* (Ömer Kavur, 1990) ile daha da derine iner ve psikozun filmini çeker. Nitekim bir noktadan sonra filmin kontrolünü kaybettiğini de itiraf eder (Kıraç, 2003). Yani filmin çekimi de belli ölçüde Kavur'un kendi "ben"lik alanını terk ederek gerçekleştirilir. En başından beri filmlerindeki "ben" mücadelesiyle sinema içindeki "ben" mücadelesi paralellik gösteren Kavur'un bu filmde yaşadıkları haliyle şaşırtıcı değildir.

Kanbur'un ifadesiyle ise *Gece Yolculuğu'nda* meşru çerçeveyi bu kez yıkacaktır (2007: 116). İlk döneminde yaptığı filmlerde yapıya karşı verdiği mücadeleyi bu sefer başarmış gözükür. Ancak mücadelenin şekli de kahramanın sınıfsal niteliği de değişmiştir. Zira mücadele, asıl mücadele verilen alandan kaçılarak, kahramanın sonunda kaybolduğu, belirsiz bir akıbete yuvarlandığı, belli belirsiz bir şekilde başarıya ulaşmış gözükür. Ve toplumsal değil bireysel dönüşüm hikayesi yoluyla gerçekleşen bu başarıyı sağlayan, Kanbur'un iddiasıyla meşru çerçeveyi yıkan; üretim sancısı içindeki entelektüel bir film yönetmeni olacaktır. Bir anlamda, Kavur'un ilk dönemde toplumsal yapıyla mücadeleye girişen karakterleri, onun meşru çerçeveyi yıkmak için ödediği bedellere dönüşmüşler ve yazgılı oldukları şekilde gözden kaybolmuşlardır.

Kaynakça

- Akser, Murat (2015). "Turkish Independent Cinema: Between Bourgeois Auterism and Political Radicalism." *Independent Filmmaking Around the Globe*. Doris Baltruschat ve Mary P. Erickson (der.) içinde. Toronto: University of Toronto Press. 131-148.
- Althusser, Louis. (2010). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. Çev., Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki.
- Atam, Zahit. (2011). *Yakın Plan Yeni Türkiye Sineması*. İstanbul: Cadde.
- Başgüney, Hakkı. (2007). *Sinematek (Turkish Cinematheque Association) Cinema and Political Debate Between 1965-1980*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlke ve İnkılapları Enstitüsü, İstanbul.
- Bowie, Malcolm. (2007). *Lacan*. Çev., Vahide Şener. Ankara: Dost.
- Çavuşoğlu, Neslihan. (2006). *1990 Sonrası Türkiye'de Bağımsız Sinema*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Çetinkaya, Aylin. (Yazar & Yönetmen). (14.09.2004). Bölüm 1 (Sezon 1). A. Çetinkaya (Yapımcı), *Sinemamıza Hayat Verenler* [TV Programı]. TRT.
- Dönmez-Colin, Gönül. (2003). "New Turkish Cinema – Individual Tales of Common Concerns." *Asian Cinema*, 14(1): 138-145.
- Erten, Yavuz. (1988, Şubat-Mart). "Jung'tan Kavur'a "Gece Yolculuğu". *Defter*, 3, 149-151.
- Esen, Şükran Kuyucak. (2002). *Sinemamızda Bir 'Auteur' Ömer Kavur*. İstanbul: ALFA.
- Esen, Şükran., Çiçekoğlu, Feride., Deveci, Sadık. ve Özgüven, Fatih (2006). Ömer Kavur Paneli. *Sinema Söyleşileri: Boğaziçi Üniversitesi Mithat alam Film Merkezi Söyleşi, Panel ve Sunum Yıllığı 2006*. 3-31.
- Freud, Sigmund. (1996). *Düşlerin Yorumu II*. Çev., Emre Kapkın. İstanbul: Payel.
- Freud, Sigmund. (1998). *Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*. Çev., Emre Kapkın. İstanbul: Payel.

- Freud, Sigmund. (1999). *Dinin Kökenleri*. Çev., Selçuk Budak. Ankara: Öteki Yayınevi.
- Freud, Sigmund. (2011). *Uygarlığın Huzursuzluğu*. Çev., Haluk Barışçan. İstanbul: Metis.
- Freud, Sigmund. (2012). *Musa ve Tek Tanrılı Din*. Çev., Oya Kasap. İstanbul: Say.
- Freud, Sigmund. (2013). *Bir Çocukluk Nevrozu Hikayesi*. Çev., Dilman. Muradoğlu. İstanbul: Say.
- Fromm, Erich. (2011, Şubat-Mart-Nisan). "Nevrozun Bireysel ve Toplumsal Kökeni." Çev., Önder Kulak. *Doğubatı*, 56, 107-114.
- Gramsci, Antonio. (2012). *Gramsci Kitabı – Seçme Yazılar 1916-1935*. Çev., İbrahim Yıldız. Ankara: Dipnot.
- Kanbur, Ayla. (2007). "Seyir İçinde Belleğin Seyri Unutuşun ve Hatırlamanın Sancısı ve Ömer Kavur Filmlerinde Toplumsal Tarihin Bireye Bağlanması." *Türk Film Araştırmalarında Yeni Yönelimler- 6*. Elif Akçalı ve Esra Özcan (der.) içinde. 113-120.
- Karay, Refik Halid. (2000). *Memleket Hikayeleri*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Kavur, Ömer. (Yönetmen). (1974). *Yatık Emine* [Film]. İstanbul: Günaydın Filmcilik.
- Kavur, Ömer. (Yönetmen). (1979). *Yusuf ile Kenan* [Film]. İstanbul: Alfa Film.
- Kavur, Ömer. (Yönetmen). (1981). *Ah Güzel İstanbul* [Film]. İstanbul: Alfa Film.
- Kavur, Ömer. (Yönetmen). (1981). *Kırık Bir Aşk Hikayesi* [Film]. İstanbul: Alfa Film.
- Kavur, Ömer. (Yönetmen). (1982). *Göl* [Film]. İstanbul: Alfa Film.
- Kavur, Ömer. (Yönetmen). (1985). *Amansız Yol* [Film]. İstanbul: Delta Film.
- Kavur, Ömer. (Yönetmen). (1985). *Körebe* [Film]. İstanbul: Delta Film.
- Kavur, Ömer ve Rosen, Miriam. (1989). "An Interview with Omer Kavur: Constructing a Cinema of the City." *Middle East Report*, 160, 19-21.
- Kıraç, Rıza. (Yönetmen). (2003). *Ömer Kavur'la Yola Çıkmak* [Belgesel]. Türkiye.
- Kütahneçi, Mehmet. (2006). "Kültürde Bakış". *Cogito*, 49, 145-156.
- Lacan, Jacques. (1994). *Fallus'un Anlamı*. Çev., Saffet Murat Tura. İstanbul: AFA.

- Lacan, Jacques. (2001). *Ecrits*. London: Routledge.
- Lacan, Jacques. (2012). *Baba-nın-Adları*. Çev., Murat Erşen. İstanbul: Monokl.
- Lacan, Jacques. (2013). *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*. Çev., Nilüfer Erdem. İstanbul: metis.
- McGowan, Todd ve Kunkle, Sheila. (2014). *Lacan ve Çağdaş Sinema*. Çev., Yasemin Ertuğrul ve Caner Turan. İstanbul: Say.
- Özgüç, Agah. (1988). *Türk Sinemasında Cinselliğin Tarihi*. İstanbul: Broy.
- Portelli, Hugues. (1982). *Gramsci ve Tarihsel Blok*. Çev., Kenan Somer. Ankara: Savaş Yayınları
- Sayman, Aydın. (1974). "Ömer Kavur ile Konuşma." *Yılmaz güney, Yücel Çakmaklı, Ömer Kavur, Süreyya Duru ile Konuşmalar*. Sinematek-AKSE (der.) içinde. İstanbul: sinematek/Eskişehir itia yayını. 49-62.
- Sezerel, Ahmet. (1980, Haziran-Temmuz-Ağustos). "Ömer Kavur ile Söyleşi." *Yeni Sinema*, 32, 43-47.
- Sönmez, H. ve Aksoy, F. (1989, Temmuz). "Ömer Kavur: Eleştiri Kurumu Türk Sineması'nın Gerisinde Kalmıştır. Ömer Kavur'la Söyleşi" ...ve sinema, 8, 44-57.
- Suner, Asumen. (2006). *Hayalet Ev: Yeni Türk Sinemasında Aidiyet, Kimlik ve Bellek*. İstanbul: metis.
- Süalp, Zeynep Tül Akbal (2009). "The Glorified Lumpen 'Nothingness' versus Night Navigations." *Cinema and Politics: Turkish Cinema and the New Europe*. D. Bayraktar (der.) içinde UK: Cambridge Scholars Publishing. 221-231.
- Takış, Taşkın. (2011, Şubat-Mart-Nisan). "İtiraf Hepimize İyi Gelir." *Doğubati*, 56, 7-8.
- Taylan, Yağmur. (1992, Nisan). "Onat Kutlar'la Psikiyatri ve Sinema Üzerine. Onat Kutlar'la Söyleşi." *Şizofrenji*, 2, 8-10.
- Tura, Saffet Murat. (2010). *Freud'tan Lacan'a Psikanaliz*. İstanbul: Kanat.
- Yüksel, Gülay. (2013). Eleştirel Bir Ömer Kavur Filmografyası Denemesi. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Yakın Doğu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Lefkoşa.



Kültür ve İletişim

culture&communication

Yıl: 28 Sayı: 55 (Year: 28 Issue: 55)

Mart 2025 - Eylül 2025 (March 2025 - September 2025)

E-ISSN: 2149-9098

2025, 28(1): 170-196

DOI: 10.18691/kulturveiletisim.1596594

****Araştırma Makalesi****

Bir Akdeniz Köyünde Kadınların Benlik Sunumu Deneyimi Olarak Hıdırellez*

Nehir DURNA**

Öz

Ritüeller, toplumsal belleğin aktararak devamlılığının sağlandığı ve bugünün yeniden üretildiği, tekrara dayalı en temel pratiktir. Hıdırellez, durağan kış mevsiminin sona ererek doğanın canlandığı ve yeni bir yılın başlangıcını temsil eden bahar mevsiminin karşılandığı mevsimsel geçiş ritüelidir. Hıdırellez kutlamalarını Antalya-Elmalı Tekke köyünde yaşayan kadınların anlatıları üzerinden değerlendiren bu makale, gözlem ve derinlemesine görüşmelerden oluşan saha verilerine dayanmaktadır.

Tekke Köyü'nde Hıdırellez'e dair bilginin kuşaklararası aktarımında, ritüel ve uygulamaların devam ettirilmesinde kadınlar da önemli rol oynamaktadır. Aynı zamanda kutlama ve ritüeller içinde köy kadınları için sıkı örüntülere sahip gündelik hayat ve ev sınırları dışına çıkma olanakları da barındırmaktadır. Makalede, bu olanakların sınırları ve geçmişten bugüne Hıdırellez'in Tekke Köyü sakini kadınlar tarafından hangi ritüel, inanış ve uygulamalarla kutlandığı ele alınmaktadır.

Makalenin temel sorunsalı Hıdırellez ritüelinin köy kadınlarına köy hayatının yeknesak rutinini bozacak ve kendi varlığını özgürce deneyimleyebileceği bir imkân alanı sunup sunmadığıdır. Hem geleneksel hem de dini bir veçhesi olan Hıdırellez ritüelinin kadınlar tarafından geçmişten günümüze nasıl deneyimlendiğine dair değişimi anlamak için farklı yaş aralıklarından kadınların tanıklığına başvurulmuştur. Farklı kuşaklardan kadınların Hıdırellez deneyimlerine dair farklar, bahse konu imkân alanının sınırlarını anlamamız açısından önemli ipuçları sunmuştur.

Anahtar Sözcükler: Ritüel, Hıdırellez, toplumsal bellek, kadınlar, doğa, kurban, Alevi-Bektaşî

* Geliş Tarihi: 05.12.2024, Kabul Tarihi: 23.12.2024

** EHESS, CETOBac

Orcid No: 0000-0002-6573-1301, nehirozag@gmail.com

****Research Paper****

Hıdırellez As An Experience Of Women's Self-Presentation In A Mediterranean Village^{*}

Nehir DURNA^{**}**Abstract**

Rituals are the most basic practices based on repetition, through which social memory is transmitted, continuity is ensured and the present is reproduced. Hıdırellez is such a seasonal rite of passage in which the stagnant winter season ends, nature comes back to life and the spring season, representing the beginning of a new year, is welcomed. Evaluating Hıdırellez festivities through the narratives of women living in Antalya-Elmalı Tekke village, this research paper is based on field data consisting of observations and in-depth interviews.

In Tekke village, women are seen to play an important role in the intergenerational transmission about Hıdırellez related knowledge, and the maintenance of rituals and practices. The celebrations and rituals also provide opportunities for village women to go beyond the boundaries of daily life and home, which have rigid patterns. This paper evaluates the limits of these opportunities and the rituals, beliefs and practices with which Hıdırellez is celebrated by the women of Tekke Village from past to present.

The paper's main argumentation focuses on whether/ the extent to which/ how much the Hıdırellez rituals provide space and opportunity for village women to disrupt the monotony of village life and experience their own existence freely. In order to understand this, the testimonies of women of different age ranges were used to sense/ perceive/ appreciate how changes in the Hıdırellez rituals are experienced by women over time, in both traditional and religious aspects. Differences in Hıdırellez experiences of women from different generations have provided important clues towards understanding of the boundaries within which women can freely experience their lives.

Key words: Rituals, Hıdırellez, collective memory, women, nature, sacrifice, Alevi-Bektashi

^{*} Received: 05.12.2024, Accepted: 23.12.2024

^{**} EHESS, CETOBac

Orcid No: 0000-0002-6573-1301, nehirozag@gmail.com

Bir Akdeniz Köyünde Kadınların Benlik Sunumu Deneyimi Olarak Hıdırellez

Giriş

Bugünü anlamamızı, gündelik yaşamımızı sürdürmemizi olanaklı kılan geçmişe dair belleğimizde taşıdıklarımızdır. Geçmiş ve gelecek, bugün aracılığıyla birbirine bağlanır. Bu bağlantı ve akış ise ritüeller aracılığıyla sağlanır. Ritüel bir yanıyla hafızanın aktarılması ve devamlılığını sağlar diğer yanıyla bugünün yeniden üretilmesini. Assmann'ın da vurguladığı gibi ritüeller aslında kültürel belleğin ilk örgütlenme biçimidir ve bu sayede bellek, grup kimliğini koruma işlevi görür. (Assmann, 2001: 59) Döngüsel zaman anlayışında, doğanın ritmi ile uyumlanmış döngüsel ya da mevsimsel ritüeller hayati önemdedir. Bu ritüellere, doğanın bir halden başka bir hale dönüşünü simgelemesi nedeniyle geçiş ritüelleri de denir. Zamanın saat ile değil, doğanın döngüsü ve ritmiyle bağdaşık ve mekâna bağlanmış olması, ritüellere atfedilen önem ile paralel ilerler. Türkiye'de ve farklı coğrafyalarda altı Mayıs tarihinde kutlanan Hıdırellez, kış mevsiminin bitip yaz mevsiminin başlangıcının kutlandığı önemli bir mevsimsel geçiş ritüeli olarak karşımıza çıkar.

Türkiye ile birlikte Irak, Lübnan, Suriye, Bulgaristan, Yunanistan, Bosna-Hersek, Karadağ, Hırvatistan, Sırbistan, Moldova, Romanya ve Ukrayna'da da pek çok Müslüman ve Hristiyan topluluğun Hıdırellez, Saint George veya Aya Yorgi günlerini birlikte, benzer ritüellerle kutladıkları bilinmektedir. (Oğuz, 2020: 35)

Toplumsal belleğin aktarıldığı önemli bir pratik olan Hıdırellez'in, Torosların eteklerinde Abdal Musa Tekkesi etrafına kurulmuş Antalya-Elmalı Tekke Köyü'nde kadınlar arasında hangi ritüel, inanış ve uygulamalarla kutlandığı bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. 2019 yılında Tekke Köyü'ndeki gözlemler ve köyde yapılan görüşmelerde Hıdırellez'e dair bilginin muhafazası, aktarımı, ritüel ve uygulamaların devam ettirilmesi, kuşaklararası aktarımının daha çok kadınlar aracılığıyla mümkün olduğu sonucuna varılmıştır. Ayrıca ritüel ve mekânın birbirine içkin olduğu ön kabulünden hareketle Tekke Köyü'nde ritüeller, anmalar, kutlamalar kadınlar için evin sınırları dışına çıkma, ev mekânı dışında bir araya gelmek için vesileler oluşturmaktadır. Hıdırellez de kadınların bir araya gelme mekânlarından birisi olarak işlev görmekte ve bu işlevin de etkisiyle bir hayli önemslenmektedir.

Köyün erkekleri dernek, kahvehane ve köy meydanında bir araya gelebilirken kadınların ev dışında bir araya geldikleri mekânlar sınırlıdır. Dolayısıyla bu çalışma Hıdırellez kutlamalarını kadınların deneyimleri üzerinden anlamaya çalışmaktadır. Köyde yapılan mülakatlarda kadınların Hıdırellez deneyimlerinin kuşaktan kuşağa farklılık arz ettiği gözlenmiştir. Dolayısıyla bu kuşaklararası farklılıkları, diyalog olanaklılığını ve geleneğin aktarımını kavrayabilmek için farklı yaş aralığındaki kadınlarla yapılan görüşmelerde Hıdırellez kutlamalarına dair anlatılar derlenmiştir. Tekke köyünde Hıdırellez kutlamalarında öne çıkan ritüel unsurlarıysa köyün tarihinin, toplumsal hayatının ve kolektif belleğinin en önemli parçası olan Abdal Musa Türbesi'nde bir araya gelme, kurban kesme, dua etme ve topluca yemek yeme etkinlikleridir.

Çalışmanın ilk bölümünde genel olarak Hıdırellez'in tarihsel, dinsel, kültürel ve toplumsal anlamına dair tartışma ve tanımlama çabası yer almıştır. Aynı bölümde Tekke Köyü'nde Hıdırellez kutlamalarının nasıl yürütüldüğü anlatılmıştır. Devamındaki bölümde ise Tekke Köyü'ndeki farklı kuşaklardan kadınların Hıdırellez deneyimleri hem onların tanıklıklarından hem de katılımcı gözlemler üzerinden değerlendirilmeye çalışılmıştır. Araştırma sözlü tarih, antropoloji, etnografi, sosyoloji ve siyaset bilimi disiplinlerinin sınırları içine dâhil olabilecek çok boyutlu bir yaklaşımla ele alınmıştır. Bu nedenle kuramsal çerçevesi de bu disiplinlerin tümüne dokunan kavramlar eşliğinde oluşturulmaya ve veriler ele alınırken çerçeveselendirilmeye çalışılmıştır. Bu nedenle araştırmanın verilerinin serimlendiği bölümden ayrı bir kuramsal tartışma bölümü açılmamıştır.

Bir Geçiş Ritüeli Olarak Hıdırellez'in Anlamı ve Tekke Köyünde Hıdırellez Kutlamaları

Geniş bir coğrafyada kutlanan Hıdırellez ritüellerine ilişkin literatürde oldukça zengin ve çeşitli araştırmalar bulunmakla birlikte kadınların deneyimlerine dair bir araştırma neredeyse yoktur. Dolayısıyla çalışma, bu yönüyle de özgünlük amacı taşımaktadır.

Ritüeller, katılımcıların kendilerine sunulan kültürel değerleri içselleştirmeleri ve ritüele anlam katan kültürün bir parçası haline gelmelerini sağlamak açısından içlerinde geniş olanaklar barındırır. Ritüele katılım sayesinde kültürel bir topluluğun üyeleri bir kez daha topluluğun üyesi haline gelir. (Soileau 2012: 6) Hıdırellez,

durağan kış mevsiminin sona ererek doğanın canlandığı ve yeni bir yılın başlangıcını temsil eden bahar mevsiminin karşılandığı mevsimsel geçiş ritüelidir. Ancak Mircea Eliade'ye göre bu kutlamalar mevsimsel geçiş ritüellerinden öte dini nitelik de barındırır. Doğanın kış mevsiminde soğuk ve durağan oluşu, bahar mevsiminde ise yeniden canlanması yaratılış anının yeniden temsili anlamına gelir. Her yıl doğa bu yeniden uyanışla temizlenmiş, saf haline ulaşmış olur, tıpkı yaratıcının elinden çıktığı ilk halinde olduğu gibi. İnsan da doğanın bu uyanışında ona eşlik ederek temizlenir, arınır ve adeta yeniden doğar. (Eliade, 1991: 55-85)

Hıdırellez, Hızır ve İlyas'ın senede bir kez altı Mayıs'ta buluştukları ve doğanın yeniden canlandığı Hızır-İlyas kültürüne bağlı olarak gelişmiş bir geçiş ritüeldir. Anadolu halk inancında Hızır, beklenmeyen, zor zamanlarda ve farklı mekânlarda ortaya çıkan, zor durumda ve ihtiyacı olanlara yardım eden, bolluk bereket getirdiğine inanılan bilge kişidir. Ne var ki hem Hızır'ın hem de İlyas'ın gerçekte yaşayıp yaşamadığına dair kesin bir bilgi neredeyse yoktur. Bu nedenle büyük ihtimalle Anadolu'daki diğer heterodoksik inanç sistemlerinde de yer alan bazı mitik figürlerle yer yer birbirine karışan ve bu şekilde Müslüman inancının farklı topluluklarına da ulaşan mitolojik unsurlar olarak da değerlendirilebilir.

Yaygın inanişaya göre, Hızır ve İlyas peygamberler kardeş ya da dosttur ve ölümsüzlük suyundan içmişlerdir. Her yıl Hıdırellez'de bir araya gelerek doğaya can verirler. Hızır aksakallıdır, kırmızı ayakkabı ve çiçeklerden yapılmış bir cüppe giyer. Baharın müjdecisidir ve bitkilere can verir. Baharın bereketi ayaklarının bastığı yere yerleşir. Elinde uzun asası olan, keçi derisinden uzun bir gömlek giyen İlyas ise uzun boylu ve nur yüzlüdür. O da hayvanların ve suların koruyucusudur (Evgin, 2007: 32). Bu mitolojik karakterin farklı din ve inançlarda farklı isimler aldığı düşünülmektedir. En dikkat çekici ortak evliya kültü ise Anadolu'da Müslüman Türkler ile Hıristiyanlar arasındaki Saint Georges (Aya Yorgi/ Hagios Georgios) kültürüdür. Doğu ve batı Hıristiyanlık dünyasında büyük bir üne sahip olan Saint Georges, Mısır, Suriye, Irak, Anadolu ve Balkanlar'da Müslüman halk inançlarını etkilemiştir. Saint Georges'in Kudüs ve Kapadokya bölgesi olmak üzere iki ayrı bölgede yaşadığı kabul edilir. Bu konuda çalışan pek çok araştırmacı Saint Georges ile Hızır'ın özdeşleştirildiğinden ve mezarlarının ortak ziyaret makamlarına dönüştüğünden söz eder. (Ocak, 1991: 669-670; Oğuz, 1997: 302-303; Hasluck, 2012: 47-48,) Aslında bütün bu bilgiler de

göstermektedir ki, Anadolu'nun zengin inanç çeşitliliğinin içinden süzülüp gelen ve asıl olarak Panteizm ya da Paganizmden doğan ve daha sonra Hızır ve İlyas adındaki gerçekte yaşayıp yaşamadığından dahi emin olunmayan iki peygamberin bir araya geldiği gün olduğuna inanılan Hıdırellez, temelde bir bahar bayramı olarak değerlendirilebilir. Bu yönüyle tam da doğanın canlandığı tarihlerde kutlanıyor olması, doğanın döngüsel hareketiyle uyumlu ritüellere sahip olan Paganizmden önemli izler taşır.

Hristiyanlar, İsa'nın dirildiği günü Aya Yorgi bayramı olarak Hıdırellez ile aynı gün kutlar. Hıdırellezin başlangıcı ve esası konusunda zaman ve mekân içerisinde pek çok kaynak ve kültürün de etkisiyle şekillenen bir halk bayramı olduğu kabul edilebilir. Çünkü İslami kaynaklarda Hızır'la ilgili bilgiye ulaşılabılırken, Hıdırellez günü ve törenlerine ilişkin yazılı kaynaklara rastlanmamaktadır. Bu da Hıdırellezin, İslami kaynaktan ziyade Anadolu Pagan kültürü başta olmak üzere İslâm öncesi inançlarla Hristiyan unsurlarla şekillendiğinin göstergesi olarak okunabilir. (Ocak, 2012: 142-143).

Anadolu coğrafyasının zengin kültürel çeşitliliğinin izlerini taşıyan, her bölgenin özgün uygulamalarını barındıran Hıdırellez ritüeli Tekke Köyü'nde de her yıl altı Mayıs'ta kutlanmaktadır. Antalya iline 128, Elmalı ilçesine 18 kilometre uzaklıktaki Tekke Köyü adını, Bektaşî Tarikatı kurucularından, 14. Yüzyılda yaşamış Abdal Musa'nın kurmuş olduğu tekkeden alır. Yaklaşık 300 haneden oluşan köyün çoğunluğu geçimini çiftçilik yaparak sağlamaktadır. Her yıl haziran ayı sonunda düzenlenen "Abdal Musa Anma Etkinlikleri"ne Türkiye ve dünyanın farklı bölgelerinden Alevi-Bektaşî toplulukları katılmaktadır.

Hıdırellez kutlamalarını köyde yaşayan kadınların anlatıları üzerinden yorumlayan bu çalışma gözlem ve derinlemesine görüşmelerden oluşan saha verilerine dayanmaktadır. Çalışmada Tekke Köyü'nde yaşayan farklı yaşlara sahip 12 kadın katılımcıdan derinlemesine görüşmeler yoluyla edinilen bilgiler derlenmiştir. Görüşmeler sırasında katılımcılara araştırma ile ilgili bilgi verilmiş ve görüşmeler, katılımcıların rızasıyla, ses kayıt cihazı aracılığıyla kaydedilmiştir. Derinlemesine görüşmeler esnasında katılımcılara yarı yapılandırılmış açık uçlu sorular yöneltilmiştir. Dolayısıyla bu araştırma katılımlı gözlem ve derinlemesine görüşmelerden oluşan nitel araştırma teknikleri ile yapılandırılmıştır. Her görüşmede

katılımcıdan, yeni görüşmeler için tavsiye istenmiştir. Bu sayede kartopu örneklem kullanılarak veri elde edilebilecek yeni kişilere ulaşılmış ve bu sayede görüşme yapılacak örneklem belirlenmiştir. Araştırmada Tekke Köyü kadınlarının gündelik hayatına dâhil olunmuş, ritüellerine, hazırlıklarına, bayramlarına, düğünlerine ve düğün öncesinde yapılan yemek hazırlıkları ile eğlence hazırlıklarına katılım sağlanmıştır. Bu katılım sürecinde belli aralıklarla evlerde imece usulüyle yapılan yufka ekmek etkinliklerine aktif olarak dâhil olunmuş, zaman zaman da bağ-bahçe işleri sırasında görüşme yapılan ya da yapılmayan kadınların da aralarında yer aldığı bir grup kadına eşlik edilmiştir.

Böylece araştırmaya temel oluşturan görüşmelerin yapıldığı tarih 2019 olmasına rağmen hem bu yılın öncesinde hem de bu yıldan sonra muhtelif defalar bahar ve yaz aylarında bir ya da iki hafta köyde kalarak kişisel gözlemlerin derinleşmesini sağlayacak gündelik hayata katılım sağlamak mümkün olmuştur. Bu yönüyle bakıldığı zaman bu çalışmaya temel oluşturan görüşmelerin ötesine geçen veriler, bu katılımlar sayesinde elde edilmiştir. Araştırma için tek başına görüşmeler temel alınmış olsa, yeterli analiz yapabilecek veriler elde etmek mümkün olmayabilirdi. Zira görüşülen kişilere sadece araştırmanın meramına hizmet edecek sorularla yaklaşıldığı zaman, doyurucu yanıtlar almak çok da mümkün olmamıştır. Sadece yapılan derinlemesine görüşmelerden hareketle bir analiz yapılacak olsa görüşülen kadınların önemlice bir kısmının Hıdırellez'in gündelik hayata, kültüre ve dine dair boyutlarıyla ilgili olarak net bir ayırım yapmadıkları/yapamadıkları görülecektir. Zira görüşmeler dışındaki diğer gözlemler ışığında, pek çok kadın ve erkek açısından Hıdırellez bir yönüyle dini bir ayin, bir başka yönüyle yıllar içinden süzülüp gelen gündelik yaşamın sıradan bir pratiği anlamını taşımaktadır. Bu iki anlamı birbirinden net bir şekilde ayırmak mümkün olmadığında, Hıdırellez adına yapılan ritüellerin anlamını da yerli yerine oturtmak bir hayli güç hale gelmektedir.

Bununla beraber, bu araştırmanın temel sorunsalı, Tekke Köyünde yaşayan kadınların yıllar içinde kamusal hayatın bir parçası olarak var olabildikleri diğer ritüeller arasında Hıdırellez'in önemini anlamak olduğu için, kadınların sosyalleşmesine odaklanılmıştır. Zira bir Alevi-Bektaşî Köyü olmasına rağmen, Tekke Köyü, özgürce sosyalleşebilecekleri kamusal mekânları yaratma konusunda hala sınırlı imkânlar sunmaktadır kadınlara. Nitekim köyde belki de tek kamusal müzakere

mekânı olarak görülebilecek köy kahvehaneleri hala erkeklerin hâkimiyeti altındadır. Köye yapılan her ziyarette hem dışarıdan bakıldığında hem de başınızı kapılardan içeri uzattığınızda görülen manzara, köy kahvelerindeki erkek hâkimiyetine dair ipuçları vermektedir. Bu durum kadınlara sorulduğunda adeta gerçek anlamını bulur gibidir. Kadınlar, “sizler neden kahvehanelere gitmiyorsunuz?” sorusunu neredeyse hiç sorulmaması gereken bir soru gibi karşılamıştır. Köy kahvehanelerine kadınların giremeyeceği sadece erkeklerin koyduğu bir kural değil, kadınlar tarafından da içselleştirilmiş, kabullenilmiş ve neredeyse bedene yazılmış bir davranış olarak görülmektedir. Bu nedenle, kadınların toplumsal hayattaki kamusal müzakere mekânları pek çok başka köyde olduğu gibi bu köyde de sınırlıdır. Kadınların evlerde çocuklarının doğum günü partisi, diş hediği, birbirlerini davet ederek bir araya toplandıkları yeme-içme vesileleri, imece usulüyle yaptıkları ekmek yapma, turşu kurma, tarhana ve kışlık hazırlama aktiviteleri genellikle sadece kadınların bir araya toplandığı, gündelik hayatın sıradan ritüelleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunların dışında kalan düğün, cenaze, yemek, “birlik (cem)”, bayram ziyareti gibi ritüellerde ise kadınların ezici çoğunluğu ya hizmet etme ya da organizasyon misyonuyla varlık bulabilmektedirler. Ritüellerin müzakereye açılması boyutunda kadının varlığı bir hayli sınırlı ve geri plandadır. Her ne kadar Hıdırellez de bu ritüellere benzer bir anlam ve işlev görse de, kadınların nazarında bu ritüelin yıllar içindeki anlamının ve bu anlamın içindeki kadınların yerinin değişip değişmediğine dair bir araştırma önemli görülmüştür.

Alevi-Bektaşî toplumunu Sünnî toplumdaki en önemli unsurlardan birisi ibadet olarak görülen cem ayininin aynı mekânda, arada herhangi bir paravan olmaksızın birlikte yapılıyor olmasıdır. Normal koşullarda, Sünnîlerin ibadethanesi olan camilerde kadınların vakit namazları için camiye gitmesi mecburi değil, hatta tercih edilen bir durum da değildir. Hatta her yetişkin Müslüman erkeğin hiçbir şekilde kaçırmadan kılması zorunlu olan, kaçırmaması yadırganan Cuma namazları kadınlara farz dahi değildir. Kadın erkek herkesin ortak kıldığı nadir namazlardan birisi olan ve aslında farz dahi olmayan Ramazan ayında Yatsı namazıyla beraber kılınan Teravih namazında kadın erkek aynı camide yer alabilir, ancak kadın ve erkekler arasında mutlaka bir paravan olmak zorundadır (Din İşleri Yüksek Kurulu, 2017). Ne var ki Alevi-Bektaşî toplumunun ibadeti olan cem/birlik ayininde kadın ve erkekler aynı mekânda arada bir paravan olmaksızın ibadet edebilirler, birlikte dem ve lokma

çekebilirler, semah dönebilirler, kadınlar çoğu zaman tek başına deyiş-nefes söylemese dâhi, deyiş-nefese eşlik edebilirler. Her ne kadar babalık-dedelik gibi dini makam ve mevkiler erkeklere ait olsa da, baba ve dedelerin eşleri de bu makamlar nedeniyle “ana” denilerek saygı görürler. Bu “ana”lık makamının resmi ve somut bir karşılığı olmasa da bir saygınlığı vardır.

Sünni toplumdaki farklı olarak ortaya çıkan bütün kadın-erkek arasındaki bu nispi eşitliğe rağmen, Tekke Köyü halkı son kertede ataerkil bir toplumdur ve erkeğin kadın karşısında ibadet ve bağ-bahçe işleri dışındaki alanlarda bariz bir hâkimiyeti vardır. Bu hâkimiyetin nispeten kırıldığı ve eşitliğe yaklaşıldığı alanlar düğün-dernek sırasındaki çeyiz altı diye adlandırılan ve genellikle akşam vaktinde kurulan oyun alanıdır. Bu alan, bir anlamda cinsiyet farklarının parantez içine alındığı, kısa bir süreliğine kadınların karnavalesk bir serbestliğe kavuştuğu, neredeyse sadece o düğün sırasında giymek için alınan frapan elbiselerin sergilendiği ve bu elbiselerin içinde kıvrak figürlerle dans edildiği istisnai bir seküler ritüel meydanıdır. Ne var ki bunun da bir sınırı vardır. Düğünün sahibine uzak olan erkekler bu karnavala yakinen dâhil olamaz, uzaktan bu karnavalın figürü olarak boy gösteren kadınları izlemekle yetinmek zorundadır. Bu izlemenin muhatabı olan kadınların teşhir arzusu, izleyen erkeklerin de dikizleme arzusuyla birlikte bir süreliğine hoş görülür ve bu karşılıklı iki deneyimin cinsel iması kolektif şekilde göz ardı edilir. İşte bu nedenlerle bu seküler ritüel meydanı da son kertede kadın açısından cinsiyet deneyiminin müzakereye açıldığı, kadın özgürlüğünün sınırlarının aşıldığı bir deneyim alanı değildir.

Bunun yanı sıra, diğer bütün ritüellerde de olduğu gibi düğün sırasında da bütün kadınlar eksiksiz bu karnavalesk deneyime katılamayabilir. Bu tür ritüel anlarında verilen yemeklerin, sunulan içeceklerin ve genel olarak düğüne gelenlere verilen ikramların hazırlanmasında ağırlıklı kadınlar ağır bir işçi rolündedir. Bu ikramların itinayla hazırlanmasından, sunulmasına sunumun ardından gelen temizlik işlerinin görülmesinden ortalığın toparlanmasına kadar ortaya çıkan tüm hizmetler genellikle kadınlardan beklenir. Her ne kadar bunlar genellikle komşu ve akraba kadınların imece usulüyle yaptığı işler olsa da, bu işlerin asıl muhatablarının genellikle kadınlar olması bile, başlı başına kadının gündelik hayatın rutinini kıran ritüeli özgürce ve sınırsız deneyimlemesinin önündeki en bariz engeller arasında görülebilir. Bunun kökeninde de kuşkusuz ataerkil örüntülerin dayattığı ve kadın-erkek eşitliğini

zedeleyen iş bölümü yatar. Bu eşitliği bozan iş bölümü nedeniyle, erkek bu tür ritüelleri kesintisiz ve sınırsızca deneyimleyebilirken, kadınların bu deneyime katılmaları üzerine yıkılı görevleri nedeniyle kesintiye uğrar.

Tekke Köyü'nde kadınların ağırlıkla Hıdırellez'i "kurban", "türbe ziyareti", "dua", "yemek", "bahar bayramı", "bereket", "dilek tutma" (KK2, KK6, KK4, KK3, KK1, KK5, KK8, KK12) kavramlarıyla özdeşleştirdikleri gözlemlenmiştir. "Sizin için Hıdırellez'in anlamı nedir?" sorusuna yalnızca üç katılımcı ilk olarak "şenlik" (KK1, KK7, KK10) yanıtını vermiştir. Ancak şenlik, bu katılımcılar için günümüze değil geçmişe atıf yapan bir kavramdır. Dolayısıyla kadınların Hıdırellez'e yüklediği anlamın dünü ve bugününden söz etmek gerekir. Bu anlamda çalışma, geçmişte Hıdırellez'in nasıl kutlandığı ve Hıdırellez uygulamalarının bugün nasıl bir seyir izlediği olmak üzere iki yönlü bir akış izlemiştir. Çalışmada ilk olarak Hıdırellez'in bugünkü seyri tasvir edilmiş ardından kadınların geçmiş Hıdırellez anlatılarına değinilmiştir. Bu hattın bize farklı yaş aralığındaki kadınlarla görüşülmesi nedeniyle, kuşaklararası farklılıkları, diyalog olanaklarının sınırlılıklarını ve geleneğin aktarımını kavrayabilmek adına yeni yollar açacağı düşünülmektedir. Ayrıca kadınların ev sınırları dışına çıkma, sosyalleşme imkân ve olanaklarını izlemek, varsa dönüşümünü yorumlayabilmek adına önemli veriler sunacağı varsayılmaktadır. Kadınlarla yapılan görüşmeler haricinde, gözlem ve karşılaşmalar ışığında Tekke Köyü, özellikle 1980'li yılların ortalarında başlayan Abdal Musa Anma Etkinliklerinden önce bir hayli içe kapalı bir köy olarak resmedilmektedir. Bu nedenle Hıdırellez üzerinden deneyimlenen kadın kamusalındaki kuşaklar arası ayrımı anlamak açısından Hıdırellez'e farklı kuşakların yüklediği anlamı iyi anlamak önemlidir.

Hıdırellez, Tekke köyündeki geleneksel ve dinsel vurgusu da olan üç önemli anma etkinliğinden birisidir. Hıdırellez kutlamaları ile birbirini çağrıştıran Abdal Musa Anma Etkinlikleri her yıl Haziran ayının son haftasında düzenlenir. Türkiye'den ve dünyanın farklı bölgelerinden Alevi-Bektaşî topluluklarının kitlesel katılım gösterdiği kutlamalar, Abdal Musa Türbesi'nin ziyaretgâhı etrafında yapılır. Köye dışarıdan gelen Alevi-Bektaşî topluluklarının semah ekiplerinin ve köylülerin belli aralıklarla semah döndüğü, halk ozanlarının deyiş ve nefes söylediği üç gün boyunca devam eden anma etkinliklerinde Hıdırellez'de olduğu gibi kurban, dua ve yemek temel ritüeller arasındadır. Ancak bu anma etkinliği, Türkiye ve dünyanın her yerinden

gelen pek çok farklı Alevi-Bektaşî topluluğunun adları aynı olsa da uygulamaları farklı olan başta semah olmak üzere farklı ibadet ve ritüellerinin de karşılaşma ve birbirini tanıma mecrası olarak da işlev görür. Bu sayede Türkiye ve dünyanın dört bir yanından anma etkinliği için köye gelen topluluklar, bu anma etkinliklerini hem inanç ritüellerini sınaama hem de bir anlamda müzakereye açma fırsatı bulurlar. Bu etkinlikler, aynı zamanda Tekke Köyü kadınları için, kadın erkek ayrımının sınırlarının aşıldığı, köy-kent ayrımının ortadan kalktığı, bir anlamda yine karnavalesk bir ortamda özgürce var olabildikleri istisnai bir zaman aralığıdır. Köy bu kadar kısa süre içinde dünyanın dört bir yanından gelen kitlesel ziyaretçileri ağırlama konusunda bir hayli sınırlı konaklama imkânına sahip olduğu için, bu süre içinde gelenlerin çoğunun evlerde misafir edilmesi, köy kadınlarına fazladan bir yük bindirse de kadınlar açısından bu istisnai zaman aralığının önemi, bir hayli büyüktür. Zira köyün kadınları, önemlice bir kısmı kentlerden gelen Alevi-Bektaşî topluluklarının kadınlarıyla karşılaştığı zaman, kadın-erkek eşitliğinin sınırlarına dair kendi ufuklarını aşan bir fikre de sahip olmaktadır. Bu fikir, bu geçici süre dışında, kadınların tüm yaşam alanını belirleyecek kadar güçlü bir kanaat yaratmasa da, en azından sorgulamayı beraberinde getirmektedir.

Bir diğer önemli etkinlik ise her yıl ekim ayında yapılan güz ziyareti veya şükür ziyareti adı verilen Abdal Musa türbesinin ziyaret edilerek kurbanların kesildiği, duaların edildiği ve hep beraber yemek yenilen hasat sonrası ziyarettir. Bu ritüelin de niteliği itibariyle tıpkı Hıdırellez gibi döngüsel bir ritüel olduğu söylenebilir. “Hıdırellez’de ekilen ürünler verimli olsun diye, güz ziyaretinde ise hasat sonrası berekete şükür için dua edilir” (KK1). Kutlama mekânının Abdal Musa türbesi olması, kutlamalarda kurban, dua ve yemeğin temel unsurlar olması Bektaşî geleneğinin Hıdırellez ritüellerinde sürdürüldüğünün bir göstergesi olarak düşünülmektedir. Aslında mekâna kutsiyet atfeden insandır. Kutsal mekânlar da kutsal zamanlarda yaratılır. Bu açıdan kutsiyet yönünden bakıldığı zaman, mekânla zaman birbirine bu yönüyle de bağlanır. Ritüeller bu kutsallığın eşlikçisidir. Burada asıl amaç ise yaratılış anını hatırlatan bir hakikatin içinde var olma arzusudur. (Arslan, 2013: 12) Nitekim Hıdırellez’in cem ile birlikte kutlandığına bazı Tahtacı yerleşim bölgelerinde rastlanır. Örneğin Tekke Köyü’ne yarım saatlik bir mesafede bulunan komşu köy Akçainiş Köyü Tahtacıları Hıdırellez kutlamaları sırasında cem yaparlar. Hıdırellez sabahı gün doğmadan uyanılır. Kurban kesecek olanların kurbanları kesilir, kurbanlar pişirilir.

Daha sonra da su başına gidilir. Hıdırellez günü ortaya çıktığına¹ ve bu nedenle kutsal olduğuna inanılan Uçarsu, Akçainiş Köyü'ne 25 kilometre mesafede olduğundan burası tercih edilir ve asıl kurban burada kesilir ve yenir. Kurban kesilmeden önce türküler, deyişler, nefesler söylenir. (Aksüt, 2003: 117)

Tekke Köyü'ndeki ritüellerde aynı sofraya etrafında bir araya gelerek birlikte kurban eti yeme temel ve belirleyici bir unsur olarak karşımıza çıkar. Mark Soileau (2012: 6-9) Bektaşilerin ritüel buluşmalarının, ritüelin aşılandığı kültürü benimseme, içselleştirme, somutlaştırma ve o kültürün bir parçası haline gelmek için sofraya etrafında gerçekleştiğinden söz eder. Köyde, Hıdırellez kutlamaları, Abdal Musa türbesinde birlikte yemek pişirilmesi ve bu yemeklerin birlikte yenilmesi ile sofraya etrafında törensel bir ziyafeti ifade etmektedir. Katılımcılar için Hıdırellez'e dair ortak anlamlandırma, türbenin aş ocağında yemek pişirip birlikte yemektir. "Hıdırellez'de türbeye ziyaretimizi yaparız. Kurbanlar kesilir, türbenin aş ocağında pişirilir. Bütün cemaat toplanır, yemeklerimizi hep beraber yeriz" (KK7, KK8, K10).

Bektaşilikte aynı sofrada oturmak ve aynı yemeği paylaşmak, inancın da paylaşılması ve aynı zamanda pekiştirilmesi anlamına da geldiğinden, birlikte yeme ritüeli sosyal, dini, mekânsal ve duygusal yakınlaşma, paylaşım ve ortaklık aracıdır. Aslına bakılırsa hem cemde hem de Hıdırellez ve benzeri döngüsel ritüellerde pişirilen yemek, sıradan bir yemek değildir. Bu yemeğe her şeyden önce Bektaşi geleneğinde "lokma" adı verilir. Lokma, bu ritüeller sırasında pişirilen yemeklere hem döngüsel ritüelin zamanlaması hem kesilen kurbanların kolektif bir şekilde kesilmesi, hem de kurbanlar kesildikten sonra pişiren kişinin de yol ehli² olması ve yemeğe oturulmadan önce dua edilmesi nedeniyle sıradan bir yemeğin ötesinde anlam atfetmek için verilmiş bir addır. Lokma, düz anlamıyla ağza konulan tek bir yemeği ifade eder. Tam da bu teklik ve azlık vurgusu, bu yemeğin tevazu içinde ve hep birlikte çoğalabileceği algısını güçlendirir. Böylesi döngüsel ritüeller, bu tür doğayla bağlantılı kutsiyet simgeleriyle kadın-erkek ayrımının sınırlarını flulaştırır. Tüm bu unsurlar araştırma açısından Hıdırellez'in yerini ve önemini ortaya çıkarır. Zira kutsiyet atfedilen, varlık ve azlık-tevazu içindeki birlikteliği de simgeleyen lokmayı

¹ Aslında Tekke Köyü Dergahı'nın kurucusu Abdal Musa'nın kerametlerinden birisi olan asasını dağa vurarak çıkardığına inanılan Gömbe kasabasının dağlarından çağlayan Uçarsu'dan bahsediliyor.

² Kendine bir rehber seçerek Bektaşi tarikatına girmiş ve "eline, beline, diline" sahip olacağına söz vermiş kişilere verilen ad.

kadın-erkek herkes eşit derecede çeker. Lokma bu bağlamda zaten yenmez, çekilir. Lokma çekmek ifadesinin kullanılmasının nedeni, aynı zamanda yenen yemeğin doyumluk değil tadımlık olduğunu, asıl anlamının birlik olmakta saklı olduğunu da göstermek içindir.

Kurban kesmek Tekke Köyü'ndeki ritüellerde kutsal bir pratik olarak karşımıza çıkar. Hıdırellez'de adak adamak ve kurban kesmek katılımcıların çoğu tarafından önemli ve temel bir unsur olarak nitelendirilmiştir. "Hıdırellez günü kurban keseriz. Çok kurban kesilir. Türbede yaklaşık 22 ya da 23 kurban kesilir" (KK1, KK2, KK3, KK5, KK6, KK8, KK9, KK10). Özellikle döngüsel ritüeller olarak görülen Hıdırellez, Nevruz, Güz Ziyareti gibi zamanlarda kurbanlar tek tek bireyler tarafından kesilmez. Köyde politik, anlayış, felsefi farklılıklardan ziyade, birbiriyle iyi anlaşan farklı grupların bir araya gelerek, bir araya gelen her aileden dönemin ekonomik koşullarına göre belirlenerek alınan belli bir miktar bağışla satın alınan kurbanlar, bir anlamda kolektif iradenin de göstergesi olarak okunabilir. Kuşkusuz yola dâhil olan herkesin yılda bir kurban keserek cem yapma yükümlülüğü bakidir. Ancak bu tür döngüsel ritüellerde kesilen kurbanların tek bir kişiye ait olmaması bu tür ritüellerdeki kolektif iradenin vücut bulmasını da güçlendirmektedir. Bu tür ritüellerde birey geri plana itilir ve kolektif irade öne çıkar. Bu kolektif iradenin içinde kadın ya da erkeğin farkı yoktur. Bu açıdan da bu tür ritüeller, kadının kamusal varlığının kolektif irade içinde varlık bulduğu istisnai zaman aralıkları olarak da önemlidir. Bu yönüyle de diğer gündelik hayat ritüellerinden ayrılır. Görüşülen kadınlardan elde edilen tanıklıklarda öne çıkan en önemli unsur kesilen kurban etleri türbede pişirilmesi ve "Hep beraber Hıdırellez duası edilmesi"dir (KK1, KK2, KK3, KK5, KK7, KK8). Bu öne çıkan unsurlar da kadınların kendi varlıklarının kolektif iradenin içindeki önemini farkında olduklarını göstermektedir. Zira görüştüğümüz kadınlardan eşi hayatta olmayan ve bu nedenle bireysel olarak bu ritüellere katılanlar da vardır. Bu kadınlar da bu ritüele katılırken kolektif olarak kesilen kurbana sunulan maddi katkıya varlığı nispetinde ve neredeyse bir aile gibi katılır. Bu eşitlik vurgusu da göstermektedir ki, bu tür ritüel anları kadının kamusal alandaki varlığının sınırlarını zorladığı istisnai anlardır.

Köylüler bu tür döngüsel ritüellerde bireysel olarak da kurban kesebilirler kuşkusuz. Ancak esas olan kendi aralarında topladıkları paralar ile ortak kurban da

kesmektir. Bireysel kurban kesmek, genellikle köyün dışında yaşayan ve sadece o dönemde köye gelme fırsatı bulabilen kişilere tanınan hem ayrıcalık hem de istisna olarak karşımıza çıkar. Köyde daimi olarak ikamet ederek, köy komünitesinin içinde var olanlar, topluca kurban kesmek için toplanan başlılara katılırlar. (KK8, KK9, KK10) Böylece ritüel yemeği birleştirici bir unsur olarak da karşımıza çıkar. Tekke köyündeki Hıdırellez, şükür/güz ziyareti ve Abdal Musa anma etkinliklerinde kurban ve dolayısıyla ritüel yemeği, bir araya getirici bir köken işlevi görür. Paul Connerton'un da belirttiği gibi (1999: 63) törenler, kültürel bir olgu olan toplumsal belleğin en önemli taşıyıcılarından. Törenler ve ritüeller topluluğun aidiyet duygusunun köken arayışıdır aynı zamanda.

Ritüel formlar arasında ritüel yemeği, fiziksel pratik ile kültürel önemi birleştirme konusunda eşsiz bir yeteneğe sahiptir. Dolayısıyla inanç kültürünün değerlerini, kozmolojisini, tarihini, hiyerarşik yapılarını ve diğer yönlerine dair deneyimleri oluşturmaya son derece uygundur. (Soileau, 2012: 6-7) Birlikte dua etmek, ardından türbe ziyareti ve sonrasında mezarlık ziyareti tamamlayıcı diğer ritüeller olarak karşımıza çıkar. Katılımcıların çoğu “Hıdırellez günü neler yaparsınız?” sorusuna “kurban keser, dua ederiz” yanıtını vermiştir. Kurban ve dua katılımcıların zihninde beliren ilk yanıtıdır. “Hıdırellez’de kurban keseriz, türbede dua ederiz” (KK1, KK5, KK7, KK8, KK12). “Duamızı köyümüzün hocası yaptırır, ellerimizi açarız o söyledikçe arkasından âmin deriz” (KK2, KK3, KK4). Katılımcılar Hıdırellez ve şükür ziyaretinde Tekke köyünde bulunan diğer türbeleri, Budala Sultan ve Mestan Dede türbesini de ziyaret etmekte, bu türbelerde de dua edip niyet etmekte ancak ritüel yemeği ve diğer pratikler için Abdal Musa türbesi etrafında bir araya gelmektedirler. “Türbelere ziyaretimizi eder dilek tutarız, Budala Sultan’ı Mestan Dede’yi hepsini dolaşırız”. (KK1, KK2, KK8, KK10, KK11, KK12) “Önce türbeleri ziyaret ederiz, Abdal Musa’ya gideriz başta, sonra Budala Sultan, sonra Mestan Dede türbesini ziyaret ederiz.³ Daha sonra mezarlık ziyareti olur, sonra yemek yenir. Mezarlıkta Fatiha okuruz” (KK5, KK6, KK9, KK10). Katılımcılar mezarlık ziyaretinin nedenini “ataya saygı”, “büyükleri hatırlamak”, “dedeye, ataya saygı” (KK1, KK7, KK8) biçiminde

³ İsmi anılan bu erenler, zamanında bu dergâha uzun süre hizmet etmiş ve tevazuuyla öne çıkmış kişilerdir. Hatta bu nedenle mezarları dergâhın avlusunda değildir. Budala Sultan’ın mezarı Durdağı diye bilinen dergâhın beş yüz metre yukarısında bulunan dağ tepesinde, Mestan Dede’nin mezarı ise, dergâhın girişi sayılabilecek ve bugün köyün içinde yer alan uzak bir noktada yer almaktadır. Her iki mezar da, bugün bir nevi küçük türbeler olarak gelen tüm ziyaretçilerin mutlaka uğradığı mekânlardır.

aktarmışlardır. Mezar başında Fatiha okuma eylemi ile mezar ziyaretine yüklenen anlamın birlikteliği, aslında semavi dinin girdiği toplumun geleneksel pagan inançlar tarafından dönüştürülerek alımlanması olarak da okunabilir. (Wolf, 2000)

Hıdırellez kutlamalarında türbe ve mezarlıkların ziyaret edilmesi Atalar kültürünün günümüze yansıma şekli olarak yorumlanabilir. Atalar kültürü, ruhani yönü güçlü olarak bilinen kişilerin öldükten sonra geride kalanları koruyacakları eski Türk inancına dayanır. Kutsal kabul edilen türbelerin çoğunda dilek ağacı ya da türbelerin yakınında kutsal olduğuna inanılan ağaçlar bulunmaktadır. (Döğüş, 2015: 88) Tekke Köyü'nde de Abdal Musa türbesinin çıkışında Budala Sultan türbesine giden yol üzerinde dilek ağacı bulunmaktadır. Köylüler bu ağaca ip bağlayarak niyet etmekte, dilekte bulunmaktadır. Aslında Abdal Musa Türbesi, uzun yıllar bir Bektaşî Tekkesi/Dergâhı işlevi gördüğü için dergâhın bahçesinde ve etrafında bir zamanlar dergâha hizmet etmiş erenlerin mezarları da bulunur. Dergâhın kendisi kadar bu hizmetçilere de hürmet gösterilmesi ve bu tür döngüsel ritüellerin bir parçası olarak bu hizmetçilerin de ziyaret edilmesi, tevazuuyla kolektif iradeye teslim olmanın da bir göstergesi olarak yorumlanabilir. Yine bu, kadınlar açısından kendi varlıklarının bu tür döngüsel ritüeller içinde nasıl anlam bulduğunu anlamak ve bu araştırma açısından kadınların Hıdırellez deneyiminin neden önemli olduğunu göstermek yönünden bir kez daha vurgulanması gereken konudur.

Hıdırellez'in Anadolu'nun hemen her kentinde görülebilen "Hıdırlık" mevkiinde kutlanmasının kökenleri kültürel dayanağına dayanır. Bu alanların yeşil ve ağaçlık olması, ağaç kültürüyle; su kaynağına yakın olması su kültürüyle; evliya türbelerinin yer aldığı alanlarda yer alması ise atalar kültürüyle açıklanabilir. (Aktürk 2014: 25; Çay 1990: 20) Antalya'nın Kaş ilçesine bağlı Gömbe yaylasında, Akdağ eteklerinde bulunan Uçarsu⁴ da Tekke Köyü sakinleri tarafından kutsal kabul edilmektedir. Bu nedenle törenlerde Uçarsu'yu ziyaret etmek, orada da kurban kesmek yaygın bir pratik olarak karşımıza çıkar. İbadette arındırıcı işlevi olan aynı zamanda bolluk bereket getireceğine inanılan suyun kaynağına yakın olmak (Örnek, 1988: 104) Hıdırellez kutlamalarında ve diğer kutlamalarda önemlidir. Bu anlamda Bahar ayının ekim-dikim ve doğanın canlanma döneminde kutlanan Hıdırellez ile yaşamın kaynağı olarak

⁴ "Uçarsu", aslında Farsçadan geçen "Şelale" kelimesinin Öztürkçe halidir. Yıllar içinde bu özgün adlandırma unutulup Farsçadan geçen şelale yaygın olarak kullanılır haline gelmiştir.

görülen suyun ritüelistik yönden ortaya çıkan simbiyotik birlikteliği, bu döngüsel ritüelin pagan köklerinin ne kadar güçlü olduğunu bir kez daha görmemizi sağlar.

Tekke köyündeki Hıdırellez kutlamalarının genel çerçevesi Abdal Musa türbesinde bir araya gelinerek ritüel yemeğinin paylaşılması, dua ve cem ayini olarak tanımlanabilir. Çalışmanın bundan sonraki bölümünde kadınların, kuşaklararası farklılıklar da gözetilerek, Hıdırellez deneyimlerine odaklanılmaktadır. Tekke köyünde kadınlar ritüel yemeklerinin hazırlanmasında, pişirilmesinde, dağıtılmasında görünür oldukları gibi Hıdırellez kutlamaları sırasındaki cem törenlerine de katılım sağlamaktadırlar.

Gündelik Hayat Rutinini Bozan Bir Ritüel Olarak Hıdırellez'e Dair Kadınların Özgün Deneyimleri

Tekke Köyü'nde yaşayan kadınların gündelik hayatı ücretsiz ev işçiliği ve tarımda ücretsiz aile işçiliğine dayanmaktadır. Kadınlar haneleri dışındaki tarım arazilerinde günlük yevmiye karşılığı işçi olarak da çalışmaktadırlar. Katılımcılardan evli olanlar, ağırlıkla mülk ya da toprak sahibi değildir. Kısmen mülke sahip dahi olsa, mülkün tasarrufu genellikle eşe aittir. Bu anlamda mülkiyet ilişkileri üzerinden yoğun bir ataerkinin hâkim olduğu söylenebilir. Aynı ataerkil durum, kültürel, ahlaki ve psikolojik alanda da geçerlidir. Eşini kaybeden ve bu nedenle eşinden kalan mülke ya da toprağa sahip kadınlarsa, geçimliliğini kısmen ya eşinden kalan ya da eşinin ölümünden sonra hak ettiği cüzi emekli aylıklarıyla ve tarımsal üretimden elde ettiği gelirle sağlamaktadır. Köy ortamında mutfak ihtiyaçları ağırlıklı olarak kişilerin kendi ürettiği gıdalarla karşılandığı, bunun dışında kalan temel ihtiyaçlar da asgari düzeyde olduğu için, geçim sıkıntısı çok fazla hissedilmemektedir. Köyde yerleşik olan neredeyse bütün ailelerin oturduğu evler kendilerine aittir ve kira giderleri yoktur. Hane gelirlerinin büyük bir kısmı, tarımsal üretim için ihtiyaç duyulan girdi maliyetlerine ayrılmaktadır. Köyde yaşayan yaşı nispeten genç olan kadınların, yıl içindeki en önemli ve varlığını göstereceği alanlar çoğunlukla düğünlerdir. Düğünlerde yaşı nispeten genç kadınlar, eğer evlenen çiftler yakınlarıysa mutlaka pahalı bir elbise almakta/aldırmakta, düğüne giderken ağır makyajlar yapmakta, mutlaka kuaföre gidip saçlarını yaptırmaktadır. Köyde düğün, bir anlamda kadınların belki de en özgür olabildikleri istisnai ritüeller olarak karşımıza çıkar. Ne var ki, daha önce de altını çizdiğimiz gibi bu istisnai anın da kadınlar açısından sınırları vardır.

Gündelik hayatı tekrar eden, sıradanlık içindeki döngüler olarak ele aldığımızda (Lefebvre, 2007: 23-30) tarımsal üretim faaliyetlerinin en önemli geçim kaynağı olduğu Tekke köyünde gündelik hayatın bu faaliyetler etrafında şekillendiğini söylemek mümkündür. Bu anlamda tarımsal üretime ekim, dikim, çapa, toplama, tarla-bahçe temizliği gibi faaliyetlerle yoğun bir şekilde katılan kadınların en önemli karşılaşma alanlarından birisi de bağ-bahçe ve tarladır. Araştırmacının katıldığı birkaç tarımsal üretim faaliyeti sırasında kadınlar arasında geçen sohbetlerin ağırlıklı birbirini eğlendirme, şakalaşma odaklı olması, bir anlamda bu üretim sürecinde kadınların kendilerini özgür hissettiklerini gösterir. Köydeki gündelik hayatın tekdüzeliği, üretim sürecinde bir anlamda kadınların kendileri gibi olabilmeleri nedeniyle kırılmaktadır. Bu anlamda bağ-bahçe, tarla ortamı, deyim yerindeyse paradoksal olarak ev ortamının yarattığı ağır sorumluluğun nispeten kadınların üzerinden kalktığı ve bir anlamda nefes aldırıldığı ortam olarak da değerlendirilebilir. Bu yönden baktığımızda köy ortamındaki endüstriyel olmayan, küçük üretime dayalı tarımsal faaliyetlere yevmiyeli işçi olarak dahi katılmak, kadınların emeğine yabancılaşmasına yol açmamakta, aksine kendilerini bir anlamda özgür hissettikleri bir ortam yaratmaktadır.

Köyde gündelik hayatın döngüsü, kadınlar ve erkekler için farklı niteliklere sahiptir. Kadınlar temizlik, yemek pişirme, çamaşır gibi ev işlerinden; hane içindeki çocuk, hasta, engelli ya da yaşlı bakımından ve haneye ait arazilerde tarım işçisi olarak çalışmaktan sorumludur. Köydeki kadınların tüm bu alanlardaki emeği, ücretsiz ya da görünmez emektir. Görünmez emek ya da bir diğer adıyla ev emeği, türün biyolojik olarak yeniden üretimini, emek gücünün yeniden üretimini, çocukların bakımını, çalışma yaşamında hane halkının, beslenme, temizlik ve hane düzeninin sağlanması ve korunması olmak üzere yeniden üretimini, evin bakımını, hasta ve yaşlı bakımını kapsar (Saygılıgil ve Sağlam, 2016: 55). Erkekler ise mülkiyeti kendilerine ya da babalarına ait olan arazide tarım işçisi olarak; kendilerine ait arazileri yoksa ücretli işçi olarak çalışmaktadır. Dolayısıyla Tekke köyündeki kadınların gündelik hayatı, dışına çıkmalarının güç olduğu sıkı örüntülerden oluşmaktadır. Ritüeller kadınlara bu sıkı örüntülere sahip gündelik hayat döngüsünün dışına çıkma olanağı verir.⁵ “Hıdırellez’de dört bir yandan misafirler gelir. Biz de güzel

⁵ Yukarıda da bahsedildiği gibi, köyde kadınlar için düğünler önemli bir sosyalleşme aracıdır. Köyde düğünler çoğunlukla yaz aylarında yapılmaktadır. Köylüler bu düğünler için, evlenen kişiler ile

giyinip türbeye gideriz. Fotoğraf çekimi olur. İşten güçten görüşmeye fırsat bulamadığımız kadınlarla bir araya geliriz, sohbet ederiz, dertleşiriz”(KK2, KK4, KK8, KK10). “Hıdırellez olmasa bu törenler olmasa nerede bir araya geleceğiz? Başka bir yere gittiğimiz yok ki. İşten fırsat yok bize”. (KK3, KK7, KK9) Bu tür ritüeller kuşkusuz erkekler açısından da bir rutinin kırılmasına, yeknesak devam eden hayatlara bir değişiklik katılmasına yol açar. Ancak erkekler, bu tür ritüeller dışında da gündelik hayatın yeknesaklığını kıracak istisnai etkinliklerle kamusal alanda varlık gösterebildikleri için, bu tür ritüeller bu bakımdan erkekler açısından hayati önemde görülmeyebilir.

Kadınların geçmiş Hıdırellez anlatıları ile bugünkü kutlamalara dair anlatıları ve duyguları birbirinden farklıdır. “Geçmişte Hıdırellez’i nasıl kutlardınız?” sorusuna verilen yanıtlar Hıdırellez’in eğlence, şenlik ve oyun içerdiği yönündedir. “Benim çocukluğumda herkes türbede top oynar, ip atlardı. Macuna benzer böyle çubuğa sarılan şeker, ton ton derdik biz, satan amcalar vardı. Farklı, heyecanlıydı o zaman, salıncak kurardık, kız erkek beraber oynar, çok eğlenirdik, kalmadı şimdi” (KK2, KK4, KK8, KK9) Elbette Hıdırellez’in eğlence vurgusunun azalarak inanç ve ibadet vurgusunun artması yönündeki bu değişim gündelik hayatın ve toplumsal değişimin niteliklerinden bağımsız değildir.⁶ Katılımcıların vurgusu da toplumsal değişimin Hıdırellez kutlamalarına olan yansımasıdır. “Salıncak kuruluyordu, çınar ağacının olduğu yere. Bütün çocuklar, gençler toplanırdı, ne şenliklerimiz vardı, insanlar kardeş gibiydi. Şimdi ağaç da kurudu hiçbir şey kalmadı, herkes her şeyden korkuyor”. (KK10)

Özellikle Hıdırellez, Güz/Şükür ziyareti, Nevruz, Abdal Musa Anma etkinlikleri gibi geçmişten gelen ya da sonradan yaratılmış döngüsel ritüellerin Tekke Köyü sakinlerinin hayatında önemli bir yeri vardır. Bu ritüeller, hem gündelik hayatın rutininin dışına çıkmak, hem de topluluk etosunu sıkılaştırarak sürdürmek açısından

akrabalık derecelerine göre, aylar öncesinden hazırlık yapmaya başlamaktadır ve düğünler üç gün sürmektedir. Kadınlar düğünlerde birlikte yemek pişirerek ve diğer hazırlıklara katılarak birbirlerine destek olmaktadır. Düğün için özel kıyafetler alan ve hazırlık yapan kadınlar için en önemli sosyalleşme, bir araya gelme, gündelik hayat döngüsünün dışına çıkma faaliyetlerinden birisinin de bu düğün törenleri olduğunu söylemek mümkündür.

⁶ Var olan politik iklim, kimlikler siyaseti, inanç siyaseti kolektif kimliğin yeniden inşasında belirleyici unsurlardır. Hegemonya ve iktidar ilişkileri bir grubun kendi kimliğine, inancına daha sıkı tutunma çabasında belirleyici olabilir. Köydeki Hıdırellez kutlamalarının günümüzde inanç ekseninde yoğunlaşması tüm bu faktörler ile birlikte okunmalıdır. Ancak bu tartışma, başka bir araştırmanın konusudur.

önemli işlevler üstlenir. Ne var ki, anlaşıldığı ve kadınlar tarafından anlatıldığı gibi, bu süre içinde bu tür yarı inanç, yarı kültür odaklı bu ritüeller aynı zamanda da bir mekâna sıkı sıkıya bağlıdır. Bu mekân da köyün eski tarihleri içinde adı dergâh olan, sonradan türbeye dönüşen Abdal Musa türbesi ve etrafıdır. Tekke Köyü esasında adını türbede naaşı bulunan Anadolu Erenlerinden birisi olan Abdal Musa'nın kurduğu Bektaşî Tekkesinden alır.

Gerek kadınlarla yapılan görüşmelerden, gerek her ziyarette köy sakinleriyle edilen sohbetlerden, gerekse köyün tarihine ilişkin yazılı kaynaklardan edinilen bilgiler bu tekkenin önce II. Mahmut zamanında Vaka-ı Hayriye olarak anılan Yeniçeri Ocağı'nın kapatılması sırasında daha sonra Cumhuriyet döneminde Tekke ve Zaviyelerin Kapatılması Kanununun yürürlüğe girmesinden sonra ağır bir darbe alarak geçmişteki etkisini yitirdiğini göstermektedir (Berkes, 2012: 158-163). Köylünün nispeten yaşı ileri olan sakinlerinin köyde düzenledikleri cemleri bir zamanlar gizli gizli yaptıklarına dair tanıklıkları, iki dönemde alınan darbenin izlerine dair ipuçları vermektedir. Ne var ki, Abdal Musa türbesi, köy halkının Alevi-Bektaşî kimliğinin canlı kalmasında hem dini hem de kültürel ritüellerin geçmişten günümüze taşınmasında önemli bir merkez olmayı sürdürerek, ritüellerin mekânla ilişkisinin gücüne dair önemli fikirler vermektedir bize.

Bu tür ritüellerin böylesi tarihi ve kimliğin oluşmasında etkili bir işlev üstlenen mekânla bağlı olmasının belki de en önemli nedeni, topluluk ruhunun kaybolmasını engelleme işlevinden kaynaklanmaktadır. Hıdırellez'in bu mekânla mündemiç devam etmesi, hem kimliğin, hem inancın ve hem de bütün bunların oluşturduğu topluluk etosunun da mekânla ilişkisinin gücünü göstermektedir. Bu tür kırsal inanç sistemlerinin ve buna bağlı ritüellerin kentlerde yeterince tutunamamasının ve asıl işlevini yerine getirememesinin belki de en önemli nedeni, özellikle de kentleşme sürecini geç tamamlamış ve bu nedenle mekânın sürekli değişip dönüştüğü kentlerin bu ritüelleri sürdürmek isteyen topluluklara sabit ve güvenli bir teritoryal alan sunamamasından kaynaklanmaktadır. Kentlerde Hıdırellez ve benzeri pastoral ritüeller, tam da bu nedenle topluluk etosunu güçlendirecek kitlesel katılımlı bir etkinlik olarak değil de, kentin ve kent yaşamının ritmine uygun olarak bireysel şekilde kutlanmaktadır. Bu kutlamanın içinde de genellikle yine pagan kültürden devralınmış dilek dileme ritüeli önemli bir yer tutmaktadır.

Görüşülen yaşı nispeten ileri olan kadınların “geçmiş” diye bahsettikleri tarihlerse, yaklaşık 80’li yılların öncesine denk gelmektedir. Bu yıllarda ritüeller, kimlik siyasetinden nispeten azade ve neredeyse saf-otantik bir inanca dayanmaktadır. Kadınların “salıncak kurardık, ip atlardık, birdirbir oynardık” diyerek anlattıkları deneyimlerse, hem o dönemin “moda” faaliyetleri hem de bugün ileri yaşta olan kadınların gençlik eğlenceleridir. Tekke Köyü geçmişte, bugüne kıyasla daha içe kapalı ve daha güçlü ataerkil örüntülere sahip olduğundan, geçmişteki bu Hıdırellez eğlenceleri kadınlar açısından çok daha kıymet verilerek anımsanmaktadır. Bu ilk bakışta tezat gibi görünen açıklamadaki paradoksu anlamak zor görünebilir. Yaşları ileri olan kadınların bugünden daha çok geçmişi hem övgüyle hem de netlikle anımsıyor olmalarının tek nedeni nostaljik bir arzudan kaynaklanmamaktadır. Geçmişin o otantik ve içe kapalı Tekke Köyü, kadınlar açısından bir yandan daha ataerkilken, diğer yandan gündelik hayatın rutinini bozan ritüeller kelimenin tam anlamıyla daha sahicidir. Bu sahicilik, aynı zamanda ritüele yüklenen anlamla birlikte kadınların kendilerini ancak bu tür gündelik hayatın döngüsünü kıran ritüellerde gerçek varlıklarını hissedebilmelerindeki gerçek anlamı karşımıza çıkarır. Bu nesiller arası deneyim farkından kaynaklanan Hıdırellez algısının günümüzdeki anlamının kırılması, gençlerin bu anlamın yerine başka seküler ritüeller koymasıyla telafi ediliyor görünmektedir. Bu seküler ritüellerden en önemlisi de düğünlerdir (buna sünnet düğünleri de dâhildir). Düğünlere genç nesil kadınların yüklediği aşırı anlamı, Hıdırellez gibi daha geleneksel ritüellerdeki anlam kırılmasının telafisi olarak okumak mümkündür. Genç kadınlar, geçmişten günümüze nispeten daha “muhafazakârlaşarak” gelen Hıdırellez’de kıramadığı gündelik hayat rutininin sınırlarını nispeten düğünlerde zorlayarak bir anlamda irade koymaktadır.

Yanı sıra 1980 öncesi dönem, Abdal Musa türbesinin, nispeten içe kapalı olduğu, henüz her yıl düzenlenen Abdal Musa Anma Etkinliklerinin başlayarak Türkiye ve dünyadan diğer Alevi-Bektaşî topluluklarıyla karşılaşmadığı yıllardır. Bu anma etkinlikleriyle birlikte hem köy halkının diğer Alevi-Bektaşî topluluklarıyla karşılaşmasından kaynaklanan “kimliklenme” süreci hem de mekânın bu anma etkinliğinin kalabalığını yüklenerek şekilde değişime uğrama süreci başlamıştır. Her iki değişim, ritüele yüklenen anlamın nesiller içinde farklılaşmasına yol açmıştır. Farklı kuşaklar arasındaki Hıdırellez ritüeline yüklenen anlamın farklılığında biraz da bu değişim ve dönüşümün izlerini görmek mümkündür.

Dolayısıyla günümüzde Tekke Köyü'nde Abdal Musa türbesi etrafındaki Hıdırellez kutlamalarında bir yandan sahicilik kaybı yaşanırken diğer yandan eğlence unsurunun azalarak ibadet pratiklerinin ön plana çıktığı gözlenmektedir. Kadınlar geçmişteki Hıdırellez kutlamalarını nostaljik bir özlemle dile getiriyor olsalar da ibadet pratiklerine doğru evirilen kutlamalarda da bir araya gelerek o pratikler içinde var olmaya devam etmektedirler. Ne var ki kadınların günümüzde deneyimledikleri Hıdırellez kutlamaları ile geçmişten, anılarından devşirerek aktardıkları deneyimler arasındaki farkın yarattığı memnuniyetsizlik açıkça dile getirilmemiş olsa da sorular ne kadar çeşitlendirilerek katılımcılara sorulsa da doyurucu yanıtlar alınamamasından yola çıkılarak kadınların memnuniyetsizliğinden söz etmek mümkündür. Çünkü günümüzde Hıdırellez geçmişin o karnavalesk deneyimlerine göre daha sönük resmedilmektedir. Günümüzde Hıdırellez'in anlamı, neredeyse tümüyle "kurban, dua ve yemek" eksenine hapsedilmiş olarak anlatılmaktadır.

Bugün belki kadınlar geçmişe göre daha özgür olabilir, ancak Hıdırellez'in neredeyse tümüyle ibadet odaklı bir ritüel haline dönüşmesine dair hoşnutsuzluğu, geçmişten aktarılan o eğlenceler dile gelirken gülen yüzler ele vermektedir. Elbette bugünün koşulları bambaşka, eğlence anlayışları geçmişten çok farklı. Ancak Hıdırellez'in bugün ibadet odaklı hale gelmesinin, ülke genelindeki kültür, sanat, düşünce ve inanç ikliminin yarattığı çoraklaşmayla da bağlantısı vardır. Bu çoraklaşma, hem Alevi-Bektaşî toplumunu hem de bu toplum içindeki kadınların gündelik hayatın içindeki istisnai ritüel anlarını deneyimlemesine etkisini iki yönüyle değerlendirebiliriz: Birincisi, kimlik siyasetinin, kendi kimliğine sığınma ve bu kimlik üzerinden kendini var etme kaygısının yarattığı, bilindik otantik ve heretik ritüellerin bir cenderenin içine hapsedilmesi konusu. Hıdırellez, 1980'lerden öncesinde özellikle Anadolu coğrafyasındaki her toplulukta farklı farklı anlamlar ve ritüelistik faaliyetlerle kutlanırken ve büyük ölçüde karnavalesk bir anlam taşıırken, günümüzde büyük ölçüde sadece inanç odağına sıkıştırılmış durumdadır. Çünkü 2000'lerden itibaren iyice konsolide olan Siyasal İslam'ın popülist söylemi, 1980 sonrası dönemde küreselleşmeden ve ekonominin "neo-liberal" yapılanmasından kazançlı çıkanlar ile kaybedenleri ortak bir kimlik siyaseti etrafında başarıyla birleştirebilmiştir. (Gülalp, 2003: 53) Bu süreçte Alevi-Bektaşî toplumu sanki bu konsolidasyonun dışında kalmış gibi görünmekle birlikte, tersinden birleştirme operasyonunun içine girmek zorunda kalmıştır.

Bugün Siyasal İslam'ın kimlik siyasetine dayalı popülist söylemi, aslında en azından kendi açısından bir şeyi başarmış görünmektedir: Toplumun bütün farklı-heretik-marjinal-ayrık kesimlerini kendi saflarına çekememiş olsa bile, onları kendi hücrelerine hapsetmek. Bu açıdan baktığımızda, Tekke Köyü örneğinde ele alınan kadınların Hıdırellez deneyimi dahi göstermektedir ki, Siyasal İslam'ın dine dayalı popülist söylemi, Anadolu'nun heretik ritüellerinin rengini soldurmuş ve Sünni bir perspektiften ibadet sınırının içine hapsetmiştir. Bugün köyde bütün döngüsel ritüellerin başlangıcında öncelikle köy imamının dua okuması bile bu saptamayı güçlendiren bir gösterge olarak okunabilir. Elbette kadınlar görünürde bugün daha özgür olsalar da bu tür ritüellerin inanç sınırlarının içine hapsedilmesinden dolayı, o ritüellerin deneyimlenmesi sırasında o eğlenceli anların yarattığı coşkudan uzak haldedirler. Bu coşku eksikliğini telafi etmek için ise, daha seküler bir faaliyet alanı olarak görülen düğünlerde olabildiğince tüketim odaklı ve frapan bir benlik sunumu devreye sokulmaktadır.

Sonuç

Özellikle kırsal toplumlara bir arada tutan ve kolektif belleğin, kuşaklar arasındaki aktarımında önemli rol oynayan, toplumların doğayla uyum içinde yaşamaya devam etmesini sağlayan ritüellerin modern toplum içindeki önemi giderek azalmakla birlikte daha anlaşılır hale gelmektedir. Kapitalizmin ve onun özgün bir versiyonu olarak karşımıza çıkan neo-liberalizm, tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de ahlaki, hukuki, normatif tüm değerleri anlamsızlaştırırken, geçmişten günümüze doğru bir şekilde akıp gelen ritüellerin de anlam değiştirmesine yol açmıştır. Yeni iletişim teknolojilerinin de ivmelenmesini arttırdığı toplumsal değişim, bu ritüelleri toplumsal yaşamda daha önemli hale getirmektedir. Mekânı vasat ve özgünlükten yoksun hale getiren kapitalizm ve neo-liberalizmin yarattığı düzleştirmeden siyaset de payına düşeni almaktadır. Günümüzün her anlamdaki güvensiz ve güvencesiz toplumsal ortamında bir anlam arayışı içinde olan bireyi, geçmişin izleri silinmeye çalışılan ritüellerinin yerine yeniçağ ritüellerini koyarak kendi yolunu bulmaya çalışmaktadır. Ne var ki, bu güvencesiz ortamda hem yeni akım ritüellerin yarattığı hem de geçmişin geleneklerinden devralınan kimlikler toplumun varlığının selameti için yıkıcı silahlara dönüşebilmektedir. Elbette günümüzün otoriter liderleri açısından bu silahlar, varlıklarını sürdürmek için bulunmaz birer nimettir.

Bu araştırmada pek çok gündelik hayat pratiği, tüketim kalıpları, ev eşyası seçimleri, boş zaman faaliyetleri ve diğer başka etkinlik ve deneyimler açısından bir kent replikası haline de gelmiş olan bir köyde geleneğin ve inancın başat unsurlarından birisi olan Hıdırellez ritüelinin deneyimlenmesi üzerinden kadın kamusalığı tartışılmaya çalışılmıştır. Kapitalizmin düzleştirici etkisi nedeniyle kuşkusuz sadece bu köy bir kent replikası haline gelmemiştir. Anadolu coğrafyasında nereye gitseniz, kentsel dönüşüm adı altında aynılaşıma, özgünlük kaybı ve mekânsal tektipleştirme ile karşılaşsınız. Türkiye'nin en özgün mimariye sahip kentine dahi gittiğiniz zaman karşınıza çıkan ilk manzara, tek tip kentsel dönüşüm apartmanları ve siteleridir. Özellikle AKP iktidarının hâkim olduğu son 20 yıldır, ülkenin bütün coğrafyasına sirayet etmiş bu tektipleşmenin inşaat ekonomisiyle de yakından ilgisi vardır. Bu inşaata dayalı ekonomi mantığı, bir yandan köy-kent, merkez-taşra gibi ayrımları teritoryal düzeyde anlamsız hale getirirken, yaşam tarzlarına, tüketim kalıplarına da sirayet etmiştir. Bu anlamda baktığımız zaman artık tüketim kalıpları açısından köylünün kentliden pek bir farkı kalmamıştır. Köylü de bağlı bulunduğu kentin göbeğindeki devasa alışveriş merkezinin içindeki zincir mağazalardan alışveriş yapmakta ve üstelik bunu bir prestij unsuru olarak çevresine satmaktadır. Köy evlerine gittiğiniz zaman, artık neredeyse köye ait olan sedire ve hiç değilse erzak depolamak için kullanılabilecek tel dolaba rastlamazsınız. Köylünün mutfağında da en az bir derin dondurucu buzdolabı, bulaşık makinesi ve mutfak robotu görürsünüz. Bütün bu elektrikli ev eşyaları elbette bir ihtiyaca karşılık gelmektedir ve köylü tarafından kullanılması doğaldır. Ne var ki, bütün bu kullanılan aletlerin ve tüketim nesnelerinin kullanım değerinin ötesinde bir anlamı vardır köylünün ve özellikle köy kadınının nazarında. İşte bu simgesel değer, bize köy hayatının geçmişe göre bir özgünlüğünün kalmadığını gösteren en önemli göstergelerden birisi olarak karşımıza çıkar.

Bütün bunların yanı sıra mekândaki, tüketim kalıplarındaki ve zihin dünyasındaki bu düzleşme ve yeknesaklığın kuşkusuz gündelik hayatın rutinini de etkilediği rahatlıkla görülür. Artık köy insanı, en rahat ve kolay üretebildiği gıda maddelerini bile üretmez olmuş, kasabalarına açılan alışveriş merkezlerinden alışveriş yapmak hevesindedirler. Misal, artık pek çok aile peynirini üretecek kadar dahi inek beslemeyi, yumurtasını sağlayacak kadar dahi tavuk barındırmayı bırakmış durumdadır. Kuşkusuz bu tercihin mutlaka bir ekonomi politik açıklaması da vardır.

Ancak bu açıklamadan bağımsız olarak sadece bu tercih, kırsalın gündelik hayat deneyimindeki sahiciliğinin, otantikliğinin yerini bir sıradanlığa ve yeknesaklığa bıraktığını bize rahatlıkla göstermektedir.

Geçmişten günümüze Hıdırellez deneyimlerini aktaran köy kadınlarının, gündelik hayat pratikleri ve diğer ritüellere yükledikleri anlamlar, kadınların gündelik hayatındaki özgürleşme pratiğine dair ipuçları vermiştir. Her ne kadar kadın sakinleriyle görüşme yaptığımız Tekke Köyü, geçmişte daha kapalı bir toplum olsa da kadınların geçmiş Hıdırellez deneyimleri, günümüze göre onlara daha özgür bir deneyim alanı sunmaktadır. Günümüzün özgür ortamına rağmen, karşılaşılan hem mekânsal hem de zihinsel düzeydeki kapitalist aynılaştırma, Hıdırellez ve benzeri kırsal ritüellerin coşkusu ve anlamını büyük ölçüde azaltmıştır.

Bir Alevi-Bektaşî köyü olan Tekke Köyü halkı geçmişte belki baskıdan dolayı gizli-saklı ibadet ve ritüellerini yerine getiriyordu, daha içe kapalıydı. Ancak günümüzün nispeten özgürlük getiren ortamı ve dışa açılma, bir yandan ufku açmış olsa da ülke genelindeki siyasal ve inançsal iklim, geçmişte Hıdırellez'e yüklenen zengin anlamın sınırlarını daraltmıştır. Geçmişte Hıdırellez sadece ibadet ve inanç unsuru olmanın ötesinde bir anlama sahipken bugün kadınların da aktardığı gibi "kurban, dua, yemek" eksenine yerleşmiştir. Geçmişte Hıdırellez'in insanın doğayla uyumunu anlamak ve gelecek nesillere anlatmak açısından büyük bir önemi varken, bugün doğanın uyanışına dair işaretleri okuma girişiminde bulunmak belki de kimsenin aklına gelmemektedir. Türbenin etrafındaki dönüşüm de buna dair farkındalığın ne kadar azaldığını çok iyi göstermektedir. Dergâh ve en azından dergâhın içindeki türbe ile neredeyse yaşıt olan dergâh girişindeki asırlık çınar ağacının kurumması dahi, buradaki insanların doğayla bozulan ilişkisine dair bir kaygıyı dillendirmelerine yol açmamaktadır. Dile gelen endişeler ise genellikle gelip geçici ve çözüme katkı sunmaktan uzaktır. Kadınların bu çınar ağacının tümüyle kurummasıyla ilgili olarak dile getirdikleri tek şey, bir zamanlar o çınar ağacının dallarına asılan salıncaklarda sallanıyor olduklarına dair anıları olmuştur. Bu nostaljik anılar, bir yandan doğayla bozulan modern kır insanının farkındalığına dair işaret fişeği gibi okunabilir. Ancak bunun devamı için anlık bir aydınlanma sağlayan işaret fişeklerinden öte bir farkındalığa ihtiyaç vardır.

Aslında bu çalışma sadece kadınlara odaklanmak yerine daha geniş bir örnekleme ve kır insanının doğayla bozulan ilişkisinin Hıdırellez üzerinden anlamlandırılması şeklinde de ele alınabilirdi. Ne var ki, çalışmaya başlarken alınacak yanıtları bütünüyle öngörmek ve köyün genel sorunlarıyla verilen bu yanıtlar arasındaki ayrık karakteri tahmin etmek mümkün olamazdı. Ancak bu araştırma, Tekke Köyü örneğinde, kırsal döngüsel ritüellere kır insanının yüklediği anlam ile yine kır insanının doğayla bozulan uyumlu ilişkisinin sonuçlarına odaklanabilecek bir çalışmanın da ne kadar önemli olacağını göstermiştir. Dolayısıyla araştırma belki de bu perspektiften ele alınacak başka çalışmalara ilham kaynağı olacaktır.

Kaynak Kişiler⁷

K.K.1- Yaş: 74, eğitim: İlkokul mezunu, meslek: Ev hanımı.

K.K.2- Yaş: 33, eğitim: Ortaokul mezunu, meslek: Çiftçi, ev hanımı.

K.K.3- Yaş: 74, eğitim: İlkokul mezunu, meslek: Emekli, çiftçi.

K.K.4- Yaş: 43, eğitim: İlkokul mezunu, meslek: Çiftçi, ev hanımı.

K.K.5- Yaş: 71, eğitim: İlkokul mezunu, meslek: Ev hanımı.

K.K.6- Yaş: 58, eğitim: Ortaokul mezunu, meslek: Çiftçi, ev hanımı.

K.K.7- Yaş: 71, eğitim: İlkokul mezunu, meslek: Ev hanımı.

K.K.8- Yaş: 79, eğitim: İlkokul terk, meslek: Çiftçi, ev hanımı.

K.K.9- Yaş: 63, eğitim: İlkokul mezunu, meslek: Çiftçi, ev hanımı.

K.K.10- Yaş: 83, eğitim: İlkokul mezunu, meslek: Emekli, ev hanımı.

K.K.11- Yaş: 31, eğitim: Lise mezunu, meslek: Kuaför.

K.K.12- Yaş: 41, eğitim: Ortaokul mezunu, meslek: Çiftçi, ev hanımı.

Kaynakça

Ahmet Yaşar, Ocak (1991). "XIII.-XV. Yüzyıllarda Anadolu'da Türk-Hıristiyan Dini Etkileşimler ve Aya Yorgi (Saint Georges) Kültü." *Bellekten*, 55(214) :661-674.

Aksüt, Ali. (2003). *Önce Türkmen Sonra Tahtacı*. İstanbul: Kayhan Matbaası.

⁷ Kaynak kişilerin meslekleri kendilerini tanımladıkları biçimde ifade edilmiştir. Emekli olan kadınlar ve çiftçilik yapan kadınlar, ev işleriyle uğraşmaya devam ettikleri için kendilerini ev hanımı olarak da tanımlamışlardır.

- Aktürk, Sema. (2014). *Türkiye'de Hıdırellez Etrafında Oluşan Folklorik Unsurlar Üzerine Bir İnceleme*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Assmann, Jan (2001). *Kültürel Bellek*. Çev. Ayşe Tekin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Berkes, Niyazi (2012). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. Çev. Ahmet Kuyaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Connerton, Paul (1999). *Toplumlar Nasıl Anımsar*. Çev. Alaeddin Şenel. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Çay, Abdülhaluk Mehmet (1990). *Hıdırellez Kültür-Bahar Bayramı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları.
- Din İşleri Yüksek Kurulu (2017). "Teravih Namazının Hükmü ve Mahiyeti Nedir?" <https://kurul.diyinet.gov.tr/Cevap-Ara/316/teravih-namazinin-hukmu-ve-mahiyeti-nedir> Erişim tarihi: 09.12.2024.
- Eliade, Mircea (1991). *Kutsal ve Dindışı*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Gece Yayınları.
- Evgin, Abdülkadir (2007). *Hadislerde Hızır-Gayb İlişkisi*. Ankara: İlahiyat Yayınları.
- Gülalp, Haldun (2003). *Kimlikler Siyaseti Türkiye'de Siyasal İslam'ın Temelleri*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Hasluck, Frederick William (2012). *Sultanlar Zamanında Hıristiyanlık ve İslam I*. Çev. Timuçin Binder. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Lefebvre, Henri (2007). *Modern Dünyada Gündelik Hayat*. Çev. Işın Gürbüz. İstanbul: Metis Yayınları.
- Mark Soileau (2012). "Spreading the Sofra: Sharing and Partaking in the Bektashi Ritual Meal." *History of Religions*, 52(1): 1-30.
- Mehmet Öcal, Oğuz (2020). "Çok Uluslu Hıdırellez: Sınırlar ve Sorunlar." *Millî Folklor*, 125: 35-45.
- Mustafa, Arslan (2013). "Modern Mekânda Kutsal Deneyimi Kernek'te Yeniden Üretilen Kutsal, Mit ve Ritüel." *Birey ve Toplum*, 3 (6): 7-36.

Ocak, Ahmet Yaşar (2012). *İslam-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.

Oğuz, Burhan (1997). *Türk Halk Düşüncesi ve Hareketlerinin İdeolojik Kökenleri*. İstanbul: Simurg.

Örnek, Sedat Veyis (1988). *100 Soruda İlkelerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Saygılıgil, Feryal ve Güliz Sağlam (2016). "Kadınların Görünmeyen Emeği." *Kadın Odaklı*. Kağıtçıbaşı, Şimşak, vd. (der.) içinde. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları. 55-81.

Selahattin, Döğüş (2015). "Anadolu'da Hızır-İlyas Kültü ve Hıdırellez Geleneği." *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 74: 77-100.

Wolf, Eric Robert (2000). *Köylüler*. Çev. Abdülkerim Sönmez. Ankara: İmge Kitabevi.



Kültür ve İletişim

culture&communication

Yıl: 28 Sayı: 55 (Year: 28 Issue: 55)

Mart 2025 - Eylül 2025 (March 2025 - September 2025)

E-ISSN: 2149-9098

2025, 28(1): 197-230

DOI: 10.18691/kulturveiletisim.1397088

****Araştırma Makalesi****

Liderlik Öğretilerinin İnsan, Toplum ve İletişim Anlayışı: Eleştirel Bir Değerlendirme*

Yunus Emre ÇEKİCİ, İlker ÖZDEMİR*****

Öz

1980'lerden sonra bütün dünyada egemenliğini kurumsallaştırmaya başlayan yeni liberal anlayış, özellikle kamusal alanın işletme mantığıyla yönetilmesi gerektiğini savunmaktadır. Verimlilik ve kâra odaklanan bu yaklaşım, bürokrasiye değil, liderlere gereksinim duymaktadır. Yeni yönetim yazınında liderlik becerisine özel bir önem verilmekte ve gücünü hukuktan alan "yönetici", yerini gücünü kişisel karizmasından alan "lider"e bırakmaktadır. Ayrıca liderlerin kitleleri yönlendirebilmesi için stratejik iletişim becerilerine gereksinim duyduğu belirtilmektedir. Söz konusu liderlik söylemi, kişisel gelişim kitaplarının yanı sıra özellikle son yıllarda akademik çalışmalarda da karşımıza çıkmaktadır. YÖK Ulusal Tez Merkezi'nde yapılan taramada liderlik konulu 2934 yüksek lisans ve doktora tezi tespit edilmiştir. Bu çalışmada 38 tez incelenmiş ve eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Ayrıca liderlik konusunda yazılan çok satan kitaplardan örnekler seçilerek bu kitaplar ile liderlik tezleri arasındaki benzerlikler, bağlantılar ve farklılıklar irdelenmiştir. Bu çalışmada otorite ve yetkiden daha çok etki ve iletişim kavramlarını kullanmayı öne çıkaran liderlik çalışmalarının demokratik, özgürlükçü ve katılımcı bir yönelim olduğu savları eleştirel bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu çerçevede kuralsızlaşmayı öne çıkaran yeni liderlik anlayışı ile kurallara bağlılığı esas alan bürokratik yönetici modeli demokratik, özgürlükçü ve katılımcı olma kriterleri açısından karşılaştırılmıştır. Bu çalışmanın sonul amacı kuralsızlaşma ile birlikte gücün kurallar yoluyla sınırlandırılmasından kurtulmanın demokratikleştirici, özgürlükçü ve katılımcı bir yönelim olup olmadığını tartışmaya açmaktır. Bu çalışmada yeni liderlik öğretisi ve söylemlerinin, yetkisi sınırlandırılmamış ve denetlenemeyen iktidar biçimlerini meşrulaştırıp meşrulaştırmadığı da tartışılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Liderlik, yöneticilik, iletişim, eğitim iletişimi, katılımcılık.

* Geliş Tarihi: 29.11.2023, Kabul Tarihi: 27.03.2025

** Adana Alparslan Türkeş Bilim ve Teknoloji Üniversitesi

Orcid No: 0000-0003-0247-3779, yunusemrecekici@gmail.com

*** Çukurova Üniversitesi, İletişim Fakültesi

Orcid No: 0000-0001-7148-1604, ilkerozdemir@cu.edu.tr

****Research Article*******People, Society and Communication in Thesis on
Leadership: A Critical Assessment******Yunus Emre ÇEKİCİ** , İlker ÖZDEMİR*******Abstract**

The neo-liberal understanding, which began to institutionalize its dominance throughout the world after the 1980s, argues that the public sphere in particular should be managed with a business logic. This approach, which focuses on efficiency and profit, requires leaders, not bureaucracy. In the new management literature, special importance is given to leadership skills. And the "manager" who derives his power from law is replaced by the "leader" who derives his power from his personal charisma. It is also stated that leaders need strategic communication skills to be able to direct the masses. This leadership discourse has been encountered in academic studies, especially in recent years, as well as in personal development books. In the search we conducted at the YÖK National Thesis Center on leadership, 2934 master's and doctoral theses on leadership were found. Among these theses, 38 theses were examined and critically evaluated. In addition, examples from the best-selling books on leadership were selected and the similarities, connections and differences between these books and leadership theses were examined. In this study, the arguments that leadership studies, which emphasize the use of the concepts of influence and communication rather than authority and authority, are a democratic, libertarian and participatory orientation, have been critically evaluated. In this framework, the new leadership approach that emphasizes deregulation and the bureaucratic manager model based on adherence to rules are compared in terms of the criteria of being democratic, libertarian and participatory. The final aim of this study is to discuss whether getting rid of deregulation and the limitation of power through rules is a democratizing, libertarian and participatory orientation. This study also discusses whether new leadership doctrines and discourses legitimize forms of power whose authority is unrestricted and uncontrollable.

Keywords: Leadership, management, communication, educational communication, participation.

* Received: 29.11.2023, Accepted: 27.03.2025

** Adana Alparslan Türkeş Science and Technology University
Orcid No: 0000-0003-0247-3779, yunusemreckici@gmail.com

*** Çukurova University, Faculty of Communication
Orcid No: 0000-0001-7148-1604, ilkerozdemir@cu.edu.tr

Liderlik Öğretilerinin İnsan, Toplum ve İletişim Anlayışı: Eleştirel Bir Değerlendirme

Giriş

1980'lerden sonra geleneksel bürokratik yönetim anlayışı, gelişen dünya karşısında "hantal" kalmakla ve ekonomik gelişime ayak uyduramamakla eleştirilmiştir. 1940'larda başlayan ve 1980'lerde yoğunlaşan bu eleştiriler, liberal anlayışın da etkisiyle yeni yönetim yaklaşımlarının doğuşuna kaynaklık etmiştir. Bürokrasiyi ağır ve etkisiz bulan yeni yönetim yaklaşımları, ekonomi başta olmak üzere bütün yaşamı işletmeciliğe ait kavram, değer ve yöntemlerle anlamaya ve düzenlemeye çalışmıştır. Bürokrasiyi ve bürokrasinin gerektirdiği hukuksal zemini ikinci plana iten işletmeci yaklaşım, neredeyse bütün yaşam alanlarında egemen düşünme ve davranma biçimi hâline gelmeye başlamıştır. Çağı yakalamak için vazgeçilmez olarak sunulan bu yaklaşımlar hem özel sektör kuruluşlarında hem de kamu kurumlarında organizasyon yapılarını yeniden şekillendirilmektedir. "Toplam Kalite Yönetimi", "İnsan Kaynakları Yönetimi" ve "Akreditasyon" gibi bilgi ve yöntemler, özel kuruluşların yanı sıra devlet kuruluşlarının da başında Demokles'in kılıcı gibi sallanmaktadır. Yeni yönetim yaklaşımları, kamusal kurum ve alanlara sermayenin belirlediği işletme mantığıyla yaklaşmakta; ayrıca hukuk, bürokrasi, katılımcılık, müzakere, sivil toplum, çoğulculuk ve demokrasi gibi değerler ihmal edilmektedir. Bu yeni yönetim yaklaşımlarının olmazsa olmaz aktörü ise "lider"lerdir.

Yeni yönetim yaklaşımları akademik birer bilgi dalı ve birer örgütlenme modeli olarak yeni üretim organizasyonlarında egemen düşünme ve uygulama biçimi hâline gelirken liderlik söylemleri, görece daha resmiyetten uzak ve bağımsız görünen yayın dünyasında, özellikle kişisel gelişim literatüründe etkili olmuştur. Ancak özellikle son 20 yılda liderlik üzerine yapılan akademik çalışmalarda da çok büyük bir artış söz konusudur. Girişimcilik ideolojisi ve kariyerizm ile birlikte bu yaklaşımların ayrılmaz bir parçası olan liderlik öğretileri ve yaklaşımı, akademide de kendine yer bulmakta ve liderlik üzerine yapılan araştırmalar ve yazılan kitaplar geniş bir okuyucu kitlesi tarafından yoğun ilgi görmektedir. Yeni bilgi dalları arasında yer alan liderlik öğretileri, diğer yeni yönetim yaklaşımları gibi, insanların, kurumların ve toplumun yaşamını değiştiren bir reçete olarak sunulmakta ve geniş bir kabul görmektedir.

Liderlik alanında yazılan kitaplarda son 25 yılda, akademik çalışmalarda da son 20 yılda büyük bir artış gözlemlenmektedir. Buna ek olarak liderlik öğretilerini yaygınlaştırmak amacıyla birçok ülkede, yoğun biçimde, üst düzey yöneticilerinin liderlik yeteneğini geliştirici programlar oluşturulmaktadır. İşletmelerin, okulların, kurumların ve hatta ülkelerin gelişmesi ve kalkınması, geçmişten farklı bir gelecek yaratmak isteyen lider nitelikte insanların varlığına ve bu insanların bu kurumları veya ülkeleri yönetiyor olmasına bağlanmaktadır. Liderlik geliştirme programlarında liderlik konusunda yapılan en önemli vurgu, insanları etkileme ve yönlendirme kapasitesinin geliştirilmesi olmaktadır. Etkili liderler olmadan yenilikleri uygulamaya geçirmenin ve dönüşüm sağlamanın mümkün olmadığı ön kabulünden hareketle iyi yetişmiş ve kendini geliştirmiş güçlü liderlere gereksinim duyulduğu, liderlikle ilgili kitaplarda da kesintisiz bir biçimde vurgulanmakta ve liderlikle ilgili kitapların yöneticiler için altın değerinde olduğu öne sürülmektedir (Özel, 1996; Engin, 2016). Liderin rolü vizyon yaratmak ve insanlar arasındaki etkileşimi yönetmek olarak nitelenerek kurumların ve ülkelerin etkin liderlere olan acil ihtiyacı dile getirilmektedir. Bu çerçevede, liderlik anlatısı, dönüşüm için kurallara dayalı yönetim ve bu kuralları uygulayan yöneticiler yerine, gücünü üstün kişisel özelliklerinden liderlere gereksinim duyulduğu üzerine inşa edilmektedir. Dolayısıyla liderlik karşısında hukuk, sivil toplum, kamusal tartışma ve demokrasi önemini kaybetmektedir.

Liderlik öğretilerini yaygınlaştıran kitaplarda, etkin liderlik özellikleri küresel düşünme, rekabetçi olma, stratejik düşünme, iyi iletişim kurma, güvenilir olma, yüksek profil, insan odaklı olma ve tutkulu olma olarak sıralanırken, özellikle insan odaklılık, iyi iletişim ve tutku gibi özellikler günümüzde liderlerin sahip olması gereken sosyal beceriler olarak resmedilmektedir (Covey, 2006). İnsanları etkileyebilme, ikna edebilme ve yönlendirme kapasitesini işaret eden liderlik özellikleri motivasyon becerisi, önderlik etme kapasitesi, politika, ilke ve hedefleri belirleme gücü, öğreticilik, yol göstericilik, öncülük vb. kavramlarla ifade edilmektedir. Lider, ekip kuran, sorun çözen, etkin karar veren, koordine eden, ilham veren, örnek olan, insan odaklı olan ve çalışanlar arasında iş birliği sağlayan bir öncü/önder kişi olarak resmedilmektedir. Bir yetkinlik kapasitesi olarak öne çıkarılan lider olmak için hitabete, etkileme gücüne ve ilişki kurma ve etkileme kapasitesi olarak iletişime merkezî bir önem atfedilmektedir. Ayrıca liderlik, yönetim düşüncesinin en önemli bileşenlerinden biri olarak (Özen, 1995, s. 98) gösterilmektedir.

Neoliberal yönetim yaklaşımların etkisiyle gerek yayın gerek de akademi dünyasında popülerleşen liderlik söylemleri popülerliğini, neoliberalizme bir tepkiyi yansıttığı söylenen, yeni sağ popülist dönem olarak niteleyebileceğimiz 2010'li yıllarda da artırarak sürdürmektedir. Bu bağlamda neoliberal dönemin bir prototipi olan liderlik öğretilerinin açtığı yolun yeni sağ popülizmin lider kültü eksenli politik hareketlerine öncülük edip etmediği, önemli bir tartışma konusudur. Neoliberalizm gibi bürokrasiye ve dolayısıyla kurallara bağlı yönetim anlayışına karşı çıkan sağ popülizmde halk adına konuşan karizmatik bir lider söylemi öne çıkmakta olup, halk adına lidere daha fazla güç ve hareket özgürlüğü talep edilmektedir (Erayman, 2022: 342 ve Yılmaz, 2021: 54). Neoliberalizmin olduğu gibi yeni sağ popülizmin de gündeminden düşmeyen bu liderlik söylemlerinin çoğulcu, çok sesli, demokratik hukuk devleti açısından ne ifade ettiği ise çok fazla tartışılmamaktadır. Bu alandaki akademik çalışmalara katkı sunabilmek için egemen liderlik söylemlerine yönelik eleştirel bir yaklaşıma gereksinim vardır.

Bu çalışmada liderlik tezlerinin savunmuş olduğu insan, toplum ve iletişim anlayışı incelenmiş ve değerlendirilmiş; liderlik öğretilerinin kavramsal ve kuramsal bakış açıları kritik edilerek nitel bir makro analiz yapılmıştır. Yeni liderlik öğretisi ve söylemlerinin, yetkisi sınırlandırılmamış ve denetlenemeyen iktidar biçimlerini meşrulaştırdığı ve demokrasi kültürünün gelişimini engellediğini savunan bu çalışmada, liderlik konusunda yazılmış tezler kendi iddialarının geçerliliklerini de sorgulayan eleştirel bir yaklaşımla değerlendirilmiştir. Nitel modeldeki bu çalışmada doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. YÖK Ulusal Tez Merkezi'nde yapılan taramada liderlik konulu 2934 yüksek lisans ve doktora tezi tespit edilmiştir. Bunların içinde amaçlı örnekleme tekniğiyle 38 tez ele alınarak incelenmiş ve değerlendirilmiştir. Örneklem alınan tezler seçilirken, araştırmaya geniş bir perspektif sunabilmesi için olabildiğince farklı üniversite ve disiplinlerde olmasına dikkat edilmiştir. İncelenen tezler 2015-2023 yılları arasında yayımlanmıştır. Tezlerin 19'u yüksek lisans, 19'u doktora tezidir. Söz konusu tezler makalenin sonunda "İncelenen Tezler" başlığı altında sunulmuştur. Veriler analiz edilirken liderlik konusunda yazılan çok satan kitaplardan örnekler seçilerek bu kitaplar ile liderlik tezleri arasındaki benzerlikler, bağlantılar ve farklılıklar irdelenmiş; böylece piyasa mantığı ile incelenen tezlerin savunuları arasındaki açık bağlantı örneklendirilmeye çalışılmıştır.

Liderlikle İlgili Tezlere Eleştirel Bir Bakış

Tezler incelendiğinde, liderliğin en fazla eğitim ve öğretim alanında ele alındığı ve bunu da işletme alanının takip ettiği görülmüştür. YÖK Ulusal Tez Merkezi'nde liderlikle ilgili ilk bin tezin 311'i eğitim ve öğretimle ilgilidir. Bu bağlamda dikkat çekici bir bulgu da iletişim ve etkileşime merkezî bir önem verilmesine karşın, liderlik eksenli çalışmalarda "eğitim iletişimi"nin konulaştırılmamış olmasıdır.

İncelenen tezlerde liderlik söylemleri içerisinde olumsuz olarak nitelenen "otokratik liderlik", "toksik liderlik", "kara liderlik", "paternalist liderlik" gibi eleştirel görümlere karşın liderlik söylemlerinin doğasına yönelik eleştiriler oldukça sınırlı kalmış ve liderlik olgusuna yönelik köklü bir eleştiri, bu tezlerde yer almamıştır. Tezlerin "Öz" kısımları incelendiğinde liderlik öğretisinin iş yaşamında önemli ve toplumsal gelişim ve değişim açısından gerekli olduğuna ve gelişimi sağlamak için farklı liderlik tarzlarına ihtiyaç olduğuna, bu nedenle liderin özelliklerinin sürekli değişmesi ve gelişmesinin gerekliliğine işaret edilmektedir. İncelenen tezler, değişim odaklılık perspektifi ile hareket etmekte ve arzu edilen değişimlerin gerçekleşmesi için bu değişimi yönetecek liderlere ihtiyaç duyulduğu varsayımını güçlendirmektedir. Liderlik, kurumların politikalarını hayata geçirebilmelerinde kullanılan en etkili araç olarak değerlendirilmekte ve bu nedenle liderlik öğretilerinin gelişmesine katkı sağlamak ortak amaç olarak görülmektedir. İçinde bulunduğumuz dijital çağda geleneksel liderlik türlerinin etkisinin azaldığı ifade edilerek bu çağın koşullarına uygun şekilde cevap verebilecek yeni liderlik türleri üzerinde durulmaktadır. Bu bağlamda iletişim ve etkileşim kavramlarına özel bir önem atfedilerek insan odaklı ve dönüşümcü bir liderlik türünün "çağın koşullarına en iyi şekilde uyum sağlayabilecek, sürekli değişim ve gelişim içerisinde olan dünyamızda bu değişimleri yönlendirebilecek bir liderlik türü olduğu" birçok tezde ortak bir düşünce olarak savunulmaktadır (Bkz. Yörükoğlu, 2021). Liderlikle ilgili tezler incelendiğinde, farklı liderlik türleri zikrediliyor ve farklı kavramlar kullanılıyorsa da içeriğe bakıldığında, bu farklı kavramlara karşın liderlik öğretilerinde bir ortaklaşma görülmekte ve tezlerin neredeyse tamamının yeni yönetim yaklaşımlarının ortaya koyduğu kavramsal seti kullandığı görülmektedir. Dönüştürücü liderlik, etkileşimci liderlik, destekleyici ve geliştirici liderlik, etkileşimsel ve dönüşümsel liderlik, etkili liderlik, etkin liderlik, etik liderlik, kalite liderliği, otantik liderlik, hizmetkâr liderlik kavramları liderlikle ilgili

kullanılan kavramların başında gelmekte ve dönüşümcü liderlik kavramına insan odaklılık eklenmektedir. Ayrıca etkileşimci, otantik ve hizmetkâr liderlik vb. kavramlar eşliğinde yeni liderlerin insan odaklı ve demokratik özelliklere sahip olduğu iddiası desteklenmeye çalışılmaktadır. Bu araştırmada liderliğin en fazla “dönüşümsel/dönüşümcü/dönüştürücü”, “etkileşimsel/etkileşimci” ve “vizyoner liderlik” sıfatları ile ele alındığı ve bunu “eğitsel liderlik”, “kültürel liderlik”, “etik liderlik” ve “hizmetkâr liderlik” konularının izlediği sonucuna ulaşılmıştır.

İşletmecilik alanında yapılan tezlerde genellikle yöneticilerin etkili liderlik davranışlarının çalışanların üretkenliği ve örgütsel sadakatiyle olan ilişkisi ele alınmıştır. Bu bağlamda dönüştürücü ve etkileşimsel liderlikle birlikte stratejik liderlik ve vizyoner liderlik biçiminin, yeni liberal yönetim yaklaşımlarının genel anlayışı doğrultusunda öne çıktığı ve bunun da örgütsel tatmin düzeyi ve verimlilikle ilişkilendirildiği görülmektedir (Bkz. Başkan, 2020; Cinnioğlu, 2018). İşletme yöneticilerinin gösterdikleri etkili liderlik davranışlarının çalışanların üretkenliğine etkisini tespit etmek amacıyla yapılan çalışmalarda bu ilişkiyi ortaya koyarak kurumların (işletmelerin) yönetim kalitesini yükseltmesi, örgütsel gelişmeyi desteklemesi ve çalışanların işe olan bağlılıklarını artırmak için yapılması gerekenlere ışık tutmak amaçlanmaktadır. Stratejik liderlik bağlamında stratejik liderlik davranışlarının örgütsel özdeşleşmeyle ilişkisi analiz edilmekte ve bu kurumsal itibar ve kurumsal sosyal sorumlulukla ilişkilendirilmektedir (Bkz. Kızıl, 2016, Özerol, 2017). Yapılan araştırmalar sonucunda da etkili (stratejik, vizyoner, dönüşümcü, etkileşimci) liderlikle üretkenlik arasında pozitif yönlü bir ilişki olduğu sonucuna varılmaktadır. Etkili/dönüştürücü liderliğin yenilikçi örgüt kültürünün bir parçası olduğu savından hareket edilerek bu liderlik özelliklerinin işle bütünleşme (örgütsel tatmin ve örgütsel bağlılık) üzerindeki etkileri incelendiğinde, öngörüldüğü gibi, dönüştürücü liderliğin iş tatmini ve işle bütünleşme üzerinde anlamlı ve pozitif etkisi olduğu sonucuna ulaşılrken, ilginç bir biçimde, işin özelliklerinin ve çalışma ortamının işle bütünleşme konusunda bir etkisi olmadığı sonucuna varılmaktadır. Buradan çıkan sonuç liderliğin ve yenilikçi örgüt kültürünün yanında işin özelliklerinin (iş koşulları, ücret düzeyi vb.) bir anlam taşımadığı sonucudur ki, bu sonuç tartışmaya açıktır (Bkz. Ousoumanou, 2022, Kenek, 2021). Vizyoner liderliğin de çalışanların iş tatminlerini olumlu etkilediği sonucuna ulaşılmakta ve burada işletmelerin daha etkin ve verimli olmaları için iş tatminini artıran strateji ve politikaları benimsemeleri ve uygulamaları

gerekli olduğu ve bunun içinde işletmelerde vizyoner liderlik davranışları ve uygulamalarının çalışanların iş tatmin ve motivasyon düzeylerini arttıracakları düşüncesinden hareket edilmektedir. İşletmecilik alanında yazılan liderlik tezlerinde eleman seçimi, performans değerlendirme, kariyer planlama, çalışan katılımı, iş tanımı, ücretlendirme gibi unsurların yanı sıra psikolojik sermaye olarak nitelenen özyeterlilik, iyimserlik, psikolojik dayanıklılık gibi işgörenin verimini etkileyen faktörler de analiz edilmeye çalışılmakta ve otantik, vizyoner, stratejik, esnek vb. niteliklerle adlandırılan etkili liderlik özellikleriyle çalışanların işe bağlılığı ve verimli çalışması arasında da pozitif yönde anlamlı ilişkilerin olduğu sonucuna varılmaktadır. Yöneticilerin liderlik özelliklerinin çalışanların motivasyonuna etkileri de bu alanda yapılan çalışmalarda öne çıkan konulardan birisidir. Çalışanların motivasyon seviyeleriyle yöneticilerin liderlik özellikleri arasındaki ilişkisini tespit etmeye çalışan literatür taramaları ve istatistik analizler yapılmakta ve bu sonuçlar performans yönetimi ve performans değerlendirme olguları ile ilişkilendirilmektedir. (Bkz. Hırlak, 2015, Ekmekçi, 2015). Verimliliğin yanı sıra örgütsel mutluluk (iş tatmini), örgütsel bağlılık (motivasyon) gibi unsurlar hem işletme hem eğitim alanında yazılan liderlik tezlerinin temel konusunu oluşturmaktadır. Bu çerçevede işletme yönetimi kavramları esas alınarak örgütsel bağlılık ve örgütsel mutluluk kavramlarıyla birlikte örgütsel vatandaşlık davranışı çalışanların örgütleriyle (çalıştıkları kurumlarla) özdeşleşmelerinde “yeni” bir kavram olarak sunulmaktadır (Bkz. Yavuz, 2017).

Mevcut liderlik öğretileri kapsamında dönüşümcü ve karizmatik liderlik türlerinin, gelişmekte olan teoriler kapsamında ise stratejik liderlik ve takım liderliğinin en fazla çalışılan liderlik türü olduğu görülmektedir. Etkin bir liderliğin başarılı insan iletişimini zorunlu kıldığı ön savı ile iletişime liderlikle ilgili öğretilerde merkezî bir yer verilirken bu etkileşimsel (etkileşimci) liderlik ve hizmetkâr liderlik kavramı eşliğinde işlenmeye çalışılmaktadır. Bunlara otantik liderlik kavramı da eklenebilir. Öte yandan yukarıda söz edilen dönüşümcü ve etkileşimci liderlik öğretilerinin hangi bağlamda ele alındığına bakıldığında liderliğin en fazla; örgütsel bağlılık, örgütsel mutluluk (tatmin), örgütsel vatandaşlık ve örgüt kültürü kavramları ile birlikte incelendiği ortaya çıkmaktadır. Liderlik olgusu daha çok işletmecilik bağlamında irdelenirken özellikle kriz dönemlerinde liderlik olgusu üzerinde çalışmalar yapılmakta ve bu türden çalışmalarda ülkeler ve şirketlerin yaşamlarını sıkıntıya sokan krizlerin işletmeler üzerindeki olumsuz etkilerine karşılık karizmatik liderlerin kriz dönemlerinde başarılı

oldukları sonucuna varılarak (Bkz. Balaban, 2018) karizmatik liderlik olumlanmaktadır.

Felsefe ve din alanında yazılan tezlerde, ahlaki (etik) liderlik olgusu daha çok tasavvuf yaklaşımı ve kimi muhafazakâr yazarların görüşleri öne çıkarılarak ele alınmaktadır (Bkz. Merdan, 2022 ve Kılıç, 2022). Bu türden çalışmalar, neoliberal liderlik anlayışından farklı olduğu iddiasını güçlendirmek için, “yeni nesil liderlik” bağlamında ele alınmakta iken eğitimsel liderlik analizleri ile de bütünleştirilmeye çalışılmakta, öğretmenlerin liderlik becerilerinin geliştirilmesi ana hedef olarak işaret edilmekte ve “meslek ahlâkına sahip olmak, âlimlere saygı duymak, itidalli (ölçülü) olmak, vatan sevgisine sahip olmak” gibi unsurlar özellikle vurgulanmaktadır (Bkz. Kılıç, 2022). Çağımızın bunalımlarına çözüm yolu olarak "yeni nesil liderlik türleri" adı altında, “mânevî/ruhsal liderlik” ve “hizmetkâr liderlik” yaklaşımlarının öne çıktığı ve bu modellerin insan odaklı liderlik öğretileri olduğu öne sürülmekte ve dini ve tasavvufi yaklaşımların liderlik öğretilerinde öne çıkarılması gerektiği ileri sürülmektedir (Bkz. Merdan, 2022).

Turizm alanında yazılan tezlerin giriş bölümleri genel olarak küreselleşme olgusuyla birlikte yaşanan hızlı değişimlerden söz ederek başlamakta ve buradan turizm işletmelerinde kaynakları etkin kullanmak, alternatif stratejileri iyi bilmek için turizm işletmelerinde yöneticilerin liderlik özelliklerinin önemli olduğu vurgulanmakta ve turizm alanında liderlik özelliklerinin örgüt performansı ile anlamlı bir ilişkisinin olduğu sonucuna varılmaktadır. Esas olarak dönüşümcü ve etkileşimci liderliğin iş yaşam kalitesi ve örgütsel bağlılık üzerindeki etkisinin belirlenmeye çalışıldığı bu tezlerde, temel vurgu liderlik üzerine olup araştırma sonucunda dönüşümcü ve etkileşimci liderliğin iş yaşam kalitesi ve örgütsel bağlılık üzerinde belirleyici bir etkisi olduğu sonucuna varılmaktadır. Ele alınan liderlik türlerinin tamamı pozitif liderlik anlayışı olarak işaret edilmekte ve araştırma sonuçlarında pozitif liderlik (dönüşümcü, etkileşimci, insan odaklı vb.) ile işyerinde duygusal iyi oluş arasında pozitif yönde anlamlı ilişkiler tespit edilmektedir (Bkz. Başkan, 2020; Sevgin, 2019; Ekşili, 2019).

Eğitim alanında yazılan bazı tezlerde, liderlik becerileri eğitiminin okul öncesi döneme kadar uzanması gerektiğine işaret edilmekte ve okul öncesi eğitim alan öğrencilerin liderlik becerilerini geliştirebilmek ve “geleceğin liderleri”ni yetiştirmek için programlar geliştirmek hedefler arasında yer almaktadır (Bkz. Duran, 2014). Öte

yandan geleceğin liderlerini yetiştirme amacı çerçevesinde Türk tarihinin en önemli kaynaklarından birisi olan Kutadgu Bilig'i liderlik eğitimini açısından değerlendiren bir tez de eğitim alanında yazılan tezler arasında yer almaktadır. İlköğretim alanında yazılan bu tezde bir yandan çağdaş lider ve liderlik tanımlarına, yönetici ve lider arasındaki farklara, temel liderlik özelliklerine, liderlik kuramları ve liderlik biçimlerine yer verilirken, bu liderlik özellikleri ile Kutadgu Bilig arasındaki benzerlikler analiz edilmeye çalışılmış ve sonuç olarak Kutadgu Bilig'in yazıldığı dönem liderlik anlayışı ile günümüz liderlik anlayışı arasında birçok alanda benzerlik olduğu sonucuna varılmıştır ¹ (Bkz. Kaya, 2015). İncelenen tezlerde birer işletmecilik terimi olan örgütsel bağlılık, örgütsel mutluluk vb. kavramların, eğitim alanı da dâhil olmak üzere, en çok kullanılan anahtar kelimeler olduğu saptanmıştır ki, bu da eğitim alanının da kamusal bir hizmet olarak ele alınmaktan çok bir sektör olarak görüldüğünü göstermektedir. Ayrıca liderlik becerilerini geliştirmek için yapılan tüm çalışmalarda başta girişimcilik, rekabet ve kariyer olmak üzere kurum kültürü, örgütsel iletişim, stratejik yönetim, stratejik iletişim, esnek yönetim, toplam kalite yönetimi, insan kaynakları yönetimi ve yönetişim gibi yeni yönetim yaklaşımlarının ortaya çıkarmış olduğu kavramların liderlik tezlerinde itirazsız bir biçimde benimsendiği ve kullanıldığı görülmektedir.

Eğitim alanındaki liderlik tezlerinde baskın bir biçimde ele alınan temel konu, okul yöneticilerinin (özellikle okul müdürlerinin) liderlik özellikleriyle ilgilidir. Okul müdürlerinin liderlik özelliklerinin çalışanların (öğretmenlerin) örgütsel mutluluk,

¹ Dikkat çekilmesi gereken nokta liderlik öğretilerinin tarihsel kökenini, Kutadgu Bilig, Siyasetname vb. örneklerde olduğu gibi hükümdarlara ve devlet yöneticilerine yöneticilik tavsiyesi veren ve öğüt/nasihate dayalı kitaplar dinsel endüstrisi olarak adlandırabileceğimiz kitaplara dayanıyor oluşudur. Nasihate dayalı kitaplar dinsel yazının ve Antik ve Ortaçağ klasiklerinin en önemli özelliklerinden birisidir. Buradan yola çıkarak yüzlerce yıl, hatta kimi örneklerde 1000 yılı aşkın bir süre boyunca bütün toplumsal değişimlerin göz ardı edilerek, anakronik bir biçimde, antik ve Ortaçağ'a ait liderlik öğretileri ile yeni liberal liderlik öğretileri arasında önemli benzerlikler olduğunun öne sürülmesi önemlidir. Öne sürülen bu iddia doğruysa, bu aynı zamanda çağlar boyunca yönetim ve liderlik anlayışlarında kayda değer bir dönüşümün yaşanmadığı ve liderlik öğretilerinin iddialarının tam tersine, postmodern (moderniteyi de aşan) olduğu iddia edilen bir çağda modernitenin aşılması bir yana moderniteden bir geriye dönüş, pre-modern (modernlik öncesi) geleneksel ve karizmatik liderlik anlayışlarının çağımızda öne çıktığı sonucunu ortaya çıkarır ki, bu modernite ve günümüzde liderlik öğretilerinin öne çıkması bağlamında irdelenmesi gereken bir konudur. Bu bağlamda iletişim ve davranış tavsiyeleri ile dolu olan nasihat/öğüt kitapları ile kişisel gelişim kitapları ve dahi onun bir parçası olan liderlik kitapları ve tezleri arasında bir süreklilik olduğu söylenebilir. Bu eserlerin ortak noktaları ise bilimsel ve analitik bilgiye karşı pratikte yararlı gördükleri ve amaçları gerçekleştirmek için işlevsel buldukları arkaik bilgelik öğretilerini savunmalarıdır. Kâr ve verimliliğe (başarıya) odaklandığı için etik bir içerik taşımaktan yoksun olan bu neoliberal "çağdaş bilgelik" öğretilerinin ve yani muhafazakâr yaklaşımların savunduğu yeni nesil liderlik anlayışının kadim bilgelik öğretileriyle bu bağlantısı, aynı zamanda, liderlik öğretilerinin yeni bir liderlik anlayışı oldukları yönündeki iddialarını geçersizleştirmektedir.

örgütsel bağlılık ve motivasyon düzeyiyle ilişkisi ele alınmaktadır. Eğitim alanında yazılan tezlerde “işletmelerde liderlik” vurgusu açıkça seslendirilirken liderliğin ele alınmasındaki en önemli nedenin çalışanların iş doyumuyla ilgili olduğu da açıkça belirtilmektedir. Bu bağlamda psikolojik faktörlerin önemine vurgu yapılmakta ve lider (okul yöneticisi) ve işgörenler (öğretmenler) arasındaki ilişkilere odaklanılmaktadır. Kısaca okul müdürlerinin liderlik stillerinin örgütsel mutluluğu (iş tatminini ve motivasyonu) olumlu yönde etkilediği hipotezi sınanmakta ve bu hipotez, tezin sonuç kısımlarında doğrulanmaktadır. Bu tezlerin sonucunda okul yöneticilerinin liderlik davranışları ile öğretmenlerin örgütsel güvenleri arasında ilişki olduğu sonucu da ortaya çıkmakta ve bu bağlamda demokratik yönetici davranışlarının öğretmenlerin müdürlerine güvenini pozitif yönde ve anlamlı düzeyde etkilediği işaret edilmektedir (Bkz. Kars, 2017). Eğitim ve öğretim alanındaki tezlerde sorun çözme, teşvik etme ve çalışanların güvenini sağlamada iletişimin merkezi bir rol oynadığı ileri sürülmekte ve etkin iletişimin performans, başarı, mutluluk ve kendini geliştirmeyi sağladığı vurgulanırken bu etkin iletişim liderlik özellikleri ile bağlantılandırılmaktadır. Okul müdürlerinin dönüşümcü liderlik özellikleriyle okul güvenliği, örgütsel güven ve örgütsel imaj arasındaki ilişkiler de vurgulanmakta ve eğitim lideri olarak nitelenen okul müdürlerinin dönüşümcü liderlik özellikleriyle okul güvenliği ve örgütsel imaj arasında, beklendiği gibi, pozitif yönde anlamlı ilişki bulunduğu sonucuna varılarak liderliğin ne kadar önemli olduğu yeniden tescil edilmektedir (Bkz. Yılmaz, 2019; Delioğlan, 2022; Ugar, 2019; Demir, 2022; Kılıç, 2019; Zengin, 2019).

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi alanlarında yazılan tezlerde yer yer popülizm, popülist liderlik vb. kavramsal analizler yer alsa da bu tezlerde 2010’lı yıllardaki politik ortamın etkisi nedeniyle politik liderlik analizleri Türkiye’de etkin liderlik profili olarak öne çıkarılan Turgut Özal ve Recep Tayyip Erdoğan üzerinden örneklenmektedir. Bu tezler içerisinde Recep Tayyip Erdoğan’ı konu alan toplam 9 tez tespit edilmişken, Turgut Özal hakkında iki ve diğer politik liderler hakkında (Süleyman Demirel, Bülent Ecevit, Adnan Menderes, Celal Bayar) birer tez yer aldığı görülmüştür. Özellikle 2015 sonrası akademik çalışmalarda, karizmatik liderlik ve dönüşümcü liderlik, küresel liderlik ve proaktif liderlik kapsamında Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan hakkında tezler yazıldığı görülmektedir. Recep Tayyip Erdoğan’ın liderlik özellikleri ile ilgili yazılan tezlerde yaptığı konuşmaların incelendiği, yani retorik incelemesinin yapıldığı görülmektedir (Bkz. Çetin, 2023; Tuğ Kızıltoprak, 2018). Tuğ Kızıltoprak’ın

kendilerine konuşmalar yapılan muhtarların liderlik algıları üzerine yaptığı doktora tezinde Recep Tayyip Erdoğan'ın kahraman lider algısına sahip olduğu, takipçileriyle arasında güçlü bir bağ bulunduğu; takipçilerinin desteğiyle fevkalade bir güce sahip olduğu; toplum, devlet yetkilileri ve genç nesil tarafından rol model olarak kabul edildiği, statükoyu reddettiği; riskli durumlarda doğru kararlar verebildiği; kendini feda etmekten çekinmediği; takipçileri ikna edebilen çok iyi bir hatip olduğu; sembol, hikâye ve sloganları kullanarak takipçilerinin farkındalığını arttırdığı; doğuştan gelen olağanüstü liderlik özelliklerine sahip olan kurtarıcı bir lider olarak algılandığı ve karizmatik liderlik algısına sahip olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Recep Tayyip Erdoğan modelinin dünya barışına hizmet eden çalışmalar yapmış olması, İslam ülkelerinde birleştirici yaklaşımlar sergilemesi, dünya liderleri içinde saygınlık kazanması ve Türkiye dışındaki halkların da kendisine yakınlık duyması gibi özellikleri vurgulanırken liderlik tutum ve niteliklerinin arasında hitabet ve karizmatik olma başta gelmekte; çalışkanlık, işlerin takipçisi olma, risk alabilme, cesaret ve samimiyet gibi özellikler onun ardından sıralanmaktadır. İşletmecilik alanında yazılan bu tezlerde küreselleşen dünyada bu özelliklerin işletme liderlerinde de bulunması gerektiği işaret edilmektedir (Bkz. Duman, 2022, Çetin, 2023). Uluslararası ilişkilerde Recep Tayyip Erdoğan ve Vladimir Putin'in liderlik anlayışlarını ele alan çalışmada ise "lider kişilik analizi" yöntemiyle Erdoğan ve Putin'in kişilik özellikleri ve liderlik profilleri analiz edilirken her iki liderin de politikaların ve kararların yönünü bizzat kendisi belirleyen "baskın lider" olduğu saptaması yapılmaktadır (Bkz. Aras, 2015). Baskın (kurallara uyan değil kuralları kendisi koyan) karizmatik liderlik, bu çalışmada olduğu gibi, liderlikle ilgili çalışmaların neredeyse tamamında olumlanan bir özellik olarak ele alınmaktadır. Öte yandan, liderlikle ilgili tezlerde Hz. Muhammed, Hz. Ömer, Orhun yazıtları gibi tarihsel referanslar bulunmakla ve tarihte dönüştürücü liderler ve bunların yönetsel etkileri üzerine tezler de bulunmaktadır (Bkz. Tekeli, 2018). Hz. Ömer'in yönetim anlayışını konu alan tezin İşletmecilik (Akkuş, 2023) Ana Bilim Dalı'nda yazılan bir doktora tezi olduğunu özellikle belirtmek gerekir. Türk tarihinde dönüştürücü liderleri ele alan tezde ise Türk milletinin pek çok dönüştürücü lider çıkardığı ve bu liderlerin hem Türkiye hem de dünya tarihinde önemli dönüşümlere yol açtığı ve bu liderlerin etkisinin günümüzde de sürdüğü öne sürülmektedir. Bu bağlamda Türk tarihindeki dönüştürücü liderler olarak Metehan, Sultan Alparslan, Fatih Sultan Mehmet, Sultan Abdülhamit Han, Mustafa Kemal Atatürk ve Turgut Özal'ın incelendiği görülmüştür.

Bunların dışında çağdaş politik liderleri konu alan herhangi bir tez bulunmadığı saptanmıştır. Ayrıca konu işletme yönetimi olduğu hâlde iş yönetimi alanında yer alan bir lider üzerine tez yazılmamış olması dikkat çekicidir. Dikkat çekici olan bir diğer husus ise tarihte dönüşümcü Türk liderleri konulu tezin de (Tekeli, 2018) işletme yönetimi alanında yazılan bir tez olmasıdır. Bu tezlerde dönüşümcü liderlik, etik liderlik, eğitsel liderlik ve benzeri başlıklar altında, anakronik bir biçimde, yani bilgi yetersizliği sonucu belirli bir tarihte, gerçekte o tarihte olmayan ve olamayacak şeylerden söz etmek (Belge, 2009) ve tarihte yer alan düşünce ve öğretileri tarihsel-toplumsal bağlamını dikkate almadan günümüzde de geçerli öğretiler gibi göstermek ya da geçmişte yer alan düşünce ve öğretileri o tarihte yer almayan günümüz düşünce ve öğretileri ile ilişkili gibi sunarak günümüz yeni liberal liderlik yaklaşımları ve işletmecilik öğretileri ile bütünleştirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Eğitim alanında yazılan bir tezde geçmişten günümüze yönetsel metinlerde liderlik olgusunun Orhun Yazıtları, Siyasetname ve Nutuk bağlamında değerlendirilmesi ve bu metinlere dayanarak hizmetkar liderlik, vizyoner liderlik ve kültürel liderlik olgularının tartışmaya açılması ilginçtir (Bkz. Kurt Acar, 2022). Öte yandan “Dijital Yönetişim Çağında Bir Liderlik Modeli Önerisi: İnsan Odaklı Dönüşümcü Liderlik” başlığı taşıyan ve kamu yönetimi alanında yazılan tezde savunulan geleneksel liderlik anlayışına karşı bilinen argümanlar yinelenerek “insan odaklı ve dönüşümcü liderlik” anlayışının savunulduğu öne sürülmektedir (Bkz. Yörükoğlu, 2021).

İncelenen bazı tezlerde, siyasi liderlerin siyasi liderlik tutum ve niteliklerinin analiz edildiği öne sürülmekte ve bu analizler Liderlik Profil Analizi (LPA) ve Operasyonel Kod Analizi (OKA) gibi yöntemler kullanılarak yapılmaktadır ki, bu analizler daha çok siyasi liderlerin yaptığı konuşmalar ve beyanlarına odaklanan metin incelemesi çalışmalarıdır (Bkz. Paydar, 2022). Ancak az sayıda da olsa, kült liderlik eleştirisi gibi, ideoloji ve liderlik analizi üzerine çalışmalar mevcut olup kült liderlik olgusu uzak geçmişten, örneğin Hitler ve Stalin üzerinden, örneklenmektedir. Liderlik tezleri içerisinde çok ender bulunan çalışmalardan biri olan ve halkla ilişkiler alanında yapılan bu çalışmada, lider kültü oluşturmak için yapılan ideolojik propaganda ele alınmakta ve kült liderlik propagandasında liderlerin halktan bir kişi olarak ön plana çıkarıldığı ve ayrıca ülkedeki birlik ve huzurun teminatı ve/veya ülkesinin kurtarıcısı olarak yüceltildiği sonucuna ulaşılmaktadır (Bkz. Gülada, 2022). Bir diğer ender bulunan çalışma ise kamu yönetimi alanında yapılan liderlik ve

parlamenter demokrasi ilişkisini Max Weber ve Carl Schmitt üzerinden ele alan çalışmadır. Liderliğin parlamento karşısında öncelenmesine ve parlamenter demokrasinin olumsuzlanıp politik liderliğin öne çıkarılmasına eleştirel bir bakış getiren bu çalışma, bu yaklaşımları ve buna yönelik ortaya konan liderlik çözümlerini reddetmekte ve “parlamento, demokrasi ve liderlik üçgeninde parlamentonun kamusal niteliğinin ön plana çıkarılmasının gerekliliğini” vurgulamaktadır (Bkz. Karahöyük, 2019).

Liderlik Çalışmalarının Bilimsel Niteliği

Bu çalışmada ele aldığımız tezlerde, yönetici ve lider arasında bir ayırma gidilerek yöneticiliğin bir meslek olduğu, liderliğin özel ama aynı zamanda geliştirilmesi gereken ve dolayısıyla eğitim aracılığıyla geliştirilebilir bir beceri olduğu savı öne sürülmekte ve bu çerçevede işletme yöneticiliği, politik liderlik ve okul yöneticiliği açısından bir fark görülmemektedir. Politik liderlik, eğitsel liderlik ve işletme liderliği ele alınırken, çalışmamızın da ortaya koyduğu gibi ortak bir kavram seti kullanılmaktadır. Bu kavramların neredeyse tamamı işletme yönetimi ile ilgili kavramlardır. İşletmecilik kavramlarının kullanımı konusundaki uzlaşa bütün kurumların işletmeler gibi kâr ve verimlilik mantığına göre örgütlenmesi gerektiği düşüncesini öne çıkarmaktadır. Bu bağlamda liderlik çalışmalarında eğitimi de ülke yönetimini de uluslararası ilişkileri de birer işletme gibi gören küreselleşmeci yeni liberal yaklaşımların derin izleri görülmüştür. Liderlik öğretilerinin ortak noktası bürokrasi (modern yönetim) ve modernite karşıtlığı olup, modernite karşıtlığı bağlamında postmodern yaklaşımlarla popülist yaklaşımların modern olana karşı tutumlarının büyük ölçüde örtüşmekte olduğu görülmektedir.

Pragmatist bir tutumla ayıklama yapmadan ve analize tabi tutmadan işe yarar olarak gördüğü her türlü bilgiyi kullanmakta çelişki görmeyen ve özellikle kişisel deneyimleri öne çıkaran liderlikle ilgili popüler kitaplar, popüler bilim kitapları ve akademik tezlerin ortak bir kavram seti kullandıkları, aralarında liderliğe yaklaşım bakımından anlamlı/ayırt edici nitelikte bir fark olmadığı ve liderlik çalışmalarında popüler ve olumlayıcı bir dilin egemen olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Kullanılan bu popüler dil, liderlikle ilgili akademik çalışmaların eleştirel bir zeminden beslenmesini engellemektedir. Liderlik üzerine yapılan çalışmalar birer ciddi öğretisi, bilgi dalı ve hatta bilimsellik iddialarına karşın söylemlerden, söylencelerden ve

stratejik/pragmatik iletişim ve davranış tavsiyelerinden ibaret kalmaktadır. Dolayısıyla liderlik çalışmalarının -liderlik kavramına yönelik eleştirel tutumdan uzak kaldıkları için- bilimsel niteliği sorgulanmaktadır.

Bürokrat/Yönetici Karşısında Lider

Bir yeni yönetim tekniği olarak öne çıkarılan liderlik anlatısıyla geleneksel bürokratik yönetici modeline bir alternatif sunulmakta ve kurallara dayalı yönetimin ve yöneticilerin yerini inisiyatif sahibi liderlerin almasının hem tekdüze ve sıkıcı bürokratik yönetim modelini değiştireceği hem de hızı, verimliliği artıracığı; demokrasi ve katılımcılığı geliştireceği öne sürülmektedir. Bu çerçevede bürokratik yönetim biçiminde, kurallara ve bu kurallarla birlikte otorite, disiplin, emir ve talimatlara dayalı yöneticiliğin yerini yeni yönetim anlayışında yönetici ve çalışanlarla iş birliği yapan, onlara destek ve yardım sağlayan bir liderlik anlayışının aldığı öne sürülmektedir. Liderlik öğretisi ve anlatısında liderlik, “grubu etkileyebilme ve peşinden sürükleyebilme gücü”, lider ise “grubu etkileyen ve arkasından sürükleyen kişi” olarak tarif edilirken, yönetici ise daha çok “karar verme ve yetkiyi kullanma gücüne sahip kişi” olarak tanımlanarak lider ile yönetici arasında fark vurgulanmaktadır. Dönüşümcü liderlik ekseninde liderin değişimci yönü öne çıkarılmakta, yöneticinin ise daha çok var olan düzeni korumaya çalıştığına işaret edilmektedir. Öte yandan yöneticilik kuralları uygulamak ve kurallara uyulmasını sağlamak olarak ele alınırken etkin liderlerin en önemli vasıflarından birinin katılımı özendirme ve teşvik etmek olduğu öne sürülmektedir. Yöneticilerin gücünün kaynağı daha çok yetkileri, liderlerin gücü ise etkileriyle ele alınmakta ve liderlerin, bürokratik yöneticilerin aksine, vizyon ve misyon sahibi olduklarının altı çizilmektedir. Yöneticinin etkisinin statüsünden ya da başka bir deyişle yetki pozisyonundan kaynaklandığı, liderin etkisinin ise kendisinden kaynaklandığı söylenerek liderlik doğal bir meziyet olarak gösterilmektedir. Burada üstün vasıfları ve kendi gücü ile öne çıkan liderler vurgusuyla birlikte karizmatik bir otoriteye sahip olma vurgusu yapılmaktadır (Özdemir, 2022). Kurallara uyan değil, kuralları kendi koyan baskın ve karizmatik liderlik olumlanmakta, rasyonel kurallar yerine etkileyici karizmatik liderlik özellikleri ön plana çıkmaktadır. İnsanları (çalışanları, yurttaşları) ikna ve etkileme kapasitesi olarak konuşmaya ve iletişime tam da bu bağlamda özel bir önem atfedilmekte; iletişim, stratejik ve yönlendirici bir beceriye indirgenmektedir. Liderlik

kitapları ve tezlerinde yöneticilerin (bürokratların) gücünü kurallardan aldığı, ancak örgütsel ve yönetsel liderliğin doğuştan gelen liderlik gücü veya geliştirdiği liderlik yeteneği ve becerisiyle astlarını etkili ve verimli bir şekilde çalıştırabilme, onları etkileyebilme gücü, motive edebilme/yönlendirebilme yeteneği olduğu görüşü ortak bir görüş olarak ortaya çıkmaktadır. Yönetici ve lider ayırımı yapılırken yöneticilik kurallara bağlı kalmaktan dolayı verimliliği ve performansı olumsuz yönde etkileyecek bir özellik olarak olumsuzlanırken, liderlik doğal bir beceri ve güç olarak yüceltilmektedir. Bu bağlamda liderlik becerileri başlığı altında kurallara bağlı kalmak olumsuzlanırken, kurallara bağlı olmama hâli özgürlük retoriğiyle süslenerek olumlanmaktadır.² Lider özelliğine sahip yöneticilerin en önemli özelliklerinin hızlı karar alma ve uygulama olduğunun vurgulanması da, bu kararların liderlerin bireysel kararları olması ve kurallara, müzakereye ve diyaloga dayalı kararlar olmaması nedeniyle, işlerin daha etkin ve seri bir biçimde yürütülmesi için demokratik süreçlerin dışlanması getiren uygulamaların etkili yönetim ve liderlik anlatısı eşliğinde meşrulaştırılması anlamını taşımakta ve liderlik söylemleri aracılığıyla demokratik denetim mekanizmaları tasfiye edilmeye çalışılmaktadır. Böylece sadece toplumsal yaşam ve iş yaşamını düzenleyen yasal çerçeve değil, toplumsal yaşam ve iş yaşamındaki ilişkilerde de kuralsızlığın ve yöneticilerin keyfi davranışının önünün açılması talep edilmektedir. Burada geride bırakılmak istenen, bağlayıcılığı olan kurallardır. Bir özgürlük alanı olarak betimlenen kurallara bağlı olmama hâliyle birlikte hızlı karar verme ve etkin bir yönetim sağlama amacına hizmet edilmesi amaçlanmaktadır. Yöneticilerin özgürlük alanını genişleten bu kuralsızlaşma hâlinin çalışanların özgürlük alanlarını geliştirdiği öne sürülemez. Kararları kurallara bağlı kalmaksızın kişisel olarak alan ve uygulamaya sokan liderlik anlayışı katılımın tersine çalışanların/yurtaşların karar alma süreçlerinden bütünüyle dışlanmasını işaret

² İletişim ve demokrasi açısından yönetici ve lider arasındaki farka daha ayrıntılı bir biçimde değinmek gerekir. Çerçevesi kurallarla belirli olan yöneticilik görevinde bu kurallar hem yöneticileri hem de yönetilenleri bağlamaktadır. Yani yöneticinin bu kuralların dışına çıkarak yönetilenler üzerinde keyfi tasarrufta bulunma gücü bulunmamaktadır. Liderlik ise doğal bir özellik olarak resmedildiğinden böylesi bir keyfiliğe müsahakâr bir anlayışı temsil etmekte ve ayrıca kuralların dışına çıkabilmek bir meziyet olarak gösterilmektedir. Bu anlayışın benimsenmiş olması oldukça açık bir biçimde yönetilenlerin lehine, yönetilenlerin ise aleyhine bir gelişmeyi işaret etmektedir. Ayrıca yöneten/yönetilen ilişkisini belirleyen kurallar, müzakereye ve demokratik denetime açık olabilir ve değiştirebilir niteliktedir. Müzakere sonucu varılacak uzlaşıyla yeni kurallar belirlenebilir. Doğal olduğu kadar kişisel bir yönetme kabiliyeti olarak resmedilen liderlik ise, böylesi bir müzakere ve uzlaşıya ve bununla bağlantılı olarak karşılıklı iletişime (etkileşime) kapalı bir duruşu işaret etmektedir (Özdemir, 2022). Bu da liderliğe dayalı bir anlayışın yöneticiliğe göre daha anti-demokratik bir yönelimi işaret ettiğini göstermektedir.

etmektedir. Uyulması gereken kurallar konusunda müzakerede gücü elinden alınmış olan çalışanların katılımından murat edilen şey düşünce ve önerilerini iletme imkânı sağlanan çalışanların bundan psikolojik bir doyum sağlayarak kendilerini kurumlarının bir parçası olarak hissetmelerini ve böylece onların kurumlarına olan bağlılığını/sadakatinin sağlamaktır. Çalışanların kendilerini sadece uygulayıcılar olarak değil, karar alma sürecinin içindeymiş gibi hissetmeleri ve kendilerini sorumlu olarak görmeleri hedeflenmekte; böylece dışarıdan kontrol yerine, denetimin içselleştirilmesi öngörülmektedir (Du Gay, 2002: 103 ve Al, 2002: 188).

Burada hak sahibi ve haklarının yasalarla güvence altına alındığı ergin ve reşit bireylerin oluşturduğu bir toplum veya işyerleri yerine liderlerin velayeti ve vesayeti altında yönlendirilmesi gereken çocuk ya da ergen bireylerden söz edildiğini söyleyebilmek mümkündür. Karar almanın liderlere bırakılması, insanların kendilerini yönetmeye muktedir olmayan, kısaca ergin ve reşit bireyler olarak kabul edilmediğini göstermektedir (Bkz. Bookchin, 2019: 207). Liderlik söylemlerindeki tüm açıklık, şeffaflık ve katılımcılık söylemlerine rağmen açık ve demokratik bir toplumsal yaşam ve iş yaşamı yerine denetimi merkeze alan değerleri öne çıkardığı görülmektedir. Maddi kazanç arzusu ile birlikte performans ve verimlilik söylemlerinin öne çıktığı ve bunun ulaşılması gereken yegâne hedef olduğu liderlik söylemlerinde, doğal olarak kurallara, yasal haklara ve demokratik usullere saygı göz ardı edilmektedir. İşletmecilik değerlerini öne alan bu yeni liberal akıl yürütme biçimi, çalışanlara hedefin gerçekleşmesini sağlayacak aygıtlar/araçlar gözüyle bakmaktadır. Oyunun (piyasanın) kurallarının doğal ve bunun sonucu olarak değiş(tirile)mez olduğunun kabulü üzerine kurulu bir düzende özgürlük kavramı da kendinde bir amaç değil, rekabetin aracı ve performansın taşıyıcısı olarak görülmektedir (Dardot ve Laval, 2018: 413 ve 451).

Hiyerarşik bir yapılanmaya karşı olmayan ve bunu doğal yeteneklere sahip liderlerin diğer insanları yönetebilme hakkı biçiminde kavramlaştırılan bir liderlik kavrayışının demokratik ve katılımcı bir anlayışı öne çıkardığı iddiası akılcı bir temelden yoksundur. Dolayısıyla liderlik söylemleri toplumda ve işyerlerinde daha fazla katılım ve demokrasinin gerçekleştirilmesine yönelik bir yaklaşım değil, işyerleri söz konusu olduğunda çalışanları, ülke yönetimi söz konusu olduğunda ise yurttaşları dışarıda tutma üzerine kurulu bir anlayışın dışavurumudur. Bürokrasiyle birlikte

aydınlanma, modernite ve akla karşı tezler geliştirme gayretini yoğun bir biçimde gözlemlediğimiz liderlik söylemlerinde “romantik” sözceler eşliğinde akli ve kuralları aşan güçlere vurgu yapılmakta, somut maddi ve nesnel gerçekliklere vurgu yapmak yerine işlevsel bir maneviyat vurgusu öne çıkarılmakta, bunun içinde açık ya da örtük bir biçimde insanları etkileme kapasitesine sahip ruhanî liderlere ihtiyaç duyulduğu fikri alttan alta zihinlere yerleştirmeye çalışılmaktadır. Arzu edilen çalışma ortamı ve toplumsal-kültürel iklim çatışmalardan arındırılmış bir ortam olup burada liderlerden yönlendirici olması beklenirken, çalışanlardan veya yurttaşlardan beklenenin ise var olan ekonomik ve toplumsal sistemi değişmez bir veri olarak benimseyip veya kabullenip bu sisteme koşulsuz bir uyum ve itaat olduğunu söyleyebiliriz. Kurumların ve ülkelerin gelişkinlik düzeyini vasıflı ve erdemli insan sayısının çokluğuna değil az sayıda üstün vasıflı (lider vasıflarına sahip) insanın bulunmasına ve bu liderlerin yönetici konumunda olmasına bağlamak, demokratik düşüncenin tam tersi seçkinci ve otoriter yönelimleri işaret etmektedir. Sürekli olarak dile getirilen toplumların ve iş yerlerinin etkili liderlere ihtiyaç duyduğu yönündeki lider eksikliği problemi, yöneticilerin kuralsız-keyfi yönetimi meşrulaştırma talebi olup, gerçekte lider eksikliği problemi olduğu tartışmalıdır. Toplumların gücü iddia edildiği gibi, liderlerinin ve ekonomik varlıklarının gücüne değil; akıllı, hüner sahibi ve erdemli sıradan insanların çokluğuna bağlı olsa gerektir.

Bir Liderlik Becerisi Olarak İletişim Becerileri

İncelemiş olduğumuz liderlikle ilgili tezlerin tamamında iletişime merkezî bir rol verildiği ve iletişim becerilerinin gelişkin olmasının en önemli liderlik niteliği olarak öne çıkarıldığı görülmüştür. Bu çerçevede “bilgi toplumu”, “iletişim toplumu”, “dijital çağ” gibi kavramlar eşliğinde geleneksel liderlik türlerinin yeni ihtiyaçlara ve toplumun değişen yapısına cevap vermesinin artık mümkün olmadığı savından hareketle çağın koşullarına cevap verebilecek yeni liderlik türünün nasıl olması gerektiği ele alınmakta ve günümüzde tek yönlü bir ilişkiden ziyade karşılıklı bir iletişim ve etkileşimin öne çıktığı ve insan odaklı ve dönüşümcü bir liderlik türünün sürekli değişim ve gelişim çağı olan günümüz koşullarına en iyi şekilde cevap verebilecek liderlik türü olduğu ileri sürülmektedir. Dönüşümcü liderlik başta olmak üzere bu liderlik türlerinin değişimleri yönlendirebilecek liderlik türleri olduğu öne sürülmekte ve değişimleri yönlendirmede liderin iletişim becerilerine birincil önem atfedilmekte ve

iletişim ve güven kavramları vizyoner liderlerde aranması gereken temel özellikler olarak sıralanmaktadır. Bilgi toplumuna geçişle ortaya çıkan yeni liderlik tarzlarının görev odaklı olmanın ötesine geçtiği, değişim odaklı ve ilişki odaklı liderlik olduğu vurgulanmakta ve ilişki odaklı liderlik kapsamında kişilerarası lider ve onun hedef kitlesi çalışanlar arasındaki iletişim öne çıkarılmaktadır (Bkz. Yörükoğlu, 2021, Kenek, 2021, Oussoumanou, 2022, Yavuz, 2017). Dönüşümcü liderlik vasfı etkileşimcilik vasfı ile birleştirilerek sunulmakta ve böylece etkileşim olgusu kapsamında karşılıklı iletişime önem verildiği öne sürülmektedir (Bkz. Sevgin, 2019). Pozitif liderlik yetkinliği olarak yönetilenlerle etkin iletişim kurma becerisi gösterilmekte ve örgütsel performansın yönlendirilmesi ve yönetiminde hem örgüt içi hem de örgüt çevresi ile etkin iletişim kurmak ve stratejik iletişim yönetimi aracılığıyla kurumsal imaj yaratarak kurumsal itibarı güçlendirmek temel bir liderlik özelliği olarak ele alınmaktadır (Bkz. Ekşili, 2019; Başkan, 2020; Kızıl, 2016) Politik liderlikle ilgili tezlerde küresel liderlik tutum ve niteliklerinin başında hitabet becerisi yer almakta, bunu karizmatiklik, risk alabilme, cesaret gibi özellikler takip etmekte ve bu özelliklere sahip liderlerin küresel lider/dünya lideri olduğu sonucuna varılmaktadır (Bkz. Duman, 2022).

Geleceğin liderleri eğitim programını ele alan tezde temel liderlik vasıfları; kendini ve başkalarını tanıma, grup çalışması, iş birliği, iletişim ve problem çözme olarak sıralanmaktadır. Burada iletişim başlığının dışında yer alan diğer başlıkların da iletişimle doğrudan ilişkili olduğu görülmektedir (Bkz. Duran, 2014). Eğitim-öğretim alanında yapılan tezlerde eğitim kurumlarının canlandırılması ve canlılığın sürdürülebilmesinde *dönüşümcü ve etkileşimci lider* niteliklerine sahip yöneticilerin en önemli rolü oynadığı ifade edilmekte ve lider vasfına sahip bu yöneticilerin teşvik ederek, güven ortamı oluşturarak ve paydaşlar arasındaki iş birliğini geliştirerek eğitim alanında canlanma yaratabileceği ve canlılığın sürdürülmesini sağlayabileceği öne sürülmektedir (Bkz. Kars, 2017; Özçetin, 2017; Namlı, 2017). Bu tezlerde lider olarak nitelenen okul yöneticilerinin iletişim becerilerine çok özel bir önem verilmekte ve çalışanları motive etmede ve örgüt-içi uyumu ve örgütsel bağlılığı sağlamakta en etkin aracın iletişim olduğu vurgulanmaktadır (Bkz. Delioğlan, 2022, Demir 2022). İletişim, sorun çözme, teşvik ve güvenin öğretmenlerde motivasyon sağlayan liderlik davranışı olduğu öne sürülen çalışmalarda etkin liderlik özelliği olarak en başta iletişim becerileri yer almaktadır (Kılıç, 2019; Ugar, 2019). Bu bağlamda eğitsel

liderlikle ilgili tezlerde dönüşümcü ve etkileşimci liderlik başlığının en sık kullanılan başlık olduğu ve bu bağlamda etki ve etkileşim kavramlarının bu tezlerde en sık vurgulanan kavramlar olduğu görülmüştür (Bkz. Sevgin, 2019; Yılmaz, 2019; Zengin, 2019).

Liderlik niteliklerinin başında kişisel imajla birlikte insanları etkileyen ve ikna eden konuşma ve davranış biçimleri olarak iletişim becerilerinin geliyor olması, liderlik söylemlerinin etki(leşim) kavramı eşliğinde retorik ikna becerilerini, öne çıkardığını göstermektedir. Akıl ve muhakeme gücünün yerine ikna gücünün ve nesnel analiz yerine görünümün (imajın) öne çıkarıldığı liderlik söylemlerinde modernlik öncesi geleneksel iletişim biçimlerine bir geri dönüş söz konusu olup, öte yandan liderlik söylemleri insanlar üzerinde yumuşak ama etkin denetim ve otorite biçimlerini meşrulaştırmaktadır (Bkz. Sennett, 2002). Liderliğe dayalı bir yönetim anlayışı çalışanları ve yurttaşları keyfi yönetime karşı koruyan, özüne dokunulmaz hukuki ve ahlaki sınırların ya da hakların mevcudiyetini varsayan hukukun üstünlüğüne ve ortak karar alma süreçlerine dayalı demokratik bir yönetim anlayışını değil; liderlerin yönetme hakkının doğal olarak görüldüğü için kararlarının tartışmaya açılmaksızın kabul edilmesi ve yönetilenlerin düşünce ve tutumlarının liderlerin iradesi doğrultusunda yönlendirilmesi çabalarını içermektedir (Önderman, 2018: 299). Bu noktada liderlik öğretisinin özgürlükçü, eşitlikçi, katılımcı ve insan odaklı bir yaklaşıma sahip olduğunu iddia etmesine rağmen aslında bu niteliklere karşıt olan seçkin, otoriter, insanları karar alma mekanizmalarından dışlayıcı, iş ve performans odaklı ve niteliğe önem vermeyen bir bakış açısını temsil ettiği görülmektedir. Liderlik öğretilerinde kurallar ve aklın ortaklaştırılması değil, liderin yeteneği, gücü ve iradesi öne çıkarılmış olduğundan liderin amaçlarına ulaşmalarını engelleyen veya zorlaştıranlar karşısında kurallara bağlı olmadan istediği her türlü önlemi alabilmesi meşru görülmektedir. Burada liderin iktidarını “doğal” olarak gören ve lider iktidarını meşrulaştıran bir anlam dünyası söz konusudur. Lider olmak bir güç mücadelesinin sonucuna endekslendiği için kazanan her zaman haklı olmakta ve hak edenin kazanması yönündeki etik talepler dikkate alınmamaktadır. Bu bağlamda liderlik söylemlerinde her zaman “kazananı yücelten ve iktidarı hak eder hale getiren bir anlayış egemen olmaktadır.” (Önderman, 2018: 267).

Liderlik söylemlerinin hedef kitlesi, kendilerine ve çevrelerine saygılı, öz-değerinin farkında olan bireylerden daha çok; başkaları üzerinde üstünlük sağlamaya tutkulu bir ilgi gösteren, hak edip etmediğine yani etik meşruiyetine aldırmandan kendi üstünlüğünü tesis etmeyi yaşamının en önemli amacı hâline getiren ve bunun için çaba gösteren/yatırım yapan narsisist bireylerdir (Önderman, 2020: 375-376). Toplumsal statüsünü yükseltmek için liderlik öğretilerini bir yol olarak benimseyen lider adayları, iddia edilenin aksine, istediğini zannettiği şey gerçekte kendi istediği şey olmayan, dolayısıyla aslında ne istediğini tam olarak bilmeyen; ancak memnun olmadığı işini ve hayatını değiştirmek için uzun soluklu bir çaba yerine kişisel gelişim kitapları, biyografiler ve liderlik öğretilerini izleyerek kısa zamanda memnun olmadığı toplumsal konumunu değiştirebilmeyi hedefleyen insanlar olduğu söylenebilir. Hayatın kenarında kalmış ya da bırakılmış, toplumsal ve ekonomik sistemin işleyişi konusunda derinlemesine bir bilgiye sahip olmadığı, hatta böyle bir çabasının da olmadığı görülen ve en önemli ortak bileşenlerinin geçerli/moda düşünceleri izlemek olduğu görülen bu kişiler, “kifayetsiz muhterisler” olarak tanımlanabilir. Popüler kültür ile beslenmeleri en önemli ortak bileşenleri olan bu insanlar, popüler kültürün karakteristik özelliği olan aşağıdan yukarıya doğru çıkma taleplerinin sahibi olan alt ve orta gelir gruplarına mensup insanlar olup bu insanların büyük çoğunluğunun yüksek öğrenim görmüş insanlar ve hizmet sektörü çalışanları olduğu da ayrıca belirtilmelidir.

Neoliberalizmden Popülizme: Girişimci Liderlikten Karizmatik Otoriteye

Elitist olarak görülen modern bürokratik yönetim anlayışına karşı neoliberalizm ile birlikte beyaz yakalı teknokrasinin desteklediği teknokratik bir yönetim modeli ve bir yönetme stratejisi olarak kurallara bağlı yönetimden, demokrasiden ve kolektif düşünme ve karar alma mekanizmalarından uzak liderlerin öne çıkarıldığı yeni tür bir elitizm ortaya çıkmıştır. Hiyerarşilere bağlı ve saygılı olmayı esas alan bu liderlik anlayışı günümüzde neoliberalizme tepki olarak ortaya çıktığı işaret edilen yeni sağ popülistler tarafından yeni nesil liderlik adı altında güçlendirilerek sürdürülmektedir. Öyle ki günümüz yeni sağ popülizmin tamamen liderlik kültü üzerine kurulu olduğunu söyleyebiliriz. Kişisel gelişim ve yeni yönetim yazını tarafından olumlanan neoliberal liderlik öğretilerinin yeni sağ popülizm tarafından yeni nesil liderlik vb. adlarla

devralınarak ve benzer, hatta bazen bütünüyle neoliberal liderlik söylemlerini kullanarak devam ettirildiği görülmektedir. Neoliberalizmin kolektif ve politik değerleri erozyona uğratması sonucunda popülizm dalgası denebilecek dalganın ortaya çıktığını ve güç kazandığını ve neoliberal ekonomik politikalara karşı oluşan bu tepkilerin otoriter rejimlere, otoriter güçlere ve güçlü (kurtarıcı) liderlere yönelik bir talebi ortaya çıkardığı söylenebilir. Neoliberal yaklaşımların parlattığı liderlik söylemleri, bu bağlamda, toplumda kurtarıcı beklentisini artırmış ve bu, demokrasiden çok teknokrasiyi geliştirmiş ve bunun yanı sıra sivil toplumu geriletmiş ve aktif yurttaşlık bilincini zayıflatmıştır. Burada popülizmin demokrasi ve çoğulculuk karşıtlığı konusunda teknokratik bir yönetim düşüncesini öne çıkaran neoliberal politikalarla ve postmodern görüşlerle önemli ölçüde ortaklaştığını söyleyebiliriz. Werner-Müller'in işaret ettiği gibi (2021: 116) teknokrasiyle popülizmin ortak noktaları vardır. Demokrasi ve akıl karşıtlığı noktasında ortak bir anlayışa sahip olan neoliberal teknokrasi, neopopülist oligarşinin her ikisi de tek ve doğal (değiştirilemez, değiştirilmesi teklif dahi edilemez) bir doğru politika olduğuna inanmaktadır. Neoliberalizm için bu serbest piyasa düzenidir. Yeni sağ popülizm ise tek bir hakiki/sahici halk olduğuna dayalı olarak işler. Demokratik müzakere ve karar alma süreçlerine katılıma neoliberal anlayışta yer verilmediği gibi, yeni sağ popülizm de bu tür "yozlaşmış" modern demokratik yöntemlere kapalıdır. Dolayısıyla örgütlenme, örgütlü mücadele ve dayanışmayı dışlayan neoliberalizm ve neopopülizm demokrasi karşıtı olduğu gibi politika karşıtı olmak noktasında da ortak bir anlayışa sahiptir. Her ikisinde de anlaşmazlığa, uzlaşmazlığa ve müzakereye yer yoktur. Liberal düzen ile illiberal olarak nitelenen popülist rejimler arasındaki fark, çoğulculuk ve çoğunlukçuluk arasındaki fark olarak görülse de bu fark temel bir farklılık değildir. Neoliberal bakış açısından sıradan insanlar verimli çalıştığı, katma değer ürettiği ve karlılığa katkıda bulunması ve bunun yanı sıra politika, sendika, dayanışma, ideoloji, toplumculuk gibi zararlı cereyanlara/akıntılara kapılmadığı sürece istediği gibi yaşamakta (yaşamını sürdürmek için gerekli olan mal ve hizmetleri piyasadan tedarik etmesi kaydıyla) serbest olmalıdır. Kısaca sistem açısından hiçbir şeyin değişmemesi ve sistemine etkinlikle işlemesi kaydıyla geride kalan ne varsa (geride ne kaldı ise) serbesttir. Daha önce belirttiğimiz gibi, bu serbestlik ve müsamahakârlık (şartlı tolerans) özgürleşimi içeren bir ifade ve iştirak kültürünü değil, serbest piyasa düzenine bağlılık/sadakat kültürünü hâkim kılmaya çalışan bir anlayıştır. Öte yandan yeni sağ

popülizm böyle bir müsamahakârlığa bile doğrudan kapalı olup, insanların yaşam biçimlerini belirlemeye ve sınırlar koymaya yönelebilmektedir.

Bu bağlamda neoliberal politikaların önünü açtığı kuralsızlaşma politikalarının, yeni sağ popülist liderler tarafından yeni nesil liderlik söylemleri ekseninde kurumların ve kurallara dayalı yönetim biçimlerinin zayıflatılması çabalarını içerdiğini, kuralsızlaşmanın bu bağlamda yeni popülist rejimlerin en önemli özelliği hâline geldiğini söyleyebiliriz. Neoliberal liderlik öğretilerinin rasyonel, kurallara dayalı yönetime karşı kuralsızlaşma (deregulation) savunusu kişisel özelliklere dayalı keyfi yönetim anlayışlarının yolunu açmıştır. Açılan bu yol yeni sağ popülizmin lider kültürü eksenli otokratik yönetim anlayışının meşrulaştırılmasına güçlü bir destek sağlamıştır.³ Neoliberal liderlik öğretilerinde olduğu gibi yeni nesil liderlik öğretilerinde de dönüştürücü lider, etkileşimci lider, hizmetkâr lider vb. “süslü” nitelermeler otoriter bir liderlikten yana bir anlayışa sahip olduklarını örtmece aracı olarak hizmet görmektedir. Özellikle yeni nesil politik liderlik öğretileri otoritenin meşruiyetini sorgulamadığı için ve yönetimi kişiselleştirdiği için hukuka değil güce/güç ilişkilerine dayalı olan vesayet rejimlerini (baskıcı keyfi otoriter yönetim biçimlerini) meşrulaştırmaktadır. Yeni sağ popülizm, iktidara gelenin toplumu biçimlendirmeye ve bunun için her şeyi yapmaya hakkı olduğu varsayımına dayalı kuralsız ve keyfi yönetime dayalı bir liderlikten yanadır. Yeni despotik yönelişlerin önünü açan liderlik öğretileri becerikli yöneticilere ve iktidar oyunlarında ustalaşmış siyaset adamlarına inanmasından beslenen kadim bir inanıştır (Keane, 2021: 294). Bu bağlamda liderlik bir kişinin üstün zekâsı, bilgisi, becerisi ve karakter özelliklerinden teşekkül eden bir konum olarak algılanmaktadır. Yeni yönetim retoriklerinin liderlere ve becerikli yöneticilere ve stratejik yönetim ve stratejik iletişime yaptığı abartılı vurgular da bunun bir parçasıdır. Sağ popülizm, neoliberal yönetim anlayışının modernlik öncesi kadim liderlik ve yöneticilik anlayışını daha da güçlendirerek devam ettirmektedir.

³ Liderlerin tartışılmaz biçimde öne çıktığı ve sistemin bu liderlere göre dizayn edildiği yani sağ popülist rejimlerde kâğıt üzerinde demokratik bir sistem var olmakla birlikte güç, lider ve etrafında yer alan oligarşide toplanmaktadır. Çoğulculuk karşısında bütüncülüğü (holism) savunan popülistler yönetimin artık bölünmemesi gerektiği, halkın bir olduğu ve tek bir temsilcisi olduğu fikrini öne çıkarırken bu bütüncü yaklaşımı sadece çoğulculuğa değil demokrasi ve politikaya da karşı bir konumu savunma noktasına vardırırlar. Bu yaklaşım, aynı zamanda, halkın tek gerçek temsilcisi sayılan ve her zaman bütün halk adına konuştuğu varsayılan bir politik liderin etrafında kenetlenmeyi savunan demokrasi ve politika karşıtı bir otorite ve düzen anlayışına savrulmalarına/gömülmelerine yol açar (Werner-Müller, 2021: 15 ve 36-37).

Sonuç

Liderlik çalışmalarında, diğer yeni yönetim yaklaşımlarında olduğu gibi, eski merkezî yapının hantal, verimsiz, maliyetli ve yavaş çalıştığı düşüncesi ile birlikte bu yapıyı ortaya çıkaran modern düşünsel arka plan tümüyle reddedilmektedir ve yeni bir yönetim paradigmasına geçildiği savunulmaktadır. Bu yeni paradigmanın baskın özelliği piyasa/işletme merkezli bir paradigma olmasıdır (Harvey, 1997; Al, 2002: 278-280). Piyasa merkezli bu “yeni” paradigma tarafından, bir zamanlar etkin olan üretim ve yönetim anlayışlarının hızlı değişimlere sahne olan günümüz dünyasını açıklamamakta ve bu dünyanın gereksinimlerine karşılık verememekte olduğu savından hareketle, geçmiş (burada geçmişte bırakılması gereken modern yönetim anlayışı ve bürokrasi kast edilmektedir) ve üretim anlayışlarının bütünüyle geride bırakılması gerektiği düşüncesi savunulmaktadır ki modern bürokratik yönetime bir alternatif olarak sunulan liderlik yaklaşımları da bunun ayrılmaz bir parçasıdır. (Harvey, 1997; Al, 2002: 278-280). Neoliberal liderlik yaklaşımlarının arkaik liderlik anlayışı irrasyonel eğilimleri güçlendirmiş ve mistik anlatılar ve kadim kişisel özelliklere ve geleneklere bağlı bir egemenlik ve yönetim anlayışı bu sayede geniş bir hareket alanı bulmuştur. Neoliberalizme tepki olarak ortaya çıktığı öne sürülen yeni sağ popülist politikalar olumlanan karizmatik/baskın liderlik anlayışını despotik yönetimleri, meşrulaştıran yeni söylemlerle güçlendirmektedir. Liderlik öğretisi ve söylemleri böylece meşru bir dayanağı olmayan uygulamaları, baskıları ve yetkisi sınırlandırılmamış ve denetlenemeyen iktidar biçimlerini meşrulaştırmaktadır. Netice itibarıyla, özgürlükçülük iddiası eşliğinde kuralsızlık ve kurallara bağlı kalmama savunusu ile birlikte, aralarındaki kimi söylemsel farklılıklara karşın, bütün liderlik öğretileri sınırsız ve keyfi bir yönetim biçimine kuramsal bir temel sağlama amacına hizmet etmektedir.

Burada rasyonel kriterlere göre ortak iyinin ya da ortak aklın değil bireyin üstün aklının ve gücünün öne çıkarılması, tüm demokrasi ve katılım söylemleri ve vaatlerine karşın, otoriterliğe bel bağlayan bir anlayıştır. Bu her dönemde değişik biçimlerde sorun çözücü bir reçete olarak karşımıza çıkarılan “karizmatik liderler ve akıllı yöneticiler söylemi”dir. Bu güçlü karizmatik liderler, hakkımızı ve kimliğimizi koruyacak liderler olarak görülmektedir. Kendi gücünden umudunu kesmiş depolitize kitlelerin kendilerini koruyucu ve himaye edici bir lider arayışıyla birlikte güçlü liderler

öne çık(arıl)maktadır. Demokrasinin içselleşmediği bir toplumsal ortamda vizyon, misyon, liderlik gibi sloganlarla pekiştirilen bu yeni anlayışların öne çıkması, kitlelerin demokratik arayış ve çabalardan umutlarını kesmeleriyle bağlantılıdır. Yeni sağ popülizmin en önemli bileşenlerinden biri olan güçlü ve koruyucu lider özlemi, birer birey ve eşit haklara sahip yurttaşlar olmaktan alıkonulup çocuklaştırılmış kitlelerin vasi özlemidir. Kitlelerin erişkin olarak görülmeyişiyle birlikte güçsüz olarak görülen birey ve toplum için vasilik ve velilik yapan bir liderin yanı sıra güçlü devlet fikri de öne çıkmaktadır. Koruyucu güçlü lider ve güçlü devlet özlemi lider vesayeti ile sonuçlanmakta ve bu özlem otoriter/totaliter rejimlerin güç kazanmasına yol açmaktadır (Aksakal, 2015: 211). Sonuç olarak, içinde yaşanan riskli/güvensiz koşullara ek olarak yerli ve millî kültürün de güvende olmadığı duygusu, kişileri otoriter ve tutucu eğilimlere ve güçlü manevi liderlere destek vermeye yöneltmektedir. Başka bir deyişle bireyler hızlı toplumsal değişimler karşısında kendilerini güvende hissetmedikleri zaman, toplumlarına olan güvenleri zedelendiği zaman tepkici kültürel korumacılığın bir aracı olarak otoriter eğilimlere meyletmekte ya da koruyucu olduğunu (kendilerini koruyacağını) düşündükleri liderlerin etrafında kenetlenmektedir (Tok, 2003: 252). İnsanların politik-ekonomik sistem karşısında giderek güçsüzleşmesine ve savunmasız bırakılmasına tepki olarak öne çıkan kimlik politikaları da yaşanan travma ve yönünü kaybetmiş olma duygusunun bir ürünü olan yön arama faaliyetleridir ve bu yön­süzlük, yön gösterici olduğu düşünülen mutlak hakikatlere ve yön gösterici karizmatik liderlere ve dolayısıyla otoriter ve militer yönelişlere neden olmaktadır. Bu bağlamda sevk, idare ve liderlik etme vasfıyla stratejik beceriler öne çıkarılmış ve liderlik öğretileri popülist yaklaşımlar tarafından güçlü bir biçimde sahiplenildiği gibi, yeni nesil liderlik, manevi liderlik, baskın liderlik, stratejik derinlik vb. kavramlar eşliğinde devralınan liderlik öğretileri yeni(lenen) yaklaşımlarla birlikte daha da güçlendirilmiştir. Bu bağlamda stratejik bilgi ve becerilerin öne çıkarılıyor olması egemen olan yönetici kesimlerin kitlelerin politikaya (oyuna) katılımı ve birbirleriyle iletişimi/dayanışması gibi müştereklerini gözden düşürüp, bu müşterekler etrafında bir araya gelmelerini ve eylemde bulunmalarını önleyici bir tedbir olarak düşünülebilir. Yönetici kesimler için temel risk, insanların birbirleriyle yoğun temas hâlinde olmasıdır. Farklı türden kutuplaşmalar ve düşmanlıklar yaratmak yoluyla insanların birbirleriyle bağlantılarını kopararak onların sahici anlamda temassızlığının kalıcı hâle dönüştürülmesi egemen kesimlerin en

büyük güvencesidir. Çalışanlardan ve yurttaşlardan beklenen ise bütün düşüncelerini/zihinsel kapasitelerini ve hatta benliklerini devletin ya da işletmenin amaçlarını gerçekleştirmek için seferber etmeleridir. Bu bağlamda sorumluluklar ve görevlerle ilgili vurgular artırılırken, karar alma süreçlerindeki rolün liderlere bırakılmasıyla yöneticiler ve çalışanlar/yurttaşlar arasındaki farklılıklar giderek artmakta iken hiyerarşik iktidar ilişkilerinin üzeri parlak söylemler ve mistik çağrışımlı görev çağrılılarıyla örtülmeye çalışılmaktadır (Braverman, 1974: 1-5; Sennett, 1999: 31).

Bu çerçevede “yeni nesil liderlik” anlayışı çerçevesinde yazılmış olduğu görülen politik liderlikle ilgili tezlerde baskın/karizmatik (kurallara uyan değil kuralları kendi koyan) politik liderlik anlayışının olumlanarak lider vesayetinin öne çıkarılması demokrasi karşıtı politik yönelimleri işaret etmektedir.⁴ Bu yönelim, politik liderlik başlığı altında meşru bir zemini olmayan keyfi uygulamalara dayalı baskıcı iktidar biçimlerini öne çıkarmaktadır. Bu anlayış, kendilerini halkın/toplumun üzerinde görenlerin demokrasi ve politika karşıtı olan, seçkinci ve tahakkümcü anlayışıdır. Konuya iletişim açısından baktığımızda politika için esas olanın tartışmaların ve müzakerelerin kesintiye uğratılmaması ve sürekli kılınması olduğu ve kamusal iletişim kesintiye uğrar ise politikanın da yok olacağıdır. Bu çerçevede kendisine yetki devredilen liderlerin kuralları da belirleme (kuralları kendi koyma) gücüne sahip olmayı talep etmesi, demokratik bir toplumda yurttaşların iletişim hakkının (eşit söz hakkı ve kararlara katılım ve denetleme) gasp edilmesine yol açmaktadır. Görkemli liderlik söylemleri aracılığıyla toplumu oluşturan bireyleri (yurttaşları) erişkin (politik) birer özne olarak kabul etmeyen ve söz ve karar alma hakkını liderlere bırakan otoriter bir zihniyet öne çıkarılmaktadır. İnsanların statü arzusu veya kaygılarına seslenen kişisel karizma üzerinde yoğunlaşan vurgularla birlikte öne çıkan liderlik söylemleriyle başkaları üzerinde iktidar sahibi olma arzusunun meşru, itici bir güç olarak görülmesi toplumda var olan otoriter yönelimleri güçlendirmektedir.

Liderlik ve kişisel karizma tartışılmaz/müzakere edilemez niteliktedir. Buna karşın, bürokratik rasyonalizm, düzenlemeler/kurallar ile sağlanmış olduğundan bu düzenlemelerin müzakere edilebilir nitelikte oluşu nedeniyle, iletişimi dar bir

⁴ Bu çerçevede neoliberal anlayışı öne çıkaran tezlerin daha çok işyerlerinde liderlik ve iş yönetimi üzerinde dururken, yeni nesil liderlik yaklaşımlarının ana konusunun politik liderlik olduğu görülmektedir. Ancak işyeri liderliği ve politik liderlik için üretilen önermeler arasında herhangi bir çelişki bulunmayıp hem kullanılan kavramlar hem de yaklaşım biçimlerinin ortaklaştığı görülmüştür.

çerçevede de olsa mümkün kılan bir yapıyı taşır. İncelenen liderlik çalışmalarında saptamış olduğumuz bir ortak nokta da liderlik söylemlerinin bolluğuna ve örgüt kavramının kullanım sıklığına karşılık, neredeyse hiçbir kitapta üyelerin katılmış oldukları sivil politik örgütlerinde eşit oyla seçmiş oldukları, seçimle işbaşına gelen çağdaş bir politik liderlikten söz edilmemiş oluşudur. Liderlik olgusunun daha çok iş yönetimi ile sınırlı olarak ele alındığı bu tezlerde işyerlerinde ortak karar alma mekanizmalarından da olumlu ya da olumsuz, hiç söz edilmediği görülmüştür. Bunun yanı sıra, örgüt kavramı değişik bağlamlarda en çok kullanılan kavramlardan biri olmasına karşın çalışanların örgütlerinden (üyeleri oldukları meslek kuruluşları ve sendikalardan) söz edilmediği görülmüştür. İncelediğimiz tezler, çalışanların örgütlerine ve hak arama taleplerine ve bir hak arama talebi olarak hak temelli bir politika anlayışına mesafeli bir duruş göstermektedirler.

Son olarak bu çalışmanın da göstermiş olduğu gibi, kuralsızlaşmanın sadece güç sahibi olanların etki alanını genişlettiği ve liderleri kurallardan kurtararak özgürleştirdiği ve güç sahibi olmayı öne çıkaran liderlik yaklaşımlarının hak sahibi çalışanların ve yurttaşların özgürlüğünü ise daralttığını söyleyebiliriz. Oysa güç hak doğurmaz ve özgürlükçü ve eşitlikçi bir toplum güçlülerin imtiyazlı ve haklı olduğu bir toplum değil, gücün hukuka (haklara) dayandığı bir toplumdur. Böyle bir toplum statü farkı gözetilmeksizin kuralların herkes için geçerli olduğu toplum olup buna hukuk devleti adı verilmektedir. İnsanların sahip olduğu hakların çiğnenmesinin önünü açan keyfi yönetimi asgariye indirmek amacıyla ayrıntılı düzenlemeler içeren bürokrasi de hukuk devletinin ayrılmaz bir parçasıdır. Liderlik yaklaşımlarının yöneticiler ve çalışanlar arasında mesafeye riayet eden ve herkesin bağlayıcı kurallara bağlı olarak hareket etmesini öngören bürokratik yönetimden daha fazla özgürlükçü olduğunu iddia etmek abesle iştigaldir. Bürokratik denetim biçimleri yöneticilerin kurallara bağlı denetimini işaret ederken ve bu çerçevede bu kurallar ile birlikte sahip olduğu haklar dolayısıyla keyfi müdahalelere maruz kalmaktan korunurken, kuralsızlık talepleri ise, yönetici/liderlerin keyfi müdahale biçimlerini meşrulaştırmaktadır. Weber'e göre (1986: 244), bürokratik otorite entelektüel olarak analiz edilebilir kurallara bağlı olduğu için rasyoneldir. Buna karşılık karizmatik otorite, entelektüel olarak analiz edilebilir kurallara bağlı olmadığı için rasyonel değildir. Buradan yola çıkarak, bürokratik-kuralcı yönetimin müzakere edilebilir ve değiştirilebilir kurallar bütününe işaret ettiği; karizmatik otoritenin ise mistik bir güce sahip olmaya dayalı olması

nedeniyle üzerinde müzakere edilemez ve değiştirilemez, doğal bir otorite biçimi olduğu söylenebilir. Bu çerçevede üzerinde müzakere dahi edilemez, tartışılmaz bir çerçevede sunan bir kişisel otorite biçimini, özgürleştirici ve demokratik bir hamle olarak yorumlayamayız. Lider eksenli akıl dışı/karşıtı bu popülizme (bu elitist anlayışın halkçı anlamında popülist olarak adlandırılması da ayrı bir tartışma konusudur) karşı halk egemenliğine, yani demokrasinin güçlendirilmesine, bunun için de söz dağarcığımızda gücü azaltılan “müşterek, iştirak (katılım), kolektif, diyalog ve müzakere” kavramlarının toplumsal-siyasal yaşamda yeniden canlandırılmasına acil ihtiyacımız olduğu görülmektedir. Bütün etkileşimsellik ve iletişime önem ve değer verme iddialarına karşın iletişimi tek taraflı bir etki ve ikna kapasitesine indirgeyerek iletişimi araçsallaştıran ve iletişim adı altında manipülasyonu öne çıkaran bu sözde-iletişim anlayışına karşı müşterek, iştirak, diyalog ve müzakere olgularını öne çıkarmak, iletişime kurucu ve inşacı bir etkinlik türü olarak önem vermek, demokrasi kültürünün gelişmesine katkı sunar. Akıl dışı ve akıl karşıtı önermelerin güçlenerek nesnel gerçekliğin önemsizleştiği günümüzde bağımsız ve özerk bilimsel ve düşünsel çabaların yeniden öne çıkarılması da bu sürece eşlik etmelidir.

Kaynakça

- Aksakal, Hasan (2015) Türk Politik Kültüründe Romantizm. İletişim Yayınları.
- Al, Hamza (2002) Bilgi toplumu ve kamu yönetiminde paradigma değişimi. Bilim Adamı Yayınları.
- Belge, Murat (2009). *Genesis büyük ulusal anlatı ve Türklerin kökeni*. İletişim Yayınları.
- Bookchin, Murray (2019) Özgürlüğün ekolojisi: hiyerarşinin ortaya çıkışı ve çözülüşü (Çev. M. K. Coşkun). Sümer Yayıncılık.
- Covey, Stephen (2006) Etkili insanların yedi alışkanlığı (Çev. O. Deniztekin ve F. Nayır Deniztekin). Varlık Yayınları.
- Dardot, Pierre ve Laval, Chirstian (2018) Dünyanın yeni aklı: neoliberal toplum üzerine bir deneme (Çev. I. Ergüden). İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Du Gay, Paul (2002) Bürokrasiye övgü (Çev. S. Bayraktar ve İ. Haşlak). Değişim Yayınları.
- Engin, C. (Ed.) (2016) Liderlik: Harward Business Rewiew'den en etkili liderlik fikirleri (Çev. M. İnan). Optimist Kitap.
- Erayman, İbrahim Oğulcan (2022). Radikal sağ popülizm ve göç karşıtlığı. *İçtimaiyat Sosyal Bilimler Dergisi*, Göç ve Mültecilik Özel Sayısı, 339-357.
- Harvey, David (1997) Postmodernliğin durumu (Çev. S. Savran). Metis.
- Keane, John (2021) Yeni despotizm (Çev: İsmail Ferhat Çeken). İletişim Yayınları.
- Önderman, Murat (2018) Türkiye'de paranoid ethos. Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Önderman, Murat (2020) Utanç: sosyo-kültürel bir fenomen. Vakıfbank Kültür Yayınları.
- Özdemir, İlker (2022) Kişisel gelişim: neoliberal iletişim ve insan anlayışı. Doğu Batı Yayınları.
- Özel, Mustafa (1996) *Stratejik yönetim ve liderlik*. İz Yayıncılık.
- Özen, Şükrü (1995) Türkiye'deki guru söylemi modasının nedenleri. *Ankara Üniversitesi S.B.F. Dergisi*, 54(1), 97-121

Sennett, Richard (1999) Yeni Kapitalizm (Çev. M. Gökçen). *Defter*, 35, 31-45.

Sennett, Richard (2002) Karakter aşınması: yeni kapitalizmde işin kişilik üzerine etkileri (Çev. B. Yıldırım). Ayrıntı Yayınları.

Tok, Nazif (2003) Kültür, Kimlik ve Siyaset. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Weber, Max (1986) Sosyoloji Yazıları (Çev: Taha Parla). Hürriyet Vakfı Yayınları.

Werner-Müller, Jan (2021) *Popülizm Nedir?* (Çev: Onur Yıldız). İletişim Yayınları.

Yılmaz, Özgür (2021). Sağ popülizm ve faşizm: bir karşılaştırma denemesi. *İstanbul Kent Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 2 (2), 51-68.

İncelenen Tezler

Akkuş, Adil (2023) *Hz. Ömer'in yönetim anlayışının etik liderlik perspektifinden analizi*. Doktora Tezi, Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Karabük.

Akyol, Ahmet (2023) *Türkiye'de merkez sağ siyaset geleneği ve popülist liderlik*. Yüksek Lisans Tezi, Sinop Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Sinop.

Altınok, Betül (2015) *Spor yöneticilerinin hizmetkâr liderlik davranışlarının araştırılması*. Doktora Tezi, Dumlupınar Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Kütahya.

Aras, Harun (2015) *Türk ve Rus dış politikalarında liderlik olgusu: Recep Tayyip Erdoğan - Vladimir Putin karşılaştırması*. Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çanakkale.

Balaban, Semiha (2018) *Kriz yönetiminde liderlik ve liderlik özelliklerinin kriz yönetimine etkisi üzerine bir araştırma*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Gelişim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Başkan, Kürşat (2020) *Otel işletmelerinde liderlik özellikleri, örgütsel ustalık ve örgütsel performans ilişkisi*. Doktora Tezi, Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Balıkesir.

Cinnioğlu, Hasan (2018) *Etkileşimci liderlik, dönüşümcü liderlik, hizmetkâr liderlik, iş tatmini ve işten ayrılma niyeti ilişkisi: Yiyecek içecek işletmelerinde bir*

araştırma, Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale.

Çetin, Meltem (2023) *Recep Tayyip Erdoğan'ın liderlik özelliklerinin gençlerle ilgili konuşmaları üzerinden analizi*. Doktora Tezi, Isparta Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta.

Delioğlan, Mustafa (2022) *Okul müdürlerinin liderlik stilleri ile örgütsel mutluluk arasındaki ilişkinin incelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü Sakarya.

Demir, Ramazan (2022) *Okul yöneticilerinin liderlik stilleri ile öğretmenlerin örgütsel bağlılık düzeyleri arasındaki ilişki*. Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Denizli.

Duman, Mehmet (2022) *Küresel liderlik-dönüşüm ve paradigma geliştirme: Recep Tayyip Erdoğan modeli*. Doktora Tezi, İstanbul Ticaret Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Duran, Ayşenur (2018) *Okul öncesi çağı çocuklarında liderlik eğitimi*. Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Ekmekçi, Mehmet (2015) *Yöneticilerin liderlik özelliklerinin çalışanların motivasyonuna etkileri üzerine bir alan araştırması*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Gelişim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Ekşili, Nisa (2019) *Pozitif liderlik modeli*. Doktora Tezi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Burdur.

Gülada, Mehmet Ozan (2022) *20. yüzyılda Avrupa'da egemen olan ideolojilerde kült liderlik propagandası Stalin ve Hitler örneği: Göstergibilimsel bir analiz*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri.

Hırlak, Bengü (2015) *Otantik liderlik, insan kaynakları yönetimi uygulamaları ve psikolojik sermaye arasındaki ilişki: sağlık sektöründe bir araştırma*. Doktora Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş.

- Karahöyük, Mustafa (2019) *Parlamentar demokrasi ve liderlik: Max Weber ve Carl Schmitt üzerinden bir tartışma*. Doktora Tezi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bolu.
- Kars, Mehmet (2017) *Okul müdürlerinin liderlik davranışları ile öğretmenlerin örgütsel güvenleri arasındaki ilişkinin incelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Mersin Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Mersin.
- Kaya, Fatih (2015) *Kutadgu Bilig'e göre liderlik eğitimi*. Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Malatya.
- Kenek, Gökhan (2021) *Dönüştürücü liderlik, yenilikçi örgüt kültürü, iş özellikleri ve işle bütünleşme ilişkisi: İş tatmininin ve deneyime açıklık kişilik özelliğinin rolü*. Doktora Tezi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Ankara.
- Kılıç, Ahmet (2022) *Nurettin Topçu ve Erol Güngör'ün ahlâki liderlik hakkındaki görüşlerinin karşılaştırmalı analizi*. Doktora Tezi, Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Çorum.
- Kılıç, Muhammet Emre (2019) *Okul yöneticilerinin otantik liderlikleri ile öğretmenlerin motivasyon ve iş doyumunu arasındaki ilişkinin incelenmesi*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Erzurum.
- Kızıl, Seda (2016) *Yöneticilerin stratejik liderlik davranışlarının kurumsal itibar algısı üzerine etkisinde örgütsel özdeşleşmenin ve kurumsal sosyal sorumluluğun rolü*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.
- Kurt Acar, Ayşegül (2022) *Geçmişten günümüze yönetsel metinlerde liderlik: Orhun Yazıtları, Siyasetname ve Nutuk'un eğitsel liderlik bağlamında değerlendirilmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Bursa.
- Merdan, Yeliz (2022) *Yeni nesil liderlik yaklaşımlarının tasavvuf öğretisiyle mukayesesi*. Yüksek Lisans Tezi, Üsküdar Üniversitesi, Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.

Namlı, Aysel (2017) *Lise müdürlerinin destekleyici liderlik davranışlarının ve kolektif güvenin okul etkililiği üzerindeki etkisi*. Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Elazığ.

Oussoumanou, Shehou (2022) *Vizyoner liderlik davranışlarının iş tatminine etkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli.

Özçetin, Serdar (2017) *Eğitim kurumlarında canlandırıcı liderlik: Etmenleri, göstergeleri ve etkileri*. Doktora Tezi, Akdeniz Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Antalya.

Özerol, Naim (2017) *Yöneticilerin etkili liderlik davranışlarının çalışanların üretkenliği ile ilişkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Türk Hava Kurumu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Paydar, Burhan (2022) *Siyasi liderlik analizi*. Yüksek Lisans Tezi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çankırı.

Sevgin, Mehmet Nuri (2019) *Dönüşümcü ve etkileşimci liderlik davranışının iş yaşam kalitesi ve örgütsel bağlılık üzerine etkisi: Beş yıldızlı otel çalışanları üzerine bir araştırma*. Doktora Tezi, Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mersin.

Tekeli, Mehmet Ali (2018) *Dönüşümcü liderlik, Türk tarihindeki dönüşümcü liderler ve yönetsel etkileri*. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Tuğ-Kızıltoprak, Ayşe Âmine (2018) *Türk siyasetinde karizmatik liderlik ve Recep Tayyip Erdoğan*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Ugar, Yüksel (2019) *Okul müdürlerinin liderlik uygulamaları ile öğretmenlerin motivasyonu arasındaki ilişki*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Yılmaz, Rahmi Yiğit (2019) *Okul yöneticilerinin liderlik özelliklerinin öğretmenlerin iş yaşam kalitesine etkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Bahçeşehir Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.

Yavuz, Ali (2017) *Liderlik türleri, örgütsel özdeşleşme ve örgütsel vatandaşlık ilişkisi*. Doktora Tezi, Gebze Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kocaeli.

Yörükoğlu, Enes (2021) *Dijital yönetim çağında bir liderlik modeli önerisi: İnsan odaklı dönüşümcü liderlik*. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, İstanbul.

Zengin, Mevsim (2019) *Ortaöğretimde okul müdürlerinin dönüşümcü liderlik özellikleri ile okul güvenliği ve örgütsel imaj arasındaki ilişki*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Erzurum.



Kültür ve İletişim

culture&communication

Yıl: 28 Sayı: 55 (Year: 28 Issue: 55)

Mart 2025 - Eylül 2025 (March 2025 - September 2025)

E-ISSN: 2149-9098

2025, 28(1): 231-253

DOI: 10.18691/kulturveiletisim.1596623

****Research Note****

Social Media Use Motives Explained by Uses and Gratifications Theory*

Elif AKSOY , Fatima Zehra ALLAHVERDİ*****

Abstract

There has been a significant increase in social media users worldwide since 2020. Each user has various expectations and needs to satisfy through social media use. Accordingly, users prefer different social media apps and engage in different activities on these platforms. This systematic review examined the relationship between social media engagement and social media use motives through the uses and gratifications theory. Rather than examining the relationships of the variables using cross-sectional studies, the current study utilized randomized controlled studies to increase validity. This resulted in a total of nine studies. All reviewed studies showed that social media use motives significantly affect engagement. Additionally, 19 distinct motives were identified, influencing both platform preference and user behavior within apps. User characteristics also played a role in shaping these social media motives. The findings of this review provide valuable insights into the underlying reasons for social media engagement and key factors related to social media use motives.

Keywords: Social media use; uses and gratifications theory; motives for social media use

* Geliş Tarihi: 05.12.2024, Kabul Tarihi: 27.03.2025

** Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi

Orcid No: 0009-0000-0671-1100, kln.psk.elifaksoy@gmail.com

*** Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi

Orcid No: 0009-0000-0671-1100, kln.psk.elifaksoy@gmail.com

****Araştırma Notu*******Kullanımlar ve Doyumlar Teorisi Açısından Sosyal Medya Kullanım Motivasyonları*****Elif AKSOY^{**}, Fatima Zehra ALLAHVERDİ^{***}****Öz**

2020'den bu yana, COVID - 19 kısıtlamalarının hayatımıza girmesiyle birlikte dünya çapında sosyal medya kullanıcıları sayısında önemli bir artış yaşandı. Her kullanıcının sosyal medya kullanımı yoluyla karşılamaya çalıştığı çeşitli beklentileri ve ihtiyaçları vardır. Buna göre kullanıcılar farklı sosyal medya uygulamalarını tercih ediyor ve bu platformlarda farklı aktivitelerde bulunuyor. Bu sistematik derleme, sosyal medya katılımı ile sosyal medya kullanım güdüleri arasındaki ilişkiyi Kullanımlar ve Doyumlar Kuramı üzerinden incelemiştir. Ayrıca sosyal medya kullanım güdülerini hem etkileyen hem de bu güdülerden etkilenen faktörleri aynı anda araştıran ilk makaledir. Kesitsel çalışmalar yerine geçerliliği artırmak için rastgele kontrollü çalışmalar kullanılmıştır. Buna göre, toplam dokuz çalışma derlemeye seçilmiştir. İncelenen tüm çalışmalar, sosyal medya kullanım güdülerinin katılımı önemli ölçüde etkilediğini göstermiştir. Ayrıca, platform tercihini ve uygulamalar içindeki kullanıcı davranışlarını etkileyen 19 farklı motivasyon nedeni belirlenmiştir. Kullanıcı özellikleri de bu sosyal medya güdülerinin şekillenmesinde rol oynamıştır. Bu derlemenin bulguları, sosyal medya katılımının altında yatan nedenler ve sosyal medya kullanım güdüsüyle ilgili temel faktörler hakkında değerli bilgiler sunmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Sosyal medya kullanımı, kullanımlar ve doyumlar teorisi, sosyal medya kullanım motivasyonları

* Received: 05.12.2024, Accepted: 27.03.2025

** Social Science University of Ankara, Faculty of Humanities and Social Sciences

Orcid No: 0009-0000-0671-1100, kln.psk.elifaksoy@gmail.com

*** Social Science University of Ankara, Faculty of Humanities and Social Sciences

Orcid No: 0000-0002-9599-6407, zehra.allahverdi@asbu.edu.tr

Social Media Use Motives Explained by Uses and Gratifications Theory

Introduction

Social media are Internet-based platforms, sites, or applications whereby users can communicate, contact, or react (e.g., likes, comments) to other users, and produce or share contents, images, or information. In 2023, there were 4.95 billion social media users, who spent an average of 151 minutes per day on social media (Statista Search Department, 2024). The most popular social media platform worldwide is Facebook with 3,030 million users, followed by YouTube with 2,491 million users, Instagram with 2,000 million users, TikTok with 1,218 million users, Snapchat with 750 million users, and Twitter / X with 666 million users (Statista Search Department, 2024).

Each media provides unique functions and features for the users. These functions vary based on the users' expectations. The expectations of the users have an influence on which media platforms are selected and consumed (Menon & Meghana, 2021; Sheldon, Antony, & Ware, 2021; Chen & Peng, 2023). Hence, it is crucial to understand why and how individuals or specific groups of people prefer to use specific media platforms. Accordingly, the uses and gratifications theory (UGT) is one of the well-known frameworks used to explain the motives behind these choices.

UGT emphasizes the significance of the users and their choices that satisfy both their psychological and social needs (Sheldon, Antony, & Ware, 2021; Chen & Peng, 2023). Although UGT was developed to comprehend the aspirations and desires of individuals in their use of mass media such as television, radio, cinema, etc. (Katz, Blumler, & Gurevitch, 1973; Gu, Gao, & Li, 2022; Bucknell Bossen & Kottasz, 2020), it is now used to examine social media as well. It suggests that each person has a choice to actively select a media platform and use that platform in accordance with his or her needs, expectations, or motives (Ferris, Hollenbaugh, & Sommer, 2021; Dolan, Conduit, Goodman, & Fahy, 2016; Shao, 2009). Elihu Katz and colleagues listed five needs that the media fulfills: cognitive needs, affective needs, personal integrative needs, social integrative needs, and cathartic needs (Katz, Haas, & Gurevitch, 1973; Sheldon, Antony, & Ware, 2021). Since these needs

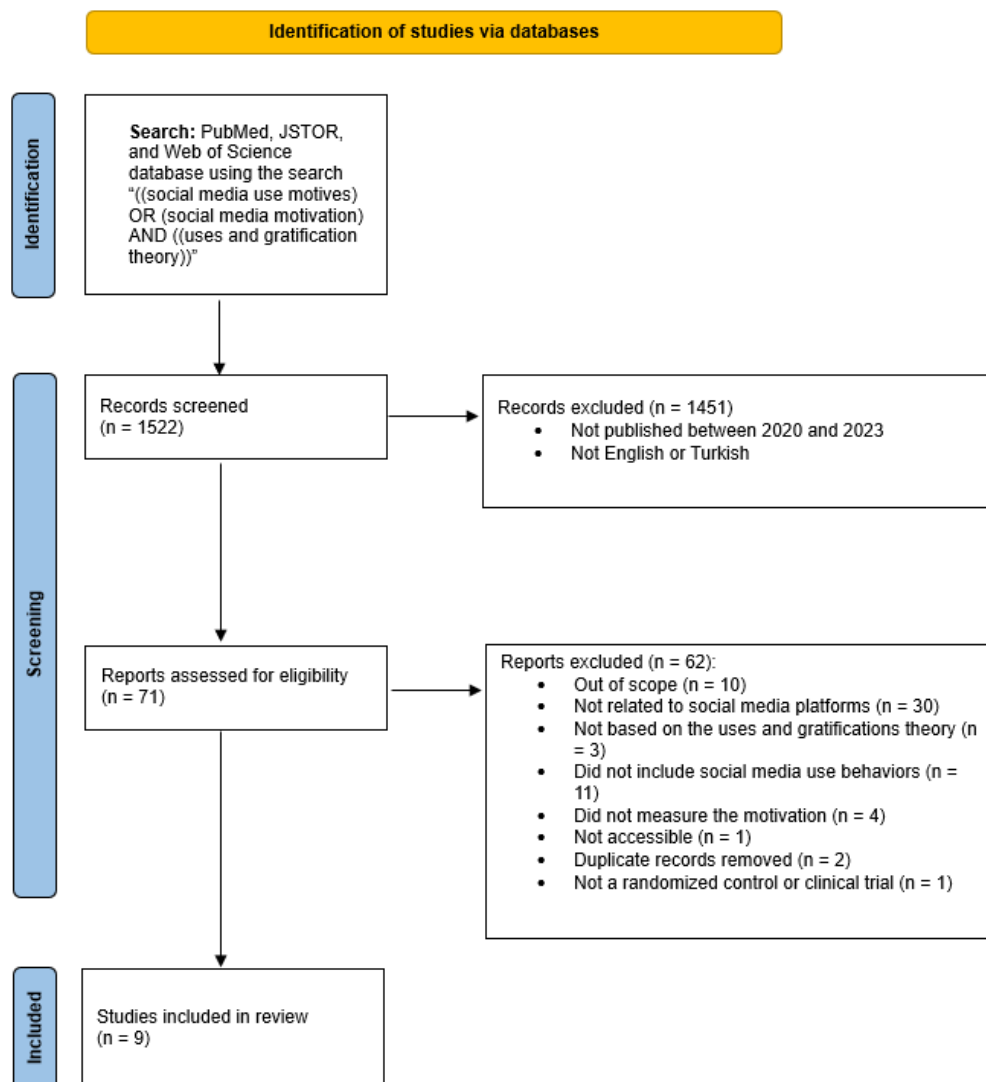
focused on traditional media, additional gratifications were later added (e.g., escapism, documentation, social interaction, novelty).

Some motives are associated more with cognitive needs, such as information seeking, self-expression, documentation, and norm and trend following. Other motives are linked to weakened contact with self, such as escapism and entertainment. Additionally, some motives are associated with improving credibility and the status of the self, such as socially rewarding self-presentation, affection seeking, identity creation, social recognition, and fame-seeking. Yet other motives can be explained with strengthening knowledge related to agenda trends or news such as novelty, trendiness, and inspiration. The objective of the present systematic review was to examine the social media use motives in light of the uses and gratifications theory. These motives were analyzed based on the factors that either directly affected or were affected by these motives. Factors included social media platforms, behaviors on social media, and the background characteristics of the users. It is important to understand the causal relationships among these factors, rather than their correlations. Hence, studies that employed randomized controlled trials were selected to perform direct comparisons and to eliminate possible biases.

Method

Initially, A PubMed (17), JSTOR (1392) and Web of Science (113) databases query were conducted using the following search terms “(social media use motives) OR (social media motivation) AND ((uses and gratifications theory))”. English and Turkish articles were selected between 2020 to 2023. The starting date was selected as 2020 due to studies reporting a rise in social media use since the COVID-19 pandemic (Sheldon et al., 2021). This resulted in 130 publications. After the screening of each paper, a total of 71 studies were selected (see in Figure 1).

Figure 1: Flow diagram of new systematic reviews demonstrating the detailed screening process for identifying the articles based on the inclusion and exclusion criteria



Eligibility Criteria

The included studies in this systematic review had to meet the following inclusion criteria: (1) studies drew upon the uses and gratification theory; (2) the objective of the study was to assess the motives specific to social media use; (3) The following social media platforms were selected because they are the most widely used worldwide: Facebook, Instagram, Snapchat, TikTok, and Twitter/X; (4) studies investigated the associations with either social media use behaviors or background characteristics; (5) the study design was limited to randomized control trials or clinical trials; (6) studies were published in the past 3 years. Moreover, studies analyzed only specific social media use behaviors (e.g., sharing food photos, using face filters, intention to share fake news, and opinion sharing) were excluded.

Results

The search terms and filters resulted in 71 articles out of the initial 1522 articles. Of these, nine of the articles satisfied the requirement criteria for the systematic review. Although three of the studies did not report the mean age, they reported the age range. For the rest of the six studies, the average age of the participants was 36.67. Among all of the participants in the reviewed nine studies, 58.77 percent were females and 41.2 percent males. There were two studies conducted in China (32 percent), two in India (27.43 percent), one in Saudi Arabia (8.83 percent), one in the United Kingdom (6.3 percent), and one in Denmark (5.3 percent). The majority of the participants from the remaining two studies (20.13 percent), where the nation was not mentioned, identified themselves as Caucasian. The social media platforms consisted of TikTok (33.33 percent), Facebook (11.11 percent), both Facebook and Instagram (11.11 percent), Snapchat (11.11 percent), and not specified (33.33 percent).

Table 1: A summary of the variables of each study.

Study	Sample Size and Characteristics	Social Media Platform	Measurement of Social Media Use	Measurement of Social Media Use Motives	Measurement of Other Variable(s)	Significant Findings Related to Social Media Use Motives ¹
(Menon & Meghana, 2021)	645 pp India $M_{Age} = 34.5$ 47.3% female	Facebook	Facebook Usage (2 levels: <i>daily time spend, frequency of check</i>)	Gratifications Sought (6 levels: <i>social interaction, entertainment, escape, affection seeking, disclosure, information seeking</i>)	Age Gender Education (2 levels: <i>postgraduate, PhD</i>)	13, 3, 19, and 6 were found significant motives for Facebook use. M has significant relationship with 6, which is higher

¹ Note. Measurement of Social Media Use Motives. 1: Socially Rewarding Self-Presentation / Social Representativeness / Exhibitionism / Self-Promotion; 2: Trendiness; 3: Escapist Addiction / Escapism / Escapism and Relaxation / Diversion / Passing Time / Escape Utility; 4: Novelty; 5: Surveillance / Relationship Surveillance / Peeking / Convenience Utility; 6: Cognitive / Information Seeking / Information Seeking and Sharing / Information Utility; 7: Affective / Entertainment / Entertainment Utility; 8: Relationship Maintenance; 9: Relationship Building / Meeting New People / Virtual Community; 10: Fame Seeking; 11: Social Recognition; 12: Identity-Creation; 13: Social Interaction / Social Utility / Connection Utility; 14: Disclosure / Self-Expression / Social Status Utility; 15: Documentation / Self-Documentation; 16: Companionship; 17: Inspiration; 18: Norm and Trend Following; 19: Affection Seeking. Measurement of Social Media Use. A: Daily Time Use / General Use / Time Spent; B: Frequency of Use; C: Video Posting; D: Daytime Use; E: Nighttime Use; F: Passive Consumptive Behavior; G: Participatory Behavior; H: Contributory Behavior; I: Intention to Use; J: Intention to Share Snap Adds; K: Purchasing Intentions. Measurement of Other Variable(s). L: Age; M: Gender; N: Degree / Education; O: Monthly Income; P: Interpersonal Interaction; Q: Social Activity; R: Life Satisfaction; S: Bandwidth; T: Social Persistence; U: Conversational Control; V: Personalization; W: Editability; X: Persistence; Y: Network Association; Z: Privacy; AA: Neuroticism; BB: Extraversion; CC: Openness; DD: Agreeableness; EE: Conscientiousness; FF: Narcissism; GG: Habit; HH: Perceived Risk; II: Facilitating Conditions; JJ: Attitudes Toward Snap Adds

						for males. N is significantly associated with 3, which is higher for postgraduate. 3 positively but 19 negatively affect A. 6 and 19 positively, yet 3 negatively influences B.
(Sheldon, Antony, & Ware, 2021)	414 pp 85% Caucasian $M_{Age} = 61.89$ $Rank_{Age}: 50 - 91$ 70.77% female	Facebook & Instagram		Gratifications for Instagram (5 levels: <i>relationship surveillance, documentation, inspiration, self-promotion, diversion/companionship</i>) Gratifications for Facebook (5 levels: <i>relationship maintenance, entertainment, meeting new people, diversion, companionship</i>)	Life – Position Indicators (5 levels: <i>interpersonal interaction, social activity, life satisfaction, economic security, physical health</i>)	<i>For Instagram:</i> P has significant and negative effects on 5, 15, 17, 16, 3, and 1. Q is positively associated with 5, 15, and 1. R negatively affects 16 and 3. <i>For Facebook:</i> P has a significantly negative influence on 3, 16, and 9. R is negatively associated with 3 and 16.
(Chen & Peng, 2023)	190 pp 54.2% Caucasian $M_{Age} = 23.91$ $Rank_{Age}: 17 - 35$ 69.47% female	Not Specific	Social Media Use (3 levels: <i>frequency of using, time spent, indicating the most frequently used social media platform</i>)	Social Media Use Motives (5 levels: <i>self-expression, self-documentation, information seeking and sharing, social interaction, escapism and relaxation, norm and trend following, peeking</i>)	Media Affordances (9 levels: <i>bandwidth, social presence, personalization, conversation control, editability, persistence, network association, anonymity, privacy</i>) Personality Traits (6 levels: <i>neuroticism, extraversion, openness, agreeableness, conscientiousness, narcissism</i>)	Y, AA, and BB positively, whereas S and T negatively affects 13. Z, S and T, FF, and CC have positive impact on 14 and 15. U, V and W, S and T, X, Z, and EE positively associate with 6. Y, FF, and CC are positively, yet EE is negatively correlated with 2. AA has a positive relation with 3.
(Gu, Gao, & Li, 2022)	384 pp China $M_{Age} = 27.74$ $Rank_{Age}: 17 -$	TikTok	TikTok Use (3 levels: <i>daily use time,</i>	Motives for TikTok Use (4 levels: <i>socially rewarding, self-presentation,</i>	Background Characteristics (5 levels: <i>age, gender, student</i>	1, 2, 3, and 4 positively predict B and C. 3 and 4 have a

	58 61.98% female		<i>frequency of TikTok use, TikTok video posting)</i>	<i>trendiness, escapism, addiction, novelty)</i>	<i>status, degree, and monthly income)</i>	significant positive impact on B and N, whereas negative on C.
(Bucknell, I Bossen & Kottasz, 2020)	159 pp Denmark $Rank_{Age}: 11$ 16 54.8% female	TikTok	Behaviors (3 levels: <i>passive, consumptive, participatory, contributory)</i>	Gratifications (10 levels: <i>surveillance, cognitive, relaxation, affective, relationship maintenance, relationship building, self-expression, fame-seeking, social recognition, identity-creation)</i>	Age (2 levels: <i>pre-adolescent, adolescent)</i>	7, 3, 6, and 5 significantly and positively affect F, respectively. 7, 12, 11, and 9 have positive impact on G, respectively. 7, 14, 11, and 10 are positively associated with H.
(Bowden-Green, Hinds, & Joinson, 2021)	189 pp The United Kingdom $M_{Age} = 36.33$ $Rank_{Age}: 18$ 75 43% female	Not Specific	Social Media Use (<i>time spent using each platform per week)</i>	Social Media Motives (5 levels: <i>virtual community, companionship, exhibitionism, relationship maintenance, passing time)</i>	Personality Traits (5 levels: <i>neuroticism, extraversion, openness, agreeableness, conscientiousness)</i>	DD positively predicts 1. EE negatively predicts 9. AA positively predicts 14. BB positively predicts 8 and 1. L negatively predicts 3 and 9. M significantly predicts 3, which is higher for women.
(Scherr & Wang, 2021)	576 pp China $M_{Age} = 30$ 54.8% female	TikTok	General TikTok Use Time of use (2 levels: <i>day & night)</i>	Motives (4 levels: <i>novelty, trendiness, social representativeness, escapism addiction)</i>	Age Gender	L has a positive effect on 2, 1 and 4 while negative on 3. M is significantly associated with social media use motives. Specifically, 3 was significantly higher for females than males. 1, 2, 3, and 4 significantly and positively influence A. 2 positively affects D, whereas 4 significantly affects E. 1 has a positive impact on C.
(Ben Amor & Mzoughi, 2023)	265 pp Saudi Arabia $Rank_{Age}: 18$ 35	Snapchat		Motives for Using Snapchat (4 levels: <i>information seeking, entertainment, social</i>	Users' Attitude toward Snapchat Ads	6, 14, 7, and 13 are significant motives for Snapchat use.

	62.6% female			<i>interaction, self-expression)</i>	Intention to Share Ads	to Snap and positively correlated with 6 and 7.
(Nijjer & Raj, 2020)	178 pp India 47.20% in age group of 35 to 50 years 37.10% in fewer than 35 years 15.70% in more than 50 years 46.62% female	Not Specific	Intention to Use	Social Gratification (1 level: <i>Social Utility</i>) Hedonic Gratification / Perceived Enjoyment (3 levels: <i>information utility, escape utility, entertainment utility</i>) Utilitarian Gratification Perceived Usefulness (4 levels: <i>convenience utility, social status utility, connection utility, information utility</i>)	Age Habit Perceived Risk Facilitating Conditions	6, 3, and 7 are more dominant motives than 5 and 14 in academia.

Effect of Motives on Social Media Platforms

Each social media platform satisfies different motives. Pavica Sheldon et al. (2021) proposed five primary motives for using Facebook: escapism, entertainment, relationship maintenance, companionship, and relationship building motives, respectively. Thomas Bowden – Green et al. (2021) found a significant association between the relationship building motive and using Facebook, as well. People tended to use Facebook more when they logged in with the motives of social interaction, escapism, affection seeking and information seeking and sharing, respectively (Menon & Meghana, 2021).

Instagram use was significantly affected by surveillance, documentation, inspiration, diversion, companionship, and self-promotion motives (Sheldon, Antony, & Ware, 2021). In addition, the duration of Instagram use was longer when the users had escapism and relationship building motives (Bowden-Green, Hinds, & Joinson, 2021). The primary motives for using TikTok were novelty, socially rewarding self-presentation, escapism, and trendiness, respectively (Scherr & Wang, 2021). Apart from the significance order, this was in line with the findings of Gu et al. (2022). People tended to use TikTok more when all four motives were higher together. On

the other hand, Christina Bucknell Bossen and Rita Kottasz (2020) claimed that the entertainment motive was the primary motivation for TikTok use.

Bowden – Green et al. (2021) claimed that relationship building, and escapism had significant and positive effects on Snapchat use. Moreover, Nour El Houda Ben Amor and Mohamed Nabil Mzoughi (2023) argued that information seeking and sharing, self-expression, entertainment, and social interaction were the motives for using Snapchat, respectively. As for Twitter, Bowden – Green et al. (2021) suggested a significantly positive association between Twitter use and the escapism motive.

Effect of Motives on Social Media Use Behaviors

Social media use motives influence the users' action on social media apps. These actions are categorized as intention to use, frequency of check and time spent, passive consumptive behavior, participatory behavior, contributory behavior, and the time of the day use. Information seeking and sharing, surveillance, social interaction, self-expression, entertainment, and escapism motives had a significant and positive effect on users' intention to use social media (Nijjer & Raj, 2020). Two types of gratifications encouraged people to log onto social media: utilitarian and hedonic gratifications. Utilitarian gratifications refer to sharing and searching for information, following others, acknowledging what others do, staying in touch with others, and enhancing one's identity and status. Hedonic gratifications are related to having fun and fleeing from reality and work. Utilitarian gratifications were the predominant motive for social media use by academic faculty compared to hedonistic gratifications (Nijjer & Raj, 2020).

Particular motives for social media use played an important role in certain behavioral patterns, in terms of frequency of check and time spent. Devadas Menon and H. R. Meghana (2021) found Indian college teachers to spend one to two hours per day on Facebook, checking their account between one to five times a day. Affection seeking gratification was negatively associated with time spent on but positively associated with the frequency of checking Facebook. College teachers were interested in sharing content on Facebook to gain the affection of their friends and colleagues. They spent less time on Facebook but logged in more frequently. Additionally, the information seeking and sharing motive was positively related to the frequency of checking their account. The teachers, who were interested in following

academic related content, more frequently logged onto Facebook. The escapism motive positively predicted the time spent on Facebook, whereas negatively predicted the frequency of Facebook checks (Menon & Meghana, 2021).

Escapism, novelty, and trendiness motives respectively had a negative effect on the frequency of TikTok use, yet a positive impact on daily use time (Gu, Gao, & Li, 2022). Individuals who used social media to relieve boredom, engage with novel and original content, and use popular apps spent more time on TikTok, but logged in or checked their accounts less frequently.

Passive consumption behaviors (74.1 percent) were the most frequent behavior among both pre-adolescents and adolescents, followed by participatory (42.2 percent) and contributory (32.6 percent) behaviors, respectively (Bucknell Bossen & Kottasz, 2020). This indicates that younger users tended to watch other users' TikTok videos and followed other users' profiles more. Secondly, there were no significant differences between participatory behaviors among pre-adolescent and adolescent groups. However, both age groups preferred to participate on TikTok more with new social networks compared to existing networks. These age groups liked, posted/commented, or shared to fulfill their affective needs, which was followed by the gratifications of identity-creation, social recognition, relationship building and relationship maintenance. Although self-expression, social recognition and fame-seeking were significant, the affective need was the most significant contributor of behavior on TikTok.

The gratifications of self-expression, identity-creation, fame-seeking, affect, relationship maintenance, and relationship building were the lead motives for adolescents who were interested in becoming famous. Hence, adolescents demonstrated more contributory behaviors about celebrities or idols for identity-creation and fame-seeking (Bucknell Bossen & Kottasz, 2020). In addition, another pattern of contributory behaviors was whether the users had ever posted content or not. TikTok video posting played a positive influence on the motives of socially rewarding self-presentation, trendiness, escapism, and novelty, respectively (Gu, Gao, & Li, 2022). It demonstrates that TikTok users shared more videos for getting attention from others and for being popular, rather than posting to forget about their difficulties or finding originality.

Engaging in social media depended on the time of the day, which in turn influences the social media use motives. Sebastian Scherr and Kexin Wang (2021) found that individuals frequently used TikTok more during the night (91.3 percent, 19:00 – 7:00), especially during the 21:00 – 23:00 time period (67.9 percent), than the daytime (61.3 percent, 7:00 – 19:00). The trendiness motive had a significant and positive relationship with daytime use while the novelty motive had a significant association with nighttime use. Thus, TikTok is used more during the day for the platform's coolness and more during the night for its original and unique features (e.g., the algorithm that suggests topical interests of the user).

Effect of The Users' Background Characteristics on Motives

Age

Age had an impact on the user's social media use motives. It was a significant and negative predictor of the escapism and relationship building motives (Bowden-Green, Hinds, & Joinson, 2021; Scherr & Wang, 2021). Furthermore, age had a positive correlation with the trendiness motive (Scherr & Wang, 2021). It refers to younger people using social media more for relaxation, killing time, and meeting new people to expand their networks. However, older people used social media more because the platform was considered cool, popular, and widely used by others.

For pre-adolescents and adolescents, the gratification of entertainment played a much more important role in social media use (Bucknell Bossen & Kottasz, 2020). Namely, children aged between 11 and 16 watched or followed others on TikTok primarily for entertainment or fun, followed by escapism, information sharing and seeking, and surveillance motives. Specifically, pre-adolescents tended to watch and follow their current social networking, such as friends, while adolescences preferred to watch and follow other networks, such as influencers, celebrities, or idols, with the motives of entertainment and information seeking and sharing. Moreover, for children 13 – 14 years old, the main motive was relationship building (Bucknell Bossen & Kottasz, 2020).

Elder people had different motives to use social media. Sheldon et al. (2021) suggested that the older generations prefer to use Facebook more than Instagram, where different motives were provoked. Baby Boomers and Traditionalists used

Facebook primarily for escapism and entertainment motives. On the other hand, individuals who were older than 50 years old used Instagram dominantly for the motives of surveillance, documentation, and inspiration. It means that relieving boredom, having fun, following family members or friends to see what they are doing, saving and remaining valuable contents, and finding creativity or muse motivated older people to use social media (Sheldon, Antony, & Ware, 2021).

Gender

Gender differences had a significant influence on social media use motives. Females used social media more for escapism compared to male users (Bowden-Green, Hinds, & Joinson, 2021; Scherr & Wang, 2021). There was a significant relationship between information seeking and males (Menon & Meghana, 2021). Thus, taking a break from work or relieving stress encouraged women to use social media, while educational purposes motivated men to use it.

Personality Trait

The users' personality traits had an influence on social media use motives. Agreeableness had a small but significant negative influence on the socially rewarding self-presentation motive, emphasizing less use of social media to seek for status or showing off (Bowden-Green, Hinds, & Joinson, 2021). Contrarily, neuroticism positively predicted the socially rewarding self-presentation motive (Bowden-Green, Hinds, & Joinson, 2021). The extraversion personality trait positively predicted the motives of relationship maintenance, socially rewarding self-presentation, and social interaction (Bowden-Green, Hinds, & Joinson, 2021; Chen & Peng, 2023). Openness had a significant and positive impact on information seeking and sharing, self-expression, documentation, and norm and trend following in the order of importance (Chen & Peng, 2023). The conscientiousness personality trait negatively and significantly affected the motives of relationship building and norm and trend following (Bowden-Green, Hinds, & Joinson, 2021; Chen & Peng, 2023), whereas positively affected information seeking and sharing motive (Chen & Peng, 2023). Last but not least, narcissism was positively associated with the motives of self-expression, documentation, and norm and trend following (Chen & Peng, 2023).

Discussion

This systematic review investigated the association of motives with engagement in social media and compared the factors that either affected or were affected by the motives. All of the studies reviewed indicated that social media use motives have a significant impact on engagement in social media. Moreover, 19 different social media use motives were identified. The motives not only influenced which platform individuals preferred to use but also dictated their actions within the apps. Furthermore, the characteristics of the users also played a role in shaping their motives for using social media. The current systematic review examined randomized controlled trials to establish the relationship between the existing variables.

In line with Amber L. Ferris and Erin E. Hollenbaugh (2018), a cross-sectional study, the most prominent motives were escapism and relationship maintenance (Bowden-Green, Hinds, & Joinson, 2021). Nevertheless, Bowden-Green et al. (2021) found the companionship motive to be a stronger motive compared to Ferris and Hollenbaugh (2018). This might be because Bowden – Green et al. (2021) collected data from participants living under physically distanced circumstances.

With regard to Facebook, the motives of social interaction (Manca & Ranieri, 2016), and affection seeking (Malik, Dhir, & Nieminen, 2016) were the key gratifications (Menon & Meghana, 2021). In terms of TikTok, Li Gu et al. (2022) identified three TikTok use motive profiles (i.e., overall low motives, overall medium motives, and overall high motives) that were previously found in a few studies on Facebook user profiles (Cristescu & Balog, 2018). Nonetheless, they revealed an extension of a novel forth profile (i.e., escapist addiction and novelty motives profile). For Snapchat, in line with previous studies, Ben Amor and Mzoughi (2023) found significant correlations between Snapchat use and social media use motives (Chen & Lee, 2018; Dones, Flecha, Santos-Corrada, & Lo´pez, 2018; Phua, Jin, & Kim, 2017; Phua, Jin, & Kim, 2017; Tiany, 2017). Tiany (2017) found the dominant motive of Snapchat use to be social information seeking, a combination of information seeking and sharing and social interaction motives. Ben Amor and Mzoughi (2023) found the primary motive to be information seeking and sharing and the least used motive to be social interaction.

Although previous literature mainly supported the findings of the current review related to social media use behaviors, contrary to Scherr and Wang (2021), Gu et al. (2022) revealed no significant association between daily use of TikTok and social media use motives. Moreover, according to Bucknell Bossen and Kottasz (2020), the entertainment motive was the dominant gratification for passive consumptive, participatory, and contributory behaviors of TikTok use. This has also been reflected by Bahiyah Omar and Wang Dequan (2020). Yet, this was contradicted by Rebecca Dolan et al. (2019), which claimed that the entertainment motive was significant only for passive consumptive behaviors rather than contributory behaviors. In addition, earlier studies were in line with the significant association of contributory behaviors with the motives of identity-creation (Yau & Reich, 2018), fame seeking, and social recognition (Khan, 2017; Sheldon & Bryant, 2016; Shao, 2009). Keira Shuyang Meng and Louis Leung (2021) supported Gu et al.'s (2022) finding that video posting was more related to the socially rewarding self-representation motive.

Earlier studies found age to be negatively associated with the escapism motive (Ferris & Hollenbaugh, 2018). However, Bowden-Green et al. (2021) suggested that age also negatively influences the companionship motive and Scherr and Wang (2021) argued that age positively affects the socially rewarding self-presentation motive. Furthermore, older people preferred to use Facebook compared to Instagram (Sheldon, Antony, & Ware, 2021), which was in line with Provision Living (Provision Living, 2019).

In terms of gender, the finding that females are highly motivated by the escapism motive to use social media (Bowden-Green, Hinds, & Joinson, 2021) was not supported by Ferris and Hollenbaugh (2018) but was supported by Catherine So-Kum Tang et al. (2017). Marta Kowal et al. (2020) demonstrated statistically nonsignificant predictive effect between social media use motives and gender, which was in line with Gu et al. (2022). In line with previous literature, there was a significant relationship between social media use motives and personality traits (Chen & Peng, 2023; Bowden-Green, Hinds, & Joinson, 2021). Unlike Ferris and Hollenbaugh (2018), extraversion personality traits had a positive and significant impact on the motives of socially rewarding self-presentation and relationship maintenance (Bowden-Green, Hinds, & Joinson, 2021). The study results of Ferris

and Hollenbaugh (2018) were contradicted by the finding that neuroticism did not have a statistically significant effect on companionship (Bowden-Green, Hinds, & Joinson, 2021), but it did on the socially rewarding self-presentation motive (Bowden-Green, Hinds, & Joinson, 2021; Wu & Atkin, 2017).

Furthermore, there was no significant association of openness with the motives of socially rewarding self-presentation, relationship maintenance, and companionship (Bowden-Green, Hinds, & Joinson, 2021), which was contradictory with the results of Ferris and Hollenbaugh (2018). Additionally, Bowden-Green et al. (2021) contradicted findings that the agreeableness personality trait was significantly linked to motives for social interaction (Ferris & Hollenbaugh, 2018; Marino, Vieno, Moss, Caselli, Nikcević, & Spada, 2016; Eşkisü, Hoşoglu, & Rasmussen, 2017) and relationship building (Ferris & Hollenbaugh, 2018).

In line with Ferris and Hollenbaugh (2018), a cross-sectional study, socially rewarding self-presentation was negatively affected by agreeableness (Bowden-Green, Hinds, & Joinson, 2021). Moreover, previous research supported that conscientiousness had a negative effect on the relationship building motive (Bowden-Green, Hinds, & Joinson, 2021; Ferris & Hollenbaugh, 2018), whereas the motives of companionship and socially rewarding self-presentation (Ferris & Hollenbaugh, 2018), and relationship maintenance (Horzum, 2016) were not significantly influenced by conscientiousness trait (Bowden-Green, Hinds, & Joinson, 2021).

Thus, although there were differences in some of the results compared to previous studies, much of the findings were in line with the literature. It is important to note that the current study utilized randomized controlled trials. Therefore, future investigations are needed to reconcile the differing findings from cross-sectional studies. This review had several distinctive aspects from previous studies. It was the first systematic review that synthesized the motivations of social media use with the uses and gratification theory. This review simultaneously investigated the relationship between social media use motives, social media platforms, social media use behaviors and individual differences.

Limitations

The main issue faced by the systematic review was that social media use motives were operationalized differently, thus impacting the results. For instance, virtual community, which refers to forging new relationships (Bowden-Green, Hinds, & Joinson, 2021), and the motive of meeting new people, which means finding interesting people and developing a romantic relationship (Sheldon, Antony, & Ware, 2021), were both labelled as a part of the relationship building motive, which was defined as enhancing the social network. Moreover, different measurements were used to assess social media use motives.

Conclusion and Future Directions

This review provides valuable insight into why individuals use social media, what they do on these platforms, which platform they use and for what purpose, and the factors that influence their reasons for engaging with social media. This is important because there is a significant interaction effect between social media use and mental disorders (Zhu, Mou, Kim, Hong, Benyoucef, & Chen, 2023). Although using social media to alleviate pain or difficulties may provide short-term relief, it increases the risk of developing psychological disorders over time (Brooks & Longstreet, 2015; Feroz, Iranmanesh, Nikbin, & Hyun, 2019; Frison & Eggermont, 2016; Woods & Scott, 2016). Moreover, individuals with mood or anxiety disorders often use social media, which can lead to problematic social media use and increase the risk of developing internet addiction (Wegmann, Stodt, & Brand, 2015; Coyne, Rogers, Zurcher, Stockdale, & Booth, 2020). Despite individuals not always being aware of how frequently they use social media, such usage patterns can contribute to social media addiction (Allahverdi, 2022). Therefore, understanding the purpose of social media use behavior is crucial for identifying intervention points and assisting therapists in treatment planning. In other words, clearly identifying the underlying function of engaging with social media can facilitate successful treatment planning. Social media use motives play a significant role in understanding clients' behavioral functions, and future studies can explore how these motives relate to the symptoms of psychological disorders and inform treatment plans.

Studies reviewed indicate significant interaction effects among social media platforms, social media use patterns, and users' characteristics. Firstly, Bowden-

Green et al. (2021) suggested a significant association of social media platforms with users' personality traits and age. According to their findings, Instagram is more frequently used by younger individuals and those with neuroticism traits, while older individuals and those with higher levels of neuroticism tend to use Twitter more. Secondly, Meng Chen and Altman Yuzhu Peng (2023) investigated the mediating effect of social media use motives on the relationships between personality traits and affordances. For instance, openness was significantly and positively associated with the affordances of information richness and persistence, mediated by the motive of information seeking and sharing. Thirdly, Bucknell Bossen and Kottasz (2020) argued that there is a significant relationship between age and social media use behaviors on TikTok. They found that passive consumptive behaviors are more prevalent among pre-adolescents and adolescents compared to participatory and contributory behaviors. However, pre-adolescents showed more contributory behaviors on TikTok than adolescents. As a result, future studies could further investigate these interaction effects and explore the mediating or moderating effects of social media use motives.

References

- Allahverdi, F. Z. (2022). Relationship between perceived social media addiction and social media applications frequency usage among university students. *Psychology in the Schools*, 59(6), 1075-1087.
- Ben Amor, N. E., & Mzoughi, M. N. (2023). Do millennials' motives for using snapchat influence the effectiveness of snap ads? *SAGE Open* , 13 (3), 1-28.
- Bowden-Green, T., Hinds, J., & Joinson, A. (2021). Personality and motives for social media use when physically distanced: a uses and gratifications approach. *Frontiers in Psychology* , 12.
- Brooks, S., & Longstreet, P. (2015). Social networking's peril: cognitive absorption, social networking usage, and depression. *Cyberpsychology: Journal of Psychosocial Research on Cyberspace* , 9 (4).
- Bucknell Bossen, C., & Kottasz, R. (2020). Uses and gratifications sought by pre-adolescent and adolescent TikTok consumers. *Young Consumers* , 21 (4), 463-478.
- Chen, H., & Lee, Y. J. (2018). Is Snapchat a good place to advertise? How media characteristics influence college-aged young consumers' receptivity of Snapchat advertising. *International Journal of Mobile Communications* , 16 (6), 697-714.
- Chen, M., & Peng, A. Y. (2023). Why do people choose different social media platforms? Linking use motives with social media affordances and personalities. *Social Science Computer Review* , 330-352.
- Coyne, S. M., Rogers, A. A., Zurcher, J. D., Stockdale, L., & Booth, M. (2020). Does time spent using social media impact mental health? An eight-year longitudinal study. *Computers in Human Behavior* , 104.
- Cristescu, I., & Balog, A. (2018). Exploring motives for using Facebook: A latent profile analysis . *Studies in Informatic and Control* , 27, 331-338.

- Dolan, R., Conduit, J., Frethey-Bentham, C., Fahy, J., & Goodman, S. (2019). Social media engagement behavior: a framework for engaging customers through social media content. *European Journal of Marketing* , 53 (10), 2213-2243.
- Dolan, R., Conduit, J., Goodman, S., & Fahy, J. (2016). Social media engagement behaviour: A uses and gratifications perspective. *Journal of Strategic Marketing* , 24 (3-4), 261-277.
- Dones, V., Flecha, J. A., Santos-Corrada, M. D., & Lo´pez, E. (2018). Millennial consumers: Gratifications through the use of Snapchat and its impact on impulsive motivations of purchase. *ESIC Market Economic and Business Journal* , 49 (3), 501-516.
- Eşkisü, M., Hoşoglu, R., & Rasmussen, K. (2017). An investigation of the relationship between Facebook usage, big five, self-esteem and narcissism. *Computers in Human Behavior* , 69, 294-301.
- Ferris, A. L., & Hollenbaugh, E. E. (2018). A uses and gratifications approach to exploring antecedents to Facebook dependency. *Journal of Broadcasting & Electronic Media* , 62, 51-70.
- Ferris, A. L., Hollenbaugh, E. E., & Sommer, P. A. (2021). Applying the uses and gratifications model to examine consequences of social media addiction. *Social Media and Society* , 7 (2), 1-16.
- Foroughi, B., Iranmanesh, M., Nikbin, D., & Hyun, S. S. (2019). Are depression and social anxiety the missing link between Facebook addiction and life satisfaction? The interactive effect of needs and self-regulation. *Telematics and Informatics* , 43.
- Frison, E., & Eggermont, S. (2016). Exploring the relationships between different types of Facebook use, perceived online social support, and adolescents' depressed mood. *Social Science Computer Review* , 34 (2), 153-171.
- Gu, L., Gao, X., & Li, Y. (2022). What drives me to use TikTok: A latent profile analysis of users' motives. *Frontiers in Psychology* , 13.

- Horzum, M. B. (2016). Examining the relationship to gender and personality on the purpose of Facebook usage of Turkish university students. *Computers in Human Behavior* , 64, 319-328.
- Katz, E., Blumler, J. G., & Gurevitch, M. (1973). Uses and gratifications research. *The Public Opinion Quarterly* , 38 (2), 164-181.
- Katz, E., Haas, H., & Gurevitch, M. (1973). On the use of the mass media for important things. *American Sociological Review* , 38 (2), 164-181.
- Khan, M. L. (2017). Social media engagement: what motivates user participation and consumption on YouTube? . *Computers in Human Behavior* , 66, 236-247.
- Kowal, M., Sorokowski, P., Sorokowska, A., Dobrowolska, M., Pisanski, K., Oleszkiewicz, A., et al. (2020). Reasons for Facebook usage: Data from 46 countries. *Frontiers in Psychology* , 11, 711.
- Malik, A., Dhir, A., & Nieminen, M. (2016). Uses and gratifications of digital photo sharing on Facebook. *Telematics and Informatics* , 33 (1), 129-138.
- Manca, S., & Ranieri, M. (2016). Facebook and the others. Potentials and obstacles of social media for teaching in higher education. *Computers & Education* , 95, 216-230.
- Marino, C., Vieno, A., Moss, A. C., Caselli, G., Nikcević, A. V., & Spada, M. M. (2016). Personality, motives and metacognitions as predictors of problematic Facebook use in university students. *Personality and Individual Differences* , 101, 70-77.
- Meng, K. S., & Leung, L. (2021). Factors influencing TikTok engagement behaviors in China: An examination of gratifications sought, narcissism, and the big five personality traits. *Telecommunications Policy* , 45.
- Menon, D., & Meghana, H. R. (2021). Unpacking the uses and gratifications of Facebook: A study among college teachers in India. *Computers in Human Behavior Reports* .
- Nijjer, S., & Raj, S. (2020). Social media use in academia: Towards topology development and investigation of dominant use motive. *Journal of Information, Communication and Ethics in Society* , 18 (2), 255-280.

- Omar, B., & Dequan, W. (2020). Watch, share or create: the influence of personality traits and user motivation on TikTok mobile video usage. *International Journal of Interactive Mobile Technologies* , 14 (4), 121-137.
- Phua, J., Jin, S. V., & Kim, J. J. (2017). Gratifications of using Facebook, Twitter, Instagram, or Snapchat to follow brands: The moderating effect of social comparison, trust, tie strength, and network homophily on brand identification, brand engagement, brand commitment, and membership intentio. *Telematics and Informatics* , 34 (1), 412-424.
- Phua, J., Jin, S. V., & Kim, J. (2017). Uses and gratifications of social networking sites for bridging and bonding social capital: A comparison of Facebook, Twitter, Instagram, and Snapchat. *Computers in Human Behavior* , 72, 115-122.
- Provision Living. (2019). *Smartphone Screen Time: Baby Boomers and Millennials*. Retrieved from Provision Living:
<https://www.provisionliving.com/news/smartphone-screen-time-baby-boomers-and-millennials>
- Scherr, S., & Wang, K. (2021). Explaining the success of social media with gratification niches: Motivations behind daytime, nighttime, and active use of TikTok in China. *Computers in Human Behavior* , 124.
- Shao, G. (2009). Understanding the appeal of user-generated media: A uses and gratification perspective. *Internet Research* , 19 (1), 7-25.
- Sheldon, P., & Bryant, K. (2016). Instagram: motives for its use and relationship to narcissism and contextual age. *Computers in Human Behavior* , 58, 89-97.
- Sheldon, P., Antony, M. G., & Ware, L. J. (2021). Baby Boomers' use of Facebook and Instagram: uses and gratifications theory and contextual age indicators. *Heliyon* , 1-7.
- Statista Search Department. (2024, April). *Most popular social networks worldwide as of April 2024, by number of monthly active users*. Retrieved from Statista:
<https://www.statista.com/statistics/272014/global-social-networks-ranked-by-number-of-users/>

- Tang, C. S.-K., Koh, Y. W., & Gan, Y. (2017). Addiction to Internet use, online gaming, and online social networking among young adults in China, Singapore, and the United States. *Asia-Pacific Journal of Public Health* , 29 (8), 673-682.
- Tiany, G. S. (2017). *A Snapchat marketing perspective: examining the personality traits and motives that predict attitudes toward and engagement with non-sponsored and sponsored content in Snapchat*. Retrieved from [Master's thesis, Universidad Metropolitana]: <http://stars.library.ucf.edu/etd/5567>
- Wegmann, E., Stodt, B., & Brand, M. (2015). Addictive use of social networking sites can be explained by the interaction of Internet use expectancies, Internet literacy, and psychopathological symptoms. *Journal of Behavioral Addictions* , 4 (3), 155-162.
- Woods, H. C., & Scott, H. (2016). Sleepy teens: social media use in adolescence is associated with poor sleep quality, anxiety, depression and low self-esteem. *Journal of Adolescence* , 51, 41-49.
- Wu, T. Y., & Atkin, D. (2017). Online news discussions: exploring the role of user personality and motivations for posting comments on news. *Journalism and Mass Communication Quarterly* , 94, 61-80.
- Yau, J., & Reich, S. (2018). It's just a lot of work: adolescents' self-presentation norms and practices on Facebook and Instagram. *Journal of Research on Adolescence* , 29 (1), 196-209.
- Zhu, W., Mou, J., Kim, J., Hong, T., Benyoucef, M., & Chen, S. (2023). Understanding the relationship between social media use and depression: a review of the literature. *Online Information Review* , 47 (6), 1009-1035.



Kültür ve İletişim

culture&communication

Yıl: 28 Sayı: 55 (Year: 28 Issue: 55)

Mart 2025 - Eylül 2025 (March 2025 - September 2025)

E-ISSN: 2149-9098



2025, 28(1): 254-275

DOI: 10.18691/kulturveiletisim.1613166

****Research Note****

Can We Talk about Journalistic Attrition?*

Ahmet Tuncay ERDEM**

Abstract

Journalism, one of the most challenging professions, is becoming more difficult every passing day and causes negative effects on individuals engaged in the profession. In this context, the main purpose of this research is to determine the negative effects of journalists on their profession and to determine which groups of women and men are more professionally exhausted. The main question of the research was "*Are journalists worn out because of being negatively affected by their profession?*" To answer the research question, data (n=619) was obtained from individuals practicing the profession of journalism in Türkiye using the survey method. The data was analyzed using SPSS 25 and AMOS 24 software. As a result of the research, it was determined that journalists' exhaustion levels were high and that their perceptions of exhaustion differed according to gender. It was also determined that female journalists experienced more professional exhaustion than male journalists. This research addresses a subject that has not been examined in national and international literature as a quantitative study on the exhaustion of journalists. The study is original research focusing on the exhaustion of journalists. Both practical and theoretical suggestions are made in the conclusion section of the research findings.

Keywords: Journalism, employee attrition, quantitative research, journalistic attrition, worn out

* Received: 05.01.2025, Accepted: 27.03.2025

** Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Communication

Orcid No: 0000-0003-4573-8415, ahmeterdem@ibu.edu.tr

****Araştırma Notu*******Gazetecilikte Yıpranmadan Bahsedebilir miyiz? ******Ahmet Tuncay ERDEM ******Öz**

En zorlu mesleklerden biri olan gazetecilik, her geçen gün daha da zorlaşmakta ve meslekte yer alan bireyler üzerinde olumsuz etkilere neden olmaktadır. Bu bağlamda bu araştırmanın temel amacı, gazetecilerin meslekleri üzerindeki olumsuz etkilerini belirlemek ve hangi kadın ve erkek gruplarının mesleki olarak daha fazla tükenmişlik yaşadığını saptamaktır. Araştırmanın temel sorusu "*Gazeteciler mesleklerinden olumsuz etkilendikleri için tükenmişlik yaşıyorlar mı?*" olmuştur. Araştırma sorusuna cevap verebilmek için Türkiye'de gazetecilik mesleğini icra eden bireylerden anket yöntemi kullanılarak veri (n=619) elde edilmiştir. Veriler SPSS 25 ve AMOS 24 yazılımları kullanılarak analiz edilmiştir. Araştırma sonucunda gazetecilerin tükenmişlik düzeylerinin yüksek olduğu ve tükenmişlik algılarının cinsiyete göre farklılaştığı tespit edilmiştir. Ayrıca kadın gazetecilerin erkek gazetecilere göre daha fazla mesleki tükenmişlik yaşadıkları belirlenmiştir. Bu araştırma, ulusal ve uluslararası literatürde nicel araştırma yöntemiyle incelenmemiş bir konu olan gazetecilerin tükenmişliği üzerine bir çalışma olarak ele alınmaktadır. Çalışma, gazetecilerin tükenmişliğine odaklanan özgün bir araştırmadır. Araştırma bulgularının sonuç bölümünde hem pratik hem de teorik önerilerde bulunmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Gazetecilik, işgören yıpranması, nicel araştırma, gazetecilik yıpranması, yıpranma

* Geliş Tarihi: 05.01.2025, Kabul Tarihi: 27.03.2025

** Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi,, İletişim Fakültesi
Orcid No: 0000-0003-4573-8415, ahmeterdem@ibu.edu.tr

Can We Talk about Journalistic Attrition?¹

Introduction

Communication is seen as the most basic need that started with the first human being and continues to be unchanged throughout human history. Through communication, the individuals who make up society exchange with other people and meet their needs. In this regard, establishing effective and rapid communication is important for societies' development. With the establishment of effective communication, the individuals who make up society are informed about every situation or event. At this point, the society will be provided with accurate news, and current developments will be transferred to individuals.

From the primitive period of the first person to this day, communication has developed rapidly. While communication was established, technological possibilities previously allowed for communication with the immediate environment; however, today, with modern technological opportunities, communication with distant places and societies has been ensured, allowing the news to reach people farther. Although the internet has a significant impact on the development of this situation, newsworthy information and documents have been transmitted to other countries through internet journalism (Hanusch and Löhmann, 2022; Lira et. al., 2021). With the development of technology and the advancement of communication opportunities, changes have been observed in the duties, authorities, and responsibilities of journalists. Although the development of communication opportunities made people's lives easier, it also caused some negative situations for journalists from time to time.

While every profession practiced in Türkiye faces its own challenges, it is well known how difficult journalism can be. It is important for journalists who pursue accurate news to have their news verified quickly and serve it in a timely manner. This challenging pace causes journalists to experience problems over time. However, ignoring the freedom of the press negatively affects journalists. Within the framework of these negatives, journalists' impartial practice of their profession under difficult conditions and the insecure environments they encounter from time to time can be stated as barriers to healthily doing their jobs.

¹ This article is dedicated to all press personnel

It is important to meet the needs of the individuals who make up society to sustain their lives. However, individuals whose wants and needs are met can be productive and efficient. Considering that individuals who practice journalism within the scope of the research are individuals who make up society, it is necessary to meet these individuals' needs and fulfill their wishes. In this regard, needs can only be satisfied by individuals' resources. Considering this information, journalists must also obtain resources to meet their needs. Within the scope of the research, the attrition of journalists due to negative experiences is discussed within the scope of resource dependency theory. The Theory of Resource Dependence, another titled, The Theory of Conservation of Resources, was introduced by Hobfoll et al. (1990), and in theory, it is vital for individuals to create new resources that will create value for themselves and to protect the resources they have to continue their lives. In this framework, individuals whose resources are threatened, destroyed, or taken away from them experience stress and anxiety. In particular, as with other professionals, journalists desire to gain resources that can sustain their lives. While journalists perform their professional duties, their main goal is to earn money. With journalism, individuals want to increase their resources by earning money, and they can endure the difficulties of their profession so as not to lose their resources and obtain more resources.

Within the scope of the research, an application was made to the journalist sample based on the idea that employee attrition leads to negative employee outcomes. The main problem in this research is that the challenges that employees face in their professions may lead to negative perceptions of their professions over time. In this framework, the main purpose of the research is to determine whether journalists' professional problems are a cause of attrition. In this regard, the research question was determined as "*Do journalists get worn out by being negatively affected by their profession*". The research was conducted with a sample of journalists. Although individuals who face difficulties in every sector and profession experience attrition, it was preferable to apply the research to the journalism sector with the idea that individuals practicing journalism experience more difficulties due to their physical labor and pursuit of news and that they will encounter more attrition than other professions due to these difficulties.

Within the scope of the research, this study examined whether journalists' perceptions of attrition increase because of the negative situations they encounter in their professional lives. In this regard, no national or international studies have been conducted on the attrition of journalists because of their profession. Although countries have enacted laws on the attrition of individuals in the profession of journalism, *it is interesting that this situation has not been examined scientifically*. At this point, the research is considered extremely important for drawing attention to journalists' attrition. Addressing the journalistic attrition situation reveals the original aspect of the research.

Conceptual Framework

Journalism

The newspaper emerged as a supporter of the capitalist system in Western Europe, and its foundation was laid at the end of the Middle Ages. In these letters, the newspaper began to function as a social enterprise and institution within the market economy and capitalist production system (Tokgöz, 2003: 97). In this context, when we look at the historical process, there are different definitions of the newspaper from the past to the present, and in the most basic sense, the newspaper is expressed as a daily news source to inform reader societies by conveying the events taking place in the world and to ensure the progress of reader societies in economic and political fields (Gezmen, 2002: 3).

All the specialized tools developed to inform the individuals who make up society about their immediate and distant environment are called mass media, and these tools connect individuals with each other through a communication network (Tokgöz, 2003: 3). With the invention of the printing press, information was printed on paper, and newspapers began to be printed with the development of printing techniques. By printing the news on paper and turning them into newspapers, the mass communication tool with the longest history, newspapers were created. In this regard, the profession of journalism was born by ensuring that the news would reach more individuals (Topsakal, 2022: 235). Journalism is also defined as a profession that involves the processes of collecting, writing, organizing, and distributing information that is considered news material in society (Tokgöz, 2003: 10). On the

other hand, although journalism is expressed as the work of collecting information from events or situations in society, classifying and distributing this information, it is also characterized as the process of turning the processed information into news (Bulut, 2019a: 40; Mabweazara et. al., 2021).

As new information communication platforms and technologies have developed, the development of many communication tools and equipment, especially in the media sector, with computer and telecommunication techniques has caused the journalism profession to change and readers to take different actions. Because of all this progress, journalists' practices have also changed (Yildirim, 2010: 230; Edgerly and Thorson, 2020). Due to new media communication, political, cultural, and economic channels have been influenced in all areas of individuals' lives, enabling individuals to gather in these areas and create market share. In this sense, the motives of the individuals who make up society to be together after disasters that negatively affect life, such as natural disasters and epidemics, have also caused digital media and new media platforms to become visible (Çelik, 2020: 15). In this regard, the profession of journalism has also evolved toward a digital system.

Attrition in Journalism

Employee attrition is defined as the process in which the employees in an organization do not feel psychologically and mentally well, are not psychologically positive, and their desire for individual success decreases, and they lose their motivation toward their profession and work (Tutar and Erdem, 2022: 319). Employees of organizations who lose their motivation may refrain from doing their jobs over time, experience low performance, and even quit their jobs (Pancasila et al., 2020; Li et al., 2023; Nakinaalwa, 2023). However, having excessive competitive pressure and working in a highly tense work environment can lead to exhaustion, fatigue, and weakness. These situations can cause people to feel attrition. Individuals who are mentally and psychologically worn out may lose interest in their work overtime, may experience chronic fatigue, and may not be able to fulfill the duties and responsibilities expected of them (Pancasila et al., 2020; Hajiali et al. 2022; Tutar and Erdem, 2022; Sjøvaag and Owren, 2023). Because every professional group can be affected by such situations, individuals who are practicing journalism are inevitably affected.

Journalists face many difficulties when performing auditing duties on behalf of the public. Although journalism is a profession with special privileges to overcome these difficulties, the Press Labor Law, which has been in force for half a century, regulates the labor relations and business life of journalists (Şahin and Avşar, 2016: 135). At this point, even the State of the Republic of Türkiye recognizes that journalists are worn out, as it is stated that "*Within the framework of Article 38 of Law No. 3984 and Article 23 of Law No. 6112, it is stipulated in the Law No. 5953 on the Regulation of Relations between Employees and Employers in the Press Profession that 90 days of the nominal service period will be given for every 360 days of service time spent in these positions.*" Although journalists are worn out, it cannot be said that this negative situation has not been thoroughly examined in the literature. The fact that there are not enough studies in the literature provides evidence of this situation. On the other hand, interviews and conversations with journalists have revealed that they are not capable of effectively performing their profession.

Many problems experienced by journalists have been characterized as obstacles to practicing their profession. In recent years, the fact that many journalists have graduated from the Faculties of Communication and that there is not enough employment in the journalism profession has negatively affected these individuals. In this regard, the fact that individuals graduating from the journalism department cannot find jobs and that graduates turn to alternative jobs is also expressed as a negative phenomenon. It is inevitable for individuals who cannot perform their jobs to experience a loss of motivation (Korkmaz, 2012: 10). In addition, it has also been observed that journalists do not receive sufficient wages. Gökçek Karaca (2000: 53) stated that the biggest obstacle to the lack of institutionalization of journalism and therefore its inability to become a professional career is the fact that newspapers are economically weak, and newspaper employees are not paid adequate wages. At this point, journalists who do not receive enough wages will be worn out because they will not be able to gain sufficient motivation to work. Bulut (2019a: 155) stated that the highest wages in the journalism sector are received by editors-in-chief, followed by news representatives, assistant news representatives, and news directors, while the lowest wages are received by editors, reporters, photojournalists, and cameramen.

It is also stated that there are not enough organizational activities among journalists. Şahin and Avşar (2016: 130) state that although there are limited organizational activities and organizations (A.A, ANKA, Cumhuriyet) in which journalists are under the umbrella of trade unions, there are not enough organizational activities in the media in parallel with the lack of union activities in every line of work. This situation causes journalists to lack unity and solidarity. The flexible working environment in the media sector has also increased the unemployment rate of journalists. In this way, a flexible working environment provides journalists with the opportunity to practice journalism in the way they wish. With flexible working hours, mass layoffs have started to occur, and the lack of unionization has caused journalists to be unable to organize (Cengiz, 2021: 130). In support of this view, Bulut (2019a), in his survey research on the Ankara sample, determined that journalists generally work in the same organization for a maximum of 6 years and only four journalists have worked in the same workplace for more than 10 years. Accordingly, the employee turnover rate is high in newspaper organizations. High employee turnover may cause journalists not to feel a sense of belonging to their profession and organization and to experience low performance.

All these problems have caused journalists to have negative perceptions of their profession. These negative perceptions lead journalists to become increasingly depersonalized about their profession and their lives, helpless against difficulties, and alienated from their jobs and professions. These negative experiences by journalists cause them to experience a loss of intrinsic motivation by reducing their sense of achievement and effort. These situations cause employees—in other words, journalists—to wear out. Accordingly, journalists experience a loss of motivation and a decrease in purpose. Because of these problems, journalists are expected to experience depersonalization toward their organizations and professions, and their self-efficacy perceptions are believed to also decrease. Considering this information and the scale used in this research, the following hypotheses were developed.

H1. The loss of motivation has a positive and significant effect on the decrease in purpose.

H2. The loss of motivation has a positive and significant effect on organizational depersonalization.

H3. The loss of motivation has a positive and significant effect on the decrease in the perception of self-efficacy.

H4. Decreased purpose positively and significantly affects decreasing self-efficacy perception.

H5. Organizational depersonalization has a positive and significant effect on decreasing the perception of self-efficacy.

H6. A decrease in purpose has a positive and significant effect on organizational depersonalization.

H7. Journalism attrition by gender shows a significant difference.

Method

In scientific research, a research model should be systematically designed after determining a research problem, and hypotheses should be developed within the framework of the research model (Tutar and Erdem, 2022: 71). Within the scope of the research, the quantitative research method, which was designed with the relational screening method under the guidance of the general screening model, was applied.

Population and Sampling

The research population consisted of journalists working in Türkiye province. Information was requested from the Turkish Journalists Association to determine the universe and sample, but the number of individuals practicing journalism in Turkey could not be clearly defined. Since the universe and sample could not be determined exactly, data was collected from 671 journalists.

When it is desired to determine the sample with a 5% error (95% confidence) in the research, it is sufficient to select a minimum of 383 data from the sample when the universe consists of 100,000 units, and a minimum of 384 data when the universe consists of 1,000,000 units or more (Cohen et al., 2000: 95; Tutar and Erdem, 2022). It can be said that the universe is representative of the sample, as data was obtained from 671 journalists through online and face-to-face surveys.

Data Collection Tool

In this study, the "Employee Attrition Scale" developed by Tutar and Erdem (2022), consisting of four subdimensions (Loss of Motivation, Decrease of Purpose, Organizational Depersonalization, Decline in Self-Efficacy Perception) and 27 statements, was applied. The scale of employee attrition was adapted for the journalism profession. For the use of the scale, permission was obtained from the authors. The Ethics Committee approved the data collection process.

Validity and Reliability

Within the scope of this research, the Alpha coefficient was examined to determine the structural reliability of the scales. The alpha coefficient of the scale was determined as 0.977. This result indicates that the research scale is reliable. Confirmatory factor analysis (CFA) was performed to verify the research statements (Figure 1).

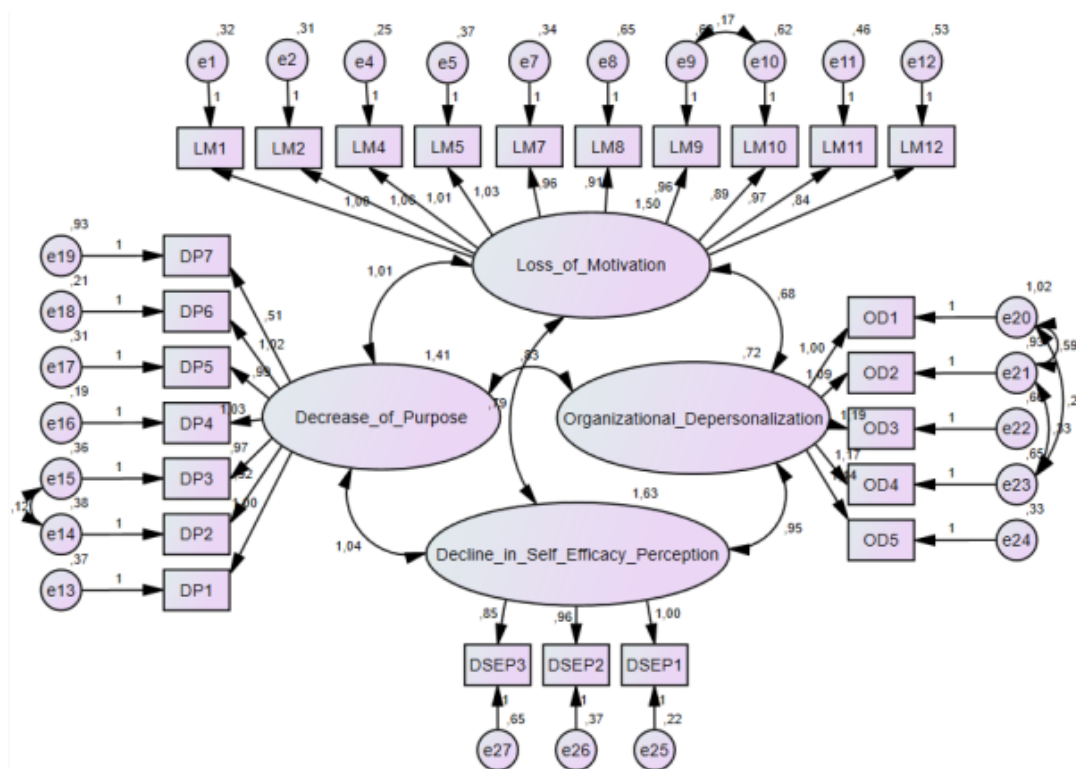


Figure 1. Validity of the Research Statements

As a result of the confirmatory factor analysis, the 3rd and 6th statements in the Employee Attrition Scale adapted to journalists were discarded due to the low standardized factor loads in the Motivation Loss subdimension, and then the analysis was repeated. A comparison was made between the two analyses by applying the single-factor model to the findings obtained (Table 1).

Table 1. Model-Data Fit Values

	X ²	ΔX ²	df	X ² /df	GFI	NFI	CFI	TLI	RMSEA
Single-factor model	1548.13	-	291	5.32	.451	.525	.571	.567	.118
Research model	657.74	890.39	264	2.49	.832	.909	.943	.935	.067

***RMSEA (Root mean square error of approximation)**; Below 0.08 is considered a good model (Browne, 1993)

χ²/SD (Relative Ki-Kare); is expected to be between 1 and 5 (Marsh ve Hocevar, 1985)

GFI (Goodness of fit index); must be close to 1 to be a good model (Tanaka ve Huba, 1985)

NFI (Normed fit index); must be close to 1 to be a good model (Bentler ve Bonett, 1980)

CFI (Comparative fit index); must be close to 1 to be a good model (McDonald ve Marsh, 1990)

TLI (Tucker-Lewis index); must be close to 1 to be a good model (Bentler ve Bonett, 1980)

According to the data obtained by confirmatory factor analysis, the research model was distributed to 4 scale models and tested. The results obtained with χ^2/df , GFI, TLI, CFI, NFI, and RMSEA fit values in the research model indicate that the model provides good convergent validity. According to the 4-factor model, the χ^2 value was found to be significant ($p < 0.01$). In addition, the research model was found to be compatible in terms of validity, with χ^2/df (2.49) value below 5. The model fit of the research was determined by determining the fit values of the research models as RMSEA = 0.067, GFI = 0.832, CFI = 0.943, TLI = 0.935, and NFI = 0.909. On the other hand, Chi-Square Test analysis was carried out on χ^2 values in order to determine the difference between the single-factor and four-factor research models. There was a significant difference in the analysis values between single-factor analysis and 4-factor analysis. It was determined that there was no common method deviation in the analysis results (MacKenzie and Podsakoff, 2012).

Table 2. Mean, Standard Deviation, and Correlation Values of Variables

	Ort.	S.S	CR(t)	AVE	1	2	3	4
Loss of Motivation	2.41	1.197	0.952	0.743	-			
Decrease in purpose	2.43	1.123	0.969	0.757	0.656**	-		
Organizational depersonalization	2.74	1.114	0.874	0.584	0.603**	0.733**	-	
Decline in Perception of Self-	2.59	1.251	0.912	0.777	0.504**	0.673**	0.512**	-

Efficacy

Note: SE is standard error; Significant at the *0.05, **0.01, ***0,001 level (bi-directional)

Hair et al. (2006) stated that scales satisfy the measurement criterion when the factor loadings of scale expressions exceed 0.5. In this study, the standardized factor loadings of the scale statements were above 0.5. In addition, the t-values of the factor loadings at the parametric evaluation point ranged from 8.17 to 10.94 (Figure 1). Based on these values, the research model was found to provide validity (Hair et al., 2006).

According to the research analysis findings, the factor findings for the journalism attrition scale are presented in Table 3.

Table 3. Journalistic Attrition Standardized Factor Loadings and t-values

Expressions of Journalistic Attrition	Avg.	Standard Factor Loadings	t
I think that my job no longer satisfies me enough.	2,54	0,909	9,607
I think my expectations for my job have weakened.	2,70	0,920	9,374
I feel that my interest in my job is decreasing daily.	2,70	0,927	9,181
I think my job has lost its attractiveness.	2,56	0,901	9,750
Recently, I have started to find my job monotonous.	2,65	0,895	9,834
I think that my job does not fulfill my goals.	2,37	0,809	10,500
I do not see many motivating factors in my job.	2,62	0,837	10,343
I am not curious about the results I will achieve by trying in my job.	2,61	0,810	10,472
I think that my job has considerably lost its meaning.	2,91	0,867	10,148
I find very few things important in my work life anymore.	2,62	0,815	10,477
I feel reluctant to have new experiences in my job.	2,61	0,890	9,683
I feel that I am not willing to improve in my career.	2,50	0,871	9,848
I feel that I have significantly lost my desire to succeed in my job.	2,58	0,886	9,676
I feel that I have lost interest in creativity in my workplace.	2,36	0,942	8,174
I feel that my expectations from my job are decreasing daily.	2,45	0,903	9,461
I feel that my sense of curiosity has decreased in my	2,59	0,935	9,520

work.

I started to think that I was inadequate in my job.	2,51	0,534	10,946
Excessive fatigue in my job negatively affects my personal life.	2,60	0,642	10,425
I feel mentally overtired at work.	1,99	0,692	10,231
I think I have become desensitized to my social environment.	2,86	0,780	9,718
I feel exhausted at my workplace.	2,96	0,776	9,723
My perception of organizational ownership is deteriorating daily.	2,49	0,904	9,799
I do not feel valued at my workplace.	2,64	0,939	9,349
I feel that I am not appreciated enough in my workplace.	2,80	0,896	9,730
I do not feel well at work.	2,62	0,804	9,712
Average Values	2,60	0,843	9,827

Table 3 presents the averages, standardized factor loadings, and t-values of journalists' responses to attrition statements. In this study, the discriminant and convergent validity methods were applied to determine whether the constructed model and the scale subdimensions were consistent. According to Fornell and Larcker (1981), to ensure convergent validity in an analysis, the average variance explained value (AVE) should be higher than 0.5. The AVE values of the four subdimensions of this study were found to be higher than 0.5 (Table 2). According to Kline (2014), for discriminant validity, the correlation values between the research scales should be lower than 0.80, and the construct reliability (CR) should be higher than 0.70. The analysis of the four dimensions of the research scale determined that the construct reliability (CR) was higher than 0.70, the correlation value between the dimensions was lower than 0.80, and the measurement results provided reliability (Fornell and Larcker, 1981; Hair et al., 2006).

RESULTS

Demographic Results

The demographic data of the participants, such as gender, education level, age, and seniority, are presented in Table 4.

Table 4. Distribution of Demographic Data about Participants

Variables	Frequency	Percentage	Variables	Frequency	Percentage
Gender			Marital Status		
Female	174	28,1	Married	386	62,3
Male	445	71,9	Single	233	37,7
TOTAL	619		TOTAL	619	
Level of Education			Age		
Primary	86	13,9	Age 18–25 years	145	23,4
High School	110	17,8	Ages 26-35	141	22,8
Undergraduate	261	42,1	Ages 36 and 45	163	26,3
Master's	130	21,0	Ages 46-55	127	20,5
PhD	32	5,2	56 and above	43	7,0
TOTAL	619		TOTAL	619	

According to Table 4, 28.1% of the journalists were women, and 71.9% were men. Among the participants, 62.3% were married and 37.7% were single. According to education level, 13.9% of the participants had primary education, 17.8% had high school education, 42.1% had bachelor's education, 21.0% had master's education, and 5.2% had doctoral education. According to age range, 23.4% of the participants were 18-25 years old, 22.8% were 26-35 years old, 26.3% were 36-45 years old, 20.5% were 46-55 years old, and 7.0% were 56 years and older.

Testing the research hypotheses

To test the research hypotheses, a structural equation model analysis was carried out on the research data. The findings are presented in Table 5.

Table 5. Structural Equation Model Results

Variables	β	t value	SE	p
Loss of Motivation: Decrease in Purpose	.988	8.219	.123	***
Loss of Motivation: Organizational Depersonalization	.678	6.793	.100	***
Loss of Motivation: Decrease in Self-Efficacy Perception	.792	6.648	.119	***
Decrease in Purpose: Decrease in Perception of Self-Efficacy	.995	8.153	.127	***
Organizational Depersonalization: Declining Self-Efficacy Perception	.946	7.757	.122	***
Decrease in Purpose: Organizational Depersonalization	.825	7.473	.110	***

Note: SE is the standard error; significance is set at the *0.05 **0.01, ***0,001 level (bi-directional)

According to Table 5, loss of motivation has a significant positive effect on the decrease in purpose ($\beta=.988$, $t=8.219$, $p<0.001$). *The H1 hypothesis is supported.* According to the second hypothesis of the study, loss of motivation has a significant

positive effect on organizational depersonalization ($\beta=.678$, $t=6.793$, $p<0.001$). *The H2 hypothesis is supported.* In the third hypothesis of the study, it was found that loss of motivation had a significant positive effect on the decrease in self-efficacy perception ($\beta =.792$, $t=6.648$, $p<0.001$). *H3 is supported.* In the fourth hypothesis of the study, it was found that a decrease in purpose had a significant positive effect on the decline in self-efficacy perception ($\beta =.995$, $t=8.153$, $p<0.001$). *H4 hypothesis is supported.* The fifth hypothesis of the study found that organizational depersonalization had a significant positive effect on the decline in self-efficacy perception ($\beta =.946$, $t=7.757$, $p<0.001$). *H5 is supported.* In the sixth hypothesis of the study, it was found that a decrease in purpose had a significant positive effect on organizational depersonalization ($\beta =.825$, $t=7.473$, $p<0.001$). *H6 is supported.*

In the last hypothesis of the study, the results of the independent sample t-test analysis on whether there is a significant difference in journalistic attrition according to gender are presented in Table 6.

Table 6. Evaluation of Journalistic Attrition by Gender (Independent Sample T-Test)

	p	t	df	Difference in Mean	Standard error
Journalistic Attrition	,011	,918	245	-,08560	,46790
			133,853	-,09064	,47294

Table 7. Evaluation of gender-based Journalistic Attrition (Qualitative Statistics)

	Gender	N	Average	Standard Deviation	Standard error
Journalistic Attrition	Female	74	2,7257	1,03615	,12045
	Male	173	2,5346	1,00089	,07610

In Table 6, where gender differences in the perception of journalistic attrition are discussed, it is seen that there is a statistically significant difference between the groups with $P=0.011<0.05$. The average values in Table 7 indicate that women have a higher perception of attrition than men. According to this result, journalism attrition differs significantly according to gender. *H7 is supported.*

Finally, 81% of the participants answered yes to the single open-ended question "Do you get worn out?".

Discussion

Because humans are social beings, they inevitably live in communities. In this context, individuals who have to interact with their environment constantly encounter negative situations in their daily lives, which cause stress and anxiety. Stress is a word frequently used in daily life. Stress, which is defined as individuals' negative perceptions of the continuous message bombardment in their environment and their reactions to negativities as a result, affects life negatively. In other words, stress can also be expressed as individual reactions to the external world. While stressful situations cause anxiety when they are excessive, attrition is inevitable in individuals exposed to excessive stimuli over time. Stress, anxiety, and attrition, which are seen excessively, especially in individuals practicing the profession of journalism, can also harm individuals' social, psychological, and economic status.

The main reason individuals live in communities is their desire to meet their needs. In this way, individuals who make up society make a constant effort to protect their resources. Within the scope of this research, the issue of journalistic attrition is addressed within the framework of resource dependency theory. It is inevitable for individuals to experience stress if their resources are threatened or if competition exists for resources. In this context, journalists are stuck between doing their profession properly and honestly and having the resources to do so. It is inevitable for individuals to experience anxiety, stress, and attrition in such situations.

The research was applied to a sample of individuals with press cards practicing journalism in the Turkiye Province, and it was determined that journalists generally experience attrition. In general, journalists mentioned that they were worn out. In this regard, the average of the participant's answers to the statements in Table 3 was determined as 2.6. The fact that these averages are higher than 2.5 indicates that journalists are less competent. On the other hand, the determination of positively significant relationships ($p < 0.01$) and positively significant effects ($p < 0.001$) between the subdimensions of employee attrition in the research hypotheses indicates that journalists tend to wear out. In the last hypothesis of the research on whether there is a difference between gender variables and journalistic attrition, it was concluded that there was a significant difference ($p = 0.011 < 0.05$) (Table 6). In addition, female journalists had a higher perception of attrition than male journalists (Table 7). On the

other hand, 81% of the participants answered yes to the single open-ended question "Do you get worn out?" with a high rate of 81%. This rate shows that journalists are often worn out.

No research has been found in the national or international literature on journalism attrition, which is the subject of this research. However, some studies have addressed issues close to the perception of attrition. In this direction, Köseoğlu (2023) conducted a qualitative study on the problems faced by female journalists working in Ağrı, Erzincan, Erzurum, Hakkâri, and Van provinces and found that they had problems with transportation and wages. Bulut (2019b) drew attention to issues such as the change in the definition of journalism, employment, insecurity, weakness of protective regulations, and global trends in his research, which is a due diligence study on the journalism sector in Türkiye. Karaca et al. (2017) conducted a study on a sample of managers of local media organizations operating in Malatya province and found that media managers' intrinsic and extrinsic job satisfaction levels have a negative effect on turnover intentions. Şahin and Avşar (2016), in their research on journalists' problems, examined the Press Labor Law to which journalists are subject and offered various suggestions by drawing attention to problems in the implementation of the law and determining the failing aspects.

Conclusion

Journalists face many challenges in their professional lives. The fact that communication faculties educate thousands of graduates in the media sector every year increases journalists' competition. Due to the difficulties faced by journalists who attempt to perform their duties properly under pressure and strive to comply with the principle of impartiality, they are often discouraged from their duties and even come to the point of quitting their jobs. However, a lack of employment opportunities in the media sector increases unemployment. In particular, the lack of standardization in the profession of journalism, in other words, the fact that it is not necessary to be a graduate of a communication faculty to become a journalist and the perception that anyone from any field can do this profession increases the number of journalists' competitors. Although this situation leads to a rich labor force in the media sector, it also causes a qualified labor force trained in the profession of journalism not to find a position in business life. The fact that women experience more professional attrition

than men, which is also identified in the research findings, is another issue that needs to be emphasized.

The limitations of the research include the following: the research was conducted for journalists; only journalists' perceptions of attrition were examined within the scope of the research; the application area of the research was limited to Türkiye province; the research was designed only according to the quantitative research method, and the application was carried out using the survey method.

As theoretical suggestions for future researchers, it is recommended: to research attrition perceptions of different sectors and occupational groups, to conduct research in different cities or regions of Türkiye, to conduct qualitative research by conducting in-depth interviews with qualified and respected journalists of the country who are considered authorities, respectful of all opinions, to conduct qualitative research as well as quantitative research, to conduct mixed research method by applying both qualitative and quantitative research, and finally to research the problems and attrition of female journalists, which is a more specific sample.

As practical suggestions for the journalism sector, the state, other institutions, and organizations, it can be suggested: Lawmakers and non-governmental organizations should support qualified individuals who are educated in their fields and who will do justice to the profession of journalism, and they should create employment for young people, especially those who have recently graduated from communication faculties. Moreover, creating a more liberal atmosphere for journalists who cannot practice their profession due to freedom of the press and the public's right to receive news and providing fair trials for journalists who have been sentenced in this regard can also be given as suggestions. On the other hand, making educational publications and programs for journalism, expanding media literacy training in schools, and granting press cards to individuals working in the profession of journalism without making it difficult can be shown among the suggestions. Therefore, considering all this information, we can talk about the existence of journalism attrition.

References

- Baş, T. (2003). ANKET-Anket Nasıl Hazırlanır? Anket Nasıl Uygulanır. *Anket Nasıl Değerlendirilir, 2*.
- Bentler: M. and Bonett, D. G. (1980). Significance tests and goodness-of-fit analysis of covariance structures. *Psychological bulletin, 88(3)*, 588.
- Browne, M. W. (1993). Alternative ways of assessing model fit. *Testing structural equation models (136-162)*.
- Bulut, Ç. K. (2019a). *Sınıfın sınırlarında: Gazeteciler ve proleterleşme*: İstanbul: Nota Bene Yayınları.
- Bulut, Ç. K. (2019b). Yapılanma, Çözülme, Belirsizlik: Gazetecilik Pratikleri ve Basın İş Hukuku. *İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi, 2019(49)*, 187-206.
- Cengiz, Ö. (2021). Türkiye’de Gazetecilik Mesleğinin Güvencesizleşme Süreci. (Doctoral Thesis). *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü*.
- Cohen, L., Manion, L. and Morrison, K. (2000). *Research Methods in Education*, (5th ed). Routledge Falmer, Taylor&Francis Group.
- Çelik, R. (2020). Tık odaklı habercilikte “tık yemi” taktiği: Koronavirüs (kovid-19) örneği. *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, 9(2)*, 14-25.
- Edgerly, S., and Thorson, K. (2020). Political communication and public opinion: Innovative research for the digital age. *Public Opinion Quarterly, 84(S1)*, 189-194.
- Fornell, C. and Larcker, D. F. (1981). Evaluating structural equation models with unobservable variables and measurement error. *Journal of marketing research, 18(1)*, 39-50.
- Gezmen, B. (2002). *İletişim teknolojisindeki gelişmelerin gazeteciliğe etkileri*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İletişim Bilimleri Anabilim Dalı Genel Gazetecilik Bilim Dalı, (Master Thesis).

- Gökçek Karaca, N. (2000). Türkiye'de basın çalışanlarının iş ilişkileri ve sorunları. *Eskişehir Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Anabilim Dalı*. (Doctoral Thesis).
- Hair, J. F., Black, W. C., Babin, B. J., Anderson, R. E. and Tatham, R. L. (2006). *Multivariate data analysis* (Vol. 6).
- Hajjali, I., Kessi, A. M. F., Budiandriani, B., Prihatin, E. and Sufri, M. M. (2022). Determining Work Motivation, Leadership Style, and Employee Competence on Job Satisfaction and Employee Performance. *Golden Ratio of Human Resource Management*, 2(1), 57-69.
- Hanusch, F., & Löhmann, K. (2022). Dimensions of Peripherality in Journalism: A Typology for Studying New Actors in the Journalistic Field. *Digital Journalism*, 1-19.
- Hobfoll, S. E., Freedy, J., Lane, C. and Geller, D. (1990). Conservation of social resources: Social support resource theory. *Journal of Social and Personal Relationships*, 7(4), 465-478.
- Karaca, M., Biçkes, D. M., Caner, Ç. and Karaduman, G. (2017). Medya Yöneticilerinin İş Tatmin Düzeylerinin İşten Ayrılma Niyetleri Üzerindeki Etkisi: Malatya Örneği. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi*, 5(2), 969-990.
- Kline, H. (2014). *An easy guide to factor analysis*: Routledge.
- Korkmaz, A. (2012). Gazetecilik eğitimi alan öğrencilerin gazetecilik eğitimi ve gazetecilik mesleğine bakışı. *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*(16), 9-27.
- Köseoğlu, A. (2023). Yerel medyada kadın gazeteci olmak: Ağrı, Erzincan, Erzurum, Hakkâri ve Van İlleri Özelinde Bir Araştırma. *Hakkâri and Van Provinces. Communicata*.(25), 15-21.
- Li, R., Liu, H., Chen, Z. and Wang, Y. (2023). Dynamic and cyclic relationships between employee intrinsic and extrinsic motivation: Evidence from a dynamic multilevel modeling analysis. *Journal of Vocational Behavior*, 140, 103813.

- Lira, C. L., Palma, K., and Limonado, F. (2021). Three W's of in-depth journalism portraying socio-environmental conflicts in Chilean television: What (the agenda), who (the sources), and where (the locations). *Signo y Pensamiento*, 40(79).
- Mabweazara, H. M., Cheruiyot, D., and Ogola, G. (2021). Studying journalism during the COVID-19 pandemic in sub-saharan Africa: The disruption in the newsrooms. In *Mediating Digital Society and individuals: Journalism and communication in the times of uncertainty* (pp. 66-66).
- MacKenzie, S. B. and Podsakoff: M. (2012). Common method bias in marketing: Causes, mechanisms, and procedural remedies. *Journal of retailing*, 88(4), 542-555.
- Marsh, H. W. and Hocevar, D. (1985). Application of confirmatory factor analysis to self-concept research: First- and higher-order factor models and their invariance across groups. *Psychological bulletin*, 97(3), 562.
- McDonald, R. P., and Marsh, H. W. (1990). The multivariate model is selected as follows: Noncentrality and goodness of fit. *Psychological bulletin*, 107(2), 247.
- Nakinaalwa, P. (2023). *Public service motivation, employee engagement and task performance among public sector employees of Mpigi District Local Government* (Doctoral dissertation, Makerere University).
- Pancasila, I., Haryono, S. and Sulisty, B. A. (2020). Effects of work motivation and leadership on work satisfaction and employee performance: Evidence from Indonesia. *The Journal of Asian Finance, Economics, and Business*, 7(6), 387-397.
- Sjøvaag, H., and Owren, T. (2023). Risk perception in newspaper chains: Threats, uncertainties and corporate boundary work. *Journalism*, 24(4), 767-784.
- Şahin, M., and Avşar, Z. (2016). Basın İş Kanunu, Sorunlar ve Güncelleme Tartışmaları. *SGD-Sosyal Güvenlik Dergisi*, 6(2), 113-138.
- Tanaka, J. S. and Huba, G. J. (1985). A fit index for covariance structure models under arbitrary GLS estimation. *British journal of mathematical and statistical psychology*, 38(2), 197-201.

Tokgöz, O. (2003). Temel gazetecilik. In. Ankara, İmge Kitabevi: Baskı.

Topsakal, T. (2022). Gazetecilik Eğitiminde Dijital Derslerin Rolü: Türkiye ve Yurtdışı Üniversitelerine Yönelik Bir Araştırma. *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi*(41), 234-254.

Tutar, H., and Erdem, A. T. (2022). Örnekleriyle bilimsel araştırma yöntemleri ve SPSS uygulamaları. *Seçkin Yayıncılık*.

Tutar, H. and Erdem, A. T. (2022). İşgören Yıpranması Ölçeği (İYÖ): Ölçek Geliştirme Çalışması. *Journal of Economics*, 7(18), pp. 316-336.

Yildirim, B. (2010). Gazeteciliğin dönüşümü: Yöndeşen ortam ve yöndeşen gazetecilik. *Selçuk İletişim*, 6(2), 230-253.