

Modern Toplumun Kırılgan Alanları Üzerine Sosyolojik Okumalar



EDİTÖRLER
PROF. DR. SUAT KOLUKIRIK
DOÇ. DR. MUHAMMET FIRAT
ARŞ. GÖR. DR. ELİF ŞAHİN

Genel Yayın Yönetmeni / Editor in Chief • C. Cansın Selin Temana

Kapak & İç Tasarım / Cover & Interior Design • Serüven Yayınevi

Birinci Basım / First Edition • © Aralık 2025

ISBN • 978-625-8559-90-3

© copyright

Bu kitabın yayın hakkı Serüven Yayınevi'ne aittir.

Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz. The right to publish this book belongs to Serüven Publishing. Citation can not be shown without the source, reproduced in any way without permission.

Serüven Yayınevi / Serüven Publishing

Türkiye Adres / Turkey Address: Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak

Ümit Apt No: 22/A Çankaya/ANKARA

Telefon / Phone: 05437675765

web: www.seruyenyayinevi.com

e-mail: seruyenyayinevi@gmail.com

Baskı & Cilt / Printing & Volume

Sertifika / Certificate No: 47083

MODERN TOPLUMUN KIRILGAN ALANLARI ÜZERİNE SOSYOLOJİK OKUMALAR

EDİTÖRLER

PROF. DR. SUAT KOLUKIRIK
DOÇ. DR. MUHAMMET FIRAT
ARŞ. GÖR. DR. ELİF ŞAHİN

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM 1

ŞERİF MARDİN SOSYOLOJİSİNDE TOPLUM VE DİN 1

Musa YILMAZ

BÖLÜM 2

BAZI KURAMSAL FİKİRLER BAĞLAMINDA TÜKETİM
TOPLUMUNUN ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRMESİ 21

Coşkun SAĞLIK

BÖLÜM 3

BİRECİK’TE YAŞAYAN KARAÇİ GRUBU ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR
ARAŞTIRMA..... 39

Ercan ARSLAN

BÖLÜM 4

ABD’NİN DOĞU AKDENİZ SİYASETİNDE PARADİGMA DEĞİŞİMİ:
EASTMED BORU HATTI PROJESİ’NDEN ÇEKİLME SÜRECİ..... 59

Handan TEKEMEN

BÖLÜM 5

KÜLTÜRÜN İZİNDE KİMLİK: BENZERLİK, FARKLILIK VE
AİDİYETİN SOSYOLOJİK İNŞASI 79

İbrahim AKKAŞ

BÖLÜM 6

KESİŞEN YAKLAŞIMLAR, AYRIŞAN ANLAMLAR: ÜRETKEN
YAŞLANMA VE YAŞLILIKTA ÜRETKENLİK..... 97

Mert Ersözli

BÖLÜM 7

PATRICIA HILL COLLINS’İN PERSPEKTİFİNDEN KADINLIK: TARİH,
KESİŞİMSELLİK VE BİLGİ 111

Yeliz Kendir Gök

BÖLÜM 8

DİNİ GRUPLARIN KÜLTÜREL ANLAMI VE SINIFLANDIRILMASI 125

Hacer YALÇIN

BÖLÜM 9

EVDE YAŞLI PSİKOLOJİSİ: DİJİTAL TOPLUMDA DIŞLANMA VE
PSİKOSOSYAL KIRILGANLIK 145

Gülşah Şükran KALE YOLCU

BÖLÜM 10

ULUSLAŞMA SÜRECİNDE BİR SİYASAL ÖZNE OLARAK “KÜLTÜR”
157

Merve Türkan Bilgir

BÖLÜM 11

EVDE HASTA BAKIMIN PSİKOSOSYAL BOYUTLARI 169

Gülşah Şükran Kale Yolcu



Bölüm 1

ŞERİF MARDİN SOSYOLOJİSİNDE TOPLUM VE DİN



Musa YILMAZ¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, İğdır Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Din Sosyolojisi, musayilmaz114@gmail.com, Orcid: 0000-0002-9929-7814

1. Giriş

Türkiye’de modernleşme, din, siyaset ve toplumsal yapı ekseninde yürütülen tartışmaların kurucu isimlerinden biri olan Şerif Mardin hem ortaya koyduğu kavramsal çerçeve hem de disiplinler arası yaklaşımı ile sosyolojide özgün bir paradigma geliştirmiştir. Mardin’in çalışmaları sadece Türk sosyolojisinin temel meselelerini aydınlatmakla kalmamış aynı zamanda Osmanlı’dan Cumhuriyet’e uzanan toplumsal dönüşüm sürecini anlamak için yeni yöntemsel açılımlar da sunmuştur. Mardin’in düşüncesi, Türkiye’nin modernleşme deneyimini tek boyutlu açıdan açıklamak yerine, tarihsel süreklilikleri, kültürel kodları, dini pratikleri ve siyasal yapıları bir arada değerlendiren bütüncül bir bakış açısına dayanmaktadır. Bu yönüyle onun sosyolojik yaklaşımı, Türkiye’nin toplumsal gerçekliğini anlamaya yönelik çok boyutlu bir perspektif sunmaktadır.

Mardin’in sosyoloji literatürüne kazandırdığı kuramsal kavramlar, Türkiye’nin toplumsal yapısına özgü dinamikleri açıklamada kalıcı bir etki bırakmıştır. Özellikle modernleşmenin sosyo-kültürel ve siyasal boyutlarını ele alırken dinin toplumsal konumunu merkeze alan analizleri, din sosyolojisi alanında referans niteliğinde kabul edilmektedir. Mardin’e göre Türkiye’de modernleşme sadece kurumsal dönüşümlerle açıklanamaz. Bunun yanında zihniyet dünyasında, sembolik düzlemde ve gündelik pratiklerde yaşanan değişimlerle birlikte değerlendirilerek açıklanması gerekmektedir. Bu nedenle onun çalışmaları, tarihsel sosyoloji ile kültür sosyolojisini bir araya getiren özgün bir metodolojik yapı sunmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada, Şerif Mardin’in hayatı, eserleri, düşünce dünyası ve sosyolojik yaklaşımları kapsamlı biçimde ele alınarak, onun sosyal bilimlere katkıları bütüncül bir çerçevede ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda ilk olarak Mardin’in yaşam öyküsü ve akademik gelişimi sosyolojik yaklaşımının oluşumuna etkileri bağlamında değerlendirilmiştir. Ardından siyaset bilimi, din sosyolojisi ve modernleşme kuramı alanında ortaya koyduğu eserler üzerinden düşünsel yapısı tartışılmıştır. Bunun yanında Mardin’in sosyolojisinde merkezi konuma sahip olan kuramsal kavramlar ayrıntılı olarak incelenmiştir. Son olarak ise din, toplum ve modernleşme ilişkisi genel hatlarıyla irdelenerek, kuramsal kavramlar üzerinden Türkiye’nin toplumsal yapısı analiz edilmeye çalışılmıştır.

Bu yönleriyle çalışma, Şerif Mardin’in düşünsel katkılarını sadece tarihsel bağlamda değil aynı zamanda günümüz Türkiye’sindeki toplumsal tartışmalar açısından da güncelliğini koruyan bir sosyolojik perspektif olarak ele almayı amaçlamaktadır. Böylece Mardin’in entelektüel yaklaşımları hem teorik hem de metodolojik boyutlarıyla yeniden yorumlanarak, sosyal bilimler literatüründeki yeri daha görünür hâle getirilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla çalışmanın temel amacı, Türkiye’de sosyoloji disiplininin gelişimine önemli katkılar sunan Şerif Mardin’in sosyolojik yaklaşımını bütüncül bir perspek-

tifle ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda çalışma, Mardin'in yaşam öyküsünü, akademik yönelimlerini ve yöntemsel tercihlerini temel alarak onun sosyolojik yaklaşımının oluşumunu açıklamayı hedeflemektedir. Böylece çalışma, Mardin'in düşüncesinin Türk modernleşmesi, dinin toplumsal konumu ve devlet-toplum ilişkileri gibi temel sosyolojik tartışmalara sağladığı katkıları sistematik bir çerçevede inceleyerek, literatüre kavramsal ve yöntemsel düzeyde katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Çalışma, konusu gereği literatür taramasına dayalı olarak tasarlanmış olup nitel araştırma yöntemi içerisinde bulunan doküman analizi tekniği kullanılarak yürütülmüştür. Doküman analizi, araştırma konusuna ilişkin veri içeren yazılı materyallerin (kitaplar, makaleler, tezler, gazeteler, dergi ve raporlar, yazışmalar, günlükler, hatıralar, mektuplar vb.) sistematik biçimde incelenmesi ve yorumlanmasını ifade etmektedir. Gözlem ya da görüşme gibi diğer veri toplama yöntemlerinin uygulanmadığı durumlarda sıklıkla başvurulan bu teknik, farklı veri toplama araçlarıyla birlikte kullanıldığında araştırmanın veri çeşitliliğini artırarak bulguların geçerliliğini güçlendirmektedir (Yıldırım & Şimşek, 2005; Ekiz, 2009; Beklan Çetin, 2013; Çapcıoğlu & Kalkan Açıkgoz, 2018). Bu doğrultuda çalışma, Şerif Mardin'in eserlerinin doğrudan ya da dolaylı aktarımlar yoluyla çözümlenmesi ve kuramsal bir çerçeve içinde yorumlanmasına dayanan teorik bir inceleme niteliği taşımaktadır.

2. Şerif Mardin'in Hayatı

Türkiye'de, bağımsız bilimsel bir disiplin olarak sosyolojinin ve özelde ise din sosyolojisinin gelişimine katkıda bulunan sosyologlardan birisi Şerif Mardin'dir. Mardin, kendine özgü sosyolojik anlayışı, yöntemi, teorik yaklaşımı ve ortaya koyduğu kavramlarla, sosyoloji literatürüne önemli katkılarda bulunmuştur. Mardin'in kendine özgü sosyolojik yaklaşımı ve literatüre kazandırdığı kavramsal çerçevesini analiz etmeden önce, hayatına temas eden kısa bir yaşam biyografisine bakılabilir.

Şerif Mardin 1927 yılında İstanbul'da dünyaya gelmiştir. 90 yıllık bir hayatın sonunda, 2017 yılında hayatını kaybetmiştir. Ona Mardin denilmesinin nedeni, Mardin iline mensup olan "Mardinizâdeliler" olarak adlandırılan bir ailenin üyesi olduğu içindir. Mardin, İstanbul'da Galatasaray Lisesi'nde başladığı eğitimini Amerika'da tamamlamıştır. Ardından Üniversite eğitimi, Stanford Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü'nde yapmıştır. 1948 yılında lisans eğitimini tamamlayan Mardin, 1950'de Johns Hopkins Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde yüksek lisansını bitirmiştir. 1954-1956 yılları arasında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde asistan olarak görev yapmıştır. 1957'de görevinden istifa ederek kısa süreliğine siyasete atılan Mardin, daha sonra Doktora eğitimi için tekrar Amerika'ya gitmiştir. Doktorasını ise, Stanford Üniversitesi Hoover Enstitüsü Siyaset Bilimi Bö-

lümü'nde tamamlamıştır. Doçent ve Profesör unvanlarını 1961–1972 yılları arasında alan Mardin, bu süre içerisinde Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde görev almıştır (Arlı, 2006; Uluocak, 2008). Sonraki yıllarda ve vefatına kadar geçen sürede yeni araştırmalar ve çalışmalara devam ederek sosyolojiye çok önemli katkılar sunmaya devam etmiştir.

Söz konusu eğitim yılları, idari görevler, ortaya koyduğu sosyolojik kavramlar ve toplumsal hayata dair tüm deneyimler, Mardin'in kendine özgü sosyolojik bakış açısının oluşmasını sağlamıştır. Bu sayede genelde sosyoloji özelde ise din sosyolojisi alanında İslam, toplum, bilgi, fikir, ideoloji, kültür, modernleşme, sekülerleşme, toplumsal değişme, Osmanlı, siyaset, Türkiye, laiklik gibi konularda çok önemli çalışmalar yapmıştır (Okumuş, 2018). Dolayısıyla Onun 90 yıllık hayatına temas eden yaşama dair tüm sosyolojik olgu ve olaylar, Türkiye'de Şerif Mardin sosyolojisinin ortaya çıkmasını mümkün kılmıştır.

3. Şerif Mardin'in Eserleri, Düşünce Yapısı ve Sosyolojik Yaklaşımları

Şerif Mardin'in eserleri sadece aşağıda isimleri verilen eserlerden ibaret değildir. Bu çalışmada bahsedilen eserler, Mardin'in eserleri arasından bazılarıdır. Mardin'in eserleri siyaset bilimi, tarih, sosyoloji ve din sosyolojisi ekseninde özgün çalışmalardan oluşmaktadır. Mardin, ortaya koyduğu farklı yöntem ve disiplinler arası yaklaşımıyla sosyal bilimlere önemli katkılar sunmuştur. Araştırılan konunun çözümlenmesine katkı sağlayacak argümanlar açısından çerçeveyi geniş tutan Mardin, bütüncül bir sosyal bilim anlayışı ekseninde toplumu anlamaya çalışmıştır. Mardin, Türkiye'nin sosyal sistemini ve sosyal sistemi meydana getiren toplumsal yapılarını ve buna paralel olarak ortaya çıkan modernleşme sürecini analiz ederken büyük ölçüde dini çözümlenmelerden yararlanmış (Serin, 2023). Özellikle 1969 yılında yayımlanan *Din ve İdeoloji* adlı eserinde, din sosyolojisi alanına dair çalışmalara ağırlık vermeye başlamıştır (Doğan, 2008; Doğan, 2013). Mardin, *Din ve İdeoloji* adlı bu çalışmasında, yirminci yüzyılın “ideolojik” bir karaktere sahip olduğunu iddia etmektedir. Ona göre ideolojiler, çoğunlukla toplumsal eylem ile din ilişkileri arasında ortaya çıkmaktadır. Mardin, ortaya çıkan bu ideolojileri sert ve yumuşak ideolojiler olarak birbirinden ayırmaktadır (Tazefidan, 2023a). Bunu ayrıntı; “Sert ideoloji dediğim zaman, sistematik bir şekilde işlenmiş, temel teorik esere dayanan, seçkinlerin kültürüyle sınırlandırılmış, muhtevası kuvvetli bir yapıyı kastediyorum. Yumuşak ideoloji ile de, kitlelerin çok daha şekilsiz inanç ve bilişsel (cognitive) sistemlerini kastediyorum.” (Mardin, 2016) şeklinde ifade ederek, ideolojilere açıklık getirmektedir. Mardin'in bu önemli çalışmasının temel amacı, tarih bilimleri ile modern davranış bilimlerinin, özellikle sosyoloji, psikoloji ve sosyal antropolojinin yöntemlerinin nasıl birleştirilebileceğini göstermeye çalışmaktır. Mardin bu amacı gerçekleştirirken en çok Max Weber'in metodolojisinden yararlandığını ifade etmektedir (Mardin, 2016).

Mardin, *Din ve İdeoloji* adlı eserinden önce 1964 yılında kaleme aldığı *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908* adlı çalışması (Mardin, 2019) ise ağırlıklı olarak sosyolojinin sosyo-kültürel ve siyasal boyutunu ele almaktadır. Mardin bu çalışmasında sadece Jön Türk hareketinin fikir dünyasını değil, aynı zamanda Batı düşüncesinin Osmanlı entelektüel ortamındaki yansımalarını sosyolojik bir perspektifle analiz etmektedir. Bunun yanında Batı dışı toplumlarda Batı kaynaklı fikirlerin yerelleşme biçimlerini anlamaya çalışmaktadır. Ona göre fikirlerin şekillenme süreci, sadece düşünsel etkilerle değil, aynı zamanda toplumsal semboller sistemi ve kültürel yapı tarafından da belirlenmektedir. Jön Türkler, Batılı düşünürlerin fikirlerinden etkilenmişler ancak onların zihinsel dünyalarında Osmanlı hükümlerine geleneği, Şeriat anlayışı, tasavvuf ve adalet kavramı gibi yerel unsurlar da oldukça belirleyici olmuştur. Dolayısıyla Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908* adlı eserinde bütünsel bir yaklaşım sergilemiştir. Jön Türk hareketinin ideolojik dağınıklığını ise dönemin siyasal entrikaları ve bireysel çıkar çatışmaları ile ilişkilendirmiştir. Ona göre Osmanlı-Türk düşünce geleneği felsefi spekülasyondan uzak, kısa vadeli, pratik ve devlet merkezli bir rasyonaliteye dayanmaktadır. Bu gelenek, Cumhuriyet döneminde dahi “pragmatizm” biçiminde devam etmiştir. Mardin bu durumu sadece tarihsel bir eksiklik olarak değil, Türk düşünce sosyolojisinin karakteristik bir özelliği olarak değerlendirmiştir. Dolayısıyla Mardin, on dokuzuncu yüzyıl Türk düşüncesinden ziyade on dokuzuncu yüzyıl düşünce sosyolojisinden bahsetmenin daha doğru olacağını belirtmiştir. Sonuç olarak söz konusu eser, Türkiye’de modernleşme ve Batılılaşma süreçlerini siyasal, düşünsel ve kültürel düzlemdeki çelişkileri açıklayan bir “düşünce sosyolojisi” denemesi (Mardin, 2019) olarak görülebilir.

Mardin’in bir diğer önemli eseri 1976 yılında yayımladığı *İdeoloji* adlı sosyolojik çalışmasıdır. Bu çalışmada ideoloji kavramını tarihsel, kültürel, felsefi ve sosyolojik boyutlarıyla ele almaktadır. Eserin ilk bölümleri, Condillac ve Helvetius gibi düşünürlerden hareketle ideolojinin tarihsel gelişimi ve kavramsal temellerini tartışmaktadır. Özellikle Marks ve Mannheim’in görüşleri başta olmak üzere Frege, Russell ve Reichenbach gibi düşünürlerden yararlanarak ideoloji kavramı ile bilim felsefesi arasındaki ilişkiyi sorgulamaktadır. Diğer bölümlerde ise sembol, simge, mitos, kültür, kültürel kod kavramlarına açıklık getirmekte ve ardından ideoloji ile toplumsal değişme arasındaki ilişkiyi kuramsal bağlamda analiz etmektedir. Eser genel olarak incelendiğinde, Mardin ideolojiyi, bilgi sosyolojisinin merkezine koyarak din, inanç, mitoloji, kültür ve simgesel yapıların toplumsal düzlemde yeniden üretimini ele almaktadır. Mardin’e göre ideolojiler, başlangıçta bilimsellik iddiasıyla ortaya çıkmış olabilir ancak çoğu zaman bu iddiayı karşılamakta yetersizdir. Çünkü ideolojik düşünce, duygusal ve yanlı bir niteliğe sahiptir. İdeolojiler bazen gerçeği yansıtan ve bilimsellik yönü ağır basan bir kavram iken, bazen gerçeği çarpıtan bir öğretisi olarak da ortaya atılabilmektedir. İşte bu noktada Mardin,

ideolojilerin ürettiği fikir kümelerini “kaygan zeminler” olarak nitelendirmektedir. İnsan ve toplum arasındaki ilişkiyi ise “toplumsal harita” metaforu üzerinden açıklamaktadır. Mardin’in söz konusu metaforunda ortak semboller, dil ve inanç sistemleri toplumsal uyum sağlamada işlevseldir ancak sembolik yapının değişken ve yoruma açık olduğunu da ayrıca vurgulamaktadır. İdeolojinin tarihsel kökenine de değinen Mardin, kavramın Batı Avrupa düşünce tarihinde başlangıçta “doğru düşünme bilimi” anlamına geldiğini, ancak zamanla nesnellikten uzaklaştığını ve yanlış bir düşünme biçimine doğru değişim gösterdiğini belirtmektedir. Sonuç olarak Mardin, ideolojiyi modern çağın belirleyici unsurlarından biri olarak görmektedir (Mardin, 1993; Çayır, 2019).

Şerif Mardin’in 1990 yılında yayımlanmış olan bir diğer eseri ise Türkiye’de Toplum ve Siyaset adlı çalışmasıdır. Bu çalışmada, genel olarak Osmanlı’dan Cumhuriyet’e uzanan modernleşme sürecinin toplumsal, siyasal ve bürokratik altyapısı irdelenmektedir. Ayrıca Batılılaşma sürecinde yaşanan kavramsal ve toplumsal dönüşüm sorunları tartışılmaktadır. Eser, biraz daha ayrıntılı incelendiğinde, Osmanlı modernleşmesinin temel sorunları, gayrimüslimlerin ulus-devlet çatısı altında birleştirilmesi, toplumsal hayatta birliğin oluşturulması ve siyasal sisteme entegrasyonun sağlanması konuları dikkat çekmektedir. Bununla beraber On dokuzuncu yüzyıl Osmanlı bürokrasisinde padişah merkezli yönetim anlayışından rasyonel bürokratik yapıya geçiş yaşandığını ifade eden Mardin, merkez-taşra ilişkilerinde yaşanan gerilimlerden dolayı modernleşmenin toplumsal düzeyde gerçekleşemediğini belirtmektedir. Sonuç olarak Mardin, Türkiye’deki modernleşme sürecini sadece kurumsal olarak değil, aynı zamanda zihniyet dönüşümü olarak değerlendirmiştir (Mardin, 1990).

Mardin’in önemli eserlerinden birisi de 1989 da yayımladığı Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim adlı çalışmasıdır. Mardin bu çalışmada, Bediüzzaman Said Nursi’nin fikirlerini, toplumsal etkilerini ve Türkiye’de din-devlet ilişkileri bağlamında temsil ettiği sosyolojik dönüşümü analiz etmektedir. Altı bölümden oluşan eser, ilk olarak teorik bir çerçeveye başlamakta; lehçe, söylem ve toplumsal pratik kavramlarını merkeze alarak konuyu sistematik ve mantıksal bir şekilde ele almaktadır. Sonraki bölümlerde Nursi’nin doğduğu yer ve çevresini sosyolojik, demografik ve kültürel yönlerden inceleyerek dönemin toplumsal dinamiklerini çözümlenmektedir. Ardından on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu’nda din, ideoloji ve toplumsal bilinç arasındaki ilişkiler makro düzeyde ele alınarak, laiklik politikaları ve kitle iletişim araçlarının Nurculuk hareketi üzerindeki etkileri ortaya konmaktadır. Eserin son kısımlarında ise Nursi’nin kendine özgü üslubu, dili ve düşünce dünyası ve toplumsal etkisi ortaya konmaktadır (Mardin, 2015). Genel bir değerlendirme yapmak gerekirse Mardin, Nursi’nin toplumsal etkisini açıklamak için lehçe ve söylem

kavramlarını merkeze alarak teorik bir araç olarak kullanmaktadır. Mardin'e göre Lehçe, toplumun sosyo-kültürel ve tarihsel deneyimlerinden meydana gelen kök-paradigmalara karşılık gelirken, söylem kavramı ise bu paradigmaların pratik hayata yansıma biçimlerine atıfta bulunur. Özellikle sosyal yaşamda cihat, hürmet, kanaat gibi kavramlar bu kök-paradigmalara örnek olarak gösterilebilir. Öte yandan Nursî'nin eserleri sosyal davranışı iki şekilde etkilemektedir. Bu etki doğrudan ve dolaylı davranış modelleri sunularak ortaya çıkmaktadır. Mardin bunu Anthony Giddens'in pratik bilinç kavramıyla da ilişkilendirir. Bununla beraber Mardin, eserinde Tanzimat'la başlayan modernleşme sürecinde halk ve bürokrasi ya da aydınlar toplumu olarak toplumun iki tabakaya ayrıldığını belirtir ve bu ayrımın İslami lehçe ile Batı kaynaklı modern söylem arasında bir çatışma oluşturduğunu belirtir. Ayrıca İslamiyet'i bir teolojik sistemden ziyade toplumsal pratiklerin kaynağı olarak ele alan Mardin, Nursî hareketini sosyolojik bir vaka olarak değerlendirir. Ona göre Nursî'nin karizmatik liderliği klasik tarikat yapısının ötesindedir ve modern iletişim araçları ile fen ilimleri, dinî meşruiyetin alanına dahil edilmiştir. Böylelikle Nurculuk, modernleşmenin araçlarını kullanarak dine dayalı bir toplumsal söylem üretmiştir. Sonuç olarak Mardin, Said Nursî olayını modernleşme, laiklik ve dini ilişkilerin Türkiye ölçeğinde yeniden yorumlanmasına imkân tanıyan bir tarihsel-sosyolojik model olarak sunmaktadır. Nurculuk hareketini hem yerel hem küresel ölçekte modernleşme süreçlerinin dini karşılığı olarak değerlendirmektedir (Mardin, 2015).

1991 yılında yayımlanan Türk Modernleşmesi adlı çalışmada ise, Osmanlı'nın son dönemlerinde başlayıp Cumhuriyet dönemine miras kalan Batılılaşma süreci, genel olarak Türk modernleşmesi kavramı çerçevesinde ele alınmaktadır. Türk modernleşmesi, temel açıdan toplum olarak Batı karşısındaki dönüşüm ve uyum çabalarının tarihsel boyutunu anlatmaktadır. Bu sürecin başlangıcında yer alan temel motivasyon, Batı'nın üstünlüğünün kabul edilmesiyle birlikte Osmanlı toplumunda aksayan yönlerin yeniden gözden geçirilmesi ve İmparatorluğun gerileyişinin durdurulması düşüncesidir. Her ne kadar Türk modernleşmesi kavramı Osmanlı ve Cumhuriyet dönemleri açısından farklı ölçütlerle ele alınmış olsa da sürecin yapısal niteliği açık bir sürekliliğe atıfta bulunmaktadır. Bu bağlamda Osmanlı ile Cumhuriyet arasındaki ilişki, kopuştan ziyade çok boyutlu bir süreklilik içinde değerlendirilebilir. Dolayısıyla Mardin'in Türk modernleşmesi kavramı, Osmanlı Türkiye'si ve Cumhuriyet Türkiye'si şeklinde iki önemli döneme ayrılarak incelenmiştir. Bazı düşünürlere göre Mardin'in Osmanlı Türkiye'si kavramı ile kastettiği şey, Tanzimat'tan itibaren başlayan modernleşme sürecidir. Bazı araştırmacılar bu kavramı II. Meşrutiyet sonrasına tarihlendirirler de modernleşme sürecinin başlangıcı Tanzimat dönemi ile ilişkilendirildiği söylenebilir. Bununla beraber söz konusu eserde, Osmanlı ve Cumhuriyet dönemleri arasındaki Batılılaşma anlayışı, amaç ve kapsam bakımından belirgin fark-

lılıklar göstermektedir. Osmanlı döneminde modernleşme, daha çok devlet kurumlarının ıslahına yönelik sınırlı bir girişim olarak kalırken; Cumhuriyet döneminde bu süreç, devletin yanı sıra toplumsal eksende yaygınlaştırılmış ve kapsamlı bir toplum projesine dönüştürüldüğü ifade edilmiştir. Dolayısıyla Mardin'e göre Batılılaşma, Osmanlı döneminde devleti kurtarma işlevi ile öne çıkarken, Cumhuriyet döneminde yeni bir toplum inşa etme amacının temel aracı haline geldiği söylenebilir (Mardin, 1991a; Karakaş, 2022).

Bunların dışında farklı dönemlerde kaleme alınan makaleler de vardır. Söz konusu makaleler derlenerek kitap haline getirilmiştir. Buna makaleler derlemesi de denilebilir. İşte bu eserlerden birisi Siyasal ve Sosyal Bilimler (Makaleler 2) adlı çalışmadır (Yıldırım, 2018). Üç ana bölümden oluşan eser, siyasal ve sosyal bilimler, iktisadi kültür ve bağımsız makaleler başlıkları altında, Türkiye'nin modernleşme sürecini siyasal, kültürel ve ekonomik boyutlarıyla tartışmaktadır (Arlı, 2004). Eser sosyolojik açıdan genel olarak değerlendirildiğinde, ilk olarak milliyetçiliğin Türk düşüncesindeki seyri davranışsal siyasal bilimler yaklaşımıyla analiz edildiği anlaşılmaktadır. Özellikle 1930–1940 yılları arasında yayım süreci devam eden *Ülkü* dergisi üzerine yaptığı içerik analiziyle, modernist milliyetçilik ve geleneksel milliyetçilik tiplerini ayırt ettiği görülmektedir. Bu analizin, Cumhuriyet dönemi ideolojilerinin dinamiklerini anlamaya yönelik metodolojik bir örnek teşkil ettiği söylenebilir. Bunun yanında aynı bölümün içinde Freud ve Sosyal İlimler başlığı altında, Freud'un metodolojisinin sosyal bilimlerdeki etkisini de ortaya koymaktadır. Bir başka başlık olan Siyasal Bilimlerde Araştırmaların Gelişmesi yazısında ise Türkiye'de siyasal bilimlerin gelişmemesini, sosyal bilimlerin iktidar aracı olarak görülmesine bağlamaktadır. Diğer makale başlığı olan Siyasi İlimler – Sosyal İlimler makalesinde ise disiplinler arası metodolojik bir yapılanmanın gerekliliği üzerinde durmaktadır. Eserin diğer ikinci ve üçüncü bölümlerinde ilk olarak, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e iktisadi düşüncenin değişimi ve dönüşümü ele alınırken, ardından Osmanlı iktisadi yapısı içerisinde üretken bir ekonomik zihniyetin geç geliştiği düşüncesi hakimdir. Eserin sonraki bölümlerinde Mardin, Weber ve Toynbee gibi düşünürlerin tarih ve toplum analizlerini ortaya koyar. Weber'in ampirik yaklaşımını öne çıkarırken, Toynbee'nin Doğu-Batı karşıtlığını sorgulamaktadır. Ardından Kontrol Felsefesi ve Geleceğimiz makalesinde toplum mühendisliği anlayışını eleştiren Mardin, bürokratik zihniyetin toplum üzerindeki tahakküm eğilimini tartışmaktadır. Yine aynı bölüm içerisinde Sınıf, Grup ve Kişilik yazısında, toplumsal yapıların hareketlendiği çağdaş dönemde yeni sosyolojik analizlerin gerekliliğine atıfta bulunmaktadır. Bunun yanında Faşizm ve Solcu kavramlarını Türkiye bağlamında çözümlenerek, Batı'daki ideolojik anlamlarından farklılaştığını ve kültürel bir ötekileştirme aracına dönüştüğünü savunmaktadır. Sonuç olarak söz konusu eser, Mardin'in sosyal bilimlerdeki disiplinler arası yaklaşımını, tarihsel derinlikli çözümleneleri-

ni ve Türkiye'nin modernleşme serüvenine dair özgün yorumlarını bir araya getirmektedir. Siyasal ve Sosyal Bilimler (Makaleler 2) adlı çalışma, Türk düşünce tarihinin ideolojik, ekonomik ve kültürel dönüşümlerini anlamada sosyolojik bir bakış açısı sunmaktadır (Mardin, 1997; Doğan & Demir, 2018; Yıldırım, 2018).

Benzer bir çalışma olan yine makaleler derlemesi olarak da adlandırılan Türkiye'de Din ve Siyaset adlı eser 1991 yılında yayımlanmıştır (Okumuş, 2018). Mardin'in Türkiye'de Din ve Siyaset adlı eseri, Türkiye'de din, siyaset ve toplumsal dönüşüm arasındaki ilişkiyi tarihsel ve sosyolojik bir perspektifle ele alan bir makaleler derlemesidir. Tanzimat'tan 2000'li yıllara uzanan süreçte dinin toplumsal ve siyasal yapı üzerindeki etkilerini kapsamlı biçimde ele alan eser üç bölümden oluşmaktadır. Mardin bu eserde, Osmanlı modernleşmesinden Cumhuriyet dönemine uzanan çizgide İslamcılığın düşünsel, kurumsal ve kültürel boyutlarını analiz etmektedir. İlk olarak Tanzimat'tan Kemalizme uzanan süreçte dinin toplumsal rolü, laiklik tartışmaları ve İslamcılığın ideolojik yönü değerlendirilirken, sonraki bölümlerde sırasıyla; ulus-devlet inşası sürecinde dinin kamusal alandan dışlanması, Cumhuriyet devriminin ideolojik yönelimlerini ve Bediüzzaman Said Nursî örneği üzerinden din-siyaset ilişkilerinin dönüşümünü ele almaktadır. Ardından aydın kavramı ekseninde, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e entelektüel kimliğin değişimini ve modernleşme sürecinde aydınların toplumla kurduğu ilişkiyi tartışmaktadır. Mardin, söz konusu analiz ve tartışmalarında dinin, Türkiye'nin siyasal kültüründe oynadığı belirleyici rolü tarafsız bir yaklaşımla değerlendirirken, toplumsal yapının tarihsel sürekliliğini anlamaya yönelik özgün bir sosyolojik çerçeve sunmaktadır (Mardin, 1991b; Koç, 2022).

4. Şerif Mardin Sosyolojisinde Kavramsal ve Kuramsal Çerçeve

Merkez-Çevre Kuramı: Bu kuram, ilk olarak Amerikalı sosyolog Edward Shils tarafından Batı toplumlarının modernleşme süreçlerini açıklamak amacıyla geliştirilmiş bir kavramdır. Türkiye sosyolojisinde ise Şerif Mardin tarafından özgün bir biçimde yorumlanarak Türk toplum yapısının tarihsel dönüşümünü açıklayan temel bir paradigma hâline gelmiştir. Mardin, Shils ve Ernest Gellner'in yaklaşımlarından hareketle, merkez-çevre ilişkisini Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan bir süreklilik ve dönüşüm ekseninde ele almıştır. Ona göre bu ilişki, yalnızca siyasal yapının değil, toplumsal ve kültürel alanların da dinamiklerini anlamada açıklayıcı bir model sunmaktadır.

Mardin'in merkez-çevre yaklaşımı, özellikle Osmanlı-Türk modernleşmesi sürecinde bürokratik elitlerin temsil ettiği "merkez" ile taşra, dini çevreler ve geleneksel yapıları temsil eden "çevre" arasındaki gerilim ve etkileşimleri açıklamada fonksiyonel bir kavramdır. Bu bağlamda merkez, rasyonel-bürokratik düzeni ve modernleşme projesini simgelerken; çevre, yerel ve dini değerlere dayalı bir karşıt kutba atıfta bulunur. Mardin'e göre, bu iki

kutup arasında tarihsel süreçte çeşitli gerginlikler bulunsa da toplumsal bütünlüğü sağlayan bir uyum ve tamamlayıcılık ilişkisi de söz konusudur.

Mardin, merkez-çevre kavramını statik bir yapı olarak değil, toplumsal değişime bağlı olarak sürekli gelişen dinamik bir sistem şeklinde tanımlamıştır. Bu kavram, onun için yalnızca bir sosyolojik analiz aracı değil, aynı zamanda Osmanlı'dan günümüze düşünsel, kültürel ve siyasal süreklilikleri anlamaya yarayan bir teorik çerçevedir. Bu çerçevede din, Mardin'in analizinde çevreyi biçimlendiren ve merkeze karşı konumlandıran en temel ideolojik unsur olarak değerlendirilir.

Sonuç olarak, Şerif Mardin'in merkez-çevre modeli, Türkiye'deki siyasal kültürü, modernleşme sürecini ve toplumsal yapıyı açıklamada özgün bir paradigma sunmaktadır. Bu model Türk sosyolojisinde modernite, iktidar ve kültürel kimlik ilişkilerinin analizinde kalıcı bir etki bırakmıştır. Mardin'in bu yaklaşımı, günümüz Türkiye'sinde toplumsal kutuplaşmaları, devlet-toplum ilişkilerini ve modernleşmenin yerel karşılıklarını anlamak açısından hâlâ güncelliğini korumaktadır (Mardin, 1995; Gökmen, 2013; Göksu, 2013; Kaçmazoğlu, 2015; Kızılcılık, 2019; Mardin, 2020; Tazefidan, 2023b).

Mahalle Baskısı Kuramı: Bu kavram, Türkiye'nin toplumsal ve siyasal dinamiklerini anlamada önemli bir sosyolojik kavram olarak değerlendirilmektedir. Kavram, ilk olarak Şerif Mardin tarafından ortaya atılmış ve kısa sürede geniş bir tartışma alanı bulmuştur. Mardin'in 2007 yılında Washington'da Ruşen Çakır'a verdiği ve Vatan Gazetesinin kitap ekinde yayımlanan röportaj, bu tartışmanın başlangıcını oluşturmaktadır. Bu röportaj, Mardin'in Religion, Society and Modernity in Turkey (Türkiye'de Din, Toplum ve Modernlik) adlı çalışmanın yayımlanmasının ardından yapılmıştır. Söz konusu röportajda Mardin'in "mahalle havası" ve "mahalle baskısı" kavramlarına ilişkin açıklamaları, Türkiye'deki laik-dindar eksenli kutuplaşmanın önemli bir referans noktası hâline gelmiştir.

Röportajın ardından mahalle baskısı kavramı, özellikle laiklik konusunda hassasiyet taşıyan kesimlerce siyasi iktidara yönelik bir eleştiri aracı olarak benimsenmiş ve kavram, politik söylemin merkezine yerleşmiştir. Ancak Mardin, kavramın bu şekilde araçsallaştırılmasından rahatsızlık duymuş ve mahalle baskısının sabit, değişmez bir toplumsal olgu olarak değil, tarihsel koşullara bağlı olarak dönüşen bir süreç şeklinde ele alınması gerektiğini vurgulamıştır.

Ruşen Çakır tarafından düzenlenen "Şerif Mardin: Mahalle Baskısı, Ne Demek İstedim?" başlıklı toplantıda Mardin, kavramın yanlış anlaşılmasına açıklık getirerek, mahalle baskısı kavramının yalnızca bir toplumsal kontrol biçimi değil, zamanla farklı örgütlenme biçimlerine bürünen dinamik bir yapı arz ettiğini belirtmiştir. Mardin'e göre bu kavram, belirli bir dönemin siyasal ve kültürel bağlamında ortaya çıkmış olsa da Türkiye'deki toplumsal

değişim süreçlerini anlamada süreklilik arz eden bir analitik çerçeve sunmaktadır.

Sonuç olarak mahalle baskısı kavramı, Türkiye’de modernleşme, din ve toplumsal yapı arasındaki gerilimleri anlamak açısından hem teorik hem de ampirik olarak önemli bir kavramsal miras bırakmıştır. Mardin’in yaklaşımı, bu kavramın güncel politik söylemlerin ötesinde, Türkiye toplumunun kültürel kodlarını çözümlenmeye yönelik sosyolojik bir duyarlılıkla değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır (Çakır, 2008; Polat, 2018; Tazefidan, 2023b)

Toplum Haritası Kuramı: Mardin’e göre birey, toplum ve dünya, kültürel kodlar, anlam haritaları ve simgesel düzenler aracılığıyla kavranabilir. Toplumların kendilerine özgü kültürel adları ve kodları, onların sosyolojik yapısını anlamada önemli bir unsurdur. Bu çerçevede Mardin’in sosyolojik analizlerinde sıklıkla kullandığı “toplum haritası” metaforu, bireylerin ve toplulukların sosyal gerçekliği nasıl algıladıklarını, anlamlandırdıklarını ve nasıl yeniden ürettiklerini açıklayan önemli bir araçtır. Bu bağlamda her birey, içinde yaşadığı toplumun ortak anlam dünyasında inşa olmaktadır ve bu inşa süreci bir toplum haritası ile gerçekleşmektedir. Söz konusu harita, tıpkı bir simgesel kod sistemi gibi toplumsal ilişkileri anlamlandırmayı, sosyal iletişim ve etkileşimi sürdürmeyi ve kültürel bütünlüğü sağlamayı mümkün kılar. Ancak bu harita, kesin sınırlarla çizilmiş bir yapı değil; kuşaktan kuşağa aktarılan, değişime açık bir simge dağarcığı olarak görülebilir. Bu yönüyle toplum haritası, kültürün sürekliliğini temsil ederken aynı zamanda ideolojiyle de iç içe bir yapıya sahiptir. Mardin, ideolojiyi, geleneksel toplum haritalarının modern çağlarda işlevselliğini yitirmesinin ardından ortaya çıkan yeni anlam sistemleri olarak yorumlar.

Toplum haritalarının tarihsel kökenlerine de dikkat çeken Mardin, İslam düşünce geleneğinde bu türden sistematik toplumsal görüşlerin bulunduğunu belirtir. Ona göre bazı eserler, özellikle Nizamülmülk’ün Siyasetname’si ya da Sadi Şirazi’nin Gülistan’ı, İslam kültürlerinde “toplum haritası” sunan önemli örnekler olduğu söylenebilir. Bu tarz eserler, toplumun siyasal ve ahlaki düzenini şekillendiren sembolik rehberler olarak oldukça fonksiyoneldir.

Mardin’in yaklaşımında “toplum haritası”, bireyin entelektüel kapasitesiyle olduğu kadar toplumun kolektif bilinciyle de ilişkilidir. Gelenekler, değerler, efsaneler ve ortak amaçlar bireylerin davranış kalıplarını belirleyen dinamiklerdir. Bu belirleme sürecinde simgelerin rolü çok büyüktür. Çünkü simgeler öğrenmenin, paylaşılmış anlamın ve toplumsal eylemin taşıyıcı unsurları olarak ortaya çıkar. Dolayısıyla Mardin’e göre simgeler, yalnızca kültürel aktarımın değil, aynı zamanda toplumsal dayanışmanın da temel bileşenleridir.

Sonuç olarak Mardin’in toplum haritası kavramı, Türkiye’nin sosyolojik

yapısını ve bireylerin dünyayı algılama biçimlerini anlamada güçlü bir analitik çerçeve sunar. Bu kavram, bireyin kültürel aidiyetini, ideolojik yönelimlerini ve toplumsal anlam üretim süreçlerini çözümlenmeye imkân tanıyan özgün bir sosyolojik perspektif olarak değerlendirilebilir. Her toplumun kendi tarihsel bağlamında şekillenen toplum haritası, onun kimliğini, değerler sistemini ve anlam evrenini görünür kılan dinamik bir pusula işlevi görmektedir (Mardin, 1993; Günerigök, 2013; Tazefidan, 2023a; Tazefidan, 2023b).

Lehçe, Söylem ve Kök Paradigma Kavramları: Kök paradigma ve söylem kavramları, toplumsal ve dinsel pratikler arasındaki ilişkiyi anlatmak için Mardin tarafından kullanılan sosyolojik kavramlardır. İlk olarak Victor Turner'ın kültürel haritalar olarak tanımladığı kök paradigmalar, bireylerin kendi kültür ekseninde yön bulmasını sağlayan, anlam kümeleri şeklinde işlev gören yapılardır. Bu paradigmalar hem ideal bir toplum tasavvuru oluşturan normatif çerçeveler hem de kültürel repertuarın içinde yer alarak bireyin görüntüleri, sesleri, simgeleri ve toplumsal kuralları anlamlandırmasını mümkün kılan bilişsel araçlar niteliğindedir. Bu yönüyle kök paradigmalar yalnızca düzenleyici bir bilgi bütünü olmaktan ziyade, bireylere kişisel refahlarını artırma, riskleri yönetme ve sosyal ilişkiler kurma konusunda stratejik bir önem taşımaktadır. Bununla beraber söz konusu kavramların sosyo-kültürel ve iletişim üzerindeki belirleyici etkisi de oldukça fonksiyoneldir. Mardin bu kavramları kullanırken ne kastettiğini şöyle açıklar; “Mahalledeki insanlarla iletişim kurarken kullandığım kültürü sizler anlayamayacaksınız” ifadesi ile habitus'un içkinliği ve kültürel sermayenin pratik yönünü vurgulamaktadır. Bu noktada söylem kavramı, Foucault'nun iktidar ilişkilerince şekillenen söylem topluluklarından farklı olarak, metinde daha çok kavrayış biçimlerine işaret eden bir analitik araç olarak kullanılmaktadır. Söylem, kök paradigmaların esnekliğini, yeniden üretimini ve toplumsal pratiklerdeki yansımalarını görünür kılan bir fonksiyona sahiptir. Sonuç olarak Mardin, kök paradigmalar ile söylem arasındaki ilişkiyi, kültürel biliş, dinsel pratik ve toplumsal dönüşüm çerçevesinde bütüncül bir şekilde ele almaktadır. Bu kavramlar sayesinde bireylerin kültürel dil ve zımni bilgi aracılığıyla toplumsal anlam dünyalarını nasıl inşa ettikleri açıklanmaya çalışılmaktadır (Mardin, 2015).

Volk İslam Kavramı: Mardin, Cumhuriyet Türkiye'sinin yeni bir başlangıç iddiasına rağmen Osmanlı'dan devralınan kültürel, ideolojik ve kurumsal sürekliliklerin toplumsal yapıyı belirlemeye devam ettiğini savunmaktadır. Cumhuriyet elitleri her ne kadar modernleşmeci reformları radikal bir kopuş olarak sunmuş olsalar da siyasal kültürdeki Herrschaft odaklı yönetim anlayışı, statü merkezli değerler sistemi ve halk kültürü-aydın kültürü arasındaki yapısal ayrılma büyük ölçüde korunmuştur. Ayrıca ekonomik alanda devletçi politikaların baskınlığı, Osmanlı'daki ekonomik sistem mantığının modernleşmiş bir versiyonu olarak değerlendirilmektedir. Bu durum kapitalizmin

özerk bir burjuva sınıfı üretmesini engellemiş ve devlet himayesine bağımlı bir ekonomik yapı oluşturmuştur. Diğer taraftan din bağlamında değerlendirildiğinde, reformcu seçkinlerin halk İslamı'nı dışlaması, Sünni ortodoksinin tarihsel tavrıyla birleşerek kültürel uyumsuzluğu derinleştirmiştir. Cumhuriyet ideolojisi, dinin toplumsal işlevlerini karşılayacak kadar kapsayıcı bir kültürel çerçeve sunamadığından, İslami aidiyet güçlü bir toplumsal tutunum kaynağı olarak varlığını sürdürmüştür. Bununla beraber ümmet bilincinin milli kimliğe nüfuz eden etkileri ise, Battal Gazi gibi figürlerin modern ulus anlatısında yeniden üretiminde ve Ziya Gökalp'in fikir temelli dayanışma anlayışında görünür hâle gelmiştir. Sonuç olarak Mardin, Cumhuriyet'in kültürel ve ideolojik yapılanmasının, kopuştan ziyade Osmanlı mirasının yeniden düzenlenmiş bir devamlılığı olarak şekillendiğini ileri sürmektedir (Mardin, 2016; Okumuş, 2018).

Yumuşak İdeoloji/ Sert İdeoloji: Mardin yaklaşımında sosyal süreçlere, karşılıklı etkileşimlere odaklanan derinlemesine analizlerinde "ideoloji" kavramından istifade etmektedir. Ancak o, kavramın içini siyaset bilimi kapsamındaki tanımlamadan uzaklaşarak yaygın, taraflı, sınırlı ve belirsiz anlam öbeklerinin ifadesi şeklinde doldurmakta, ideolojileri de Clifford Geertz gibi insanları yönlendiren bir tür "harita" olarak nitelendirmektedir. Mardin, bu anlamlandırma haritalarını "merkez-çevre" söylemiyle ilintilendirerek "sert ideoloji ve yumuşak ideoloji" şeklinde iki farklı türünü ileri sürmektedir. O, "sert ideoloji" kavramını belli bir sistematığı olan, birincil teorik kaynaklara dayanan, seçkin kültürüne özgü kuvvetli yapıyı "yumuşak ideoloji" kavramını ise halk kitlelerinin içerik ve sınırları çok net olmayan inançlarını ve kavrayış sistemlerini ifade etmek üzere kullanmaktadır. Şerif Mardin, "ideoloji" kavramını Türk modernleşme analizinde temel aktörlerden biri olarak ele aldığı "din" ile ilişkilendirmekte, dinin, bireylerin endişelerini hafifletici, kişilik oluşumunu destekleyici etkisine işaret etmektedir (Mardin, 2016; Şallı, 2023).

Büyük Kültür/ Küçük Kültür Kavramları: Mardin, Osmanlı toplumunu çözümlerken kültürel yapının iki ayrı ekseninde örgütlendiğini belirtmektedir. Ona göre "büyük kültür" ile "küçük kültür" arasındaki bu ayrım, temelde vergi toplayıcıları ile vergi ödeyicileri arasındaki yapısal iktisadi farklılıktan kaynaklanmakta ve metropol-çevre ikiliğini kurumsallaştırarak daha belirgin kılmaktadır. Saray ve yönetici elitlerin temsil ettiği büyük kültür ile halkın taşıyıcısı olduğu küçük kültür birbirinden sembolik ve zihinsel düzeyde keskin biçimde ayrılmıştır. Tekkeler ve halk edebiyatının üst tabaka mensupları üzerindeki sınırlı etkisi bu iki kültür arasında kısmi bir geçiş alanı ortaya çıkarmıştır.

Mardin, halk kitlelerinin yönetici elitlerin halk kültürünü küçümseyen tavrının farkında olduğunu, buna karşılık toplumsal eleştirilerini mizahi ve ironik biçimlerde ifade ettiklerini belirtmektedir. Karagöz ve Hacivat figürle-

ri bu kültürel gerilimin sembolik bir yansıması olarak değerlendirilmektedir. Hacivat seçkinleri, Karagöz ise halkı temsil etmektedir. Sonuç olarak Mardin'e göre büyük/küçük kültür ayrışması Osmanlı modernleşmesiyle birlikte derinleşmiş, Batı etkisindeki eğitim kurumlarının yaygınlaşması iki kültür arasındaki mesafeyi artırmıştır. Modernleşme koşullarında halk, küçük kültüre ait değerlerini ancak dolaylı toplumsal karşılıklar aracılığıyla ifade ederken, Osmanlı düşünürleri bu değerleri dönüştürme ve kullanma konusunda daha etkili araçlara sahip olmuştur. 19. yüzyılda Namık Kemal, Yeni Osmanlılar ve Ahmet Mithat gibi aydınlar arasındaki tartışmalar, Mardin tarafından büyük ve küçük geleneğin siyasal düzlemde ilk belirgin çatışması olarak yorumlanır. Bu çatışmanın modernleşme süreci boyunca süreklilik gösterdiği düşünülmektedir (Mardin, 1995; Yaşar, 2022).

Simge ve İşaret: Mardin, kültürel aktarım süreçlerinde “simge” ve “işaret” ayrımının sosyolojik analiz açısından belirleyici olduğunu vurgular. Ona göre işaretler, anlam bakımından nötr olup yalnızca uyarı işlevi görürken, simgeler, toplumsal hafızada derin çağrışımlar taşıyan ve kolektif anlam dünyasını şekillendiren yapılardır. Trafik levhası gibi işaretler yalnızca gösterdikleri olguya gönderme yaparken, milli bayrak ya da kıvılcık bayrağı gibi simgeler duygusal, ideolojik ve kültürel anlamlar yüklediği söylenebilir.

Mardin, toplumsal eylemi mümkün kılan kavramların çoğunun simgesel niteliğe sahip olduğunu ve kültürel anlamların semboller aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarıldığını belirtir. Dil, hilal ve bayrak gibi ortak semboller toplumsal uzlaşmayı üretirken, dinî kavramlar da kutsallık ve ahlaki yükler üzerinden güçlü simgesel anlamlar taşımaktadır.

Mardin, kutsalın nesnelere doğal özelliklerinden değil, toplumsal anlamlandırmalardan kaynaklandığını ileri sürerek, bireylerin çevrelerini “tarafsız” değil, simgesel çerçeveler aracılığıyla algıladıklarını savunmaktadır. Kur'an, vatan, devlet veya tarihsel figürler gibi kavramlar, bu simgesel çağrışımlar yoluyla belirli davranış biçimlerini yeniden üretmektedir. Bu nedenle kültür, sembollerin birbirleriyle kurduğu ilişkiler ağına atıfta bulunurken, toplumsal düzen ise simgesel sistemlerin sürekliliğine atıfta bulunmaktadır.

Sonuç olarak Mardin, toplumsal anlam üretiminin ve kültürel aktarımın temelinde simgelerin yer aldığını, işaretlerin ise bu sistemde ikincil ve sınırlı bir işleve sahip olduğunu ortaya koymaya çalışır. Dolayısıyla her toplum, kendi sembolik evreni doğrultusunda özgün bir anlam dünyası ve kültürel pratikler bütünü oluşturmaktadır (Mardin, 1993; Tazefidan, 2023b).

Şerif Mardin Sosyolojisinde Din, Toplum ve Modernleşme İlişkisi

Türk sosyal bilim literatürünün en etkili isimlerinden biri olan Şerif Mardin, din olgusunu toplumsal yapı ve modernleşme süreçleri bağlamında ele alan özgün analizleriyle geniş bir kuramsal çerçeve ortaya koymuş-

tur. Mardin'in çalışmalarında din, sadece kültürel bir unsur ya da bireysel bir inanç sistemi değil aynı zamanda toplumsal örgütlenmenin biçimlenişi, siyasal alanın yapılanması ve modernleşme süreçlerinin yönelimleri üzerinde etkili, çok boyutlu bir sosyolojik kategori olarak değerlendirilmektedir. Bu yönüyle Mardin, Türkiye'de din-siyaset-toplumsal değişme ilişkisine dair tartışmaların kavramsal zeminini dönüştüren düşünürlerin başında gelmektedir. Bununla beraber, Mardin'in analizleri, din ve sosyal değişme arasındaki ilişkinin doğrusal ya da tek yönlü bir nedensellik üzerinden kavranamayacağını vurgular. Ona göre din, toplumsal değişme süreçlerinde hem etkilenen, bağımlı değişken hem de etkileyen bir unsur olarak çift yönlü bir işlevsellik taşımaktadır. Bu karşılıklı etkileşim, dinin toplumsal yapının edilgen bir uzantısı olamayacağı gibi, değişimin mutlak belirleyicisi olarak da görülemeyeceğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Mardin, Weberci anlamda dinin toplumsal eylemler üzerindeki belirleyiciliğini kabul etmekle birlikte, dinin tarihsel ve kültürel bağlamda yeniden yorumlanabilir esnek ve çok katmanlı bir yapıya sahip olduğunu vurgulayan daha ilişkisel bir epistemolojik yaklaşım ortaya koymuştur.

Cumhuriyet'in erken döneminde dinin kamusal alan üzerindeki görünürlüğünü sınırlayan politikaların etkisi belirgin olmakla birlikte, Mardin özellikle 1950'li yıllardan itibaren Türkiye'de toplumsal tabanla siyasal yapı arasındaki etkileşim sonucunda İslam'ın yeniden görünürlük kazandığını belirtir. Ona göre bu süreç, Türkiye'nin modernleşme tecrübesinin Batı merkezli kuramsal modellerle tam olarak açıklanamayacağını belirtmektedir. Bunun yanında merkez-çevre ilişkileri, tarihsel süreklilikler ve kültürel kodların etkisiyle özgün bir nitelik taşıdığını da ayrıca belirtmektedir. Bu açıdan Mardin, modernleşmenin Türkiye'de homojen ve seküler bir "üst yapı" inşası olarak değil, çeşitli toplumsal grupların kültürel birikimiyle etkileşime açık, çoğul ve çoğu zaman çatışmalı bir süreç olarak tezahür ettiğini ileri sürmektedir.

Mardin'in din sosyolojisine en önemli katkılarından biri, İslam'ın Türkiye'de toplumsal mobilizasyon, kimlik inşası ve siyasal katılım açısından işlevselliğini analiz edebilmesidir. Ona göre İslam, toplumsal dayanışma ağları, sembolik anlam dünyaları ve kültürel pratikler aracılığıyla bireylerin toplumsal konumlanışlarını etkileyen önemli bir referans çerçevesi sunmaktadır. Bu çerçeve, hem modernleşme süreçlerine uyum sağlama stratejilerini hem de modernleşmeye karşı geliştirilen tepkisel kültürel kodları besleyen dinamikleri içermektedir. Bu nedenle Mardin, dinin toplumsal değişme üzerindeki etkisini statik değil, tarihsel bağlamlarda sürekli yeniden üretilen bir süreç olarak yorumlamaktadır. Dolayısıyla Mardin'in çalışmaları, Türkiye'de dinin toplumsal değişme ve modernleşme bağlamındaki konumunu analiz eden araştırmalar için vazgeçilmez bir teorik referans noktası olmayı sürdürmektedir. Onun geliştirdiği kavramsal araçlar, dinin toplumsal yapıyla kur-

duğu ilişkinin hem bütüncül hem de çok katmanlı bir perspektiften değerlendirilmesine olanak tanımaktadır. Böylece sosyal bilimler literatüründe din olgusunun analitik derinliği daha da artmaktadır. Türkiye'nin modernleşme serüveninin özgün niteliğini kavramada Mardin'in katkısı hem açıklayıcı hem de kurucu bir nitelik taşıdığı söylenebilir (Toker, 2007).

Sonuç olarak Mardin, Türkiye'nin modernleşme sürecini açıklamada tarihsel sosyoloji temelli özgün bir teorik çerçeve sunmaktadır. Mardin'in merkez-çevre modeli, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan dönüşümlerin tek yönlü ve doğrusal bir ilerleyiş göstermediğini bunun yerine toplumsal gruplar arasındaki güç ilişkileri, ideolojik çatışmalar ve uyum mekanizmalarıyla şekillendiğini ortaya koymaktadır. Osmanlı'dan miras kalan patrimonyal devlet geleneği, Cumhuriyet'in modernleşme pratiklerinde belirleyici olmuştur. Sivil toplumun sınırlı gelişimi, devletin merkezileşmesini ve reformların toplum tarafından algılanış biçimini doğrudan etkilemektedir. Ayrıca Mardin'in değerlendirmeleri, Kemalist modernleşmenin kurumsal düzenlemelerle sınırlı olmayıp kültürel, psikolojik ve ideolojik boyutlarıyla çok katmanlı bir toplumsal dönüşüm projesi olduğunu vurgulamaktadır. Bu dönüşüm, bazı toplumsal kesimlerde uyum ve benimsenme meydana getirirken, diğerlerinde direnç ve karşı söylemlerin oluşmasına yol açmıştır. Mardin'in "mahalle baskısı" kavramsallaştırması, modernleşme politikalarının gündelik yaşam pratiklerinde oluşturduğu mikro düzey gerilimleri anlamada önemli bir analitik model sunmaktadır.

1950 sonrası çok partili siyasal hayata geçişle birlikte merkez-çevre arasındaki tarihsel gerilim siyasal alana taşınmıştır. Bu bağlamda devletin ideolojik hegemonyası ile toplumsal talepler arasındaki farklılaşma daha görünür hâle gelmiştir. Bu durum, modernleşme sürecinin Türkiye'de homojen bir şekilde ilerlemediğini ve devlet ile toplum arasındaki etkileşimlerle sürekli yeniden şekillendiğini göstermektedir.

Mardin'in sosyolojik yaklaşımı, Türkiye modernleşmesini devlet-toplum ilişkileri, ideolojik mücadeleler ve kültürel dinamikler bağlamında bütüncül biçimde anlamaya imkân tanımaktadır. Onun teorik katkıları, modernleşmenin sadece yapısal reformlardan değil, aynı zamanda toplumsal semboller, kimlikler ve kolektif tahayyüller üzerinden işleyen karmaşık bir süreç olduğunu ortaya koymaktadır (Öztürk, 2025).

Sonuç

Şerif Mardin, Türkiye'de sosyoloji ve özellikle din sosyolojisinin kurumsallaşmasına önemli katkılar sunmuş, eserleri ve kavramsal çerçevesiyle modern Türkiye'nin toplumsal dönüşümünü özgün bir şekilde yorumlamıştır. Mardin'in entelektüel birikimi hem Batı akademisindeki formasyonunun hem de Osmanlı-Cumhuriyet sürekliliğine ilişkin geniş tarihsel perspektifinin bir sonucudur. Çalışmalarının merkezinde yer alan din, ideoloji, mo-

dernleşme, merkez-çevre ilişkileri ve toplumsal değişme gibi temalar, onun Türkiye'nin sosyo-kültürel yapısını bütüncül bir yaklaşımla anlamaya yöneldiğini göstermektedir. Din ve İdeoloji, Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, İdeoloji, Bediüzzaman Said Nursî Olayı, Türk Modernleşmesi ve makale derlemeleri gibi temel eserleri, Türkiye'nin siyasal kültürünün tarihsel kodlarını çözümleyen disiplinler arası bir metodolojinin ürünüdür.

Mardin'in geliştirdiği merkez-çevre modeli, Türkiye'de devlet-toplum ilişkilerini, elit yapılar ile halk kesimleri arasındaki tarihsel gerilimleri ve modernleşmenin asimetrik niteliğini açıklamada kalıcı bir analitik çerçeve sunmuştur. Benzer şekilde "mahalle baskısı" kavramı da modern toplumlar da görünmez sosyal kontrol mekanizmalarını tartışmaya açarak Türkiye'de toplumsal kutuplaşma, kültürel kimlik ve gündelik hayat ilişkilerine dair önemli bir tartışma alanı meydana getirmiştir. Mardin'in metodolojik yaklaşımı, Weberyen çözümlenmelerden yararlanan, sembolik yapıları dikkate alan ve sosyal bilimlerde disiplinler arası bütünlüğü önceleyen bir karakter taşımaktadır.

Sonuç olarak Şerif Mardin sosyolojisi, Türkiye'de modernleşme süreçlerinin, dini hareketlerin, ideolojik yönelimlerin ve kültürel yapıdaki dönüşümlerin anlaşılmasına yönelik güçlü bir kuramsal zemin oluşturmuştur. Onun ortaya koyduğu kavramlar ve çözümlenme biçimleri, sadece kendi döneminin toplumsal sorunlarını açıklamakla sınırlı kalmamıştır, aynı zamanda günümüz Türkiye'sindeki siyasal ve toplumsal tartışmaların anlaşılmasında açıklayıcı gücünü koruyan özgün bir düşünsel model olarak etkisini sürdürmektedir.

Kaynakça

- Arlı, A. (2004). Bir Siyaset Sosyoloğu Olarak Şerif Mardin. Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, (3), 495-510.
- Arlı, A. (2006). Şerif Mardin Bibliyografyası (1950-2007). Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, (21), 89-114.
- Beklan Çetin, O. (2013). Sosyolojik Araştırmalarda Veri Çözümlemesi ve Bulguların Yorumlanması (Ed. Temmuz Gönc Şavran). Sosyolojide Araştırma Yöntem ve Teknikleri, TC Anadolu Üniversitesi Yayını, (2641), 182-215.
- Çakır, R. (2008), Mahalle Baskısı: Prof. Şerif Mardin'in Tezlerinden Hareketle Türkiye'de İslam, Cumhuriyet, Laiklik ve Demokrasi. İstanbul: Doğan Kitapçılık.
- Çapcıoğlu, F. & Kalkan Açıkgöz, Ö. (2018). Nitel Araştırmalarda Kullanılan Araştırma Teknikleri (Ed. Özcan Güngör). Bilimsel Araştırma Süreçleri-Yöntem, Teknik ve Etiğe Giriş El Kitabı (s.203-222). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Doğan, N. (2008). Şerif Mardin: Türk Sosyolojisi ve Sosyolojik Teori. (Ed. Taşkın Takış). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Doğan, N. (2013). Şerif Mardin, Türk Sosyolojisi ve Sosyolojik Teori. Şerif Mardin Okumaları. (Ed. Taşkın Takış). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Doğan, S., & Demir, S. (2018). Şerif Mardin'in Anısına: İkincil Literatüre Küçük Bir Katkı. Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi, (8), 6-26.
- Ekiz, D. (2009). Bilimsel Araştırma Yöntemleri: Yaklaşım, Yöntem ve Teknikler. Anı Yayıncılık.
- Gökmen, C. (2013). Türk Modernleşmesinde Merkez-Çevre İlişkisi Bağlamında Milliyetçilik (Master's thesis), Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Günerigök, M. (2013). Şerif Mardin'de Din Sosyolojisi. Şerif Mardin Okumaları, 168-206.
- Göksu, V. (2013). Siyasal Kimlikler ve Merkez-Çevre Dikotomisi Bağlamında Türkiye'de Merkez Sağ ve Merkez Sol. Akademik İncelemeler Dergisi, 8(2), 69-93.
- Kaçmazoğlu, H. B., (2015), Türk Sosyologları: Şerif Mardin. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Açık öğretim Yayınları.
- Karakaş, M. (2022). Türk Modernleşmesi Üzerine Değerlendirmeler. Sosyologca, s.109-120, (24).
- Koç, A. E. (2022). Türkiye'de Din ve Siyaset - Şerif Mardin Kitap Özeti, Konusu ve İncelemesi. Mardin Life. Abdullah Emin KOÇ, Eskişehir Anadolu Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi. <https://www.mardinlife.com/kitap/turkiyede-din-ve-siyaset-serif-mardin-kitap-ozeti-konusu-ve-incelemesi> (Erişim Tarihi: 06.11.2025).
- Kızılcılık, S. (2019). Çağdaş Sosyal Teorisyenler 2. Ankara: Anı Yayıncılık.

- Mardin, Ş. (1990). *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş., Türköne, M. E., & Önder, T. (1991a). *Türk modernleşmesi*.
- Mardin, Ş. (1991b). *Türkiye’de Din ve Siyaset. Makaleler III. Der. Mümtaz’er Türköne-Tuncay Önder*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1992). *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1993). *İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş., (1995), *Türk Modernleşmesi: Makaleler 4*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1997). *Siyasal ve Sosyal Bilimler: Makaleler 2*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2015). *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim*. İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2016). *Din ve İdeoloji*. İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2019). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş., (2020), *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Okumuş, E. (2018). *Şerif Mardin’de İslam Din Sosyolojisi–Bir Giriş Denemesi*. *Adam Academy Journal of Social Sciences*, 8(2), 145-174.
- Öztürk, H. K. (2025). *Şerif Mardin’de Modernliğin Sosyolojisi*. *Uluslararası Medeniyet Çalışmaları Dergisi*, 10(1), 65-74.
- Polat, N. (2018). *Mahalle Baskısı Bağlamında Alevi ve Sünni İlişkilerinin Değerlendirilmesi Malatya Örneği (Master’s thesis)*. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı.
- Serin, M. (2023). *Şerif Mardin’in Türk Din Sosyolojisine Metodolojik Katkıları Üzerine Bir İnceleme*. *Bilimname*, (49), 567-593.
- Şallı, A. (2023). *Türk Modernleşmesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme: Şerif Mardin ve Nilüfer Göle Örneği*. *Marifetname*, 10(1), 107-150.
- Tazefidan, K. (2023a). *Şerif Mardin’in Eserleri Üzerinden Entelektüeller ve İdeolojiler: Sosyolojik Bakış Açısının Gücüne Dair Kişisel Bir İzah*. *Akademik Yaklaşımlar Dergisi*, 14(2), 721-752.
- Tazefidan, K. (2023b). *Şerif Mardin’in Sosyolojik Görüşleri*. (Doktora Tezi). İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Malatya.
- Toker, İ. (2007). *Şerif Mardin’de Sosyal Değişme, Modernleşme ve Din*. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 20(1), 71-84.
- Uluocak, Ş. (2008). *Şerif Mardin. Türkiye’de Sosyoloji: İsimler–Eserler*, (Der. M. Çağatay Özdemir), 2, 175-177. Ankara: Phoenix Yayınları.
- Yaşar, N. (2022). *Türkiye’nin Modernleşme Sürecine İlişkin Olarak Şerif Mardin ve Niyazi Berkes’ İn Görüşlerinin Karşılaştırılması*. (Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı, İstanbul.

- Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2005). Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Yıldırım, L. (2018). Siyasal ve Sosyal Bilimler (Makaleler 2). Çekmece İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi/Cekmece IZU Journal of Social Sciences.



Bölüm 2

BAZI KURAMSAL FİKİRLER BAĞLAMINDA TÜKETİM TOPLUMUNUN ELEŞTİREL BİR DEĞERLENDİRMESİ

“

Coşkun SAĞLIK¹

¹ Dr., Sosyoloji, Bağımsız Araştırmacı, csaglik49@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2255-6715, Gaziantep/Türkiye.

Giriş

Tüketimin kitlesel bir şekilde küresele dönüştüğü, tüketimin ihtiyaçtan ve ihtiyacın da tüketici tabanındaki talepten bağımsızlaştığı günümüz dünyasında tüketim olgusu, sosyal bilimcilerin üzerinde durduğu önemli bir konu haline gelmiştir. Çünkü artık toplum ürettiği kadar değil tükettiği kadar varlığını ortaya koymaktadır. Bu durum kaçınılmaz olarak bireylerin birbirleriyle olan ilişkilerini derin bir şekilde etkilemekte ve bireyi sürünün bir parçası haline getirmektedir. Tükettiği ölçüde sürüye yani topluma entegre olabilen birey, bu gücünü kaybettiği takdirde hem bedenen hem de ruhen ölmekle denk bir hal almış demektir.

Her alanda seri üretimin boy gösterdiği post-fordist/postmodern toplumda tüketim, fordist/modern topluma göre daha arzusal ve hazsal bir alan yaratmış ve nesnelere üzerinde gösterge ve simgelerin cirit attığı küresel bir kültüre dönüşmüştür. Bu seri üretim tarzına bakıldığında aslında ihtiyaçlar nezdinde bir seri üretim olmadığı aşikârdır. Çünkü üretilen birçok nesne aslında gereksinim için değil sadece hunharca tüketen bir topluma talep yaratmak içindir. Nitekim talep tüketici tarafından değil egemen üretici sınıflar tarafından oluşturulur.

Bir şeyin ihtiyaç olması aslında isteklerimizle uygunluk derecesine göre değerlendirilir. Bu tüketim biçimi bizi sadece istemekle de bırakmaz, devasa arzuların ve hazların eşliğinde gerçeklikle alakası olmayan simgeler tüketimine yönelir. Bu simgeler, genel insan tabiatında üretilen her nesnenin ön camını kaplamış biçimde karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzdendir ki bir nesneyi tüketmeye kalkmak demek önce gösteriş ve simgeyi tüketmek anlamına gelmektedir. Baudrillard'ın gerçeklikle imge/sahte arasındaki uçurumun giderek artmasına dair düşünceleri tam da anlatmak istediğimiz hususa parmak basmaktadır. Gerçeklikle sahtelik arasında bir gerçek olmaya varis simülasyon, hiç tahmin etmediğimiz boyutta asılları yok etmekle meşguldür. Baudrillard'ın bu fevkalade biçimde ortaya koyduğu simülasyon ve simulakr kavramları çağımız postmodern toplumunda tüketimsel olan her nesneye uygulanabilir.

Yukarıda bahsedilenlerin bir gereği olarak günümüz tüketim toplumunda her şeyin tüketildiği ölçüde anlam kazandığını söyleyebiliriz. Tükettiklerimizimizin anlamlı olduğu kapitalist sistemde aslında insanın anlamlı yaşama olayının da kaybolduğunu görebiliriz. Üretmenin geri plana atıldığı, çalışmanın tek amacının daha fazla tüketmek olduğu bu vahşi toplum yapısında atılan her anlamlı hamle, bir süre sonra yok olmakta ve sistemin çarkları arasında parçalanmaktadır. Çünkü günümüz kapitalist sisteminde insandan beklenen tek şey durmadan tüketebilmesidir. Peki, tüketimin sürekliliği nasıl sağlanır? Tüketimin hiç durmadan devam etmesi için sistemin verdiklerini geri alması gerekir. Yani girdi olarak sattığımız emek gücünün çıktısını tüke-

time harcadığımız sistemde, bu döngü sonsuz bir hal alır. Bu sonsuz döngüde çok çalışmak çok tüketmek anlamına gelmektedir.

Tüketim toplumunun genel bir değerlendirmesi babında yapılan bu çalışmada; tüketimin portmodern toplumda ne anlama geldiği, tüketimin dönüşüm aşamalarından sonra geldiği noktada nasıl bir toplum yapısına evrildiği, bu toplum yapısında tüketim biçimlerinin neler olduğu ve tüketimin asıl işlev ve amaçları anlatılmaktadır. Tüketim toplumu anlatılırken bazı postmodern görüşlerin değerlendirmeleri ile günümüz toplumunun tüketim pratikleri anlatılmaya çalışılmıştır. Son dönemlerin portmodern toplum yapısındaki çarpıklıklara en büyük eleştirileri yapan Baudrillardcı bakış açısıyla gerçek ile imgenin alakasızlığı anlatılmış ve bu alakasızlığın aşamalarının geldiği son noktada gerçeğin nasıl toz altında kaldığı görülmüştür. Yine önemli bir postmodern düşünür olan Featherstone'un statü gruplarının ortadan kalkması ve gelinen noktada yaşam tarzlarındaki estetikleşme ve üsluplaşma konusundaki fikirlerine değinilmiştir. Diğer postmodern düşünür olan Jameson'ın portmodern toplumdaki kültürel değişim ve çokuluslu kapitalizm örgüsündeki yüksek kültür ile popüler kültürün arasındaki mesafenin ortadan kalktığı yönündeki düşüncelerinden bahsedilmiştir. Son olarak Bauman'ın tüketim toplumunda yoksulluğun ifade ettiği anlam ve tüketimin işlevi hususundaki değerlendirmelerinden bahsedilmiştir. Çalışmanın son bölümünde ise tüm anlatılanların bir çıktısı olarak günümüz toplumunda tüketimin yansımaları üzerine analizlere yer verilmiştir.

Tüketim ve Tüketim Olgusunun Dönüşümü

Tüketim kavramını açıklamadan önce istek ve ihtiyaç kavramlarına değinmekte fayda vardır. Günümüz dünyasında bu iki kavramın neyi ifade ettiği, hangi şeylerin ihtiyaç hangilerinin istek olduğu tam olarak kestirilememektedir. Hâlbuki etimolojik bir açıklamaya başvurulduğunda bu iki kavramın birbirinden farklı olduğu apaçık ortaya çıkacaktır. Fakat yaşam tarzlarının evrimleştiği ve kökten değişime uğradığı bu çağda çoğu sefer istekler ihtiyaçların önüne geçmektedir. Bu konuya koşut olarak Köse (2010), haz ve gösterişe dayalı tüketimde, üründen elde edilecek pratik yarar ve kullanım değerinin, üründen sağlanacak tatminin mutlak biçimde gerisinde kaldığını ifade etmiştir. Burada tatmin kavramıyla söylenmeye çalışılan şey, engellenemez arzuların ruhen doyurulma şeklidir. Pratik yarar ve kullanım değerinden kasıt ise aslında kaba biçimde ihtiyaç olanın tüketilmesi anlamına gelmektedir. Bu açıklamalardan sonra şu soru ortaya çıkmaktadır: Niçin tüketmek? İstek için mi yoksa ihtiyaç için mi? Bu sorulara geçmişten günümüze uzanan tüketim deneyimleri üzerinden cevap verecek olursak; aslında ilkel dönemde ihtiyaç için olan tüketimden, modern ve postmodern dönemin karışık olarak yaşandığı günümüzde ise istek ve doyurulamayan arzulara yönelik ruhani bir tatmin için tüketimden bahsedebiliriz. Ya da genel manada istekler doğrultusunda üretilmiş ihtiyaçlar ağına dönük bir tüketimden de

söz edebiliriz. Kavramsal karmaşıklığı önlemek adına Quliyev (2012, s. 7)'in tanımlamalarına yer vermek gerekir:

“İhtiyaç, istek ve talep kavramları bir birileri ile yakından ilişkilidir. İhtiyaç, herhangi bir şeyin yokluğu zamanı ortaya çıkan gerilim halidir. Özellikle yokluğu hissedilen şeyin önem derecesi arttıkça, bu şeyin yokluğunun getireceği gerilim hali daha güçlü olacaktır. İhtiyaçlar tüketicileri harekete geçirmektedir. Maslow, ihtiyaçları beş kategoriye ayırmış ve bunlar; fizyolojik, güvenlik, sosyal, sayılma ve başarıma ihtiyaçlarıdır. İstek ise hissedilen ihtiyacı karşılamak amacıyla tercih edilendir. Yani, herhangi bir ihtiyaç ortaya çıktığı zaman bu ihtiyacı gidermek için tüketiciler mevcut alternatiflerden birini tercih etmektedirler ki, bunlar da istekleri oluşturmaktadır. Talep ise satın alma gücü ile desteklenmiş isteklerdir. Tüketicilerin istekleri sonsuz sayıda olabilmektedir. Fakat bu istekleri elde etmek için her zaman parasal güce sahip olmayabilirler.”

Yukarıda bahsedildiği üzere ihtiyaç denilen kavram bir şeyin yokluğuy-la ortaya çıkan olgu olarak tanımlanırken istek bir ihtiyaca duyulan arzuyu yansıtmaktadır. Günümüzde neyin ihtiyaç neyin istek olduğunu anlamanın zor olduğunu söylemek gerekir. İhtiyaçlar mı istekleri doğurur yoksa isteklerin boyunduruğu altında yeni ihtiyaçlar mı türetilir sorunsalı önemli bir noktaya ayak basmaktadır. Çünkü ihtiyaçlarımız normalde gayet tabi olan ve yokluğunda insan hayatını sıkıntıya sokan yaşamının gerektirdiği zorunlu maddi ve manevi olgular olarak algılanmaktadır. Oysa istekler her zaman hayati olan ve yokluğunda insanı sıkıntıya sokan ihtiyaçları tatmin etmeye yarayan duygular değildir. Kapitalist düzenin tüketimi zorunlu kıldığı bu çağda isteklerin ihtiyaçları yarattığı daha sonra da bu ihtiyaçların yokluğunda doğan isteklerin tatmin edilemeyecek seviyede insanı çıkmaza soktuğu gerçeğiyle karşı karşıya kalınmaktadır.

Akyüz'e (2015) göre tüketimin hem maddi hem de manevi bir boyutu vardır. Maddi boyut, somut ve fiziksel olarak tüketilen bir ürünü ifade eder. Manevi boyut ise, tüketicinin bir ürünü yalnızca fiziksel olarak kullanmasıyla sınırlı olmayıp o ürüne belirli anlamlar yüklemesi ve tüketim sırasında bu anlamlardan psikolojik ya da duygusal bir tatmin elde etmesiyle ilgilidir. Marx (2013) ise *Kapital* eserinde tüketim olgusunu iki farklı açıdan ele almaktadır. İlk olarak, kâr amacı taşıyan “meta üretimi” sürecinde üretimin hem ekonomik bir amaç güttüğünü hem de toplumsal gereksinimleri karşıladığını vurgular. Marx ikinci olarak ise, herhangi bir nesnenin ya da ürünün gerçek değerinin ancak tüketim sürecinde ortaya çıktığını, yani anlamını tüketildiği anda kazandığını ifade eder. Diğer bir deyişle tüketim var etmenin diğer adı olan “üretim”le birlikte değerlendirildiğinde bir anlam kazanmaktadır (Erdem, 2013). Günümüz üretim ve tüketim tarzlarına bakıldığında; üretimin sadece tüketilmek için nesne üretmediği aynı zamanda nesnelere anlamsal bir boyut kazandırarak ihtiyaçtan çok isteklerin tatminine dönük üretim yapıldığı görülmektedir. Çünkü üretim anlayışı artık ihtiyaca yönelik

değil ihtiyaçtan çok daha fazlasını isteyen arzulara yöneliktir. Kapitalist üretimin nihai ve en ulvi amacı da budur.

Genel bir tanımlama babında açıklama yapan Köse' ye (2010) göre tüketim olgusu, artık değer yaratan seri üretim ve montaja dayalı kitlesel üretim eyleminin ayinsel pratiği olarak, özünde İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki yıllarda yaygınlaşan kültürel ve simgesel metalar ekonomisinin paranteze aldığı bir kitlesel davranış biçimini simgeler. Nitekim egemen sınıfların en tabi ereklerinden birisi de bu kitlesel davranış biçimini oluşturmaktır. Bu davranış biçimi toplumu, ortak bir tüketim eylemiyle ortak bir yöne doğru, tüketimi her alanda gerçekleştirmek ve meşrulaştırmak adına hizaya sokmaktadır. Benzer olarak Erdem (2013), tüketilen mal ve hizmetlerin bir yandan toplumsal ilişkilere şekil verdiğini, öte yandan bireysel davranışlar üzerinde belirleyici bir etki yarattığını söylemiştir. Tabii ki burada önemli olan üretim ve tüketimin arz-talep dengesi bağlamında basit analizi değil, insanların yaşam tarzlarında, birbirleriyle ilişkilerinde ve davranışlarında benzer ve kalıcı bir tesire sebebiyet vermesidir. Çünkü bu benzer davranış biçimleri en nihayetinde günümüz toplumunun küresel tüketim kültürünü oluşturmakta ve egemen üretim sınıflarının metalarına geniş bir pazar sunmaktadır.

Tüketime dair temel açıklamalardan sonra üretimin dönüşüm aşamalarını Huberman (1982, s. 122)'in dilinden anlamak, aynı zamanda tüketimin dönüşüm aşamalarını ve üretim toplumundan tüketim toplumuna geçişi anlamak açısından önem arz etmektedir:

Ø *Ev ya da aile sistemi*: Ev halkı satış için değil kendi kullanımları için mal üretirler(erken ortaçağ dönemi).

Ø *Lonca sistemi*: İki üç kişiyi yanında çalıştıran bağımsız usta küçük ve dengeli bir dış pazarı beslemek üzere üretim yapar. İşçiler hem işledikleri hammaddenin hem de kullandıkları aletlerin sahibidirler. Emeklerini değil emeklerinin ürünü satarlar(ortaçağ boyunca).

Ø *Eve iş verme sistemi*: Lonca sisteminde olduğu gibi usta ile yardımcıları evde çalışarak büyüyen dış pazar için üretim yaparlar. Ama bir önemli fark vardır –ustalar artık bağımsız değildirler; araçlarına sahiptirler ama hammaddelerini kendileriyle tüketici arasına giren aracıdan alırlar; artık ücretle çalışan parça işçisi olmuşlardır (16. ve 18. yüzyıllar arası).

Ø *Fabrika sistemi*: Ev dışında, işverenin binalarında ve sıkı gözetim altında gittikçe genişleyen ve dalgalanan pazar için üretim. İşçiler bağımsızlıklarını tamamen yitirmişlerdir; ne lonca sisteminde olduğu gibi hammaddelerin, ne de eve iş verme sisteminde olduğu gibi aletlerin sahibidirler. Makinanın yaygınlaşan kullanımından ötürü ustalık eskisi kadar önemli değildir. Sermaye her zamankinden daha önemlidir (19. yüzyıldan günümüze).

Sermayenin önemli olmasıyla birlikte üretimin nihai amacı olabildiğince fazla tüketime yönelik meta üretmek olmuştur. Baudrillard (2013), bir dönemin (üretim toplumunun) kapanışı, diğer bir dönemin (tüketim toplumunun) açılışını da beraberinde getirdiğini yazmıştır. Baudrillard'a göre üretim toplumundan tüketim (ve simülasyon) toplumuna geçiş hem emeğin hem de gerçekliğin birer göstergeye indirgenmesiyle ortaya çıkan köklü bir dönüşümdür. Bu yeni aşamada tüketim, bireyi bitmeyen bir farklılaşma arayışı ve zorunlu tatmin döngüsü içinde kuşatan, toplumun en baskın kurumlarından biri hâline gelmiştir.

Üretim alanındaki bu dönüşüm, emeğin insanın kontrolünden nasıl uzaklaştığını ve insan değerinin aynı ölçüde nasıl azaldığını göstermektedir. İnsan artık sadece bir çarkın dişini döndürmeye çalışan varlık olarak algılanmaktadır. Kendi yaptığı işin sonuçlarını göremediği için üretimden uzak bir nesne haline gelmiştir. Yani önemsizdir. Peki, bu durumda üretici konumdan uzaklaşan birey sistemde anlam ifade etmesi için nasıl bir konuma sahip olması gerekir? Tabi ki sistemin ürettiklerini tüketen bir araç olması anlam arz etmektedir. Bu durumda tüketim önemli hale gelmektedir. Sistem kendini çevirmesi için bu tüketici kitlesini oluşturması gerekmektedir. İşte bu kitlenin tüketim tarzlarından bahsetmek konuyu daha da anlaşılır kılacaktır. Bunlardan bazılarını Azizağaoğlu (2010, s. 33) aşağıda gibi sıralamıştır:

Ø Zorunlu Tüketim: Yaşamın sürdürülebilmesi için gerekli olan yiyecek-içecek, giyim vb. ürünlerin tüketilmesidir.

Ø Hedonik Tüketim: Tüketicilerin ürün kullanımında duygusal hazların öne çıkmasıyla gerçekleşen tüketim şeklidir. Bu bağlamda hazla ürün özdeşleşmiştir. Hedonik tüketimde tüketicilerin duygusal tepkileri ön plana çıkmaktadır.

Ø Sembolik Tüketim: Ürünlerin taşıdıkları sembolik özelliklere göre değerlendirilip satın alınmasıdır ve tüketilmesidir.

Ø Gösteriş Tüketimi: Tüketicilerin kullandıkları ürünler ile başkalarından farklılaşmaya çalıştığı veya belirli bir statüye sahip olduklarını göstermeye çalıştıkları tüketim şeklidir. Ekonomik olarak üst sınıftaki tüketiciler hep alt gruplarından farklılaşmaya çalışırken, alt gruplar da referans olarak gördükleri üst sınıflara benzemeye çalışmaktadırlar.

Tüketim pratiklerinin farklılaşması üzerine başka açıklamalara yer verecek olursak; tüketimin devrimsel nitelikte dönüşüme uğradığı 18. yüzyıl gelişmelerini göz ardı edemeyiz. Bu dönemde sanayiyle birlikte seri üretime geçilmesiyle makineler insan hayatına girmiş ve emek gücünün üretiminden emeğin metalaşmasına doğru bir dönüşüm yaşanmıştır. Bu dönüşüm aşamasında ve sonrasında insanın üretim ve tüketim pratiklerinde köklü değişimler meydana gelmiştir. Üreten emekten sömürülen emeğe daha sonrasında

satılan emeğe doğru bir dönüşümün yol izlediği görülmektedir. Bu izlenen yolda seri üretim bekçileri kendi sermayelerine daha fazla servet katmak için, hızlı üretilen mallara hızlı tüketen bireyler bulmayı amaç edinmişlerdir. Daha sonraki dönemlerde üretilen mallara daha fazla alıcı bulmak amacıyla Keynesçi ekonomi modelini benimseyen kapitalist sistem inşacıları, bu modeli herkese benimsetmek adına farklı stratejileri hayata geçirmeye başlamışlardır. Bu noktada refah politikalarının uygulamaya konulması tamda bu stratejilerin yeşermesine zemin hazırlamıştır. Çünkü refah politikalarının amacı her şeyden önce bireylerin tüketebilmesi için gerekli ekonomik zemini oluşturmak adına istihdam yaratmaktır. Para kazanan birey o parayı harcamak için tüketime yönelecektir. Buna paralel bir yorumu Zorlu (2016, s. 28-29), “refah politikalarıyla hem ekonominin yönü tüketime, tüketiciye kaymıştır hem de kolektif tüketimin geliştirilmesiyle maddi refah değerleri ve nesnelere ulusal düzeyde alt toplumsal sınıflara, uluslararası düzeyde ise, çevre toplumlarına doğru yayılmıştır.” şeklinde ifade etmiştir.

Toplumun tarihsel dönüşüm aşamalarının genel analizine değinen Veblen’e (1995) göre toplum, başlangıçta iş bölümünün sınırlı, dayanışmanın ise güçlü olduğu barışçıl ve “doğal” bir aşamada bulunur. Zamanla mülkiyet düşüncesinin ortaya çıktığı ve iş bölümünün belirginleştiği daha karmaşık bir yapıya geçilir. Ardından, mülkiyet arzusunun aşırı derecede arttığı ve “aylak sınıfın” olduğu yüksek barbarlık dönemi gelir. Son aşamada ise para merkezli, teknokrasinin öne çıktığı, gösterişli tüketim ve materyalizmin belirlediği bir evreye ulaşılır. Bu son aşamada insanlığın doğallığını oluşturan temel özellikler büyük ölçüde zedelenmiştir (Kinloch, 2014). Veblen’in de belirttiği gibi insan yapısında bu bozulmanın yaşanması, aslında onun üretim ve tüketimde nasıl bir değişime uğradığını da açıklar niteliktedir. Üreterek var olan bir toplumun, tüketerek varlığını güçlendiren bir toplum yapısına evrildiği noktada aslında insanın ürettiklerinin kendisini ele geçirdiğini görmekteyiz. Yani artık insanın ürettiği nesnenin, kendisini nesneleştirdiği bir dünya düzeninde yaşıyoruz.

Tüketim kavramını irdelerken, medyanın insanların tüketim pratikleri üzerindeki etkisinden bahsetmek, tüketimin topluma sirayet etmesini anlamak açısından önem arz etmektedir. Nitekim tüketim kültürünün toplumda yerini sağlamlaştırması için daha doğrusu bir kültürün oluşması için medya büyük bir faktördür. Televizyon izleme alışkanlığının had safhada olduğu günümüz toplumunda reklamların neredeyse tümünün tüketime yönelik bir algı yaratma çabasında olması, bu kültürü oluşturma amacını güttüğünü anlamak açısından apaçık bir kanıttır. Bu kanıtı destekler nitelikte Demirel ve Yegen (2015), medyanın birçok kişiye ulaşır, etkileyebilecek ideal bir araç özelliğinde olduğunu ve kapitalist düzende hegemonik değerler ile ideolojileri bireylere hem ulaştırmak hem de kanıksatmak amacı ile kullanılan en etkili araç olarak başı çektiğini ifade etmiştir. Benzer biçimde Köse (2010), kurgu-

lanmış medya içeriklerinin başlıca ereğinin, bireylere anlamlı yaşama modelleri sunacak bilgi düzeyinde belli bir yükselmeye neden olmak değil, gündelik yaşamın her alanında olayları ve dolayısıyla algı, tutum ve davranışları denetlemek ve koşullandırmak suretiyle izler-kitleyi tüketime yönlendirmek olduğunu dile getirmiştir. Görüldüğü gibi medya, tüketimin özendirilmesi ni ve ortak tüketim bilincine sahip bireyler meydana getirilmesini sağlama açısından önemli bir araçtır. Bu açıklamalara paralel olarak Hatipler(2017), bilgi ve iletişim teknolojileriyle gelişen ve büyüyen medyanın, sahip olduğu görsellikle, insanları büyülediğini ve tümüyle insanların düşüncelerini yönlendirdiğini belirtmiştir. Hatipler'in de belirttiği gibi medya, tüketimi görsel olarak insanların beynine aşılama ve bunun sonucunda duygu ve istekleri yönlendirme gibi büyük bir etkiye sahiptir. İnsanların görsel algısı diğer algılarına göre daha fazla geliştiği için bu noktada medya insanların görsel algılarını yönlendirerek onlara tüketim fikrini benimsetmektedir.

Bazı Postmodern Görüşler Açısından Tüketime Bakış

Jean Baudrillard

Baudrillard'ın tüketim kuramının temelini, tüketim gereksinmelerin karşılanmasının yeni bir biçime kavuşmuş olması konusu oluşturmaktadır (Şan ve Hira, 2004). Benzer bir yorumu Köse (2010), Baudrillard'ın tüketim kültürü çözümlemesinin özünü, tüm bu sofistike hale gelmiş sömürü ilişkileriyle birlikte, postmodern dönemde hakikati imgesinden ayırt etmenin güçleştiği bir temsil sorunu bağlamında değerlendirmek gerektiğini söylemiştir. Bunu açıklayıcı şekilde Baudrillard (2011), "Simülakrlar ve Simülasyon" adlı kitabında gerçeklik ile imge arasındaki ilişkinin dört aşamadan geçtiğini belirtmiştir:

Ø Derin bir gerçekliğin yansıması olarak imge: Bu ilk durumda imge olumlu bir niteliğe sahiptir ve burada bir tür âyin görevi yapmaktadır.

Ø Derin bir gerçekliği değiştiren ve gizleyen imge: Bu aşamada imge olumsuz bir niteliğe sahiptir ve kötü büyü türünden bir şeye benzemektedir

Ø Derin bir gerçekliğin yokluğunu gizleyen imge: Bu imge, bir görünümün yerini almaya, yani bir büyüleme aracı olmaya çalışmaktadır.

Ø Gerçekliğin hiçbir çeşidiyle ilişkisi olmayan, kendi kendinin saf simülakrı olan imge: Bu dördüncü aşama, imgenin artık görüntü düzenine değil, simülasyon düzenine ait olduğu durumu ifade eder.

Baudrillard, gerçek olanla sahte olan arasındaki farkın giderek ortadan kalktığını ve sahte bir gerçekliğin meydana geldiğini söylemiştir. Bu anlamda Baudrillard'ın bahsettiği şekliyle simülasyon, aslında var olmayan ve gerçekliğin yerine kullanılan bir gerçekliktir denilebilir. İlk gerçeklik kaybolur ve artık kopyanın kopyası bir gerçeklik haline gelir, yani simulakr düzen söz

konusu olur. Temsili öge gerçekliğin temsili değil gerçekliğin kopyasının birer temsili haline gelerek asıl gerçekliğin yerini alır. Böylece gerçeklik ortadan kaybolarak yerini simulakr gerçekliğe bırakır. Bu aşamaların geldiği son noktada postmodern dönemin özelliklerinin görüldüğünü belirten Zorlu (2016), bu dönemde artık gerçek ve gerçek olmayan arasındaki ayrımların bulanıklaştığını ifade etmiştir. Nitekim postmodern dönemin en belirgin tüketim özelliklerinden birisi gereksinim için tüketmek değil, haz almak, gösteriş yapmak, tüketerek mutlu olmak ve arzuları tatmine kavuşturmadır. Bu açıdan bakıldığında tüketmek asıl işlevini kaybetmiş ve yerine onunla alakası olmayan imgeler yığını gelmiştir. Baudrillard (2013), geç kapitalizm döneminde tüketim nesnelere, ilk kullanım değerlerinin ötesine geçerek geniş bir imgesel ve simgesel çağrışım yükü taşıyabilen meta-göstergelere dönüştüğünü savunur. Ona göre bu sürecin yoğunlaşması, niteliksel bir dönüşümü de beraberinde getirir. Bu dönüşüm, giderek çoğalan ve belirli bir referansı olmayan göstergeler ile imajların, tüketim ve televizyon kültürünün etkileşimi içinde bitmek bilmeyen simülasyonlar üretmesiyle, gerçeklik algısının aşınmasına neden olur. Baudrillard (2011) bu durumu ‘hipergerçeklik’ olarak tanımlar ve hipergerçeklik, tüketimcilik ve televizyonun ürettiği gösterge ve imaj yığınlarının üst üste binmesiyle, istikrarsız ve yanılısal bir gerçeklik hissinin ortaya çıktığı bir dünyayı ifade eder.

Baudrillard hakkında başka açıklamalara değinirsek; onun Veblen gibi tüketimi gösteriş ve sembollerle ifade ettiğini söyleyebiliriz. Tüketime alet olan nesnenin artık bir gösteriş ve sembole sahip olması gerektiğini ve tüketicinin bu gösteriş ve sembolü tüketerek kendini gerçekleştirdiğini ima etmiştir. Baudrillard, çağın olaylarını eleştirel açıdan yorumlamaya çalışan bir düşünür olarak geç kapitalizmin radikal bir kuramını göstergelerin gücü temelinde oluşturmaya çalışır ve bu teorisi şu temel varsayıma dayanır: Temsil, gösterge ve gerçeklik arasındaki eşdeğerlik ilkesinden kaynaklanır (Baran ve Olgun, 2012). Bu anlamda Baudrillard’ın (2016; 2013), nesnelere kullanım değerinden gösterge değerine dönüşüm aşamalarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

Ø Kullanım Değeri Aşaması: Nesnelere ilk aşamada temel ihtiyaçları karşılayan somut işlevleri üzerinden değer kazanır.

Ø Değişim Değerinin Egemenliği: Zamanla nesnelere kullanım değeri geri plana itilir ve ekonomik değişim değeri onların asıl belirleyicisi hâline gelir.

Ø Sembolik Ögelerin Tüketime Dahil Olması: Kültürel anlamlar, prestij ve konfor gibi göstergeler nesnelere eklenerek onları yalnızca işlevsel olmaktan çıkarır.

Ø Nesnelere Gösterge Değeri Kazanması: Nesnelere artık ihtiyaç değil, toplumsal anlam ve imaj taşıyan göstergeler olarak tüketilmeye başlanır.

Ø Kod ve Yapısal Değer Aşaması: Tüketim, bireylerin nesnelere işlevleri için değil, kodun belirlediği bütünsel anlamlar sistemi içinde satın aldığı bir gösterge diline dönüşür.

Bu bağlamda Köse'nin (2010) belirttiği üzere bireyler, artık hayatlarına anlam kazandıran üretken faaliyetlerin içinde yer almaz; bunun yerine, çevrelerini saran simgesel nesnelere birleştirici ama aynı zamanda düzleştirici etkisi altında kendi özgünlüklerinin ve gerçek farklılıklarının giderek silindiğini deneyimlerler. Bu yitiler, bir anlamda kimliksizleşme demektir. Yani tüketim nesnelere geçici ve anlık oldukları gibi bireylerin de kendilerine geçici kimlikler atfettiğini görmekteyiz. Baudrillard'a göre tüketim tamamen sembollerin ve göstergelerin tüketilmesi anlamına gelmektedir ve tüketiciler sembolik tüketimi bir kimlik oluşturma aracı olarak kullanmaktadırlar (Ak-yüz, 2015). İnsanlar tükettiklerinin esiri olma yolunda ilerlerken, kimliğini de bu esaret içinde kaybetmişlerdir. Buna koşut olarak Baudrillard, kişinin kendi yüzünü suyun içinde izi olmayan bir bellek gibi aradığını ifade etmiştir (Köse, 2010).

Mike Featherstone

Featherstone postmodern toplumu, sabit statü gruplarının ya da yaşam tarzı gibi yeni tüketim modellerinin belirleyici olabilecek kavramların tamamen ortadan kalkmış olduğu toplum olarak tanımlamıştır (Zorlu, 2016). Bu tanımlı irdelersek; artık statü gruplarının simgesi olan seçkin sanatsal ürünlerin kullanımının ya da toplumda belirli bir yere sahip entelektüel yaşam biçimlerinin bir değerinin kalmadığı yönünde genel yoruma yer verebiliriz. Bu anlamda Veblen'in (1995) Aylak sınıfa atfettiği tüketim biçiminin değişime uğradığı ve tüketim ile statü göstergesi arasındaki ilişkinin daha karmaşık hale geldiği söylenebilir. Yaşam tarzlarının estetikleştirilmesinden bahsederken Featherstone (2012) *Consumer Culture and Postmodernism* (Tüketim Kültürü ve Postmodernizm) adlı eserinde, sanat ve entelektüel yaşamın gündelik hayatta sıradanlaştığından ve gündelik hayatın her alanında bu sanatsal ifadelerin ve kültürün reklamsal boyutta popüler kültüre kazandırılmasıyla değerini kaybettiğinden bahsetmiştir. Yani gündelik hayat artık estetik kültür simgeleriyle bezenmiştir denilebilir. Bu bezenme gündelik hayatı sanatsal bir ifade olarak lanse ettirmiştir. Böylece seçkin kültüre ait olan sanatsal ve entelektüel yaşam biçimiyle gündelik hayatta olan estetik yaşam tarzları arasındaki mesafe azalmıştır. Fakat her ne kadar endüstrileşme döneminde olan keskin sınıflama biçimleri olmasa da toplumda yine de tüketim biçimlerine ve bu tüketim biçimlerine göre şekillenen yaşam tarzlarına göre bir toplumsal tabakalaşmanın olduğu ortadadır. Zengin sınıfın yaşam pratikleri alt sınıftaki gruplar tarafından taklit edilmeye başlandığı zaman, zengin sınıf daha farklı ve tüketime dayalı yaşam tarzları geliştirecektir. Bu sonsuz bir döngü biçiminde kendini tekrar edecektir. Benzer bir yorumu Demirel ve Yegen (2015, s. 129-130), "sürekli yeni mal edinmenin nedeni Featherstone'a göre;

modaya uygun arzu edilen malların arz edilmesi ya da statü işareti olan malların alt katmanlardaki gruplar tarafından gasp edilmesi, en üsttekilerin önceki toplumsal mesafeyi yeniden tesis edebilmek için yeni (enformasyonel) mallara yatırım yapmak zorunda kalmalarıdır” şeklinde ifade etmiştir.

Featherstone (2012), sadece sanatsal ve entelektüel alanlarda değil aynı zamanda kültürel alanda da derin değişmelerin yaşandığını söylemiştir. Bu alanlarda simgesel ürünlerin çoğalması, beraberinde yaşam tarzlarında (gündelik hayatta) üsluplaşmayı ve estetikleşmeyi getirmiştir. Burada bahsedilen aslında tüketilen nesnelere göstergeleriyle estetik bir hal alan yaşam tarzlarımızdır. Bu yaşam tarzlarında önemli olan tüketilen şey değil onun ifade ettiği anlamdır (Featherstone, 2010). Bu sembolik anlam bizi var eden ve kendimize has üslubumuzu oluşturan etmendir. Estetize edilmiş hayatlar artık kendine has bir tavır almıştır ve hayatın tüm olanakları bu yolda tüketilmeye başlanmıştır. Featherstone (2010; 2012) açısından bu dünya, ilişkilerinde ve deneyimlerinde daima yeniyi ve en güncel olanı arayan; maceraya eğilimli, yaşamın sunduğu tüm imkânları keşfetmek adına risk almaya hazır erkek ve kadınların dünyasıdır. Tek bir yaşamları olduğunu bilen bu bireyler, bu hayatı doyasıya yaşamak, hissettiklerini deneyimlemek ve ifade etmek için yoğun bir çaba göstermektedirler.

Fredric Jameson

Jameson’a (1998; 2016) göre çokuluslu kapitalizm, modernleşme, post-endüstriyel toplum, medya veya gösteri toplumu olarak da adlandırılan yeni bir ekonomik düzen türüdür ve kültürel alandaki yeni biçimsel özelliklerin (postmodernizmin) ortaya çıkışıyla ilişkilendirilen bir dönemleştirme kavramıdır. Jameson açısından bu yeni kapitalizm çağı, Amerika Birleşik Devletleri’nde 1940’ların sonları ve 1950’lerin başlarındaki savaş sonrası yükselişten veya Fransa’da 1958’deki Beşinci Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren tarihlendirilebilir. Jameson’a göre postmodern alan dediğimiz şey kültürel bir ideoloji ya da kurgu değil, kapitalizmin küresel ölçekte üçüncü genişleme aşamasıdır, bu aşama çokuluslu kapitalizmin kendisidir (Baran ve Olgun, 2012). Diğer bir ifadeyle çoğu kere postmodernizm, postendüstriyel toplum, tüketim toplumu, iletişim toplumu ve medya toplumu olarak adlandırılan değişmeler aslında en iyi şekilde “çokuluslu kapitalizm” olarak tanımlanabilir ve kavranabilir (Zorlu, 2016). Kapitalizmin çokuluslu olması aslında sanatsal, entelektüel ve kültürel alanın da çokuluslu olması demektir. Yani artık seçkin ve yüksek kültüre ait olan sanatsal yapıtlar, popüler kültürün sıradan nesnelere olmuştur ve açık biçimde gizemini kaybetmiştir. Her sanatsal ürünün veya yüksek kültür ürünlerinin seri üretim biçiminde popüler kültüre yayılması bu gizemin sıradanlığa kavuşmasını hızlandırmıştır. Tamamlayıcı olarak Köse (2010), artık yüksek kültürün sürekli bir yenilik ve ahlaki kaygılarla ya da keşfedici ve yaratıcı bir çabayla ortaya koyduğu kültürel ve sanatsal yapıtların, medyatik yeniden üretim bağlamında değerden düşerek yozlaştı-

rıcı ve yinelemeci bir hal aldığını söylemiştir.

Kapitalizmin uluslararası yayılması ve kitle iletişim araçlarının gelişmesi ile yaşamın her alanında kültürel bir patlama vuku bulmuş; sonuçta toplumsal, politik ve ekonomik alanlar bugüne kadar görülmemiş şekilde estetikleşmiştir (Zorlu, 2016). Yani bu alanlarda üretilen her nesne her ürün toplumun içinde bulunduğu koşullara göre değişim göstermiş ve her an kendini yenileyen moda dizgeleri ile piyasaya sürülmüştür. Bu anlamda Jameson'un bahsettiği estetik tüketim toplumu, estetize edilmiş üretim nesnelere tüketerek meydana gelmiştir. Bu anlamda Jameson'a (2016) göre estetik üretim, günümüzde genel olarak meta üretimine entegre olmuş durumdadır; giysilerden uçaklara kadar sürekli daha yeni görünen malların, daha hızlı bir sirkülasyon hızıyla üretilmesinin çılgın ekonomik aciliyeti, estetik yenilik ve deneye gidecek daha esaslı bir yapısal işlev ve konum atamaktadır.

Genel manada üretim ve sermaye yoluyla ortaya çıkan değişimlerle tüketimi açıklama yoluna giden Jameson, aynı zamanda postmodernizm çağında toplumda kitlesel bir kültür alanının oluştuğuna dikkat çeker. Bu kültür alanındaki benzerlik görüntüleri, kapitalizmin toplumun her köşesine sirayet ettiğini göstermektedir. Bu da tam olarak Jameson'un bahsettiği çokuluslu kapitalizm örüntüsüdür. Nitekim bu çokulusluluk yüksek kültür ürünlerinin hepsinde köklü bir değişim yaratmıştır ve yüksek kültür bu değişim ölçüsünde popüler kültür alanına kaymıştır. Postmodern denilen toplum ise kapitalizmin farklı bir evresi olarak ortaya çıkmıştır.

Zygmunt Bauman

Bauman (2011; 2007), toplumsal yapıyı ve bireysel varoluşu tüketimin belirlediği bir üreticiler toplumundan bir tüketiciler toplumuna geçiş olarak incelemektedir. Bu değişim, bireyleri, değerleri piyasadaki sürekli yeniden metalaştırmaya bağlı olan satılabilir mallara dönüştürmektedir. Tüketim kültürü, önceden değer verilen uzun vadeli istikrar ve bağlılık yerine, hızı ve geçiciliği vurgulayarak sürekli yeniliği ve anlık tatmini teşvik etmektedir. Modern ilişkiler, genellikle dijital ağlar aracılığıyla yürütülmekte olup, kolayca sonlandırılabilen ve düşük riskli, tek kullanımlık işlemler olarak ele alınan piyasa dinamiklerini yansıtmaktadır. Bunun toplumsal sonuçları arasında siyasi katılımın azalması ve yoksullukları sistemik başarısızlıktan ziyade kötü kişisel tercihlere atfedilen "kusurlu tüketiciler" olarak görülen bir alt sınıfın ortaya çıkışı bulunmaktadır (Bauman, 2007). Bauman, bu yeni toplumsal düzenin, eski toplumsal dayanışma biçimlerini ortadan kaldırdığını ve bireyleri sürekli kendini pazarlama zorunluluğuna ittiğini öne sürmektedir.

Bauman'a (2007) göre tüketici toplumu, üyelerini öncelikle tüketici olarak tanımlayan ve tüketicilik yaşam tarzını teşvik eden, hatta zorunlu kılan bir toplum türüdür. Bu toplumda, tüketim kültürünün buyruklarına uyum sağlamak ve bunları sıkı bir şekilde takip etmek, topluluğun bir üyesi olma-

nın koşuludur. Tüketim toplumunun en önemli tabakalaştırıcı faktörü ve temel dahil etme ve hariç tutma kriteri, bireyin tüketim performansındaki yeterliliğidir. Kusurlu tüketiciler, toplumun genel başarısının ve mutluluğunun (supreme value) dışına düşen, cezalandırılabilir bir sapma olarak görülen mutsuzluğun veya başarısızlığın canlı kanıtlarıdır (Bauman, 2007).

Bauman'ın tüketim toplumunda tüketim kültürü ve bu kültürün topluma yansımalarına dair düşünceleri, postmodern toplumun yaşayış tarzında meydana gelen değişimleri gözler önüne sermektedir. Günümüzde çalışma etiğinin belirleyici olduğu bir toplumsal yapıdan, tüketim estetiğinin hâkimiyetindeki bir topluma doğru bir dönüşüm yaşanmaktadır. Bu süreçte yoksullar artık emeklerine ihtiyaç duyulan bir kesim olarak değil, tüketim sürecine katılamayan bir grup olarak algılanmaktadır (Demirel ve Yegen, 2015). Bauman'a göre tüketim toplumunda yoksul olmak, üretim ve meslekle değil, yeterince tüketemiyor olma durumuyla ilişkilendirilir (Zorlu, 2016). Nitekim tüketim toplumunda yoksulluk anlamsal bakımdan erozyona uğramakta ve gelinen noktada yoksulluğun yol açtığı sorunlar görmezlikten gelinmektedir. Tüketim toplumunun kırıntıları arasında kendisini marjinalliğe vuran yoksul kesim sonunda toplumun suçlu tabakasını oluşturmaktadır. Bauman bu durumun sebebini, vahşi tüketim normlarını esas alan devlet politikalarının bir sonucu olarak da görmektedir.

Bauman açısından (2011; 2007) tüketim toplumunda yoksulluk ve dışlanma, artık yapısal bir sorun olarak değil, bireysel kusur olarak tanımlanmakta, tüketici rolünü yerine getiremeyenler “kusurlu tüketiciler” ya da “sınıfdışı” olarak damgalanmaktadır. Medya ve polis iş birliğiyle bu kesim, suç ve düzensizlikle özdeşleştirilmekte, böylece yoksulluk, sosyal-politik kökenlerinden koparılarak bir “kanun ve düzen” meselesine indirgenmektedir. Bauman'a göre bu durum, tüketim toplumunun ürettiği arzular ile bu arzuları karşılayamayanlar arasındaki derin eşitsizliğin doğal sonucudur. Tüketim oyununa katılamayanların gettolaştırılması ve suçlu olarak sunulması, toplumun kendi içsel huzursuzluklarını dışarıya yansıtmasının bir yolu hâline gelmektedir.

Bu dönüşüm, polis ve hapishane kurumlarının işlev ve kapsamını da genişletmiştir (Bauman, 2007). Polis, kentsel mekânı “istenmeyenler” den arındırma görevini üstlenirken, hapishaneler giderek zayıflayan refah devletinin yerini alan yeni bir yönetim aracına dönüşmüştür. Modern cezalandırma pratikleri, kişileri bireysel hikâyelerinden soyutlayarak standartlaştırmaya yönelmekte, yüksek teknoloji tecrit mekânları ise dışlanan kesimleri hem fiziksel hem de moral olarak toplumun sınırlarının dışına itmektedir. Böylece suçluluk, tüketim toplumunun işleyişini sürdüren yapısal bir mekanizmaya dönüşmektedir.

Bauman bu bağlamda, refah politikalarının zayıflatıldığı veya ortadan

kaldırıldığı dönemlerde, toplum dışına itilen grupların ve suç oranlarının yükseldiğini; buna paralel olarak polis varlığının ve hapisane nüfusunun da arttığını belirtmektedir (Zorlu, 2016). Tüketim toplumunun bireyden beklendiği sadece tüketmek eylemi olduğu için, birey bunu yapamadığı takdirde bu malları elde etmek için gayri meşru yollara başvuracaktır.

Postmodern toplumda tüketilen şeylerin ihtiyaç asıllı olmadığından ve sadece göstergeler üzerinden arzu edilen nesnelere elde etmek için savaşırcasına tüketen bir toplumdan bahsetmek gerekir. Tüketimle var olmaya çalışan bir toplumda aslında mutluluk ve hazzın da ancak tüketerek elde edileceği düşüncesi var olmaktadır. Fakat böyle bir düşüncenin kusurlu olduğunu Bauman şu sözlerle dile getirmektedir:

“Eğer ‘asla sıkılmamak’ ayrıcalığı başarılı bir hayatın, mutluluğun ve hatta insanlık onurunun ölçütü ise ve eğer yoğun tüketim faaliyeti sıkıntıdan kurtulmanın en önemli ve en kolay yolu ise, o zaman insan arzularının sınırları ortadan kalkmıştır; hiçbir tatmin edici satın alma ve çekici duygu, bir zamanlar ‘standartlara uymak’la vaat edilen şekilde tatmin getiremez. Artık uymak gereken standartlar yok – ya da daha doğrusu, bir kez ulaşıldığında kabul ve saygı görme hakkını otoriter bir şekilde onaylayabilecek ve bunların uzun süreli olmasını garanti edebilecek standartlar yok. Bitiş çizgisi koşucu ile birlikte ilerliyor, hedefler her zaman bir iki adım önde kalıyor. Rekorlar kırılmaya devam ediyor ve insanın arzu edebileceği şeylerin sonu yok gibi görünüyor” (Bauman, 2007, s. 117).

Bauman’ın “akışkan modernlik” (liquid modernity) döneminde, güvenliğin yerini geçiciliğin aldığı, hedeflerin anlık tüketimle sürekli yer değiştirdiği ve kalıcı tatminin kasıtlı olarak engellendiği bir toplumu tasvir ederken kullandığı kilit ifadeleri içermektedir. Bu durum, tatmin olmamanın tüketiciye yönelik ekonominin gerçek çarkı olmasını sağlamaktadır.

Günümüz Toplumunda Tüketim

Endüstriyel toplum yapısı baş göstermeden evvel üretimin ve emeğin değeri daha büyüktü. Nitekim ortaya konan her üründe emeğin gücü görüldüğü için anlamsal bakımdan da önemi büyüktü. Burada her bireyin emeğiyle üretilen mallardan ve ihtiyaç kadar olan bir stoktan bahsedebiliriz. Toplumda meydana gelen teknolojik ve endüstriyel değişimlerden sonra üretken olmanın değerli olduğu bir toplum yapısından tüketken olmanın değerli olduğu bir toplum yapısına evrildiği görülmektedir. Günümüzde artık üretmekten mutluluk ve haz alan bir toplum yapısından, tüketmekten mutluluk ve haz kazanan bir yapıya doğru dönüşüm gözlenmektedir. Tabii tüketimdeki mutluluk ve haz geçicidir. Geçici olmak zorundadır. Çünkü ortada kendisinin dâhil olmadığı bir üretim biçimi söz konusudur. Üstelik bu üretim için zaman ve emek bakımından kayda değer bir enerji söz konusu değildir. Bu da beraberinde kolayca harcanabilen tüketim nesnelere getirmektedir. Kolayca

üretilen ve kolayca tüketilen nesnelerin önemi de geçici ve azdır. İşte bu geçicilik aynı ürünlerden elde edilen mutluluk ve hazzı da geçici yapmaktadır.

Günümüz toplumunun tüketim pratiklerine bakıldığında; sadece nesnelere tüketen bir tüketici kitlesi değil, aynı zamanda zamanı da tüketen bir kitleden bahsetmek mümkündür. Burada nesnelere kadar zaman da önemsizdir. Çünkü zaman üreterek değil boş vakit geçirerek tüketildiği için önemi de kalmamaktadır. Üretken olmayan bir zaman diliminin ve sadece sisteme hizmet etmekle meşgul bir tüketici kitlesinin elinde olan *emeksiz nesnelere* tabii ki değeri olmayacaktır. Bu değersizlik sadece üretim, tüketim ve zamanda değil insan ilişkilerinde de baş göstermektedir. Tıpkı tüketim nesnelere gibi bir insanın değeri diğer bir insanın gözünde önemsiz olabilmektedir. Üretim ve tüketimdeki hız ve geçicilik insan hayatına da sirayet etmiştir. Artık tüketim nesnelere gibi insan ilişkileri ve bağları da geçicidir. İnsan ölümleri, kazalar, yoksulluk, açlık gibi kavramlar günümüzün standart ve pek de üstünde durulmayan konuları haline gelmiştir. Tabii bu değişimlerden sonra gelen aşamada insanlar bireyselleşmiş (sadece kendini düşünen) ve yalnızlaşmıştır. Artık günümüz insanı toplumsal yığınlar içinde yalnızlık yaşamaktadır. Bu yalnızlığı gidermek için de farklı pratiklere başvurmak zorunda kalmıştır. İşte bu pratiklerden en büyüğü tüketimdir. Tüketim insan hayatında yalnızlığı giderici, mutluluk verici, gösteriş amaçlı ve zaman öldürücü olarak yer almaktadır. Fakat postmodern düşünürlerin ortaya koyduğu üzere tüketimin bir sınırı olmadığı için tüketerek ulaşılabilecek bir çıktı da olmayacaktır (Baudrillard, 2007; Jameson, 2016; Baudrillard, 2013; 2016).

Yukarıda bahsedilen düşünürlerin tüketim konusundaki fikirleri göz önünde bulundurulduğunda; hemfikir olunan noktanın küresel ve kitlesel bir tüketimin hayatın her alanını çepeçevre sardığı hususundaki görüşleri olduğu görülür. Günümüz toplumunda bu durum her kesimi tüketim konusunda nirvana noktasına ulaştırmıştır. Üretim toplumunda sadece üst sınıfa has olan tüketim, günümüzde yaş, cinsiyet ve statü fark etmeksizin her insanın yaptığı bir pratik haline gelmiştir. Herkesin tüketebilir olduğu ve tüketimin uçsuz bucaksız bir hal aldığı çağımızdaki tüketim biçimine *seviyesiz tüketim* diyebiliriz. Buradaki seviyesizlik hem bir tüketici stokunun ve özelliğinin olmaması ile hem de tüketilen nesnelere hadsizliği ile açıklanabilir. Günümüz toplumuna bakıldığında bu seviyesizlik bütün çıplaklığıyla gözler önüne serilmektedir. Çünkü günümüzde herkese uygun tüketim biçimleri bulunmaktadır.

Sonuç

Tüketimin hayatımızın her alanına yayıldığı günümüz toplumunda ihtiyaç bazlı olmayan bir tüketimden söz etmek mümkündür. Üretilen metaların seri bir şekilde topluma sunulması toplum tabanında gereksinim dışında bir talep yaratmaktadır. Bu da aslında sermaye sahiplerinin servetlerine servet eklemek gayesi gütmektedir. Tüketiciden bağımsız bir talep yaratmak için de tüketimi özendirmek adına bilinci yönlendirici ve tüketim kültürünü oluşturuca yönde adımlar atılmaktadır. Kitlesele olarak tüketimin her alanda yayılmasını sağlayan en büyük araç tabi ki medyadır. Medya reklamsal olan her şeyde tüketim bilincini oluşturmak için çaba sarf etmektedir. Bütün görsel ve sözele içerikler buna yöneliktir. Herkesin tüketime alet olması için oluşturulan bu bilinç aslında ortak ve benzer bir tüketim kültürü oluşturma amacına hizmet etmektedir.

Tüketim nesnelere artık içerikten öte dış görünüş ve bu dış görünüşün sergilenişi ile ortaya konmaktadır. Ortaya konulan gösteriş ve simgeler tüketimi özendirici bir işlev görmektedir. Örneğın başkasının üzerinde görülen şatafatlı bir elbise yanından geçen bir kişi tarafından beğenilir ve özenti bir tavırla o da aynı şeyi tüketmeye yeltenir. Bu yüzden üretilen her nesne işlevinden öte gösterişe dayalı bir prensiple topluma sunulur. Gelineen noktada gösterişe dayalı bir tüketim ve bu gösteriştten zevk alan bir toplum yapısına evriliş söz konusu olmaktadır.

Tüketimin tecimsel boyutta küresele dönüştüğü bu çağda artık her şey tüketimin ya bir nesnesi ya da aracı olmaktadır. Tüketim nesnelereinin seri üretiminde kullanılan insan emeği satın alınıp karşılığında tüketebileceği kadar para sunarak, değersizleştirme ve insanı kendi ürettiklerine kul etme çabası görülmektedir. Tüketim nesnelereinin işlevsel yönünün yok olduğı günümüz toplumunda artık insanlar sadece anlamsız bir tüketim mecrasında top koşturmaktadır.

Sonuç olarak postmodern/günümüz tüketim toplumunda; Baudrillard'ın deyimiyle imgenin/sahtenin karşısında gerçeğın toprak altında kaldığını, Featherstone'un deyimiyle statü gruplarının ayırt edici özelliklerinin yok olduğunu ve yaşam tarzlarında devrimsel nitelikte estetikleşme ve üsluplaşmanın meydana geldiğini, Jameson'ın deyimiyle çokuluslu kapitalizmle birlikte aslında toplumsal, politik ve ekonomik alanların hepsinin çokuluslu olmaya başladığını ve bu alanlarda üretilen her nesnenin estetik görünümüne sahip olduğunu, Bauman'ın deyimiyle de tüketim toplumunda yoksulluğun ifade ettiğı anlamın farklılaştığını ve sınırsız tüketimin söz konusu olduğı bir toplumda arzuların da sınırsız olacağı için bir doyum noktasına ulaşılamayacağını ve bu tüketim sonunda mutluluğun hiçbir zaman elde edilemeyeceğini söyleyebiliriz.

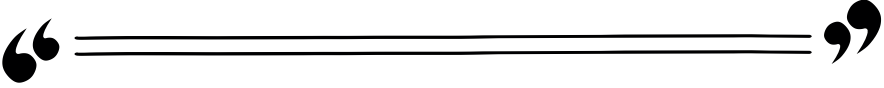
Kaynakça

- Akyüz, M. (2015). Tüketici Davranışlarını Etkileyen Faktörler; Gösteriş Amaçlı Tüketim Eğilimi ve Sembolik Tüketim Eğiliminin Genç Tüketiciler Açısından Değerlendirilmesi(SDÜ Örneği). Doktora Tezi. Isparta.
- Azizağaoğlu, A. (2010). Sembolik Tüketim: Ürünlerin Sembolik Özelliklerinin Satın Alma Davranışı Üzerine Etkileri. Doktora Tezi. Sakarya.
- Baran, A. G., & Olgun, C. K. (2012). Çağdaş Sosyoloji Kuramları. Eskişehir: Web-Ofset Tesisleri.
- Başcı, E. (2015). Pazarlama ve Tüketim Toplumuna Eleştirel Bir Bakış: Tüketim Karşıtlığına İlişkin Nitel Bir Model. Doktora Tezi. Eskişehir.
- Baudrillard, J. (2011). *Simülakrlar ve Simülasyon* (Çev. O. Adanır). DoğuBatı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2013). *Tüketim toplumu: Söylenceleri/Yapıları* (H. Deliceçaylı & F. Keskin, Çev.; 6. Basım). Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2016). *Simgesel değiş tokuş ve ölüm* (O. Adanır, Çev.; 4. Basım). Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Demirel, S., & Yegen, C. (2015). Tüketim, Postmodernizm ve Kapitalizm Örgüsü. İlef Dergisi, 115-138.
- Bauman, Z. (2007). *Consuming life*. Polity Press.
- Bauman, Z. (2011). *Postmodern etik*. (A. Türker, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Erdem, T. (2013). *Feodaliteden Küreselleşmeye*. Ankara: Lotus.
- Featherstone, M. (2010). Body, Image and Affect in Consumer Culture. *Body & Society*, 16(1), 193–221. <https://doi.org/10.1177/1357034X09354357>
- Featherstone, M. (2012). *Consumer Culture and Postmodernism* (2. basım). SAGE Publications Ltd.
- Hatıplı, M. (2017). Postmodernizm, Tüketim, Popüler Kültür ve Medya. *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, 32-50.
- Huberman, L. (1982). *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*(M. Belge, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Jameson, F. (1998). Postmodernizm and consumer society. İçinde *The cultural turn. Selected writings on the postmodern 1983-1998* (s. 1–20). Verso.
- Jameson, F. (2016). Postmodernizm, or the cultural logic of late capitalism. In *Postmodernism* (pp. 62-92). Routledge.
- Kırılmaz, H., & Ayarçası, F. (2016). Modernizm ve Postmodernizm Süreçlerinin Tüketim Kültürüne Yansımaları. *İnsan ve İnsan Dergisi*, 32-58.
- Kinloch, G. C. (2014). Sosyolojik Teori, Gelişmesi ve Belli Başlı Paradigmalar.(T. G. İçli ve D. Ayan, Çev.). Ankara: Tarcan Matbaacılık.
- Köse, H. (2010). Medya ve Tüketim Sosyolojisi. Ankara: Ayrıç.
- Marx, K. (2013). *Kapital I. Cilt* (Çev. A. Bilgi). Eriş Yayınları.

- Oral, S. G. (2014). Lüks Tüketim Algısı ve Lüks Tüketim Odaklı Tüketici Davranışları Üzerine Bir Araştırma. Doktora Tezi. İstanbul.
- Quliyev, O. (2012). Gösteriş Tüketimi ve Tüketim Tarzlarının İncelenmesi: Azerbaycan Örneği. Doktora Tezi. Sakarya.
- Şan, M. K., & Hira, İ. (2004). Modernlik ve Postmodernlik Bağlamında Tüketim Toplum Kuramları. *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1-19.
- Veblen, T. (1995). *Aylak Sınıf* (Çev. İ User). İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınevi.
- Zorlu, A. (2016). *Üretim ve Tüketim Teorileri*. Ankara: Altınordu Yayınları.



BİRECİK'TE YAŞAYAN KARAÇI GRUBU ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR ARAŞTIRMA



Ercan ARSLAN¹

¹ Dr. Öğrencisi Kurumu: Sosyoloji Bölümü, Fırat Üniversitesi, Elazığ, Türkiye, ORCID:
0000-0001-5289-0883, E-mail: ercan3263@gmail.com

GİRİŞ

Çingenerler; Rom, Dom ve Lom olarak üç büyük grup olarak sınıflandırılmakta ve yaklaşık bin yıl önce ana yurtları olan Hindistan'dan göç ettikleri genel kabul görmektedir. Bu üç grubun içerisinde Dom gruplarının bir alt grubu olan Karaçiler, kendine has yaşamları ve farklı karakteristik özellikleriyle ile Domlar içerisinde bir alt kültür grubu olarak konumlandırılmaktadır. Kendi içlerinde kapalı yaşam özelliği gösteren Karaçiler, kendi kimlik ve dilsel özelliklerine bağlı yaşam şeklini sürdürmektedirler. Diğer çingene grupları gibi ötekileştirilen ve ayrımcılıklara maruz kalan Karaçiler konargöçer yaşam felsefesine sahiplerdir. Evliliklerinde genelde kendi içlerinde (endogomi) evlenen Karaçi bireyleri dışarıdan (ekzogomi) evlilik biçimine çok az rastlanmaktadır. Meslek ve iş durumları çok az değişkenlik gösteren Karaçilerde, geleneksel meslekleri olan dişçilik en yaygın yapılan iş durumundadır. Bunların dışında hizmetçilik, temizlik, beden işçiliği gibi vasıfsız iş kollarında bulunan kişiler de bulunmaktadır. Bununla birlikte resmi işlerde çalışarak para kazanan Karaçi bireylerinin sayısı çok azdır. Ayrıca geçimlerini sağlamak amacıyla mevsimlik olarak göç eden Karaçi aileleri tarımsal işlerde çalışarak yaşamlarını sürdürmektedirler. Eğitim ve öğretim faaliyetleri düşük olan Karaçilerde eğitim ve okullaşma oranı azdır. Eğitim ve öğretim sürecinde cinsiyet farklılığı belirgin halde olup kadınların eğitim durumları erkeklere göre daha düşük kalmakta ve kadınlar arasında okuma yazma bilmeyen kişi sayısı erkeklere göre daha fazla görülmektedir.

Dünyada Çingenerlerin nasıl isimlendirileceği konusunda henüz ortak bir adlandırmadan bahsetmek mümkün değildir. "Çingenerleri tanımlama konusu" tartışmalı olarak devam etmektedir. Bu bağlamdan hareket edilerek Çingene sözcüğü etimolojik olarak incelenildiği zaman; Türkçede Çingenerler için pek çok kelime kullanılmaktadır. Bunlara bakıldığı zaman; "Çingene", "Kıpti", "Poşa", "Karaçi" ve "Roman" sözcükleri en çok kullanılanlardır. Bu sözcüklerden "Çingene" Eski Türkçedeki "Çıgany"den; Kıpti Eski Yunanca "Agyptian"dan; "Poşa" Çince "bu-shi"den; "Karaçi" Türkçe "Kara" fiilinden ve "Roman" Hintçe "Rom Lom Dom" kelimelerinden gelmektedir. Bunların yanında, Çingenerler için Türkçede Lulu, Mutrib/Mutrip, Elekçi, Arabacı, Sepetçi, Gurbeti, Abdal, esmer vatandaş, Teber, Cano/Cono, kara kuvvetleri, Köçer, Karaoğlan, Beyzade, Cuki, Balamoron, Pırpır, Todi, Mango" gibi isimler de kullanılır (Yıldız, 2007:16). Çingenerler için ortak bir adlandırmadan söz etmek güçtür. Bu durum, farklı bölgelerde farklı isimlerle anılmalarına yol açmaktadır.

Çingene topluluklarının içerisinde bulunan Dom grupları kendi içlerinde farklı isimlerle adlandırılmaktadır. Tüm Çingene grupları gibi Domlar da ana vatanları olan Hindistan'dan ayrıldıktan sonra çeşitli coğrafyalara dağılmışlardır. Bugün ise İran, Irak, Türkiye, Filistin, Lübnan, Ürdün ve Mısır başta olmak üzere pek çok Ortadoğu ülkesinde yaşayan ve Domari dilini

konuşan Çingene topluluklardır. Domlar Türkiye’de kendi içlerinde mıtrıp, gevende, nalbantçı, kalburcu, tilkici, arabacı, karaçi vb. isimlerle ya yaptıkları meslek ya da önceden kendilerine verilen isimlerle anılırlar. Her yörede farklı isimlerle anılmalarına rağmen aynı yörede farklı zanaat alanlarına, uğraşlarına göre isimler almışlardır (Gezici, 2019:16). Domların bir alt grubu olan Karaçi Çingenesinin Türkiye’de bölgesel olarak dağılımları, nüfusları, yaşayış biçimleri, kültürel özellikleri hakkında yeterince bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte Karaçi Çingenesinin daha çok güney illerinde yaşadığı araştırmacılar tarafından belirtilmektedir. Karaçi Çingenesinin Suriye’den gelip konargöçer yaşam kültürlerini bir süre devam ettirmişlerdir. Sonrasında şehir varoşlarında yerleşik yaşama geçmişlerdir. Kimilerine göre Çingene kimilerine göre Roman olarak adlandırılan bu gruplar toplumsal yaşam içerisinde varlığı en az hissedilen gruplardır. Karaçi Çingenesinin kültürel özelliklerine bakıldığı zaman göçebe bir yaşam sürmeleri kültürlerinin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte tüm Çingene gruplarında olduğu gibi kültürlerini koruma ve kültürel değişime karşı kendi özelliklerini koruyan homojen bir yapıya sahip olma özellikleri gösterdikleri söylenebilir. Toplumsal yaşamda varlıkları çok az hissedilen Çingene ve Çingene görünümlü olan bu gruplar üzerinde yapılan çalışmaların eksik olduğu araştırmacılar tarafından ifade edilmektedir.

1.Yöntem

Bu çalışma sosyolojik bir alan çalışması olup nitel desende tasarlanmıştır. Çalışma alanı ve grubunu Birecik ilçesi oluşturmaktadır. Bu kapsamda amaçlı örneklem tekniği ile 18’i kadın ve 10’u erkek olmak üzere 28 Karaçi aileye ulaşılmış ve çalışmaya dâhil edilmiştir. Veri toplama için yarı yapılandırılmış 23 soruluk görüşme formları kullanılmış ve görüşmeler çerçevesinde elde edilen veriler betimsel ve içerik analizi yöntemleriyle değerlendirilmiştir. Yaşları 28 ile 60 arasında değişen görüşmecilerin çoğunluğu Şanlıurfa Birecik doğumlu olmakla birlikte farklı şehirlerde doğan kişiler de bulunmaktadır. Eğitim-öğretim durumları bakımından çeşitlilik gösteren katılımcılar arasında okuma yazma bilmeyen olduğu gibi ilkökul, ortaokul, lise mezunları da bulunmaktadır. Katılımcıların 2’si okuryazar değil, 6’sı okuryazar, 13’ü ilkökul, 2’si ortaokul, 4’ü lise mezunudur. Karaçi ailelerinde eşler arasında erkek katılımcıların tamamı eşlerinden yaşça büyüktür. Kadın katılımcılar arasında yaş oranlarının düşük olması kadınların erken evlenmesinden kaynaklanmaktadır. Karaçi ailesi çocuk sayıları ise çoğu ailede 4 çocuk üzerindedir.

2. Çalışma Grubu ve Alanı Hakkında Bilgiler

Çalışma alanı, Fırat Nehri’nin kenarında olan Birecik ilçesi olup tarihsel süreç içerisinde 1919 yılında bir süre İngiliz işgalinde kalmış ve sonrasında Halep vilayetinin Urfa sancağına bağlı bir kaza iken cumhuriyetle birlikte Şanlıurfa iline bağlanmıştır. Yüzölçümü 852 km² olan Birecik ilçe-

si kuzeyde Halfeti, kuzeydoğuda Bozova, doğuda Suruç ilçesi, güneyde Suriye, batıda Gaziantep iliyle çevrilidir. Birecik sayılan merkezlere kara yolu ile bağlanmaktadır. 1956'da Fırat üzerine o dönemde Türkiye'nin en uzun köprülerinden biri olan Birecik Köprüsü'nün yapılmasıyla büyük bir gelişme yaşamıştır. 2024 yılı TÜİK verilerine göre nüfusu 92 bin 833 olan Birecik'in temel ekonomik etkinlik tarım ve tarıma dayalı küçük sanayidir (Url-1). Dom grupları içerisinde yer alan Karaçi çingeneleri ülkemizde daha çok güneydoğu Anadolu bölgesinde yaşamaktadırlar. Bu bölge içerisinde bulunan Ş.Urfa'nın Birecik ilçesinde sayıları, sahada yaptığımız gözlem ve görüşmelerden aldığımız bilgiler doğrultusunda sayıları yaklaşık 2.000 civarındadır. Kendilerini aşiret olarak tanımlayan Birecik Karaçileri Dom olduklarını ve Domca konuştuklarını ifade etmişlerdir. Kendi kimlik ve yaşam biçimlerine bağlı olarak yaşayan Karaçiler Çingene isminden rahatsız olmakta ve bu ismi kabul etmemektedirler. İlçe içerisinde farklı mahallelerde bir arada yaşamalarını sürdürmektedirler. Genelde kentin kenar mahallelerinde yaşayan Karaçi ailelerinin erkeklerinin çoğunluğu geleneksel meslekleri olan dışçılık meslekleri ile geçinmeye çalışmaktadırlar. Erkekler arasında şehre adapte olmuş farklı iş kollarında çalışan bireyler de bulunmaktadır. Kadınlar ise genelde evde çocukların bakımlarını üstlenmişlerdir. Bununla birlikte aile geçimine evlere temizlik yapmaya gidip para kazanan kişiler de bulunmaktadır. Birecik ilçesinde yaşayan Karaçiler her ne kadar toplum ile entegre yaşasalar da hâkim toplum tarafından olumsuz bir imaja sahiplerdir. Zaman zaman dışlayıcı sözlere maruz bırakılmakta ve sürekli yaşanan Karaçi davaları ile bilinmektedirler

3. Karaçiler: Tarihsel Arka Plan

Çingene topluluklarının içerisinde yer alan Dom grupları içerisinde birçok farklı alt gruplara ayrılarak çeşitli coğrafyalara dağılmışlardır. Bu gruplardan biri olan Karaçi Çingeneleri de diğer Çingene grupları gibi kökenleri Hindistan'a dayanmakta ve çeşitli sebeplerden dolayı ana yurtlarından göç etmişlerdir. Göç, Çingeneler için bir yaşam biçimi olagelmıştır. Çingeneler, yaşadıkları problemler nedeniyle ana yurtlarını ya da buldukları bölgeleri terk edip sürekli yerleşebilecekleri yeni yerler aramış ve yaşama tutunmaya çalışmışlardır. Öyle ki Çingeneler tarih sahnesine çıktıkları ilk andan itibaren hep göç ile iç içe olmuşlardır. Çingenelerde göç; geçinme stratejisi, kültürün idamesi, içsel dayanışma ağlarının canlı tutulması gibi fonksiyonlara sahip önemli bir olgu olarak öne çıkmaktadır (Fırat, 2022b: 37). Türkiye'de bölgesel olarak dağılımları, nüfusları, yaşayış biçimleri, kültürel özelliklerine ilişkin bilgiler sınırlı olmakla birlikte, Karaçi Çingenelerinin daha çok güney illerinde yaşadığı araştırmacılar tarafından belirtilmektedir. Karaçi Çingenelerinin Suriye'den gelip konargöçer yaşam kültürlerini bir süre devam ettirmişlerdir. Sonrasında şehirlerin varoş olarak bilinen birçok eksikliğin olduğu yerlerde yerleşik yaşama geçmeye başlamışlardır. Bugün Karaçi Çingeneleri-

nin büyük çoğunluğunun Mardin, Diyarbakır, Adıyaman, Ş. Urfa, Hatay ve Mersin illerinde yaşamaktadır. Çoğunlukla kış mevsimini kentsel alanlarda geçirmeye çalışmaktadırlar (Cihan, 2017: 19). Kış mevsimini yerleşim yerinde geçiren Karaçi Çingeneri bahar mevsiminin gelmesiyle birlikte göç ederek tarım işçiliği ile geçimlerini sağlamaya çalışmaktadırlar.

Çingenerin anayurtları ve kökenlerine ilişkin farklı görüşler olsa da genel kabul, Hint asıllı oldukları ve Hindistan'ın kuzeybatısında Rejasthan eyaletinde yaşamış olduklarıdır. 9 ve 11 yy yılları arasında kuraklık, baskı, şiddet gibi çeşitli sebeplerden dolayı ana vatanları olan Hindistan'ı terk ederek çeşitli yerlere dağılmışlardır (Arayıcı,2008:27). Karaçi Domlarının Türk coğrafyasına ne zaman geldikleri ile ilgili farklı açıklamalar bulunmaktadır. Karaçilerin Osmanlı döneminin sonlarında Suriye'den göç etmiş oldukları ve güney illerimizde (Ş. Urfa, Mardin, Gaziantep, Diyarbakır) il ve ilçe merkezlerine bağlı köy ve yerleşim birimlerinde konargöçer olarak yaşamışlardır (Cihan, 2017:41). Suriye'den gelen Karaçi Çingeneri uzun süre konargöçer olarak yaşadıkları il ve ilçe merkezlerinin varoşlarında yerleşik yaşama geçmişlerdir.

Bugün Karaçi Çingenerinin nerden gelmiş oldukları konusundaki bilgileri kendi anlatımlarından yola çıkarak çeşitli bilgiler elde etmekteyiz. Cihan yazmış olduğu Diyarbakır Karaçi Çingeneri adlı kitabında sözlü tarih çalışmaları ile Karaçi Çingenerinin tarihi hakkında bazı bilgilere ulaşmıştır. Bu bilgiler Karaçilerin büyük çoğunluğunun anlatımından oluşmaktadır bu bilgiler; Türk coğrafyasına iki ayrı yoldan giriş yaptıkları; Bu yollardan birincisi, İran ve Kafkasya güzergâhı diğeri ise Suriye Filistin güzergahlarını kullanarak gelmişlerdir. Karaçiler kökenlerinin Hindistan'a dayandığını düşünmekteyiz (Cihan,2017:41). Bu bilgilerden yola çıkılarak Karaçi Çingenerinin Türk coğrafyasına gelişlerinin iki yoldan olduğunu söylemek mümkündür.

Görüşmeler sırasında kökenleri ve geldikleri coğrafyayı anlatan iki yaşlı Karaçi katılımcı: *“Bizim atalarımız bir zamanlar önce develerle göçer olarak büyük kabileler halinde göç edip Tunus'a gelmişler. Sonrasında buldukları yerden göç edince kıraç ve taşlık gibi bir yere düşmüşler. Orada olanları gören kişiler bağırarak burası kıraç yer burada yol yok ne işiniz var! Yolu aşağı tarafta bıraktınız diye seslenmişler. Bizim adımız orda öyle kıraç olan yere geldiğimiz için Kıraçi'den Karaçi olmuş. Bizim kökenimiz aşiret reisi yani büyüğümüz ise Abuzed bin hilaldir.”* (Z.U 70-K ve H.U-76). Birecik Karaçi Domları kökenleri ve göç yolları konusunda Tunus'un bulunduğu coğrafi güzergâhı kullandıkları ve isimlerinin “Kıraçi” adından hareketle “Karaçi” olduğunu ifade etmişlerdir. Kendilerini aşiret olarak gören Karaçiler aşiretlerinin isminin Abuzed bin hilal olduğunu beyan etmişlerdir. Karaçiler kendilerini Çingene gruplarından ayrı olarak görmekte fakat Domların bir alt soyundan geldiklerini de kabul etmektedirler. Bazı Karaçi bireyleri köken olarak “Karaçi” bölgesini

işaret ederken bir kesimde “ Bin Hilal Aşireti” olarak bilinen, Domların bir alt kolu olduklarını kabul etmektedir (Cihan, 2017:43).

Genel olarak Çingenerin Hindistan’dan birçok faktöre bağlı olarak göç etmeye başladıkları bu göçü neden ettikleri, hangi göç yollarından geçtikleri ve bu yollardan ne zaman geçtikleri sorusu üzerinde ortak bir bilgi yoktur. Fakat uzlaşılan durum Çingenerler Avrupa’daki ülkelere 15. yy da geçtikleri yerleştikleri tüm ülkelerde kendi gelenek ve göreneklerini, ekonomik uğraşlarını, kültürlerini her türlü olumsuzluklara rağmen devam ettirmeye çalışmışlardır. Çingenerler gittikleri ülkelerde tehdit unsuru olarak görülmeye başladıkları sırada ise ya oraları terk etmişler ya da başka ülkelere geçmişlerdir.

3. Karaçilerde Aile Yapısı ve Evlenme

Aile, Çingene grupları için sosyal yaşamın merkezinde yer almaktadır. Çingene gruplarında aile, yalnızca birliktelik değil; aynı zamanda otorite ve gücün sembolü olarak kabul edilmektedir. Çingenerin şarkı ve dualarında ailenin önemli olduğunu anlamak mümkündür. Çocukları olmayan eşler mutsuz olarak algılanmakta ve çocuğun olamayışı bir boşanma sebebi olmaktadır. Çingene yaşantısında aile herkesin bir arada yaşadığı geniş ve geleneksel karakterlidir. Bu geniş aile yapısı anne, baba, çocuklar, büyük anne ve büyük babadan oluşmaktadır (Özkan, 2000: 47). Bu nedenle Çingene gruplarına mensup ailelerin geleneksel aile biçimini benimsedikleri ve ailenin onlar için önemli bir kurum olduğu söylenebilir. Çingene gruplarına mensup ailelerin çocukları hayatın özü, hedefi ve merkezidir.

Karaçi aile yapısı, diğer çingene toplulukların da olduğu gibi geniş ve ataerkillik özellikler taşımaktadır. Genellikle aynı evde çocuklar birden fazla kuşakla beraber yaşamaktadırlar. Bu birliktelik aynı zamanda kültürel değerlerin, dilin, geleneklerin ve grubun normlarının çocuklara doğrudan aktarılmasını sağlamaktadır. Aynı zamanda kimliğin sürdürülmesi açısından geleneksel aile Karaçilerde önemli bir konumda yer almaktadır. Ev düzenlerini Karaçi bireyleri şu şekilde aktarmaktadır:

“Ben eşim ve çocuklarım kayınbabamla beraber aynı evde yaşıyoruz. Tabi biz de isterdik bize ait bir evimiz olsun ama maddi durumumuz buna müsait değil. Biz beş kişiyiz çocuklarla beraber onlarında sayıları fazladır...” N.U.(39-KADIN) ; “Bizim kendimize ait bir evimiz vardır. Hocam çok şükür en azından başımızı sokacak bir ev diyelim. Ama oda sayımız çok azdır. Bundan dolayı çocuklarımın kendilerine ait bir odaları yoktur. Aynı yerde oturup yatıp yemek yiyoruz.” M.U.(30-ERKEK); “Evimiz çok büyük değil iki göz odamız vardır. Bir arada kalıyoruz gelinde bizimle beraber kalıyor...” K.U.(48-KADIN).

Kayınbabası ile birlikte çocukları ve eşiyile yaşayan Karaçi eşi N.U.un ifadesi patrilokal (evlilik sonrası erkeğin ailesiyle yaşama) ve ataerkil aile biçimi

mini açıkça göstermektedir. Karaçi ailelerinin genelinde görülen bu durum ekonomik yetersizlikler nedeniyle daha işlevsel hale gelmektedir. M.U. ise kendilerine ait bir evlerinin olduğu fakat oda sayısının eksikliği mahremiyet sınırlılığına ve bireysel kısıtlamalara neden olmaktadır. K.U. ise evlerinin küçük olduğu ve gelinin kayınvalide ve kayınpeder ile birlikte yaşaması geleneksel aile biçiminin bir başka örneğidir. Bununla birlikte evlerde birlikte yaşam kuşaklar arasında çatışmaya dönüşebilir ve kadınların evlerdeki iş yükünü daha fazla artırır.

Çingene gruplarında evlilik ve aile yapısı hayatın özü ve hedefi olarak görülmektedir. Evlenilecek insanı ise kendi içlerinden seçmektedirler. Çingene ve Çingene görünümlü tüm gruplarda olduğu gibi (endogami) evlilik türü Karaçilerde de tercih edilmektedir. Karaçilerde (egzogami) evlilik türü evlenenlerin sayısı ise oldukça azdır. Genelde görücü usulü evlilik denilen geleneksel yöntemi yürüttükleri söylenebilir. Ayrıca evlilikte akrabalar içerisindeki uygun bireyler aile reislerince belirlenir. Bununla birlikte adayların tercihlerine göre de evlilik gerçekleştirilebilmektedir. Bunun yanı sıra başlık parasını ödememek için kız kaçırma veya berdel türü evliliklere de rastlanılmaktadır. Akrabalık bağları son derece kuvvetli olan bu grupta akraba evlilikleri yaygın olarak görülmektedir. Sayıca az olmakla beraber kendileri dışındakilerle de evlenebilmektedirler. Kendileri dışındaki evliliklerin sayıca az olmalarının nedeni olarak toplumdan dışlanmışlık hissi ve ahlak anlayışlarının farklılığı rol oynamaktadır (Cihan, 2017: 23-24). Karaçi Çingeneleri de diğer Çingene gruplarında olduğu gibi grup içi evliliğe daha çok yönelmektedirler. Bu evlilikler kendi yaşam biçimlerini sürdürme isteklerinden kaynaklanmaktadır.

Yapılan görüşmeler çerçevesinde Karaçilerde evlenme ve evlilik sorularında; erken yaşta evliliklerin fazla ve kendi içlerinde evlilik yapmayı tercih etikleri görülmektedir. Ayrıca erken yaşta evlenen kişilerin kız çocukları oldukları daha çok ifade edilmektedir. Görüşülen Karaçi Aileler erken evliliğe karşı olduklarını ifade eden beyanlar vermelerine rağmen çocukların erken yaşlarda evlendirdikleri ilçe de bilinen bir durum olduğu bilinmektedir. Karaçi bireylerin evlilik ile ilgili görüşleri şu şekildedir:

“Ben erkek çocuklarımın askerliklerini bitirdikten sonra evlenmelerini istiyorum. Ailem beni 16 yaşında evlendirdi ben o zaman erken evlenmek zorunda kaldım. Çocuklarımın öyle olmasını istemiyorum...” M.G.(28-KADIN); *“Ablam bizim Karaçiler çocuk 18 yaşına gelince evde kaldı deniliyor. Özellikle kız çocuklarını erken evlendiriyorlar. Çoğu kişi çevresine bakıyor. Kızlarını ondan dolayı erken evlendirirler. Ama ben çocuklarımın daha geç evlenmelerini istiyorum.”* N.U.(39-KADIN); *“Hocam bizim çocuklar genelde 16 veya 17 yaşında evleniyor. Aslında kız çocuklarımızın başlarına bir şey gelmelerinden korkuyorlar. Yani kaçabilir başka bir şey de olabilir. Dışarıya kız vermiyoruz kendi akrabalarımız arasından evlilik yapıyoruz. Dışarıya azda olsa kız verip*

evlilik yapanlar da oluyor. Yine de ne olursa olsun benim çocuklarım daha geç evlensinler.” A.U.(31-ERKEK).

Çingene gruplarının genelinde görülen askerlikten sonra evlenme beyanları Karaçilerde görülmektedir. Görüşmeci M.G.’nin sözleri erkek çocukların evlenmesinde askerlik yapmış olmanın zorunluluğunu dile getirmektedir. M.G. ise 16 yaşında evlendiğini söyleyerek evlilik yaşının çok erken yıllarda olduğunu ifade eder.

Grubun çocuklarının evlilik yaşını ifade eden; N.U. ise evlilik yaşının 18 olduğunu ve çocukların o yaşa geldiklerinde evde kalmış damgası yediklerini ifade etmektedir. Özellikle kız çocuklarının erken evlendirilmesi namus kaygısından kaynaklanmaktadır. Ailelerin çocuklarını erken evlendirdiklerini ve özellikle kız çocuklarının daha erken evlendirildiği ifadesi ve kız çocuklarının başlarına bir şey geleceği korkusu namus kavramının grupta önemli olduğunu ifade eder niteliktedir. Karaçi çocukların evlendirilmesi kendi içlerinde yaşanması endogami (içerden evlilik) biçiminin göstergesidir.

Geleneksel aile biçimi tüm Çingene gruplarında olduğu gibi Karaçilerde de benimsenmekte ve sürdürülmektedir. Ailenin tüm bireyleri ile birlikte konargöçer şekilde bir arada yaşarlar. Aynı yerde yemek yer, aynı yerde otururlar ve aynı mekânda dinlenip uyurlar. Kadınlar çevrelerinde olduğu gibi grup içinde de etkin bir konumda değillerdir. Kadına söz hakkının çok az düştüğü Karaçilerde söz ve yetki babada yani erkektedir. Dışarıdan bakıldığında grupta bir düzen ve ahenk görülmektedir. Aile büyükleri küçük çocuklar, gençler ve kadınlar üzerinde kontrol ve denetim görevini üstlenmişlerdir. Bu nedenle Karaçiler arasındaki davranış ve tutumlar aile reisinin etkisiyle şekillenmektedir (Cihan, 2017:26-27).

4. Karaçi Kimliği ve Dilsel Aidiyet

Karaçi kimliğini belirleyen göstergelerden biri Domca dili, diğeri ise Dom topluluklarına özgü yaşam biçimidir. Kimlik oluşumu çocukluk döneminde başlamakta ve çocuk büyüdükçe aidiyetinin farkına varmakta fakat bunun okul ve çevresindeki kişiler tarafından bilinmesini istememektedir. Bu nedenle Karaçi çocukları ve gençleri, dışarıda genellikle Kürtçe ya da Türkçe konuşmayı tercih eder ve yalnızca gerekli durumlarda “gizli dil” olarak adlandırdıkları Domcayı kullanırlar. Karaçiler, farklı bölgelere çalışmaya gittiklerinde Dom olduklarını açıkça ifade etmeleri hâlinde iş bulmakta zorlandıklarını, bu yüzden kimliklerini gizlemek zorunda kaldıklarını söylemektedirler (Cihan, 2017: 74-75). Dom grupları içerisinde yer alan Karaçilerde aileler çocuklarına Dom dilini öğretmektedirler. Kendi dilleri ile yetiştirilen Karaçi çocukları özellikle okul öncesi eğitime geçtiklerinde zorluk yaşamaktadırlar. Bu durum çevrelerindeki insanlarla iletişim sorunu yaşamalarına ve kendi kimliklerin önemli bir göstergesi olan dom dillerinin açığa çıkmasına neden olmaktadır. Karaçi aileler arasında bazı aileler ise hem Domca hem de

Türkçe öğreterek çocuklarının iletişim ve eğitim sorunlarının önüne geçmeye çalışmaktadır. Karaçi ailelerinin çocuklarını yetiştirirken Domca öğretmenlerini beyan ettikleri görüşler şu şekildedir:

“İletişim konusunda oldukça zorlanıyoruz...yani çocuklarımız kendi arasında iyi anlaşıyor ama diğer çocuklarla iletişim konusunda zorluk yaşıyorlar. Dilimizi fark eden çocuklar bizim Karaçi olduğumuzu anlıyor.” N.B.(39-KADIN).“Biz çocuklarımızı kendi dilimiz olan Domca ile yetiştiriyoruz. Diyoruz ki dilimiz unutulmasın çocuklarımız bilsinler...” S.K.(33-KADIN).“Valla hocam benim 3 çocuğum var ben onları büyütürken her iki dili de öğretmeye çalıştım. Yani Türkçe de öğrendiler. Ama biz aynı mahallelerde yaşıyoruz ister istemez çocuklar bizim dilimizi daha çok öğreniyor. Ana sınıfa gidince zorlanıyorlar. Zamanla yavaş yavaş çocuklar da Türkçe konuşmayı tam olarak öğrenmeye başlıyorlar.” N.U.(39-KADIN).

Karaçilerde çocukların dil öğrenme süreçleri, grubun kimliğini koruma çabalarının bir göstergesidir. Görüşmelerde, Dom dili sadece bir iletişim aracı değil, aynı zamanda topluluğun kendi kültürel özelliklerini aktarma aracı olarak kullandıklarını göstermektedir. N.B. çocukların kendi aralarında iyi bir şekilde iletişim kurduklarını ancak dillerini fark eden diğer çocukların onların Karaçi olduklarını anladığını belirtmektedir. Bu ifade, toplumsal alanda kendilerine özgü olarak kullandıkları dom dili, Karaçi kimliğini açığa çıkarmaktadır.

S.K., ise çocuklarını özellikle Dom dili ile büyüttüğünü söyleyerek dilin unutulmaması gerektiğini vurgu yapmaktadır. Bu ifade ile çocuklarda kimlik nesilden nesile aktararak dilsel süreklilik bilinçli olarak korunmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla Domca, grupta içsel dayanışmayı koruyan sembolik bir değer taşıyıcıdır. N.U. ise çocuklarına her iki dili öğrettiğini fakat aynı sosyal çevrelerde birlikte yaşam süren Karaçi aile bireyleri Dom dilini daha iyi öğrenmektedirler. Bu durum, dil kazanımının sadece aileden öğrenilmediğini yaşanan çevre ile etkileşim sonucunda da öğrenildiğini ortaya çıkarmaktadır.

Görüşülen ailelerin ifadeleri birlikte değerlendirildiğinde Karaçi çocukların dil öğrenme becerileri erken yaşlardan itibaren Dom dili ile yetiştirilmesi grubun güçlü bir “kimliksel bağlılığı” ortaya çıkarmaktadır. Fakat söz konusu bu bağlılık çocuklar için okul öncesi dönemde bir dezavantaj durumuna neden olmaktadır. Türkçeyi çok az bilen çocuklar, eğitimin ilk ve en önemli basamağı olan okul öncesinde dilsel uyum sorunu yaşamaktadır. Bu durum, eğitim faaliyetlerinde iletişim sorununu görünür kılmakta ve çocukların erken dönemde diğer çocuklarla arkadaşlık ilişkilerinde zorlanmalarına neden olmaktadır. Bununla birlikte Domca kimliğinin korunmasında temel bir öge olarak işlev görmektedir.

Karaçi aileleri çocuklarını yetiştirirken Domca öğretmenleri kimliğin açığa çıkmasına neden olmaktadır. Bu durum Karaçi çocuklarının dışlanmalarına neden olurken aileler bu durumu “biz” vurgusu üzerinden çocuklarına kimliklerini koruma güdüsü sağlamaya çalışmaktadırlar. Bu bağlamda Karaçi aile bireylerin ifadeleri şu şekildedir:

“Çocuklarım okula gittiklerinde onlara Karaçi diyorlar... Çocuklarım eve geldiğinde baba işte okulda bize Karaçi diyorlar, laf atıyorlar. Bende onlara diyorum ki biz böyleyiz aslımızı inkâr etmiyoruz. Bizim de kendimize göre bir dilimiz var. Bir de hocam bir dil bir insandır.” T.B.(37-ERKEK). “Çocuğum okula gittiğinde diğer çocuklar gibi dışlayıcı sözlere maruz kalıyor. Eve geldiğinde bize bana niye Karaçi diyorlar. Bizim neyimiz eksik diyor. Ben de diyorum ki biz böyleyiz, kendi halimizden memnunuz M.U. (44-ERKEK);

Görüşmecilerin söylemleri, Karaçi kimliğinin çocuklar okula gidince görünür hâle geldiğini göstermektedir. T.B., çocuklarının okulda “Karaçi” şeklinde seslendiğini ve bu durumun alaycı biçimde kullanıldığını ifade etmektedir. Çocukların evlerine geldiklerinde bu durumu ifade etmeleri, Karaçi kimliğinin okulda daha belirgin şekilde his edildiğini göstermektedir. T.B. çocuklarına, kimliklerini sevmeleri gerektiğini ve dillerinin kendi varlıklarını gösteren değer olarak görmeleri gerektiğini söylemektedir. Bu söylem, kimlik aidiyetinin kazanılmasında ailelerin merkezde olduğunu ortaya koymaktadır. M.U. nun çocukları da okulda dışlayıcı sözlere maruz kalmakta ve eve geldiklerinde “Bize neden Karaçi diyorlar, sizin neyimiz eksik?” sorularını sorduklarını aktarmaktadır. Bu beyanlar, çocukların okulda karşılaştıkları bu tutumlar sebebiyle kimliklerini sorgulamalarında neden olmaktadır. Aileler ise genellikle “Biz böyleyiz, kendi halimizden memnunuz” diyerek kimliğin savunulmasına yönelik stratejileri çocuklarına öğretme istemleri olarak değerlendirilebilir.

Kolukırık'ın (2009:62) Tarlabası Çingeneleri üzerine yaptığı çalışmada da benzer bir durum tespit edilmektedir. Kolukırık'a göre Çingene bireylerin gündelik hayatta kullandıkları söylemler, kimliğin korunması ve savunulması açısından önemlidir. Bu tarz söylemler, hâkim bakış açısına karşı refleksif duruşu ve “biz” duygusuna yapılan vurguyu ifade etmektedir. Benzer durumu Karaçi grubu içinde görmek mümkündür. Karaçi bireylerinin kimlik inşalarına dair söylem ve ifadeler, sosyal konumlarının yanı sıra kendilerini tanımlama biçimlerine dair önemli göstergelerdir.

5. Karaçilerde Meslek ve Sosyo-Ekonomik Yapı

Karaçi Çingenelerinin meslek durumları gelişen ve değişen teknolojiden oldukça etkilenmişlerdir. Önceden dışçılık, kalaycılık ve müzisyenlik gibi meslekleri yapan Karaçi Çingeneleri tıbbın gelişmesi ve yaygınlaşması ile yerini diş hekimlerine bırakmışlardır. Kalaycılık yapıp yaşamlarını sürdüren Karaçi Çingeneleri ise özellikle çelik tencerelerin yaygınlaşması ile eski öne-

mini kaybetmiştir. Yaşadıkları yerlerde çeşitli enstrümanlar çalarak genelde düğünlerde para kazanma yoluna giden Karaçi Çingeneleri olmuştur. Karaçi Çingeneleri yerel halkın ve diğer grupların etkisiyle mesleklerini paylaşmak durumunda kalmışlardır. İstihdam, eğitim, barınma, sosyal güvenlik gibi temel haklara yeterince erişemeyen Çingenelerin bu sorunları, geçmişten günümüze devam etmektedir. Öyle ki yoksulluk ve sosyal dışlanma nedeniyle Çingeneler, böylesi temel haklardan bile faydalanamamakta, vasıf gerektirmeyen, geçici, güvencesiz ve düşük ücretli enformel işlerde çalışmakta, eğitim sürecinde sağlıklı yol alamamaktadırlar. Genellikle, buldukları şehrin kenar mahallelerinde yaşayan Çingeneler, kentin sosyal ve kültürel imkânlarından da yeterince yararlanamamaktadırlar (İlhan, Fırat, 2019:268). Kırsala özgü işlerle geçinen Domlar, buralarda vasıf gerektirmeyen, güvencesiz, düzensiz, esnek, tercih edilmeyen ve resmi olmayan işleri yapmak zorunda kalmışlardır. Domlar için yeni olan bu durum yaşam standartlarında ekonomik, sosyal ve kültürel açıdan çeşitli sonuçları da beraberinde getirmiştir (Fırat, 2022a:1470; Fırat: 2020: 232).

Karaçi ailelerinin ekonomik yaşamları daha çok maddi yetersizlikler ve yoksulluk içinde geçmektedir. Yapılan mesleki faaliyetler ise düzensiz, güvencesiz ve düşük gelirli işlere dayanmaktadır. Görüşmeciler ifadeleri şu şekildedir: *“Ablam Maddi durumumuz yetersiz bunun içinde devletten destek verilmesini talep ediyorum. Her şey çok pahalı okul ihtiyaçlarını ve geçimimizi karşılamakta zorlanıyoruz...böyle olursa çocukları okuldan almak zorunda kalacağım”* N.U.(39-KADIN); *“Temizlik işleri yaparak evimi geçindirmeye çalışıyorum. Çocuklarımın eğitimi için yeterli desteği sağlayamıyorum. Kirada yaşıyorum bir de masraflarımı karşılamakta zorlanıyorum...”* T.Ç.(45-ERKEK); *“Hocam maddi durumumuz yetersiz. Yevmiye işi olunca çalışmaya gidiyoruz. O da her zaman olmuyor...”* M.U.(30-ERKEK); *“Eşimle ayırırız maddi durumum çok yok. Yardımcı olamıyorum ihtiyaçlarını karşılayamıyorum. Bana ve çocuklarıma devletin destek olmasını istiyorum.”* K.U.(48-KADIN).

Bir Karaçi ebeveyni N.U.’nun maddi gelir yetersizliği sebebiyle çocuklarının eğitim masraflarını karşılayamadığı için okuldan almak zorunda kalacağı demesi, ekonomik sıkıntının eğitim sürecini etkisini doğrudan ortaya çıkarmaktadır. T.Ç. ise ailesinin geçimini sağlamak için temizlik işlerinde çalışması ve çocuklarının eğitim ihtiyaçlarını karşılayamaması, grup içinde yaygın olan düşük gelirli işlerin ailelerin temel ihtiyaçlarını dahi karşılamaya yetmediğini göstermektedir.

M.U.’nun “Yevmiye” iş oldukça çalışıyoruz.” ifadesi ise Karaçilerin çoğunluğunun düzenli iş/mesleğe sahip olmadığını, günlük veya haftalık işlerde çalışarak gelir elde ettiklerini göstermektedir. Bu durum, ekonomik istikrarsızlığı ve yoksulluğu artırmakta ve özellikle çocukların eğitim giderlerinin karşılamayı zorlaştırmaktadır. Eşinden ayrı yaşayan K.U. ise ailesini tek başına geçindirdiğini ve maddi gelir yetersizliğinden ötürü çocuklarının

ihtiyaçlarını karşılayamamaktadır.

Tüm Çingene gruplarında olduğu gibi Karaçiler de ilkbahar ve yaz mevsimi başlangıcıyla çalışmak amacıyla göç etmektedir. Yaşamlarını sürdürmeleri için önemli geçim kaynağı olan mevsimlik tarım işçiliği grubun en önemli gelir kaynaklarından biridir. Ailecek yapılan mevsimsel tarım işçiliği aynı zamanda okul çağındaki çocukların derslerini de olumsuz etkilemektedir. Görüşmecilerin ifadeleri şu şekildedir:

“Hocam mevsimi gelince fındık ve kayısı toplamaya gideriz. Yazın gündelik işler yaparak geçinmeye çalışıyoruz. Bizim mahallede durumu iyi olanların dışında herkes fındık ve kayısı toplamaya gider. Ben eşim ve mahallemizde bulunan bazı akrabalarımızla beraber fındık ya da kayısı toplamaya gidiyoruz.” N.B.(43-KADIN); *“Çocukların okulu tatil olunca tarlaya çalışmaya gidiyoruz. Yaz tatilinde Ağrı’ya çalışmaya gittik. İş bittiği zaman geri dönüyoruz, farklı yerlerde iş olsa oralarda çalışmaya gidiyoruz. İşte bu yaz orada çalıştık maddi durumumuz yoktur. O yüzden çocuklarla beraber çalışmaya gidiyoruz.”* T.B.(37-ERKEK); *“Okulların tatil olmasına az kalınca çocuklarımızla beraber çalışmaya gidiyoruz. Benim büyük çocuk kendisi yaz aylarında çalışmaya gidiyor. Diğer çocuklarımızla beraber fındık, pamuk, kayısı toplamaya gidiyoruz.”* Ö.U.(32-KADIN).

Karaçi ailelerinin ifadeleri, ekonomik faaliyetlerinde genellikle mevsimlik tarım işçiliğine önemli bir gelir kaynağı olduğunu göstermektedir. Karaçilerin fındık, kayısı, pamuk gibi ürünlerin toplanma zamanlarında farklı yerlere gitmeleri, göçebe çalışma biçimlerine sahip olduğunu göstermektedir. N.B., T.B. ve Ö.U.’nun anlatımları, ailelerin çoğunlukla tüm bireyleriyle birlikte bu işlere katıldığını ve özellikle yaz aylarında ailecek yapıldığı anlaşılmaktadır. Her ne kadarda dikkat edilse de çocuklarında tarlada çalışmaya götürülmesi, eğitim sürecini sekteye uğratmaktadır. Ailelerin sürekli olarak iş olan bölgelere gitmesi, ekonomik faaliyetlerin devamlı olmadığı, düşük gelirli ve güvencesiz yapısına dair önemli işaretler ortaya koymaktadır. Bu durum, Karaçilerde mesleki çeşitliliğin sınırlı ve az olmasına, gelir istikrarsızlığı ve yetersizliğine ve topluluğun genel olarak yoksulluk içinde yaşamalarına yol açmaktadır.

Karaçi ailelerinde geleneksel meslek olan dişçilik yaygın bir meslek olarak ifade edilmektedir. Fakat bu meslek değişen ve gelişen teknolojiden etkilenip yerini diş hekimlerine bırakması meslek kazanımlarını ve mesleği icra eden kişi sayısını düşürmüştür. Karaçi mesleğinde dişçiliğin yapıldığını ifade eden görüşme şu şekildedir:

“Biz Karaçiler genelde dişçilik yaparız. Dişçilik yapanlarımız iyi para kazanır. Çocuklar da bize özenir genelde dişçi olmak isterler. Eskiden bunun için okul okumazdık ama artık diploma istiyorlar. Biz de çocuklarımızı diş bölümlerine göndermeye çalışıyoruz.” A.U.(31-ERKEK).

A.U.'nun ifadeleri, Karaçilerde dışçılığın ekonomik olarak kazançlı olduğunu ve daha fazla para kazanıldığını göstermekle birlikte kültürel bir meslek faaliyeti olduğunu göstermektedir. Dışçılık yapanların yüksek gelir elde etmesi, çocukların bu mesleğe özenmesine neden olmaktadır. Ancak görüşmede dile getirilen “artık diploma istiyorlar” ifadesi, geleneksel bilgi ve beceriye dayanan bu mesleğin günümüzde zorlaştığını ortaya koymaktadır. Bu durum Karaçi ailelerinin çocuklarını ilgili eğitim programlarına gönderme istekleri artsa da topluluğun genel eğitim düzeyi düşünüldüğünde bu durumun gerçekleştirilmesi zor görünmektedir. Dolayısıyla dışçılık, Karaçiler açısından hem kültürel mirasın ve kimliğin parçası olmanın yanı sıra önemli ekonomik faaliyet alanlarından biri olarak değerlendirilebilir.

6. Karaçilerde Yaşam ve Topluma Eklemlenme Biçimleri

Dom grupları içerisinde yer alan Karaçi Çingeneleri genelde göçebe bir yaşam biçimi sürdürmektedirler. Karaçi Çingeneleri değişen yaşam koşullarından etkilenecek yerel halk içerisinde belirli yerlerde yaşamaktadırlar. Yaşadıkları tüm yerlerde toplumsal olandan ayrı olarak görülmelerine rağmen çevre ile uyumlu bir şekilde yaşamaya çalışmışlardır. Kendilerini çevrelerinde yaşayan hâkim çoğunluğun bir parçası olarak gören Karaçi Çingeneleri, toplum her ne kadar onları benimsememiş olsa bile uyum içinde yaşamaya özen göstermeye çalışmaktadırlar. Bununla birlikte Çingene ve Çingene görünümü olan tüm grupların diğer toplumsal gruplarla uyum içinde yaşamaya çalışmaktadır. Fakat kendilerine özgü yaşam biçimlerini de sürdürmektedirler. Aşiret tipi yaşayış biçimini benimseyen Karaçi Çingeneleri göçebe yaşam kültürleri dışında, kendi gelenek- göreneklerine ve hayat tarzlarını rahatça uygulayamadılar. Yerli halkın gelenek göreneklerini kısmen benimseyen Karaçilerin bir bölümü kendilerini yerli halkın bir parçası olarak görmeye başlamışlardır (Cihan,2017: 19-21). Kendilerini yerel halk ile özdeşleştiren Karaçi Çingeneleri yine de kendi kültürel özelliklerini yaşamaya devam ettikleri söylenebilir.

Çingene grupları için göç önceden at arabaları ve çeşitli vasıtalarla sağlanırken günümüzde motorlu araçlarla sağlamaktadırlar. Çingeneler için göçebe yaşam tarzları kültürlerinin vazgeçilmez bir parçası olarak karşımıza çıkmaktadır. Göçebe yaşam şeklini benimseyen Çingeneler, göçü, kültürlerinin bir simgesi olarak görmektedirler. Bu anlamda göçer yaşam tarzı adeta Çingenelerin kültürel kodlarına işlenmiş ve göçerlik, Çingeneler için nesilden nesile süregelen bir kültür haline gelmiştir (İlhan ve Fırat, 2017:268). Dom grupları içinde alt-kültür grup olan Karaçiler içinde göç önemli ve vazgeçilmez olmaktadır. Görüşmecinin anlatıları şu şekildedir:

“Hocam eskiden hatırlıyorum ben çocuktum çadırlarda yaşadık. Zamanla biz de artık evlere geçtik. Zaten eskisi gibi askerler çadır açmaya izin vermiyor. Yine de eski yaşam özlemi hep içimizde var. Bunun yerine farklı yerlere

gidiyoruz çalışmaya o da bizim için göç gibi oluyor. Yer değiştirdiğimiz içinde çocukların okulu aksayabiliyor.” M.G.(28-KADIN); “Biz eskiden çadırlarda yaşadık. Çadır açtığımız yerde bir müddet kalırdık. Sonra orda işimiz bitince başka yerlere gider çadır açardık. Ama artık eskisi gibi değiliz. Aynı mahallelerde bir arada yaşıyoruz. Onun yerine artık mevsime bağlı olarak göç ediyoruz. Bizim için göç etmek olmazsa olmaz.” M.U.(48-ERKEK).

Çocukluğunda çadırlarda yaşadıklarını ifade eden M.G. yaşı itibarıyla yakın bir tarihe kadar çadırda yaşadıklarını göstermektedir. Günümüzde devletin izin vermemesi gibi nedenlerle evlere geçtiklerini belirtmesi, konar-göçer yaşam biçiminin dışsal müdahaleler yoluyla engellendiğini ortaya koymaktadır. Fakat yine de görüşmecilerin eski yaşam biçimine özlem duymaları ve mevsimlik işçiliği “göç” olarak görmeleri, yerleşik yaşamların da göç olgusunun kültürel kodlarına işlendiği ve belleklerinde merkezi bir yer edindirdiğinin açık bir göstergesidir. M.U.’nun eskiden çadır açarak içinde yaşadıklarını, günümüzde ise aynı mahallelerde birlikte yaşam sürdürmelerine rağmen mevsimsel olarak göç ettiklerini ifade etmesi, göçün geçinme zorunluluğundan ziyade bir yaşam biçimine dönüştüğüdür.

Bu anlatımlar, Karaçilerin yaşam biçimini anlamaya yönelik önemli içerikler vermektedir. Dolayısıyla Karaçiler de yaşam yarı yerleşiklik ve göçebeliliğin birlikte olduğu özellikler taşımaktadır. Yerleşik yaşama geçiş ile birlikte topluma entegre olmayı artırsa da ekonomik yetersizliklerin ürettiği göç pratikleri, kimliksel ve kültürel devamlılığı koruyarak grubun topluma tam eklenme durumunu sınırlı bırakmaktadır.

Karaçi ailesine mensup bireylerin çoğunluğu akran ilişkileri kendi içlerinde kurulmakta farklı toplumsal gruplar ile sınırlı ya da hiç olmamaktadır. Birecik Karaçi Domları kimlik ve aidiyet olarak kendilerini aşiret olarak tanımlamakta, yaşam biçimlerine sıkı sıkıya bağlı olarak yaşamaktadırlar. Karaçi çocukların ve bireylerinin topluma eklenme istemleri hâkim toplum tarafından engellenmekte ve bu durum eğitim faaliyetleri başta olmak üzere birçok alanda görülmektedir. Karaçi aile bireyleri çoğu zaman dışlayıcı sözlerle ve eylemlere maruz kalmaktadır. Bu durumu gösteren kimi katılımcı görüşleri şu şekildedir:

“Çocuklarım okula gitmeyi seviyorlar. Ancak çocuklara laf atıyorlar Karaçi Karaçi diyorlar. Çocuklarım bundan dolayı okulu sevmiyorlar. Eve geldiklerinde onların yüzündeki hüznü fark ediyorum. Anne ben okula gitmek istemiyorum diyorlar.” S.K.(33-KADIN); “Hocam genelde bizim aşiret okula gitmeyi pek sevmez ben bunun dışlanmayla ilgili olduğunu düşünüyorum. Çocuklarımız genelde kendi akrabaları ile arkadaşlık yapar. Bizim aşiretimiz böyledir. Diğer kişilerle çok arkadaş olmazlar.” E. K.(31-ERKEK); “Biz kendimize özgü Dom dilini konuşuruz. Çocuklarımıza da bu dili öğretiriz. Çocuklarımız okulda bazen kendi dilleri ile arkadaşları arasında konuşurlar. Hocam işte

diğer çocuklar, çocuklarımızın dili ile dalga geçiyorlar. Lakap takıyorlar. Karaçi diyorlar. Kızım bir keresinde eve geldiğinde Karaçi dedikleri için ağladı.” N.U.(47-KADIN).

Görüşmeci ifadeleri, Karaçi çocuklarının eğitim ortamında karşılaştıkları dışlayıcı tutumların, topluluğun topluma eklemlenme biçimini doğrudan etkilediğini göstermektedir. Karaçi kimliği okulda sık sık “Karaçi” şeklindeki alaycı söylemlerle görünür olmakta ve bu durum çocuklarda duygusal kırılmalarla birlikte eğitime karşı isteksizliğe yol açmaktadır. S.K. ve N.U.’nun çocuklarının eve hüznü döndüğünü ve hatta eve geldiklerinde ağlayan bir çocuğun olduklarını belirtmeleri, dışlanmanın eğitim ve topluma eklemlenme sürecini nasıl sekteye uğrattığını somut biçimde ortaya koymaktadır.

Öte yandan E. K.’nin “Aşiretimiz okula gitmeyi pek sevmez ve bunun dışlanmadan kaynaklı olduğunu düşünüyorum.” sözleri, dışlanma pratiklerinin çocukların arkadaşlık ilişkilerini sınırlamakta; grup bireylerinin kendi akraba ve aşiret çevresiyle ilişkilerini güçlendirirken kendileri dışındaki grup çocukları ile sosyal mesafenin artmasına neden olmaktadır. Böylece Karaçiler için kendi içsel dayanışmaları güçlenirken topluma eklemlenme süreci daha sınırlı/kısıtlı ve kapalı yaşam özelliği kazanmaktadır.

7. Karaçilerde Eğitim ve Okul

Karaçiler arasında eğitim seviyesi, diğer tüm Çingene gruplarında olduğu gibi çevrelerinde yaşayan insanların eğitim düzeylerinin altında kalmaktadır. Birçok ailede çocuklar genellikle okula gönderilmez. Ancak son yıllarda bazı aileler küçük çocukları okula göndermeye başlamışlardır. Çocukları okula göndermemenin nedeni olarak maddi olanakların yetersiz oluşu gösterilmektedir. Grup üyeleri arasında bireyin geleceği açısından eğitimin edildiği işlev konusunda herhangi bir bilinçlenme görülmez. Eğitim ve öğrenime önem verdiklerinden okuryazar olanlar olmakla birlikte, ilköğretim düzeyinde bir örgün öğretim kurumundan mezun onların sayısı oldukça azdır. Mezun olanlar ise daha çok ilköğretim birinci kademe ile sınırlı kalmaktadır (Cihan, 2017:28).

Eğitim ve öğretim insanları sosyal yaşama hazırlamada önemli bir işleve sahiptir. Eğitim bireylerin istendik davranış oluşturmalarında ve bireylerin sosyal yaşama entegre olmalarında gerekli bir süreçtir. Fakat kimi zaman eğitim süreçlerinde bazı gruplar dezavantajlı konumda yer almaktadır. Dezavantajlı konumlarda bulunmalarında grupların çevrelerinden kaynaklanan sebepler olmakla beraber kendi içsel dinamikleri de yer almaktadır. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de Çingene ve Çingene görünümlü olan gruplar, eğitim süreçlerinde zorluk yaşamaktadırlar. Çingenelerin eğitim-öğretim faaliyetlerine katılımında pek çok araştırmacı benzer sonuçlar elde etmiştir. Araştırmacıların benzer sonuçlar elde etmelerindeki en temel argüman Çingenelerin yaşam biçimleri ve ön yargılara maruz kalmalarından kaynaklanmaktadır (Arslan ve Fırat, 2025:57).

Karaçi bireylerinin eğitim ve öğretime katılım düzeyleri sıklıkla orta-öğretimde bitirken lise ve yükseköğretim kademesinde bulunan kişilerin varlığı çok azdır. Görüşülen aile ebeveynlerinin çoğunluğunun sadece ilkököl düzeyinde eğitim almaları bu durumu göstermektedir. Sayıları az olmakla birlikte lise mezunu olan birkaç kişi dışında kimse bulunmamaktadır. Eğitim ve öğretim düzeyinin düşük olması, çocukların zorlandıkları derslerde aile bireylerinden yeterli akademik destek alamamalarına neden olmaktadır. Bu durum Karaçi bireylerinin eğitim ve okullaşma durumlarında yetersiz olduklarını göstermektedir. Çocukların anne ve babalarının eğitim durumlarını yansıtan görüşler şu şekildedir:

“Benim üç tane erkek çocuğum var. Üçü de okula gidiyor. Evde ben duruyorum. Babaları işe gittiği için ben yardımcı olmaya çalışıyorum. Benim de okumam yazmam az, çok yardımcı olamıyorum.” K.U. (48-KADIN); *“Bazen ağabeyleri yardımcı oluyor. Bazen de babaları derslerine yardım ediyor. Fakat derslerden çok anlamadığımız için zorlanıyoruz. Ablam onlar yine bana göre derslerde daha iyiler, ben onlar kadar iyi değilim. Yardım etmeye çalışırken zorlanıyorum.”* D.İ.(38-KADIN); *“Hocam bizim birçok ailede kadınlar okuma-yazma bilmez. Benim eşim de okuma-yazma bilmediği için çocuklara yardımcı olamıyor. Ben evde derslerine yardımcı olmaya çalışıyorum. Fakat çalıştığım için çok fazla yardımcı olamıyorum.”* A.K.(33-ERKEK).

Görüşmecii ifadeleri, Karaçi ailelerinde eğitim düzeyinin genel olarak düşük olduğunu ve bunun çocukların okul başarılarına doğrudan olumsuz etkilediğini göstermektedir. Velilerin genelinin ilkököl mezunu ve ya ilkököl terk olmaları, kadınların ise hiç okuma-yazma bilmemesi, çocukların evde dersleri için yeteri kadar destek sağlanamamaktadır. K.U., D.İ. ve A.K.’nin ifadeleri bu durumu açıkça ortaya koymaktadır.

Karaçi geleneksel aile yapısı içerisinde evde çocuklarla en çok vakit geçiren kişinin anne olduğu düşünüldüğünde annelerin önemli bir kısmının okuryazar olmaması, çocukların özellikle öğrenme süreçlerinde yeteri kadar destek almamalarına yol açmaktadır. Bu durum, Karaçilerde düşük eğitim seviyesinin kuşaklar boyunca yeniden üretildiğini işaret etmektedir. D.İ.’nin “Ben derslerden anlamıyorum.” ifadesi, kadınların eğitime erişimde geçmişten gelen dezavantajlı konumlarını ve cinsiyet farklılığını etkili olduğunu göstermektedir.

SONUÇ

Türkiye’nin kültürel çeşitlilik bakımından zengin olup tarihsel süreç içerisinde birçok farklı gruba ev sahipliği yapmıştır. Günümüzde hala devam eden bu süreçte, son yıllarda toplumsal görünürlüğü artan Çingene grupları önemli bir yer edinmektedirler. Dom grupları içinde konumlandırılan Karaçi

Çingeneri de özellikle Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde yaşamlarını sürdüren, ancak nüfusları ve tam olarak nerelerde yaşadıkları kesin olarak bilinmeyen kültür alt grubudur. Bu belirsizliğin temel nedeni, tarihsel olarak göçebe bir yaşam sürdürmeleri ve sürekli yer değiştirmeleridir.

Çingenerler tarihsel süreç boyunca buldukları toplumlarda, yaşam tarzları, davranış kalıpları, fiziksel görünüşleri ve kapalı grup yapıları nedeniyle çoğu zaman merak ve kuşku ile karşılanmış; hırsızlık, tembellik, yalancılık gibi olumsuz stereotiplere maruz bırakılmışlardır (İlhan ve Fırat, 2017: 273). Karaçiler zaman içerisinde yarı yerleşik yaşama geçmiş olsalar da göç, onlar için kültürleri ve ekonomik yaşam için zorunlu olarak görülmektedir. Mevsimlik tarıma dayalı farklı illere yapılan göçler, çocukların eğitim faaliyetlerine katılımında devamsızlık ve öğrenme eksikliğine sebep olmaktadır. Grup genellikle ortak yaşam alanlarında kümelenmekte ve bu yerler mekânsal ayrışmayı, toplumsal dışlanmayı güçlendirmektedir. Karaçiler ile hâkim topluluklar arasındaki ilişkiler ön yargılar içermekte, damgalama ve sosyal mesafeler belirgin olarak bulunmaktadır. Bu durum Karaçi topluluğun hâkim topluma eklenme süreçlerini "sınırlı ve kırılğan" olmasına neden olmaktadır.

Tarihsel anlamda Çingenerlerin Türk coğrafyasına ne zaman geldikleri kesin olarak bilinmemektedir. Ancak bazı Çingene uzmanlarına göre, Çingenerlerin; özellikle 9. Yüzyılın sonu ve 10. Yüzyılın başlarından itibaren Türk coğrafyasına gelmeye başlamışlardır. Anadolu'ya gelen bu grupların bazı kesimleri Anadolu da kalmış, diğer kesimi ise 11. ve 13. Yüzyılları arasında Balkan ülkelerine doğru göç ederek oralara yerleşmişlerdir (Arayıcı, 2008:235). Karaçiler, Dom topluluklarının içerisindeki alt bir grup olarak tarihsel yazınlarda Hindistan'ın kuzeybatısından başlayan göçlerle ilişkilendirilirken, görüşmeci anlatıları ise göç yollarının Tunus hattı üzerinden Türkiye'ye uzandığını göstermektedir. Bu tarihsel göç yolculuğu, sadece mekânsal olarak yer değişiminden ziyade topluluğun bugün bile süren hareketli yaşam biçimlerinin kültürel yansıması haline gelmiştir. Karaçilerin kökenlerini açıkça Dom olarak ifade etmeleri ve kendilerini "aşiret" olarak tanımlamaları, kimlik ve aidiyet bağlıklarını grup için önemli olduğunu göstermektedir.

Çingene grupları içerisinde konumlandırılan Karaçi Çingenerleri yaşadıkları her yerde homojen özellikler göstermektedirler. Karaçi Çingenerleri son yıllarda yerleşik yaşama geçmeye başlamış, ancak kenar mahallelerde bir arada yaşamaya devam etmektedirler. Yerleşik hayata geçmelerine karşın mevsimsel olarak yapılan göç, grup için ekonomik strateji ve kültürel pratik olmayı sürdürmektedir. Göç edilen yerlerde açılan yerlerde yaşam koşulları oldukça sınırlıdır; çadırların kirli olması, temel ihtiyaçların karşılamadaki güçlüklerle birlikte kullanılan eşyaların eski ve yetersiz olması gibi olumsuzluklar barındırmaktadır (Cihan, 2017: 21-22).

Karaçi Çingenerinin kültürel özelliklerine bakıldığı zaman göçebe bir yaşam sürdürdükleri için kültürlerinin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Bununla birlikte tüm Çingene gruplarında olduğu gibi kültürlerini koruma da ve kültürel değişime karşı kendi özelliklerini koruyan homojen bir yapıya sahip oldukları söylenebilir (Cihan, 2017:28). Karaçilerde aile, yalnızca bir arada yaşam olarak değil aynı zamanda otorite, sosyal düzen ve kültürel aktarımın gerçekleştirilmesinde önemli rol üstlenmektedir. Saha görüşmeleri, aile yapısının ataerkil, geniş aile biçimi ve patrilokal yerleşim özellikleri içerdiğini göstermektedir. Evliliklerde endogami (içerden evlenme) şeklinin yaygın bir norm olduğu ve kız çocuklarının erken yaşta evlendirilmesi, daha çok “namus” kavramının belirgin olduğu ile ilişkilendirilmektedir. Bu özellikler, topluluğun kültürel kimliklerini koruma çabalarının olduğunu göstermekle birlikte, kadınların eğitim ve sosyal yaşam katılımlarını sınırlandırmaktadır.

Karaçi Çingenerinde eğitime verilen önem pek yaygın değildir. Karaçi olup da hayatını okul eğitimi alarak kazanan çok az kişi vardır. Karaçi Çingeneri zamansal açıdan yaşanan değişimlerle birlikte yerleşik düzene geçmişlerdir. Yerleşik düzene geçilmesi ile birlikte okullaşma oranında artış gözlenmiştir. Yaşadıkları yerlerde dışlanma ve çeşitli dışlayıcı sözlere maruz kalan Karaçi Çingeneri okullara gitmek istememektedir (Cihan, 2017:23). Dom dili Karaçi kimliğinin temel unsuru olup aileler tarafından çocuklara aktarılmakta, ancak bu dilsel farklılık okul ortamında alaycı tepkilere neden olarak toplumsal dışlanmayı artırmaktadır. Ekonomik yaşam büyük ölçüde yevmiyeli işler, mevsimlik tarım işçiliği ve geleneksel dışçılık mesleğine dayanmaktadır; düzensiz gelir ve sosyal güvence eksikliği ise ailelerin eğitim ve sağlık gibi alanlarda kırılganlığını derinleştirmektedir. Yerleşik yaşama geçilmiş olsa da mevsimlik göç ekonomik bir zorunluluk olarak sürmekte, bu durum özellikle çocuklarda devamsızlık ve öğrenme kaybına yol açmaktadır. Kenar mahallelerde yaşamaları ve hâkim toplumdaki ön yargılar, Karaçilerin topluma eklenmesini sınırlı ve yetersiz hâle getirmektedir.

Karaçiler, kültürel bütünlüğünü korumaya çalışan, güçlü iç dayanışmaya sahip, fakat toplumsal yaşamın birçok alanında çeşitli dışlanma ve dezavantaj şekillerini deneyimleyen kültürel bir alt grup olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışma az çalışılmış Karaçi grubu Çingenerine dair saha görüşmeleri çerçevesinde katkı sunmakta ve grubun toplumsal konumunu anlamaya yönelik önemli bir çerçeve oluşturmaktadır.

KAYNAKÇA

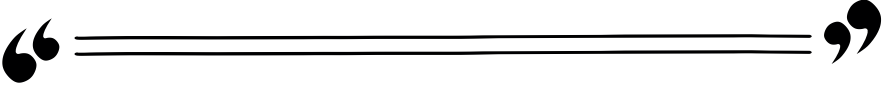
- Arayıcı, A. (2008). *Avrupa'nın vatansızları: Çingenerler*. İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Arslan, E., & Fırat, M. (2025). Karaçi çocukların eğitim süreci üzerine bir araştırma: Şanlıurfa/Birecik örneği. *Roman Dili ve Kültürü Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 6(1), 55–81.
- Cihan, A. (2017). *Sur'daki iz: Diyarbakır Karaçi Çingenerleri*. İstanbul: Akademik Kitaplar.
- Fırat, M., & Açıkğöz, R. (2020). Elazığ'da yaşayan çingenerlerin değişen/dönüşen meslekleri üzerine nitel bir araştırma. *Journal of Economy Culture and Society, Supp(1)*, 229–248.
- <https://doi.org/10.26650/JECS2019-0058>
- Fırat, M. (2022a). Dom kadınlarda enformel bir geçinme stratejisi: Toplayıcılık. *Neveşir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi*, 12(3), 1469–1480.
- <https://doi.org/10.30783/nevsosbilen.1134294>
- Fırat, M. (2022b). Geçmişten günümüze Çingene göçleri: Sosyo-tarihsel bir bakış. *İçti-maiyat Sosyal Bilimler Dergisi*, Göç ve Mültecilik Özel Sayısı, 36–52.
- Gezici, Z. (2019). *Dom toplumunda cinsiyet algısının dönüşümü* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep.
- İlhan, S., & Fırat, M. (2017). Bir inşa süreci olarak çingenelik: Kuramsal bir çözümleme. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 27(2), 65–276.
- İlhan, S., & Fırat, M. (2019). Çingenerde yoksulluk ve sosyal dışlanma: Malatya örneği. *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7(3), 265–277.
- Kolukırık, S. (2009). *Dünden bugüne Çingenerler*. İstanbul: Ozan Yayıncılık.
- Özkan, A. R. (2000). *Türkiye Çingenerleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Yıldız, H. (2007). Türkçede Çingener için kullanılan kelimeler ve bunların etimolojileri. *Dil Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 65–82.

İnternet Kaynakları

URL-1. <http://www.birecik.gov.tr/birecik-tarihcesi> (Erişim Tarihi: 09.12.2025)



**ABD'NİN DOĞU AKDENİZ SİYASETİNDE
PARADİGMA DEĞİŞİMİ: EASTMED BORU HATTI
PROJESİ'NDEN ÇEKİLME SÜRECİ**



Handan TEKEMEN¹

¹ Handan TEKEMEN, Akdeniz Üniversitesi, Akdeniz Uygarlıkları Araştırma Enstitüsü,
Akdeniz Yeni ve Yakınçağ Araştırmaları (DR), ORCID: 0000-0003-1814-4187.

1. Giriş

Doğu Akdeniz, tarih boyunca büyük güçlerin stratejik rekabet alanı olmuştur. Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinden itibaren bölge, İngiltere, Fransa ve daha sonra ABD gibi küresel aktörler için deniz hâkimiyeti mücadelesinde kritik bir merkez olmuştur. Soğuk Savaş sırasında Türkiye ve Yunanistan, NATO'nun güney kanadını güvence altına almak amacıyla Batılı müttefikler tarafından stratejik destek almış; ABD, her iki ülkeye askeri, ekonomik ve teknik yardımlar sağlayarak bölgede üslerin kurulmasını teşvik etmiştir. Bu gelişmeler, Doğu Akdeniz'in Sovyetler Birliği'nin sıcak denizlere erişimini engelleme bağlamında bir ön cephe rolü üstlenmesine imkân tanımıştır (Chourchoulis, 2014).

Soğuk Savaş sonrası dönemde ABD'nin bölgedeki politikaları, enerji güvenliği, terörle mücadele ve İsrail'in güvenliği gibi faktörler doğrultusunda yeniden şekillenmiştir. 2000'li yıllarda İsrail'in Leviathan ve Tamar sahaları, Kıbrıs'ın Afrodit sahası ve Mısır'ın Zohr sahasında keşfedilen doğalgaz rezervleri, bölgenin stratejik önemini kayda değer biçimde artırmıştır (Stergiou, 2017; Stergiou & Karagianni, 2019). Bu durum, Doğu Akdeniz'in hem enerji hem de güvenlik açısından bölgesel ve küresel aktörler için kritik bir odak noktası hâline gelmesine neden olmuştur.

Son on yılda hidrokarbon keşifleri ve enerji arz güvenliği, Doğu Akdeniz'i uluslararası politika açısından daha merkezi bir konuma taşımıştır. Bölgedeki doğalgaz rezervleri, Avrupa'nın enerji arz güvenliğini çeşitlendirme ihtiyacı ve enerji koridorlarının yeniden düzenlenmesi açısından stratejik önem taşımaktadır (Harunoğulları, 2025). Bu bağlamda EastMed Boru Hattı Projesi, İsrail ve GKRY'den başlayıp Yunanistan üzerinden Avrupa'ya doğalgaz taşımayı hedeflemiş; böylece Avrupa'nın Rus gazına olan bağımlılığını azaltmayı ve bölgesel enerji-jeopolitik dengeleri yeniden kurmayı amaçlamıştır (Vlasova, 2024).

Başlangıçta bölge ülkeleri ve uluslararası aktörler projeye olumlu yaklaşmış olsa da, zamanla EastMed'in sadece teknik bir altyapı projesi olmaktan çıkarak Türkiye'yi dışlayıcı bir unsur hâline getirdiği ve deniz yetki alanlarında tartışmalara yol açtığı gözlemlenmiştir (Yaşa & Yılmaz, 2022; Güngör, 2023). Bu gelişmeler, hem enerji güvenliği hem de bölgesel istikrar açısından yeni riskleri beraberinde getirmiştir. 2022'de ABD Dışişleri Bakanlığı, ekonomik fizibilite sınırlamaları, derin denizden geçme nedeniyle teknik zorluklar ve bölgesel istikrarsızlık risklerini gerekçe göstererek projeye verdiği desteği geri çekmiştir (European Institute, 2023; "US withdraws support from EastMed gas pipeline project," 2022).

Doğu Akdeniz'deki bu gelişmeler, bölgedeki güç dengeleri ve enerji güvenliği anlayışında önemli bir dönüşümü işaret etmektedir. EastMed Boru Hattı'nın yüksek maliyet, teknik zorluklar ve bölgesel gerilimler nedeniyle uygulanabilirliğinin sorgulanması, Avrupa'nın enerji arz güvenliği stratejisinde

LNG, tedarik çeşitlendirmesi ve alternatif güzergâhlara yönelmesini hızlandırmıştır. Bu süreç, bölgesel aktörler arasında yeni işbirliği arayışlarını gündeme getirirken, enerji ve güvenlik ilişkilerinde bir paradigma değişimini de ortaya koymaktadır. Türkiye açısından ise bu durum, Doğu Akdeniz’de enerji diplomasisinin yeniden şekillendirilmesini ve çok taraflı angajman araçlarının güncellenmesini gerekli kılmaktadır (Raimondi, 2022; Güngör, 2023).

Bu çalışma, ABD’nin EastMed Projesi’nden çekilme kararını sadece bir proje iptali olarak değil; Doğu Akdeniz enerji jeopolitiğinde, çok taraflı ilişkilerde ve bölgesel dengelerde bir kırılma ve yeniden yapılandırma süreci olarak ele almayı amaçlamaktadır. Bu perspektif, enerji arz güvenliği, jeostrateji, uluslararası hukuk ve bölgesel güç dengeleri ekseninde kapsamlı bir analiz zemini sunmaktadır.

2. Doğu Akdeniz’in Jeopolitik ve Jeostratejik Önemi

Doğu Akdeniz, enerji kaynakları ve bölgesel güvenlik perspektifinden son yıllarda uluslararası politika açısından kritik bir alan hâline gelmiştir. Hidrokarbon rezervlerinin keşfi, enerji arz güvenliği, deniz yetki alanları ve boru hattı projeleri, hem bölge devletlerinin hem de küresel aktörlerin stratejik çıkarlarını doğrudan etkilemektedir. Avrupa’nın enerji arz güvenliği stratejileriyle kesişen bu enerji keşifleri, bölgeyi güç dengelerini yeniden şekillendiren yoğun bir rekabet alanına dönüştürmüştür. Bu bağlamda, Doğu Akdeniz enerji jeopolitiği açısından ekonomik ve stratejik düzeyde çok katmanlı bir mücadele sahası olarak öne çıkmaktadır (Harunoğulları, 2025; Duman, 2025).

EastMed Boru Hattı Projesi, Doğu Akdeniz’deki doğal gaz kaynaklarını Avrupa pazarına ulaştırmayı hedeflemiş ve hem ekonomik fizibilitesi hem de bölgesel stratejik etkileri açısından önem taşımaktadır. Proje, Avrupa Birliği tarafından tedarik çeşitlendirmesi, enerji güvenliği ve Rusya’ya olan bağımlılığın azaltılması bağlamında desteklenmiş; aynı zamanda Yunanistan, GKRY ve İsrail arasında bölgesel işbirliği dinamiklerini güçlendiren bir araç olarak işlev görmüştür. Ancak EastMed’in teknik zorlukları, yüksek maliyetleri, güzergâh üzerindeki jeopolitik riskler ve Türkiye’nin projeden dışlanmasına ilişkin tartışmalar, hattın uzun vadeli sürdürülebilirliğini sorgulanır hâle getirmiştir (Vlasova, 2024; Giovannelli, 2025).

Bölgesel aktörler açısından EastMed, sadece enerji arz güvenliğini değil, deniz yetki alanları ve MEB sınırlandırmaları üzerinden şekillenen ulusal güvenlik stratejilerini de etkilemektedir. Türkiye’nin kıta sahanlığı ve deniz yetki alanı politikaları, hattın uygulanabilirliğini zorlaştırmış; buna karşılık GKRY, Yunanistan ve İsrail, enerji diplomasisi ve deniz yetki alanı müzakerelerini yoğunlaştırmıştır (Duman, 2025; Vlasova, 2024). Bu durum, EastMed’i teknik bir boru hattı olmaktan çıkarıp, bölgesel güç dengelerinin yeniden tanımlandığı ve enerji-jeopolitik ilişkilerin keskinleştiği stratejik bir araç hâline getirmiştir (Giovannelli, 2025).

Enerji-jeopolitik dinamikler, bölgedeki iş birliği ve rekabeti besleyen çok katmanlı bir yapı ortaya koymaktadır. Hidrokarbon keşifleri, devletlerarası enerji merkezli iş birliği alanlarını genişletirken, deniz yetki alanları ve enerji güvenliği konularında rekabeti de belirgin biçimde yoğunlaştırmıştır (Kökay, 2021). EastMed projesi, hem ekonomik fizibilite hem de diplomatik riskler açısından sınanmış; ABD'nin 2022'de projeden desteğini çekmesi, hattın yalnızca enerji değil, stratejik ve güvenlik boyutlarının da yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmıştır (European Institute, 2023; AA, 2022).

Avrupa perspektifinden bakıldığında, EastMed'in iptali, enerji arz güvenliğini çeşitlendirme stratejilerini LNG ve alternatif enerji koridorlarına yönlendirirken, bölgesel aktörler arasında yeni ittifak ve diplomatik ilişkilerin doğmasına zemin hazırlamıştır (Istituto Affari Internazionali, 2022). Bu gelişmeler, Türkiye'nin bölgedeki enerji diplomasisi stratejisini yeniden şekillendirmesini ve deniz yetki alanı politikalarını güçlendirmesini zorunlu kılmıştır (Harunoğulları, 2025; Duman, 2023).

Sonuç olarak, Doğu Akdeniz'in jeopolitik önemi, yalnızca enerji kaynaklarıyla sınırlı olmayıp, bölgesel güç dengeleri, ulusal güvenlik stratejileri ve uluslararası diplomasi süreçleri ile doğrudan bağlantılıdır. EastMed projesi ve ABD'nin çekilme kararı, bu jeopolitik dinamiklerin somut bir yansıması olarak değerlendirilebilir ve bölgesel politikaların yeniden şekillenmesinde merkezi bir rol oynamaktadır (Giovannelli, 2023; Vlasova, 2024).

3. ABD'nin EastMed Boru Hattı Projesinden Çekilme Sürecinin Analizi

ABD'nin EastMed Boru Hattı Projesine verdiği desteği Ocak 2022'de geri çekmesi, Washington'ın Doğu Akdeniz stratejisinde yaşanan daha geniş ölçekli bir paradigma değişiminin göstergesi olarak yorumlanmaktadır. 2019 yılında Kongre tarafından kabul edilen *Eastern Mediterranean Security and Energy Partnership Act*, ABD'nin Yunanistan-İsrail-GKRY üçlüsü ile enerji, savunma ve siyasi iş birliğini kurumsallaştırmayı hedefliyordu. Ancak 2021 sonlarından itibaren Biden yönetimi, bölgedeki enerji projelerini ekonomik fizibilite, çevresel sürdürülebilirlik ve jeopolitik riskler açısından yeniden değerlendirme gerekliliğini vurgulamış, önceki yönetimin yaklaşımından belirgin biçimde uzaklaşmıştır. ABD'nin EastMed projesinden desteğini çekmesi, bu yeni önceliklerin somut bir yansıması olarak görülmektedir (Anadolu Ajansı, 2022; CRS, 2022).

ABD Dışişleri Bakanlığı tarafından bölge ülkelerine iletilen resmî değerlendirmeler, projenin ekonomik fizibilitesine dair ciddi soru işaretlerini, yüksek maliyet ve çevresel etkileri ön plana çıkarmıştır (U.S. Department of State, 2022; Reuters, 2022). Ayrıca uzman analizleri, Washington'ın uzun mesafeli fosil yakıt boru hattı projeleri yerine yenilenebilir enerji bağlantıları ve bölgesel elektrik enterkonektörlerine öncelik verdiğini ortaya koymaktadır (Pierini, 2022; Atlantic Council, 2022). Bu çerçevede ABD, Türkiye'yi tamamen dışla-

yan bir enerji mimarisine uzun vadeli destek verme olasılığının düşük olduğunu değerlendirmektedir (Pierini, 2022).

Biden yönetimi, enerji dönüşümünü ve iklim politikasını dış politika öncelikleri arasına alarak, fosil yakıt odaklı büyük boru hattı projelerine desteği azaltmıştır. ABD'nin Doğu Akdeniz enerji politikasında gözlenen bu yön değişikliği, enerji dönüşümü, elektrik enterkonektörleri ve bölgesel diplomatik iş birliklerine öncelik verilmesiyle somutlaşmaktadır. Atlantic Council'in 2024 tarihli çalışması, ABD'nin bölgedeki enerji stratejisinin giderek yenilenebilir enerji projeleri, enterkonektörler ve sürdürülebilir enerji altyapısı etrafında şekillendiğini vurgulamaktadır. Benzer şekilde ELIAMEP'in 2024 raporu, Doğu Akdeniz enerji diplomasisinin artık doğal gaz ihracatından ziyade enerji geçişi, enterkonektör projeleri ve çok taraflı iş birliği mekanizmaları ekseninde geliştiğini belirtmektedir (Atlantic Council, 2024; ELIAMEP, 2024).

CSIS analizleri, EastMed'in ekonomik fizibilitesinin zayıf olduğunu ve bölgesel güç dengeleri açısından çeşitli riskler barındırdığını ortaya koymaktadır. Tsafos'a (2022) göre, projenin yüksek maliyeti, uzun vadeli piyasa belirsizlikleri ve Doğu Akdeniz'deki siyasi anlaşmazlıklar, EastMed'i uygulanabilir bir seçenek olmaktan uzaklaştırmaktadır. Bu nedenle proje, hem ticari açıdan sürdürülebilir değil hem de bölgesel gerilimleri derinleştirme potansiyeli taşıyan bir girişim olarak değerlendirilmektedir (Tsafos, 2022).

ABD'nin bölgesel angajmanını azaltma stratejisinin bir diğer boyutu, Türkiye'nin enerji projeleri ve diplomatik süreçlerin dışında bırakılmasının uzun vadede sürdürülebilir olmadığını ortaya koyan değerlendirmelerdir. Brookings Institution (2021) raporu, Türkiye'yi dışlayan projelerin hem ekonomik açıdan zayıf fizibiliteye sahip olduğunu hem de bölgesel gerilimleri artırarak ABD ve Avrupa için istikrarı tehdit ettiğini vurgulamaktadır. Türkiye'nin göz ardı edilmesi, enerji aktarım projelerinin ve ABD'nin bölgede dengeleyici rolünün kırılgan bir zeminde ilerlemesine neden olmaktadır. Bu çerçevede Washington, 2022 sonrasında daha kapsayıcı bir diplomasi benimsemiş, bölge ülkelerini iş birliği odaklı bir çerçeveye çekmeyi hedeflemiştir (IAI, 2023).

ABD'nin EastMed'den çekilme kararı Avrupa üzerinde de önemli etkiler yaratmıştır. Analizler, ABD desteğinin çekilmesinin ardından Avrupa ülkelerinin LNG temini, Doğu Akdeniz'de diplomatik normalleşme ve elektrik enterkonektörleri gibi alternatif enerji çözümlerine yöneldiğini göstermektedir. ECFR raporlarına göre, eski boru hattı projeleri hem ekonomik olarak fizibilitesi düşük hem de bölgesel istikrarı bozma riski taşımaktadır; bu durum, Avrupa'nın enerji güvenliğini yeniden şekillendirme çabalarını hızlandırmıştır (ECFR, 2023). IAI'nin 2022 çalışmaları, iklim ve çevre politikasının ön planda olduğu bir dönemde Avrupa'nın Akdeniz komşularıyla yeşil enerji ve sürdürülebilir altyapı iş birliklerine yöneldiğini ortaya koymaktadır (IAI, 2022).

Sonuç olarak, ABD'nin EastMed'den çekilme kararı çok boyutlu bir po-

litika değişikliğini temsil etmektedir. Ekonomik fizibilite, enerji dönüşümü, diplomatik riskler, Türkiye ile ilişkilerin yeniden çerçevenmesi ve bölgesel istikrarın korunması gibi faktörler, kararın temel bileşenlerini oluşturmaktadır. Bu bağlamda çekilme, Washington'ın Doğu Akdeniz'de enerji merkezli rekabetten ziyade diplomasi ve istikrar odaklı yeni bir yaklaşım benimsediğini göstermektedir.

4. Türkiye Açısından ABD'nin EastMed'den Çekilmesinin Stratejik Sonuçları

ABD'nin EastMed Boru Hattı Projesi'ne verdiği desteği geri çekmesi, Doğu Akdeniz jeopolitiğinde özellikle Türkiye açısından önemli bir dönüşümü tetiklemiştir. Boru hattı güzergâhlarının Türkiye'yi dışlayan bir mantıkla tasarlanması, Ankara açısından hem enerji arz güvenliği hem de deniz yetki alanlarının geleceği bağlamında ciddi bir stratejik risk oluşturmaktadır. Özçelik ve Çüen (2022), Türkiye'nin enerji-jeopolitik rekabetten dışlanması ulusal çıkarlar açısından önemli tehlikeler barındırdığını vurgularken, Özekin (2020) EastMed benzeri projelerin Türkiye'yi dışlayacak şekilde ilerlemesinin hem ekonomik hem de siyasi açıdan sürdürülebilir olmadığını belirtmektedir. Bu bağlamda ABD'nin geri adımı, Türkiye'nin Doğu Akdeniz enerji denklemindeki konumunu yeniden kritik hâle getirmiştir.

Washington'ın desteğini çekmesi, Türkiye'nin dışlandığı bir enerji mimarisinin sürdürülemez olduğunun uluslararası aktörler tarafından da kabul edildiğini göstermektedir. ABD'nin geri çekilmesi, Türkiye'nin Doğu Akdeniz'deki jeopolitik ağırlılığının göz ardı edilemeyeceğini ortaya koymuş ve ülkenin bölgesel enerji projelerinde transit ülke potansiyelini yeniden gündeme taşımıştır (IAI, 2023). CSIS analizleri de, Türkiye'siz bir enerji mimarisinin hem ekonomik hem diplomatik açıdan kırılma olduğunu ve EastMed'in başarısızlığının bu durumu doğruladığını ortaya koymaktadır (Tsafos, 2022). Bu çerçevede Türkiye'nin coğrafi avantajı, alternatif enerji güzergâhlarında daha görünür hale gelmiştir.

EastMed boru hattı güzergâhının Türkiye'nin ilan ettiği kıta sahanlığı ve münhasır ekonomik bölge sınırlarını dikkate almadan belirlenmesi, Ankara tarafından uluslararası hukuk açısından ciddi bir hak ihlali olarak değerlendirilmektedir. 1982 Birleşmiş Milletler Deniz Hukuku Sözleşmesi (BMDHS) uyarınca, kıta sahanlığında boru hattı döşenmesi gibi altyapı projeleri için ilgili kıyı devletinin rızası zorunludur; EastMed güzergâhının Türkiye'nin kıta sahanlığını bypass edecek şekilde çizilmesi, bu nedenle hukuka aykırılık teşkil etmektedir (Türkiye Büyük Millet Meclisi, 2020; Doğru, 2019).

ABD'nin projeden çekilmesi, Doğu Akdeniz'deki jeostratejik dengeyi Türkiye lehine değiştirmiştir. ECFR analizleri, bu geri çekilmenin Türkiye'yi dışlayan enerji mimarisinin sürdürülemezliğini ortaya koyduğunu ve Ankara'nın 2019 Libya Mutabakatı çerçevesinde savunduğu deniz yetki alanı tezlerinin

sahadaki etkisini güçlendirdiğini belirtmektedir (Dempsey, 2022).

ABD'nin EastMed'den çekilmesi, Türkiye ile ilişkilerde "onarma" sürecinin de bir parçası olarak değerlendirilebilir. Karar, boru hattı temelli projelerin teknik ve siyasi zorluklarını öne çıkarırken, LNG, enerji geçişi ve bölgesel diplomasi gibi alternatiflerin gündeme gelmesini sağlamıştır. Böylece Türkiye, enerji koridorları ve bölgesel iş birliği alanlarında daha esnek bir pozisyon elde etmiştir (Atlantic Council, 2024; Sarıkaya & Öztopal, 2022).

EastMed'in iptal edilmesi, Türkiye'nin enerji stratejisinde çeşitlendirme esnekliğini artırmıştır. TANAP, TürkAkım ve mevcut LNG altyapıları, Türkiye'yi transit enerji koridoru ve Avrupa-Asya enerji köprüsü olarak konumlandırmış, Doğu Akdeniz gazına olan bağımlılığı azaltmıştır (T.C. Dışişleri Bakanlığı, 2025). ABD'nin çekilme kararından sonra İsrail-Türkiye ilişkilerinde enerji, ekonomi ve diplomasi alanlarında yeniden açılım yaşanmış, boru hattı yerine LNG, enerji koridoru ve diplomatik iş birliği gibi alternatifler ön plana çıkmıştır (Aslan & Kodaman, 2023). Bölge ülkeleri, konjonktürel çıkar farklılıklarını yönetmek için boru hattı rekabeti yerine diplomatik iş birliğine yönelmiş; Türkiye'nin bölgesel diyalog çabaları güçlenmiştir.

CRS raporları, EastMed'in Türkiye-Yunanistan-GKRY hattında çatışma potansiyeli taşıdığını ve Türkiye'yi dışlayan projelerin ABD açısından da askerî riskleri artırdığını belirtmektedir (CRS, 2022). Projenin geri çekilmesi, Yunanistan ve GKRY'nin Türkiye'ye karşı enerji temelli blok politikasının etkisini azaltmış ve bölgedeki deniz kuvvetleri geriliminin düşmesine katkı sağlamıştır.

5. Paradigma Değişimi: ABD'nin Doğu Akdeniz Politikalarının Yeniden Konumlanması

ABD'nin Doğu Akdeniz politikası, 2020'lerin başlarından itibaren hem enerji jeopolitiği hem de bölgesel güvenlik dengeleri açısından önemli bir dönüşüm geçirmektedir. Bu dönüşüm, EastMed Boru Hattı Projesi'nden ABD'nin desteğini geri çekmesiyle açık biçimde gözlemlenebilir hâle gelmiş; söz konusu karar, Washington'ın bölgeye ilişkin enerji güvenliği, jeopolitik öncelikler, bölgesel ittifaklar ve NATO stratejileri bağlamında paradigmatik bir değişimi işaret etmektedir.

5.1. ABD'nin Yeni Enerji Güvenliği Yaklaşımı

ABD'nin enerji güvenliği anlayışı, 2021'den sonra küresel enerji piyasalarındaki dönüşümler doğrultusunda yeniden şekillendirilmiştir. Biden yönetimi, temiz enerjiye geçişi hızlandırma hedefi, LNG taşımacılığına stratejik vurgu ve fosil yakıt temelli yüksek maliyetli altyapı projelerine yönelik çekinceleri, Doğu Akdeniz enerji politikalarını doğrudan etkilemiştir. ABD Dışişleri Bakanlığının 2022 tarihli açıklamasında, EastMed Boru Hattı Projesi'nin ekonomik fizibilitesi, çevresel sürdürülebilirliği ve bölgesel gerginlikleri artırma potansiyeli nedeniyle artık Washington için öncelikli bir stratejik proje olma-

dığı vurgulanmıştır (U.S. Department of State, 2022). Bu yaklaşım, devletlerin enerji alanındaki kararlarını ekonomik fayda, jeopolitik risk ve bölgesel güç dengeleri çerçevesinde yeniden rasyonel biçimde tanımladığı “stratejik rasyonalizasyon” kavramıyla uyumludur (Tagliapietra, 2017). ABD, bu çerçevede boru hatlarına bağımlılığı azaltmak amacıyla LNG terminalleri, FSRU’lar ve arz çeşitlendirmesine dayalı daha esnek tedarik modellerini desteklemeye yönelmiştir (Vivoda, 2022). Bölgedeki hidrokarbon potansiyeli yüksek olmasına rağmen, maliyeti düşük ve politik açıdan yönlendirilebilir LNG altyapısının tercih edilmesi, ABD’nin enerji diplomasisinde yapısal bir paradigma değişiminin göstergesidir (Tsafos, 2021; CSIS, 2021).

5.2. Türkiye ile İlişkilerde Dengeleme Stratejisi

ABD’nin Doğu Akdeniz politikalarında Türkiye’yi dışlayan bloklaşmalara verdiği desteği azaltması, Washington’ın Ankara ile ilişkilerinde dengeleyici bir strateji benimsediğini göstermektedir. CSIS’in 2021 tarihli analizinde, Türkiye’nin bölgedeki enerji ve güvenlik mimarisinden dışlanmasının NATO içi uyumu zayıflattığı ve uzun vadede sürdürülemez olduğu belirtilmiştir (CSIS, 2021). Brookings Institution’un analizlerinde de, ABD’nin 2021 sonrası dönemde Türkiye ile “iş birliğine açık, rekabeti yöneten ve gerilimi minimize eden” bir hibrit ilişki modelini uyguladığı vurgulanmaktadır (Danforth, 2021; Makovsky, 2024). Bu doğrultuda Washington, Türkiye’nin tamamen dışlandığı enerji projelerine koşulsuz destek yerine, daha pragmatik ve diplomasi odaklı bir yaklaşımı benimsemiştir. ABD’nin 2022’de EastMed boru hattına desteğini çektiği açıklamalar, bu dönüşümün somut bir göstergesidir ve tüm enerji projelerinde kapsayıcı diplomasi ile gerilimi artırıcı adımlardan kaçınma vurgusunu içerir (AA, 2022).

5.3. Yunanistan ve İsrail ile İlişkilerin Dönüşümü

EastMed Projesi, uzun süre ABD–İsrail–Yunanistan–GKRY ekseninin enerji temelli jeopolitik iş birliğinin merkezinde yer almıştır. Ancak ABD’nin projeden desteğini çekmesi, bu ittifakın niteliğini değiştirmiştir. Güncel analizler, ABD–Yunanistan ilişkilerinin enerji odaklı bir yaklaşım yerine, askeri iş birliği, NATO çerçevesinde deniz ve kara güvenliği ile ittifak uyumu eksenli stratejik bir dönüşüm geçirdiğini göstermektedir (Stelgias, 2024; Anastasiou, 2025). İsrail açısından ise ABD’nin EastMed projesinden desteğini çekmesi, Tel Aviv’in Türkiye ile enerji iş birliği olanaklarını yeniden değerlendirmesine yol açmıştır. 2022’de yapılan analizler, İsrail’in bu yaklaşımının bölgesel dengeleme arayışının bir parçası olduğunu ve Ankara ile enerji diyalogunun yeniden açılmasının jeopolitik açıdan gerekli olduğunu göstermektedir (SETA, 2022). Böylece ABD, sert bloklaşmalar yerine esnek, güvenlik temelli ve çok yönlü ilişkiler kurmaya yönelmiştir.

5.4. “Esnek Çok Taraflılık”: ABD’nin Yeni Bölgesel Angajman Modeli

ABD’nin Doğu Akdeniz politikasında öne çıkan kavram, uluslararası ilişkiler literatüründe “esnek çok tarafılık” (flexible multilateralism) olarak tanımlanmaktadır. Bu modelde ABD, kalıcı ittifaklar yerine, dönemsel, konu bazlı ve çok aktörlü koalisyonlar üzerinden angajman kurmaktadır (Henke, 2019). EastMed’e yönelik tutum değişimi, ABD’nin son dönemde benimsemiş olduğu daha esnek ve gerçekçi diplomatik yaklaşımın açık göstergesidir. Başlangıçta projeyi güçlü biçimde destekleyen Washington, ekonomik fizibilite ve siyasi koşulların değişmesiyle bu desteği gözden geçirmiştir. Böylece ABD, uzun vadeli boru hattı projeleri yerine çok taraflı iş birliği platformlarını ve bölgesel diplomasi kanallarını önceliklendiren bir modele yönelmiştir. Bu yaklaşım, Türkiye, Yunanistan, İsrail ve AB gibi birbirleriyle farklı düzeylerde rekabet ve iş birliği ilişkisine sahip aktörlerle aynı anda ilişki yönetmeyi hedefleyen çok katmanlı bir stratejiyi yansıtmaktadır.

5.5. NATO Bağlamı

Doğu Akdeniz jeopolitiği, NATO’nun güney kanadının güvenliği açısından kritik bir konuma sahiptir. NATO 2030 sürecine ilişkin 2021 değerlendirmeleri ve 2022 Stratejik Konsept belgesi, güney kanadında enerji güvenliği, bölgesel gerilimler, terör tehdidi ve deniz güvenliğinin giderek önem kazandığını vurgulamaktadır (NATO, 2021; NATO, 2022). Belgelerde, Türkiye–Yunanistan gerilimlerinin ittifak içi dayanıklılığı zayıflatmış ve enerji çatışmalarının askeri koordinasyonu olumsuz etkilediği açıkça ifade edilmektedir.

EastMed sonrası süreçte ABD, enerji projeleri üzerinden dolaylı rekabeti teşvik etmek yerine NATO içinde gerilimi azaltıcı, deniz güvenliğini güçlendirici ve diyalog mekanizmalarını destekleyici bir politika izlemektedir (NATO, 2021). Bu bağlamda Washington’un yaklaşımı, doğrudan çatışma risklerini azaltmayı, müttefikler arası koordinasyonu güçlendirmeyi ve enerji ile deniz güvenliği arasındaki karşılıklı bağımlılıkları bütüncül biçimde ele almayı hedefleyen bir stratejik çizgiye evrilmiştir. Bu politika, hem NATO’nun güney kanadında istikrarı artırmaya yönelik genel stratejisiyle uyumlu hem de ittifak içi uyumu koruyan pragmatik bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir.

6. Türkiye Perspektifi: EastMed Sonrası Oluşan Yeni Fırsatlar ve Riskler

EastMed Boru Hattı Projesi’nin teknik, ekonomik ve jeopolitik açıdan sürdürülebilirliğinin tartışmalı hale gelmesi, 2022’de ABD’nin projeye doğrudan siyasi desteğini çekmesiyle Doğu Akdeniz’deki güç dengelerini Türkiye açısından yeniden şekillendirmiştir. Projenin askıya alınması, Türkiye’nin bölgesel enerji merkezi olma hedeflerini stratejik olarak güçlendirmiş; aynı zamanda Ankara’ya yeni jeopolitik fırsatlar kadar dikkatle yönetilmesi gereken riskler de sunmuştur.

ABD'nin EastMed projesine desteğini çekmesinin ardından Avrupa Birliği'nin enerji arz güvenliği stratejisi yeniden gözden geçirilmiş; özellikle Rus gazına olan bağımlılığı azaltma hedefi ön plana çıkmıştır (European Commission, 2022). Bu bağlamda Türkiye, mevcut TANAP, TAP ve Mavi Akım gibi boru hattı sistemleri sayesinde Avrupa'nın enerji tedarikinde kritik bir transit ülke rolünü güçlendirmiştir. Türkiye, jeopolitik konumunun sağladığı geçiş avantajı sayesinde EastMed'in devre dışı kalmasıyla oluşan boşluğu doldurabilecek tek fiziki alternatif rota konumuna yaklaşmıştır (Atlantic Council, 2022; Yergin, 2020).

Ayrıca Türkiye'nin uzun süredir savunduğu “Doğu Akdeniz’de tüm paydaşların enerji iş birliğine dâhil edilmesi” yaklaşımı (T.C. Dışişleri Bakanlığı, 2019), projedeki değişimle birlikte Avrupa nezdinde daha rasyonel bir perspektif olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. Bu durum, Ankara’ya hem AB ile enerji diplomasisini derinleştirme hem de bölgesel dışlanmayı azaltma potansiyeli sunmaktadır.

EastMed sonrası dönemde İsrail, Mısır ve Körfez ülkeleriyle yürütülen normalleşme girişimleri, Türkiye'nin bölgedeki diplomatik manevra alanını önemli ölçüde genişletmiştir. Özellikle Türkiye-İsrail enerji diyalogunun yeniden başlaması (Israeli Ministry of Energy, 2022), uzun vadede İsrail gazının Türkiye üzerinden Avrupa’ya taşınması seçeneğini yeniden gündeme getirmiştir.

Bu süreç, Türkiye’ye bir dizi diplomatik ve enerji odaklı fırsat sunmaktadır. Mevcut ortam, İsrail ile enerji iş birliğinin yeniden canlanmasına, Mısır ile deniz yetki alanları konusunda teknik istişarelerin başlatılmasına ve Körfez ülkeleriyle enerji finansmanı ve altyapı yatırımlarında yeni açılımların değerlendirilmesine imkân tanımaktadır. Bununla birlikte, bölgedeki mevcut ittifak ağları — özellikle Yunanistan-GKRY-İsrail üçgeni — tamamen ortadan kalkmamış durumdadır; bu nedenle Türkiye'nin diplomatik normalleşmesinin koşullu ve sınırlı bir süreç olarak ilerleyeceği değerlendirilebilir.

EastMed'in zayıflaması, Türkiye'nin Mavi Vatan doktrininin stratejik önemini artırmıştır. Çünkü boru hattının geçeceği güzergâh, Türkiye'nin Libya ile 2019'da yaptığı Deniz Yetki Alanları Mutabakatı'nın tamamen dışlanması anlamına gelmekteydi. Projenin askıya alınması, Doğu Akdeniz'deki güç dengeleri üzerinde belirleyici bir etki yaratmıştır. Bu gelişme, Türkiye'nin Libya deniz yetki mutabakatının bölgesel meşruiyetini artırmış, GKRY'nin tek taraflı münhasır ekonomik bölge (MEB) ilanlarının siyasi geçerliliğini tartışmalı hâle getirmiş ve Türkiye'nin kendi kıta sahanlığında hidrokarbon arama faaliyetlerini daha esnek ve güvenli bir şekilde sürdürmesine imkân tanımıştır. Bu bağlamda bölgesel jeopolitik ortam, Türkiye’ye hem diplomatik hem de enerji alanında stratejik manevra alanı sağlayan koşulları yeniden şekillendirmiştir (European Parliament Research Service [EPRS], 2020; Atlantic Council, 2022).

Bununla birlikte, EastMed projesinin askıya alınması Türkiye’ye belirli stratejik avantajlar sağlasa da, bölgesel riskler devam etmektedir. GKRY ve Yunanistan, AB bünyesinde hâlâ etkili bir siyasi blokaj kapasitesine sahip olup Türkiye karşıtı politikaları destekleyebilmektedir. Benzer şekilde, AB’nin Doğu Akdeniz enerji güvenliği gündemini zaman zaman Türkiye’nin çıkarlarına ters düşen bir bağlamda kullanma ihtimali mevcuttur. Ayrıca Kıbrıs meselesindeki mevcut statüko, enerji kaynakları üzerinden yeniden sertleşme riskini taşımaktadır. Bu çerçevede EastMed’in durması, Türkiye için tam bir zafer olarak değerlendirilmemeli; aksine, bölgesel diplomasi ve enerji müzakereleri açısından yeni stratejik fırsatlar ve manevra alanları ortaya çıkarmıştır.

Türkiye, 2023–2050 ulusal enerji stratejisi çerçevesinde kendisini bölgesel enerji ticaret merkezi olarak konumlandırmaktadır (T.C. Enerji ve Tabii Kaynaklar Bakanlığı, 2023). EastMed sonrası süreç, Türkiye’ye enerji merkezi olma hedefini destekleyen stratejik avantajlar sunmaktadır. Bu çerçevede Türkiye’nin LNG altyapısı, FSRU tesisleri dahil olmak üzere bölgedeki en gelişmiş sistem konumundadır; mevcut fiziki boru hattı altyapısı Avrupa ile entegrasyon kapasitesine sahiptir; ayrıca enerji borsası (EPIAŞ) üzerinden bölgesel fiyatlandırma merkezi oluşturma potansiyeli bulunmaktadır. Bununla birlikte, ekonomik fırsatlarla birlikte bazı riskler de mevcuttur. İsrail–Türkiye boru hattının maliyet ve güvenlik riskleri, AB’nin yenilenebilir enerjiye hızlı geçişinin doğalgaz pazarını orta vadede daraltma olasılığı ve Doğu Akdeniz’de yeni hidrokarbon keşiflerinin belirsizliği, enerji merkezi olma hedefine ulaşmayı karmaşıklaştıran faktörler olarak öne çıkmaktadır. Dolayısıyla bu hedef, önemli fırsatlar sunsa da yapısal reformlar ve sürdürülebilir enerji politikaları ile desteklenmesi gereken uzun vadeli bir süreçtir.

EastMed’in devre dışı kalması, Yunanistan ve GKRY’nin bölgesel askeri dengeyi Türkiye aleyhine çevirmek için kullanabilecekleri araçların tamamen ortadan kalkmadığını göstermektedir. ABD’nin Dedeagaç’taki askeri konuşlanması, GKRY’nin Fransa ile artan savunma işbirliği ve Yunanistan’ın ABD ve Fransa ile gerçekleştirdiği savunma anlaşmaları (MDCA, 2021), Türkiye’nin savunma planlamasında yakından izlenmesi gereken kritik dinamikler olarak öne çıkmaktadır. Bu durum, Türkiye için bölgesel askeri ve diplomatik hareketliliğin hem riskler hem de fırsatlar barındıran bir ortam yarattığını göstermektedir.

Türkiye açısından bölgesel risk unsurları halen devam etmektedir. Askeri gerilimin yeniden tırmanma ihtimali, GKRY’nin AB içindeki siyasi manevra alanını genişletme potansiyeli ve ABD’nin bölgedeki askeri varlığının bazı senaryolarda Türkiye üzerinde baskı unsuru olarak ortaya çıkması, güvenlik boyutunun tamamen çözülmediğini göstermektedir. Bu bağlamda mevcut durum yalnızca bir “yeni denge aşamasına” geçiş niteliği taşımakta olup, Türkiye’nin stratejik ve savunma planlamasında dikkatle izlenmesi gereken dinamikleri beraberinde getirmektedir.

7. Sonuç

Doğu Akdeniz’de son on yılda yaşanan gelişmeler, yalnızca bölgesel enerji rekabetini değil, aynı zamanda ABD’nin bölgedeki stratejik konumlanmasını ve Türkiye’nin jeopolitik rolünü derinden etkilemiştir. EastMed Boru Hattı Projesi’nin teknik, ekonomik ve siyasi gerekçelerle sürdürülebilirliğini kaybetmesi ve ABD’nin projeden desteğini çekmesi (U.S. Department of State, 2022), bölgedeki paradigma değişiminin en görünür işareti olmuştur. Bu dönüşüm, hem ABD’nin enerji güvenliği yaklaşımının yeniden ölçeklenmesine hem de Türkiye’nin bölgede dışlanan aktör konumundan yeniden merkezi bir stratejik pozisyona yükselmesine zemin hazırlamıştır.

ABD’nin Doğu Akdeniz’de 2010’lu yılların sonunda benimsediği Yunanistan–GKRY–İsrail eksenine dayalı enerji-jeopolitik mimarının yerini, daha esnek, çok aktörlü ve çatışma riskini azaltmayı hedefleyen bir yaklaşım almıştır. Washington’un “esnek çok taraflılık” (flexible multilateralism) çerçevesinde hareket etmesi, EastMed’in siyaseten değil, ekonomik ve teknik rasyonalite üzerinden değerlendirilmesini beraberinde getirmiştir. Bu perspektif, bölgedeki enerji projelerinin yalnızca jeopolitik bağlamda değil, piyasa gerçekleri ve sürdürülebilirlik kriterleri temelinde ele alınması gerektiğini göstermektedir.

Bu bağlamda EastMed’in askıya alınması, yalnızca bir boru hattı projesinin terk edilmesi anlamına gelmemekte; aynı zamanda ABD’nin Doğu Akdeniz politikasında realist bir yeniden konumlanma olarak değerlendirilmektedir. Bu yeniden konumlanma, bölgedeki enerji projelerinin dışlayıcı değil, kapsayıcı ve işlevsel ittifaklar üzerinden yürütülmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Paradigma değişimi, Doğu Akdeniz’deki ittifak modellerinin ve rekabet dinamiklerinin yeniden şekillenmesine yol açmıştır. Türkiye’nin devre dışı bıraktığı eksenlerin kalıcılığı zayıflamış; bölgesel devletler ekonomik maliyetlerin farkına vararak daha pragmatik bir diplomasiye yönelmiştir. Özellikle Türkiye–İsrail ilişkilerinde başlayan normalleşme süreci (Israeli Ministry of Energy, 2022), enerji güvenliği perspektifinden karşılıklı bağımlılık potansiyelini yeniden gündeme taşımıştır. Bununla birlikte, Yunanistan ve GKRY’nin AB içerisindeki diplomatik kapasitesi, bölgesel rekabetin tamamen ortadan kalkmadığını göstermektedir. ABD’nin Dedeoğaç’taki askeri varlığı ve Yunanistan–Fransa savunma anlaşması gibi gelişmeler, gerilimin biçim değiştirerek sürdüğünü ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bölge siyaseti, daha düşük yoğunluklu fakat çok boyutlu bir rekabet evresine girmiştir.

Bu çalışmada, Doğu Akdeniz’de enerji kaynaklarının keşfi ve üretime geçiş süreciyle birlikte, bölgenin jeopolitik dinamiklerinde üç olası gelişim senaryosu öne sürülmektedir. Bu senaryolar: (i) Türkiye merkezli iş birliği ve transit model, (ii) statüko ve sınırlı ticari iş birliği, (iii) askeri politik gerginlik ve rekabet senaryolarıdır.

Birinci senaryo olan Türkiye Merkezli Enerji İşbirliği ve Transit Model, bölgedeki hidrokarbon keşifleri sayesinde Türkiye'nin "enerji ve güvenlik vizyonu" çerçevesinde yeniden konumlanmasına olanak tanımaktadır (Canel, 2024). Bu bağlamda, özellikle Doğu Akdeniz Gaz Forumu (DAGF) dışı kalmış olsa bile, teknik ve ekonomik fizibilitenin yeniden değerlendirilmesiyle Trans Anadolu Doğal Gaz Boru Hattı (TANAP) gibi mevcut altyapılar üzerinden doğalgazın Avrupa'ya taşınması gündeme gelebilir (Şahin, 2025; Barun, 2024).

İkinci senaryo, Sınırlı ve Düşük Profilli Ticari İşbirliği modelini ele almaktadır. Mevcut siyasi anlaşmazlıklar, özellikle GKRY-Yunanistan eksenini, Mısır-Türkiye normalleşmesindeki belirsizlikler ve boru hattı maliyet ve teknik riskleri, kapsamlı bir işbirliği modelini zorlaştırmaktadır (Kalyoncuoğlu & Kalyoncuoğlu, 2022; AA, 2019). Bu durumda gaz ticareti daha sınırlı hacimlerde, LNG veya küçük ölçekli anlaşmalar çerçevesinde kalabilir; bölgesel entegrasyon ise sınırlı olur.

Üçüncü senaryo ise Jeopolitik Gerginlik senaryosudur. Doğu Akdeniz'de kaynak kontrolü ve deniz yetki alanları üzerindeki anlaşmazlıklar, özellikle GKRY-Yunanistan-İsrail eksenini ile Türkiye-Mısır ve Türkiye merkezli alternatif bloklar arasındaki çelişkiler, askeri ve diplomatik gerginliği artırabilir (Canel, 2024; Şahin, 2025). Bu durumda enerji projeleri siyasi birer araç hâline gelebilir ve ekonomik fayda ikinci planda kalabilir.

EastMed'in askıya alınmasıyla birlikte Türkiye, Doğu Akdeniz'de yeniden yapılandırılmış bir stratejik çekim merkezi haline gelmiştir. Türkiye'nin kazandığı pozisyon üç ekseninde belirginleşmektedir: Enerji Koridoru Merkezi Olma Potansiyeli, Diplomatik Normalleşme Sürecinin Merkezinde Yer Alma ve Jeopolitik Dengeleyici Güç.

Enerji Koridoru Merkezi Olma Potansiyeli kapsamında Türkiye, TANAP-TAP entegrasyonu, LNG altyapısı ve enerji ticaret platformları sayesinde Avrupa'nın doğal gaz tedarikinde kritik bir geçiş noktası haline gelmiştir (Austvik & Rzayeva, 2017; Erşen & Çelikpala, 2019). Diplomatik Normalleşme Sürecinin Merkezinde Yer Alması doğrultusunda Türkiye'nin İsrail, Mısır, BAE ve Suudi Arabistan ile iyileşen ilişkileri, bölgesel güç dengesini daha esnek ve işbirliğine açık bir yapıya dönüştürmektedir. Jeopolitik Dengeleyici Güç bağlamında ise Mavi Vatan doktrini, Libya mutabakatı ve NATO üyeliği, Türkiye'ye hem bölgesel hem de transatlantik mimaride vazgeçilmez aktör niteliği kazandırmaktadır (Topçu, 2021).

Sonuç itibarıyla Doğu Akdeniz'de yaşanan paradigma değişimi, Türkiye'ye uzun yıllar sonra ilk kez bu kadar geniş bir jeopolitik hareket alanı, enerji diplomasisi fırsatı ve diplomatik yeniden konumlanma imkânı sunmuştur. Bu dönüşüm, Türkiye'yi hem enerji güvenliği hem de bölgesel siyaset bağlamında "çevrelenen aktör" konumundan "dengeleyen ve merkezileşen aktör" konumuna taşımıştır. Türkiye'nin bu konumu sürdürülebilir hâle getirebilmesi;

rasyonel diplomasi, enerji piyasalarıyla uyumlu stratejiler, askeri ve siyasi caydırıcılık ile çok taraflı işbirliği mekanizmalarının etkin kullanımı ile mümkün olacaktır.

KAYNAKÇA

- Anadolu Agency. (2022). US Withdraws Support From Eastmed Gas Pipeline Project, <https://www.aa.com.tr/en/world/us-withdraws-support-from-eastmed-gas-pipeline-project/2470881?utm>, Erişim Tarihi:07.12.2025.
- Anadolu Ajansı (2022). “ABD’nin Eastmed’den desteğini çekmesi Atina’da hayal kırıklığı yarattı”, <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/abd-nin-eastmedden-destegini-cekmesi-atinada-hayal-kirikligi-yaratti/2472148>, Erişim Tarihi:01.12.2025.
- Anadolu Ajansı (Aa) (2019). “Doğu Akdeniz Enerji Denklemi-2”, <https://www.aa.com.tr/tr/analiz/dogu-akdeniz-enerji-denklemi-2/1475013?utm>, Erişim Tarihi:08.12.2025.
- Anastasiou, F. (2025). Military cooperation between Greece and the USA: The significance of diplomacy and the evolution of the Mutual Defense Cooperation Agreement (MDCA) from 1990 to present. Yüksek Lisans Tezi,
- Atlantic Council. (2022). Can the Eastern Mediterranean resolve its natural gas strife? Atlantic Council.
- Atlantic Council. (2022). Eastern Mediterranean energy geopolitics: Turkey’s transit role and regional dynamics. Atlantic Council, https://www.atlanticcouncil.org/wp-content/uploads/2022/03/Eastern-Mediterranean_Final.pdf?utm, Erişim Tarihi: 09.12.2025.
- Atlantic Council. (2024). Great sea connections: Financing the Eastern Mediterranean’s energy transition, Atlantic Council Global Energy Center. <https://www.atlanticcouncil.org/in-depth-research-reports/report/great-sea-connections-financing-the-eastern-mediterraneans-energy-transition/?utm>, Erişim Tarihi: 01.12.2025.
- Atlantic Council. (2024). Part 4. Turkey’s geopolitical role in the Black Sea and European energy security: From pipelines to liquefied natural gas. Atlantic Council. <https://www.atlanticcouncil.org/in-depth-research-reports/report/part-4-turkeys-geopolitical-role-in-the-black-sea-and-european-energy-security-from-pipelines-to-liquefied-natural-gas/?utm>, Erişim Tarihi:03.12.2025
- Austvik, O. G., & Rzayeva, G. (2017). “Turkey in the geopolitics of energy”, *Energy Policy*, 107, 539–547. <https://doi.org/10.1016/j.enpol.2017.05.008>
- Barun, İ. K., & Kazancı, B. A. (2024). “Reflections Of The Egypt-Türkiye Alliance On The Energy Struggle And Possible Developments”, *Uluslararası İktisadi ve İdari İncelemeler Dergisi*(42), 111-122. <https://doi.org/10.18092/ulikidince.1343591>
- Brookings Institution. (2021). Turkey, Europe, and the Eastern Mediterranean: Charting a way out of the current deadlock. Brookings Institution, <https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2021/01/Turkey-Europe-and-the-Eastern-Mediterranean.pdf?utm>, Erişim Tarihi: 02.12.2025.
- Brookings Institution. (2022). U.S.-Turkey relations in a shifting strategic environment.

- Canel, P. (2024). Doğu Akdeniz’de Enerji ve Güvenlik: Türkiye’nin Güncel Vizyonu. *Uluslararası İlişkiler ve Diplomasi*, 7(2), 84-104. <https://doi.org/10.51763/uid.1535860>
- Chourchoulis, D. (2014). *The Southern Flank of NATO, 1951–1959: Military Strategy or Political Stabilization*. Lexington Books.
- CRS – Congressional Research Service. (2022). *Turkey: Background and U.S. relations in brief*. U.S. Congress Report.
- CSIS (2019). “The United States in the East Med: A Case Study in Energy Diplomacy”, <https://www.csis.org/analysis/united-states-east-med-case-study-energy-diplomacy>, Erişim Tarihi: 01.12.2025.
- CSIS. (2021). *The United States and the Eastern Mediterranean: Energy diplomacy reconsidered*. Center for Strategic and International Studies.
- CSIS. (2022). *U.S. strategy in the Eastern Mediterranean: The energy transition and regional diplomacy*. Center for Strategic and International Studies.
- Danforth, N. (2021, February). *Between cooperation and containment: New US policies for a new Turkey*. Brookings Institution, <https://www.brookings.edu/articles/between-cooperation-and-containment-new-us-policies-for-a-new-turkey/>, Erişim Tarihi: 05.12.2025.
- Dempsey, J. (2022). “Gassy ambitions: The obstacles to Italy’s planned gas hub for Europe”, European Council on Foreign Relations (ECFR). <https://ecfr.eu/article/gassy-ambitions-the-obstacles-to-italys-planned-gas-hub-for-europe/>, Erişim Tarihi: 05.12.2025.
- Doğru, S. (2015). Doğu Akdeniz’de hidrokarbon kaynakları ve uluslararası hukuka göre bölgedeki kıta sahanlığı ve münhasır ekonomik bölge alanlarının sınırlandırılması. *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, 119, 503–554.
- Duman, Ö. (2025). “Doğu Akdeniz enerji jeopolitiği ve bölgesel güç mücadelesi bağlamında sahildevletlerin ulusal güvenlik algıları”, *The Academic Elegance*, 12(27), 632–666.
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/4232292>
- ECFR. (2023). *Gassy ambitions: The obstacles to Italy’s planned gas hub for Europe*, <https://ecfr.eu/article/gassy-ambitions-the-obstacles-to-italys-planned-gas-hub-for-europe/?utm>, Erişim Tarihi:05.12.2025.
- ELIAMEP. (2024). “Energy transition in the Eastern Mediterranean: Turning the EMGF into a regional opportunity”, Hellenic Foundation for European and Foreign Policy, <https://www.eliamep.gr/wp-content/uploads/2024/02/Policy-paper-154-final.pdf?utm>, Erişim Tarihi:01.12.2025.
- EPRS. (2021). *The Eastern Mediterranean: Geopolitics, energy and security*, European Parliament Research Service.
- European Commission. (2022). *REPowerEU: Joint European action for more affordable, secure and sustainable energy*. Brussels.

- European Institute. (2023). Eastern Mediterranean energy resources between energy security and energy transition: A regional perspective, Istituto Affari Internazionali. <https://www.iai.it/sites/default/files/iaip2211.pdf>
- European Parliament Research Service [EPRS]. (2020). Turkey: Remodelling the Eastern Mediterranean: Conflicting exploration of natural gas reserves. Brussels.
- Giovannelli, M. (2025). EastMed and the geopolitics of connectivity: Energy diplomacy and regional cooperation in the Eastern Mediterranean. Luiss Policy Brief.
- Güngör, M. (2023). Doğal gaz jeopolitiği: “Doğu Akdeniz”, *Düşünce Dünyasında Türkiye*, 14(64), 131–160.
- Harunoğulları, M. (2025). “Doğu Akdeniz’de enerji güvenliği ve jeopolitik”, *International Journal of Social Sciences and Education Research*, 11(2), 107-127. <https://doi.org/10.24289/ijsser.1633980>
- Henke, M. E. (2019). *Constructing Allied Cooperation: Diplomacy, Payments, and Power in Multilateral Military Coalitions*. Cornell University Press.
- IAI – Istituto Affari Internazionali. (2023). Eastern Mediterranean energy resources between security and transition, <https://www.iai.it/en/pubblicazioni/c03/eastern-mediterranean-energy-resources-between-energy-security-and-energy>, Erişim Tarihi:02.12.2025.
- IAI. (2022). Energy Transitions and Environmental Geopolitics in the Southern Mediterranean, <https://www.iai.it/en/pubblicazioni/c05/energy-transitions-and-environmental-geopolitics-southern-mediterranean?utm>, Erişim Tarihi:05.12.2025.
- Israeli Ministry of Energy. (2022). Energy cooperation statements.
- Israeli Ministry of Energy. (2022). Statements on regional energy cooperation.
- Kalyoncuoğlu, K. S. ve Kalyoncuoğlu, S. (2022). “Enerji güvenliği bağlamında Doğu Akdeniz’deki gelişmeler: Türkiye-Mısır ilişkileri”, *Türkiye Politik Çalışmalar Dergisi*, 2(1),19-29.
- Kirişçi, K. (2022). Turkey and the geopolitics of the Eastern Mediterranean after East-Med. Brookings Institution.
- Kozanhan, M. K. (2022). “Enerji politikaları ve güvenlik bağlamında Doğu Akdeniz”, *Anadolu Strateji Dergisi*, 3(2), 55–75.
- Kökyay, F. (2021). “Enerji Güvenliği Ekseninde Doğu Akdeniz Gaz Forumu”, *Journal of Research in Economics, Politics and Finance*, 6(1), 216–239.
- Makovsky, A. (2024, October 30). Turkey: Managing an unfriendly ally, Brookings Institution, <https://www.brookings.edu/articles/turkey-managing-an-unfriendly-ally/>, Erişim Tarihi:05.12.2025.
- NATO. (2021). NATO 2030: United for a new era. Brussels.
- Özçelik, T. G., & Çüngen, M. A. (2022). “Doğu Akdeniz Jeopolitiği, Bölgesel Aktörler Ve Türkiye’nin Enerji Güvenliği”, *Sosyolojik Düşün*, 7(1), 92-122. <https://doi.org/10.37991/sosdus.1133449>

- Özekin, M. K. (2020). “Doğu Akdeniz’de değişen enerji jeopolitiği ve Türkiye”, *Güvenlik Stratejileri Dergisi*, 16(33), 1–51. <https://doi.org/10.17752/guvenlikstrj.719964>
- Pierini, M. (2022). *Understanding Turkey’s geostrategic posture*. Carnegie Europe.
- Raimondi, P. P. (2022). “Eastern Mediterranean energy resources between energy security and energy transition: A regional perspective”, (IAI Paper 22|11). Istituto Affari Internazionali.
- Reuters. (2022, January 11). U.S. voices misgivings on EastMed gas pipeline—Greek officials. Reuters.
- Sarıkaya, H., & Öztopal, Y. (2022). Güncel konular ışığında Türkiye’nin enerji ve dış politika yönelimleri. https://acikerisim.ikcu.edu.tr/yayinaea/10653946_673de3148bfb3.pdf?utm, Erişim Tarihi:03.12.2025.
- SETA. (2022). “2022’de Türkiye: Dış politika ve bölgesel gelişmeler”, *Siyaset, Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı*
- Aslan, T., ve Kodaman, T. (2023). “Türkiye ve İsrail’in Doğu Akdeniz’de muhtemel uzlaşmasının kazanımları”, *Hakkari Review*, 7(1), 29–52
- Stelgias, N. (2024). “Deepening the US-Greece Partnership in the 21st Century: Common Challenges and Shared Worldview Make the Best Friends”, *UPA Strategic Affairs*, 5(2), 156–181.
- Stergiou, A. (2017). “Energy security in the Eastern Mediterranean”, *International Journal of Global Energy Issues*, 40(5), 320–334.
- Stergiou, A., & Karagianni, M. (2019). *Does Energy Cause Ethnic War? East Mediterranean and Caspian Sea Natural Gas and Regional Conflicts*. Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing. ISBN: 978-1-5275-4033-0
- Şahin, İ. (2022). “Yeni Güvenlik Mimarisi Bağlamında İsrail’in Doğu Akdeniz Politikası”, *Türkiye Araştırmaları Vakfı*.
- T.C. Dışişleri Bakanlığı. (2019). *Doğu Akdeniz’de enerji ve Türkiye’nin pozisyonu*.
- T.C. Dışişleri Bakanlığı. (2025). *Türkiye’nin uluslararası enerji stratejisi*. https://www.mfa.gov.tr/turkiye_nin-enerji-stratejisi.tr.mfa?utm, Erişim Tarihi:07.12.2025.
- T.C. Enerji ve Tabii Kaynaklar Bakanlığı. (2023). *Türkiye Ulusal Enerji Planı*.
- Tagliapietra, S. (2017). “Energy: a shaping factor for regional stability in the Eastern Mediterranean. European Parliament, Directorate-General for External Policies U.S. Department of State, U.S. position on the EastMed pipeline. Washington, D.C.
- Topcu, M. C. (2021). “Doğu Akdeniz’in Enerji Jeopolitiği Ve Deniz Yetki Uyuşmazlıkları Çerçevesinde Türkiye-Gkry Anlaşmazlıkları”, *Uluslararası İlişkiler ve Politika Dergisi*, 1(1), 38-56.
- Tsafos, N. (2022). *Can the East Med Pipeline Work?* Center for Strategic and Inter-

national Studies, <https://www.csis.org/analysis/can-east-med-pipeline-work>, Erişim Tarihi:02.12.2025.

Türkiye Büyük Millet Meclisi. (2020). Doğu Akdeniz sorunlarına hukuki ve siyasi yaklaşım.

<https://cdn.tbmm.gov.tr/TbmmWeb/Yayinlar/Dosya/ed3e86b3-f25c-4713-8eaa-6a819502b253.pdf>, Erişim Tarihi:09.12.2025.

U.S. Department of State. (2022). Non-paper on U.S. position regarding the EastMed pipeline. U.S. Department of State.

U.S. State Department. (2022). Technical assessment on the EastMed pipeline (Internal briefing note public summary).

US withdraws support from EastMed gas pipeline project.” (2022, January 11). Anadolu Ajansı (AA).https://www.aa.com.tr/en/world/us-withdraws-support-from-eastmed-gas-pipeline-project/2470881?utm_source, Erişim Tarihi: 05.12.2025.

Vivoda, V. (2022). “LNG Export Diversification And Demand Security: A Comparative Study Of Major Exporters”, *Energy Policy*, 170, 113–124.

Vlasova, K. V. (2024). “The Eastern Mediterranean Pipeline (EastMed) as an element of supply diversification”, *Sovremennaâ Evropa*, (No 1 (122)), 117–128.

Yaşa, A. G., & Yılmaz, M. (2022). “Doğu Akdeniz’deki doğal gaz rezervlerinin bölgesel enerji politikaları ve rekabet üzerindeki etkisi”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 32(1), 1–17. <https://doi.org/10.18069/firatsbed.995289>

Yergin, D. (2020). “The new map: Energy, climate, and the clash of nations”. Penguin.



Bölüm

5

**KÜLTÜRÜN İZİNDE KİMLİK: BENZERLİK, FARKLILIK
VE AİDİYETİN SOSYOLOJİK İNŞASI**



İbrahim AKKAŞ¹

¹ Doç.Dr.Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İ.İ.B.F. Sosyal Hizmet Bölümü,
ibrahimakkas191@gmail.com, ORCID:0009-0006-1381-2982.

Giriş

Kültür ve kimlik birbirini tamamlayan iki kavramdır. Kültür, kimliğin tanımında merkezi bir rol oynar. Hatta kimliğin oluşumu ve gelişimi ile bireylerin sahip olduğu çoklu kimliklerin kaynağında kültür vardır. İçinde yaşadığımız toplumda kültür kimliğe dair bilgilerimizi ve davranışlarımızı oluşturur. Kültür hem bireysel hem de sosyal kimliğimizin oluşumunda etkilidir. Milli kimlik açısından değerlendirdiğimizde ise milli kimlik kaynağını kültürden alır. Kültür yoluyla zaman içinde edinilen bilgi ve tecrübeler, ortak tarih ve geçmiş, ortak davranış tarzları, değerler milli kimliği oluşturmaktadır.

Kültür ve kimlik, sosyal bilimlerin en temel kavramları arasında yer almakla birlikte, bireyin kendini anlama biçiminden toplumların tarihsel sürekliliğine kadar geniş bir alanda belirleyici rol oynar. Kültür, yalnızca sanat, edebiyat ya da estetik üretimlerle sınırlı olmayan; toplumsal yaşamın bütününe nüfuz eden, anlam sistemlerini ve davranış örüntülerini düzenleyen bir yapıdır. Bu yönüyle kültür, bireylerin dünyayı algılama biçimlerini, değer yargılarını, ilişkilerini ve kendilerini tanımlama süreçlerini şekillendiren bir zemin sunar. Kimlik ise bu kültürel zeminde oluşan, bireyin hem kendisiyle hem de başkalarıyla kurduğu ilişkiler üzerinden anlam kazanan bir yapıdır. Dolayısıyla kültür ve kimlik arasındaki ilişki bir yönüyle kurucu, diğer yönüyle karşılıklı etkileşimsel bir nitelik taşır.

Kimlik sorunu modern dönemde giderek daha görünür hâle gelirken, bireylerin sahip olduğu çoklu aidiyetlerin, değişen sosyal bağların, hızlı kültürel etkileşimlerin ve küreselleşmenin kimlik algısını kökten dönüştürdüğü görülmektedir. Geleneksel toplumlarda daha sabit, öngörülebilir ve kolektif nitelikte olan kimlikler; modern ve postmodern dönemlerde esneklik, seçilebilirlik ve çoklu aidiyetlerle karakterize edilmeye başlanmıştır. Bu nedenle kimlik kavramı günümüzde sadece sosyolojinin değil, psikoloji, antropoloji, kültürel çalışmalar, iletişim bilimi ve siyaset bilimi gibi pek çok disiplinin ortak tartışma alanlarından biri hâline gelmiştir.

Kimliğin benzerlik ve farklılık ekseninde kurulması, bireylerin kim olduklarını ve kim olmadıklarını belirleme süreçlerini içermektedir. Bu süreç, bireyin kendisini bir grubun üyesi olarak tanımlamasından, diğer gruplarla mesafe kurmasına kadar geniş bir yelpazede işler. Sosyal kimlik teorisi de bu nedenle kimliği yalnızca bireysel bir mesele değil, aynı zamanda sosyal kategoriler ve toplumsal ilişkiler içinde şekillenen kolektif bir olgu olarak değerlendirir. Diğer yandan kültür, bu kategorilerin ve ilişkilerin anlam kazanmasını sağlayan temel referans kaynağıdır. Dil, semboller, ritüeller, kolektif hafıza ve tarihsel deneyim, kimliğin hem bireysel hem de toplumsal düzeyde inşa edilmesine aracılık eder.

Bugünün küresel dünyasında kimlikler daha çok müzakere edilen, değişime açık, sınırları esneyen ve farklılıklarla etkileşim hâlinde yeniden üre-

tilen yapılar hâline gelmiştir. Bu makale, kültür ve kimlik arasındaki bu çok katmanlı ilişkiyi sosyolojik bir perspektiften ele almakta; kimliğin kültürel temellerini, benzerlik-farklılık eksenindeki oluşumunu ve değişen dünyada maruz kaldığı dönüşümleri kapsamlı biçimde tartışmayı amaçlamaktadır.

Bu çalışma, kültür ve kimlik ilişkisini sosyolojik bir çerçevede ele alarak kimliğin toplumsal, kültürel ve tarihsel süreçlerde nasıl biçimlendiğini tartışmaktadır. Makalede kültürün, bireyin hem sosyal hem de milli kimliğini yapılandıran temel unsur olduğu vurgulanmakta; kimliğin benzerlik ve farklılık ekseninde oluştuğu belirtilmektedir. Kimliklerin yalnızca bireysel bir deneyimden ibaret olmadığı, sosyal kategoriler, kolektif aidiyetler ve güç ilişkileri tarafından şekillendiği ileri sürülmektedir. Modern toplumlarda kimliklerin çoğullaşması, kültürel etkileşimlerin hızlanması ve küreselleşmenin etkileri kimlik tartışmalarını daha karmaşık hâle getirmiştir. Çalışmanın genel bulgusu; kültürün hem kimliği hem de milli kimliği belirleyen temel kaynak olduğu ve kültürel dönüşümlerin doğrudan kimlik dönüşümüne yol açtığıdır.

1. Kültürün Kimlik Üzerindeki Kurucu Rolü

Kültür kavramı, sosyolojide en yaygın kullanılan kavramlardan biridir. Normalde kültürün sanat, edebiyat, müzik ve resim gibi zihnin daha yüce şeyleriyle eşdeğer olduğu varsayılabilir. Ancak bir sosyoloğun bakış açısına göre bu tür faaliyetlerin ötesine geçer. Kültür, toplum üyelerinin veya toplum içindeki grupların yaşam biçimlerini ifade eder. Nasıl giyindiklerini, evlilik geleneklerini, dillerini ve aile yaşamlarını, çalışma biçimlerini, dini törenlerini ve boş zaman aktivitelerini içerir (Giddens, 2005; Meijl, 2008).

Toplum içinde yer alan bireylerin beceri, düşünce ve davranış şekilleri anlamındaki kültür tanımında hem benzerlikler hem de farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Bir yandan kültürel olarak her insan eşittir ve birbirine benzerdir. Diğer yandan, insanlar farklı beceriler, düşünceler edinmiştir ve bu nedenle farklıdırlar. Kültür, “tarihsel süreçler boyunca biçimlenmiş yaşam tasarımlarıdır. İnsanların toplumun bir üyesi olarak edindiği bilgi, inanç, sanat, ahlaki değerler, yasa, gelenek başka beceri ve gelenekleri içine alan karmaşık bir bütündür” (Billington vd., 2014: 34).

Kültür, “antropolojide genellikle hem insan davranışları hem de onun yarattığı maddi ve maddi olmayan ürünleriyle görünür hale gelen fikir, inanç, düşünme ve değer yönelimleri sistemidir. Bununla birlikte kültür, başka anlamlarda da kullanılır (Kartari, 2014: 31).

Kültür, zaman içinde sürdürülen ve değiştirilen, kolektif olarak sahip olunan anlamlar ve uygulamalardan oluşan dinamik bir sistemdir. Bununla birlikte, kültürün korunmasına katkıda bulunan bireyler, mevcut tüm kültürel bilgileri başkalarıyla paylaşmazlar. Kültür, çeşitli insanların ortak sosyal

kimlikleri paylaştığı bir toplum içinde başkalarıyla paylaştıklarının toplamıdır. Ortak bir sosyal kimliğe sahip insanlar, sosyal bağlamları hakkındaki inançlar, değerler, tutumlar, sosyal normlar ve pratik beceriler de dahil olmak üzere kültürel bilginin belirli yönlerini grup hayatlarının bir parçası olarak paylaşabilirler (Halloran ve Kashima, 2006: 137).

Kültür kavramı, sosyal bilimlerin en çok kullandığı, ama tanımında büyük farklılıklar gözlenen bir kavramdır. En genel kapsamlı kullanımında, doğaya ait olmayan tüm insani olguları ifade ederken dar kapsamlı kullanımında, toplumsal yaşamda ekonomik, siyasal, hukuksal, dinsel olandan geri kalan alanı belirtmektedir (Bilgin, 2016: 47). Kimlik tartışmalarında kültür kavramı, genel olarak etnologların, antropologların anlayışına yakın bir anlamda kullanılmaktadır. İnsanın doğa üstüne eklediği her şeyi kapsayan kültür, bir insan topluluğun kullandığı teknikler, bina ve yapılar, giyim ve beslenme, sanat etkinlikleri ve semboller, düşünce ve davranış tarzlarının örgütlenmiş sistemin ifade etmektedir. Söz konusu kültür, insanların bir topluluğa aidiyetini ifade eden, “komünöter aidiyeti” sabitleyen inançları işaret ettiği ya da bir toplulukta paylaşılmış ortak değerler bütününe gönderen kültürdür (Bilgin, 2016: 47). Kültürel küreselleşme, gezegende büyük ölçüde paylaşılan belirli bir değerler ve inançlar dizisinin ortaya çıkmasına işaret eder. Kültürel kimlik, belirli insan gruplarının kendilerini tanıdığı belirli değerler ve inançların varlığını ifade eder. Kültürel kimlik, büyük ölçüde insan örgütlenmesinin coğrafyası ve tarihinin bir sonucudur, ancak aynı zamanda belirli kimlik oluşturma projeleri temelinde de oluşturulabilir (Castells, 2009: 117).

Kültürel kimlikler bir yerlerden gelir, tarihleri vardır. Ama tarihsel olan her şey gibi onlar da sürekli bir dönüşüme uğrarlar. Kimlikler, geçmişin anlatıları tarafından konumlandırıldığımız ve kendimizi onların içinde konumlandığımız farklı yollara verdiğimiz isimlerdir (Stampfl, 2014: 40). Kültürel kimlik hem sorunsuz hem de kalıntı bir kategoridir. İletişim, kültür ve kimlik arasındaki ilişkiyi gerçekten anlayacaksak, o zaman bu belirleyici iletişim süreci modelinin ötesine geçmeliyiz. Bu hâkim çerçeve içinde, kültürel kimlikler yalnızca iletişim teknolojilerinin kontrol edici uyarınlarına karşı duyarlı ve tepkisel olabilir. İhtiyaç duyulan şey, kültürel kimliği sorunlu ve merkezi bir kategori olarak alan, sorunun daha iyi bir formülasyonudur (Morley ve Robins, 1997: 71).

Başka bir deyişle, bağlamlarda, araçlarda, nesnelere ve toplum içindeki ortak konumları nedeniyle benzer sosyal kimlikler üstlenen insanlarla belirli faaliyetleri içeren tekrarlanan sosyal etkileşimler, ortak kültürel bilgi kümeleri geliştirir. Ayrıca, benzer toplumsal konumları paylaşan ortak bir sosyal kimliğe sahip insanlar, kültürel değerler, inançlar ve tutumlar dahil olmak üzere grup yaşamının bir parçası olarak mevcut kültürel bilginin belirli yönlerini daha yoğun bir şekilde paylaşabilirler. Bireysel analiz düzeyinde, insanlar farklı gruplara ait olmalarından dolayı mevcut kültürel bilginin farklı

yönlerini tutabilirler. Başka bir deyişle, bir bireyin kültürel bilgi temsili, onun sosyal kimlikleriyle gevşek bir şekilde ilişkilendirilebilir veya bunlar etrafında organize edilebilir. İnsanlar, kültürün farklı yönlerine abone olan farklı gruplara ait oldukları ölçüde, bireyler, ilgili bir grup kimliği üstlendikleri bağlamlara uyum sağlayan kültürel bilgi kümeleri geliştirebilirler (Halloran ve Kashima, 2006: 140-141).

Sosyolojide kimlik kavramı çok yönlüdür ve çeşitli şekillerde ele alınabilir. Genel olarak kimlik, insanların ‘kim oldukları’ ve onlar için neyin anlamlı olduğu hakkındaki anlayışlarıyla ilgilidir. Sosyologlar tarafından sıklıkla dile getirilen sosyal kimlik ve kişisel kimlik olmak üzere iki tür kimlik vardır (Giddens, 2005).

Sosyal kimlik teorisi, bireylerin sosyal hayatta gösterme eğiliminde oldukları bir dizi tercih belirlemiştir. Kültürel bir perspektiften bakıldığında, bu tercihler inanç yapıları ve normatif sistemlerin diğer önemli bileşenleri tarafından düzenlenir. Teori, bireylerin, pozitif ve farklı bir kimlik için önerilen ihtiyaçlarını destekleyen grup üyeliğini tercih ettiklerinin varsayılmasıdır. Bireylere hem doğrudan maddi yollarla hem de duygusal destek ve sosyal kabul ile ilgili daha az doğrudan yollarla, pozitif ve farklı kimliklere sahip gruplara ait olmanın daha ödüllendirici olduğu öğretildiği için, bu tercihin sosyalleşme süreçleri yoluyla öğrenildiğidir. Örneğin, bir çocuk okula girip farklı gruplara girip çıktıkça, bazı gruplara üyeliği öğrenir. Benzer şekilde, çocuk cinsiyet, etnik ve dini gruplar da dahil olmak üzere farklı türdeki grupların bir üyesi olarak düşünmenin “doğru” yolunu öğrenir. Bu, genellikle inceleli ama güçlü değerler aracılığıyla gerçekleşir. Sembolik değerlere örnek olarak milli bayraklar, takım maskotları, kabile renkleri ve kostümler verilebilir (Moghaddam, 2006: 157).

Teori, bireylerin gruplar arası karşılaştırmalar yaparken ait oldukları grupların olumluluğu ve ayırt ediciliği hakkında bir fikir edindiklerini varsayar. Muhtemelen, “sosyal yaratıcılık” aracılığıyla gruplar, sosyal karşılaştırmaların temelini ve boyutlarını yeniden yapılandırabilirler. Bununla birlikte, sosyal kimlik geleneğinde, bireye bazı türler arası karşılaştırmalar yapması için rehberlik eden yerel normatif sistemler bulunmaktadır. Her kültür, bireyleri diğerlerinden ziyade bazı tür gruplar arası karşılaştırmalar yapmaya yönlendirir. “Doğru” olarak belirlenen hedefler açısından önemli bir kültürel çeşitlilik bulunmaktadır. Örneğin, cinsiyet grupları arasındaki karşılaştırmaları düşünün. Birçok Batı toplumunda, kadınlar (özellikle bazı feministler tarafından) erkeklerle rekabet etmeye ve erkeklerle de karşılaştırmaya teşvik edilir. Bu nedenle, farklı mesleklerdeki kadın ve erkeklerin ortalama kazançlarını bildiren yıllık yayınlar ve ilkokuldan lisansüstü programlara kadar kadın ve erkeklerin akademik başarılarını bildiren istatistikler bulunmaktadır. Buna karşılık, İslam toplumlarındaki kadınlar (özellikle hükümet yetkilileri tarafından) kendilerini erkeklerle rekabetçi bir ilişkiden ziyade tamamlayıcı

bir ilişkiye sahip olarak görmeye teşvik edilir (Moghaddam, 2006: 163).

Kolektif kimliğin bütünlüğü, ortak bir geçmiş ve miras duygusu aracılığıyla, ortak bir hafıza aracılığıyla, yaşanmış ve paylaşılan gelenekler aracılığıyla zaman içinde sürdürülmelidir. Aynı zamanda, bölgelerin ve sınırların karmaşık bir haritalaması, “bizi” “onlara” karşı tanımlayan içerme ve dışlama ilkeleri yoluyla uzayda sürdürülmelidir. Belirli anlarda kolektif kimliğin yerleşik ve normatif temelleri krize girer. Tutarlılık ve devamlılık, parçalanma ve süreksizlik tarafından tehdit edilmektedir; kimlik duygusunu bilgilendiren duygusal yatırımlar kopuktur (Morley ve Robins, 1997: 72).

Hatta bu dönüşüm süreci hızlandı ve zaman-mekân sıkıştırması her zamankinden daha yoğun hale geldi. Bu modernleşme dinamiğinin en güçlü şekilde ifade edilmesi, küreselleşme mantığı aracılığıyla gerçekleşir. Çoğalan bilgi ve iletişim akışları ve kitlesel insan göçü yoluyla, bölgesel sınırları ve sınırları aşamalı olarak aşındırdı ve kültür ve kimlikle ilgili her zamankinden daha ani çatışmaları kışkırttı. Bir zamanlar kültürlerin zaman ve uzam içinde sınırlandırıldığı ve farklılaştırıldığı bir durumdayken, şimdi ‘sabit, üniter ve sınırlı bir kültür kavramı, kültürel kümelerin akışkanlığı ve geçirgenliği duygusuna yer vermelidir. Kültürlerin bu karışımı ve melezleşmesi yoluyla, daha eski kesinlikler ve kimliğin temelleri sürekli ve zorunlu olarak baltalanır. Kimliğin devamlılığı da bozulur (Morley ve Robins, 1997: 87).

Kimliğin devamlılığı ya da bozulması noktasında milli kimliğin toplumda temel belirleyici olması önemlidir. Milli kimlik, bozulmanın önündeki en büyük direnç kaynağı olmakla birlikte kimliğin devamlılığı noktasında bireyler ve toplum üzerinde kontrolü sağlar. Kimlik oluşumunun merkezinde kültür yer alır. Kültür, bireyin toplumsal dünyayı anlamlandırmasını sağlayan sembolik bir sistemdir (Billington et al., 2014). Bu sistem içinde birey; dil, değerler, ritüeller ve kolektif hafıza aracılığıyla kimliğini oluşturur. Castells (2009), kimliğin her zaman belli bir kültürel proje içinde şekillendiğini ve toplumsal örgütlenmenin tarihsel koşulları tarafından belirlendiğini belirtir. Benzer şekilde Kartari (2014) kültürü, ortak deneyimleri ve değerleri paylaşan grupları bir arada tutan bağlayıcı unsur olarak tanımlar. Bu bağlamda kültür, kimliğin hem bireysel hem de sosyal düzeyde taşıyıcı unsurudur.

2. Kimliğin Benzerlik ve Farklılık Üzerinden Kurulması

Kimlik kavramı hem benzerlik hem de farklılık ölçütlerine dayanır (Jenkins, 2004). İnsanlar kendilerini “biz” kategorisine dâhil ederken aynı anda “onlar”ı tanımlar; dolayısıyla kimlik özünde ayrıştırıcı bir yapıya sahiptir. Zizek (1994), kimliğin her zaman bir “öteki” üzerinden anlam kazandığını vurgular. Bu nedenle kimlik, yalnızca aidiyet değil, aynı zamanda sınır çizme eylemidir.

Sosyal kimlik teorisine göre bireyler, olumlu sosyal kimlik geliştirebilmek için kendilerini belirli kategorilerle özdeşleştirir ve diğer gruplardan ayırt eder (Moghaddam, 2006). Bu süreç, kültürel normlar tarafından yönlendirilir. Lawler (2014), kimliğin yalnızca kim olduğumuzla değil, kim olmadığımızla da belirlendiğini ifade eder.

Kimlik, modern toplumlarda daha çok ön plana çıkarılan bir kavramdır. Yaşam tarzlarının büyük ölçüde benzer olduğu geleneksel toplumlarda birey, bir kimliğe sahip olmakla birlikte bu bireysel kimliğiyle modern toplumlarda olduğu kadar ön plana çıkamamıştır. Geleneksel toplumlarda, bireysel yaşamlardan öte toplumsal yaşama önem verilmesi, sosyal dayanışmanın ön planda tutulması ve grup ruhunun yüceltilmesi bireysel kimliklerin arka planda kalmasına neden olmuştur. Başka bir ifadeyle, “ben” bilinci yerine “biz” bilinci ön planda olmuştur. Bu dönemlerde kimlik belirli zümreleri, zanaat erbabını ya da grup aidiyetlerini ifade eden bir kavram olarak kullanılmış, farklılıklardan öte benzerlikler esas alındığı için bireysel kimlikler arka planda kalmıştır. Efendi-köle, teist-ateist, havas-avam gibi kavramlar bu dönemdeki bazı kimlik simgeleridir. Bu bağlamda öteki zümre veya gruplardan farklı kendi içinde ise büyük ölçüde benzer olan kimlikler söz konusu olmuştur (Anık, 2012: 17). Kimlik, bizi farklı bireyler olarak ayırır. Kişisel kimlik, kendimize ve çevremizdeki dünyayla ilişkimize dair benzersiz bir anlayış oluşturduğumuz öz gelişim sürecini ifade eder. Kişisel kimliğin, kişinin kendisi hakkındaki değerler, fikirler, felsefeler ve inançlar kümesi olduğu söylenir. Bu değerler, eğitim performansı, cinsiyet rolleri, cinsellik, ırksal kimlik ve daha birçok faktörden oluşur. Kişisel kimlik genellikle “ben kimim” sorusunun cevabını simgeler (Giddens, 2005; Cöte, 1996: 420; Reddy ve Dam, 2020).

Heidegger, kimlik sorununu o kadar temel bir biçimde kavrar ki, “kimlik” olan varlık ve insan, ancak kimliğin doğasından hareketle düşünülebilir. Bir düşünme ilkesi olarak kimlik ilkesini sorgulayarak anlatımına başlar. O, kimlik ilkesinin, kimliğin kendisinin anlamını varsaydığı sonucuna varır. Bu haliyle her varlığa kimlik, kendi kendisiyle birlik aittir. Bu, varlıkların varlığının temel bir özelliğidir. Heidegger, daha sonra Parmenides’in düşünce ve varlık aynıdır ifadesini sorgular ve bu ifadeyi şu anlama gelir: Varlık -düşünceyle birlikte- Aynı’ya aittir. A=A, A (geçişli olarak) A olmuştur ve “dır” artık birbirine ait olma anlamını almaktadır (Heidegger, 1969: 12).

Batılı kimlik nosyonları aynılık (benzerlik) ve farklılığın görünüşte paradoksal bir bileşimine dayandığına işaret eder. ‘Kimlik’ kelimesinin kökü, aynı zamanda ‘özdeş’ aldığımız Latince idemdir. O halde terimin önemli bir anlamı, yalnızca kendimizle (yani doğumdan ölüme kadar aynı varlık) değil, başkalarıyla da özdeş olduğumuz fikrine dayanır. Yani, ortak kimlikleri paylaşıyoruz. Örneğin insanlar olarak, ama aynı zamanda bunun içinde ‘kadın’, ‘erkek’, ‘İngiliz’, ‘Amerikalı’, ‘beyaz’, ‘siyah’ vb. olarak. Aynı zamanda, kimliğin, insanların benzersizliğini, diğerlerinden farklılıklarını öne süren başka

bir yönü daha vardır. Batılı kimlik nosyonları, insanların aynı anda hem aynı hem de farklı olarak anlaşılması için bu iki anlayış biçimine dayanır. İnsanlar, “insanlığın aynı anda hem paylaşıldığı hem de tekil olduğu” bilinciyle çalışır. İnsanların paylaşılan kimliklerinin bir kısmı, kimlik “kategorilerini” içerir: sosyal bölünmeler temelinde oluşturulan sosyal kategoriler (Lawler, 2014: 10). “Kimlikleri yalnızca “nesnel” sosyal konumların veya koşulların yansımaları olarak görmek, onları her zaman geriye dönük olarak görmektir. Kişilerin içindeki gerilimlerde ve kişileri konumlandıran çatışan kültürel söylemler arasında -iyi ya da kötü- örtük olarak bulunan dinamik potansiyele bir anlam ifade etmez. Kimlikler genellikle katıldığımız, deneyim ve yetenek, kültür ve sosyal organizasyon kaynakları tarafından az ya da çok yetkilendirilmiş kişisel ve politik projelerdir” (Calhoun, 1994: 28).

Her iki açıdan da kimlik kavramı, kişiler veya şeyler arasında iki karşılaştırma kriteri içerir: Benzerlik ve farklılık. Daha fazla araştırırsak, ‘tanımlamak’ fiili kimliğin gerekli bir eşlikçisidir. Kimlikle ilgili göz ardı edilemeyecek aktif bir şey vardır: “Sadece orada” değil, bir “şey” değildir. Her zaman oluşturulup kurulmalıdır. Bu da kimliğin başlangıçtaki anlamlarına iki öge daha ekler (Jenkins, 2007: 17):

- a. Nesnelere veya kişileri sınıflandırmak;
- b. Kendini bir şeyle veya biriyle ilişkilendirmek veya bunlara bağlanmak (arkadaş, spor takımı veya ideoloji gibi).

Kapitalizm, tüketicileri uygulamalarına ve yaşam tarzlarına çekmeye devam etmek için pazarları, stilleri, hevesleri ve eserleri sürekli olarak çoğaltmalıdır. “Farklılığın” bir muhalefet işareti olarak değerlendirilmesi, söz konusu fark ve etkileri yeterince değerlendirilmezse, yeni stillerin ve eserlerin pazarlanmasına yardımcı olabilir. Aynı zamanda, her grubun kendi özgünlüğünü onayladığı ve siyaseti grubun kendi çıkarlarıyla sınırladığı, böylece ortak baskı güçlerini görmezden geldiği bir kimlik siyaseti biçimini teşvik edebilir. Bu tür farklılık ya da kimlik politikaları, nihai olarak güçlerin çıkarlarına hizmet eden “böl ve yönet” stratejilerine yardımcı olur (Kellner, 1995: 33).

Hall’a göre kimlikler, “kariyerleri boyunca, ancak dışlama, dışarıda bırakma, “dışarıda”, eğlendirme kapasiteleri nedeniyle özdeşleşme ve bağlanma noktaları olarak işlev görebilirler. Her kimliğin “kenarında” bir fazlalık vardır. Kimlik teriminin temel olarak ele aldığı birlik, içsel homojenlik, doğal değil, inşa edilmiş bir kapanma biçimidir. Her kimlik, susturulmuş ve söylenmemiş olsa bile, kendi “eksikliğini” zorunlu olarak adlandırır. Dolayısıyla kimliklerin ilan ettiği “birlikler” aslında iktidar ve dışlama oyunu içinde inşa edilir ve doğal ve kaçınılmaz ya da ilksel bir bütünlüğün değil, doğallaştırılmış, üst belirlenmiş “kapanma” sürecinin sonucudur” (Hall, 1996; Meijl, 2008). Dolayısıyla, kimliklerin ilan ettiği ‘birlikler’ aslında kendi içlerinde inşa edilir.

Kültürel araştırmalarda, kimliğin oluşumu üzerine yapılan araştırmalar, genellikle, Hall, tarafından güzel bir şekilde ifade edilen, iki kimlik üretimi modeli üzerinde iki mücadele biçimi arasındaki bir ayrıma dayanır. İlk model, bir kimlik tarafından tanımlanan herhangi bir kimliğe ortak köken veya ortak deneyime dayanan içsel ve temel bir içerik olduğunu varsayar. Belirli bir kimliğin mevcut yapılarına karşı mücadele, olumsuz imajlarla olumlu imajlar arasında mücadele etme ve kimliğin ‘otantik’ ve ‘orijinal’ içeriğini keşfetmeye çalışma şeklini alır. Temel olarak, burada kimlik temsilleri üzerindeki mücadele, bir diğeri yerine tamamen oluşturulmuş, ayrı ve farklı bir kimlik sunma biçimini alır (Grossber, 1994: 89).

İkinci model, bu tür tam olarak oluşturulmuş, ayrı ve farklı kimliklerin imkansızlığını vurgular. Evrensel olarak paylaşılan bir kökene veya deneyime dayanan otantik ve kökensel kimliklerin varlığını reddeder. Kimlikler süreç içinde her zaman ilişkisel ve eksiktir. Herhangi bir özdeşlik, başka bir terimden farklılığına, onu olumsuzlamasına bağlıdır. Kimlik, olumluya ancak olumsuzun dar gözüyle ulaşan yapılandırılmış bir temsildir. Kendini inşa edebilmesi için önce ötekinin iğne deliğinden geçmesi gerekir. Kimlik, farklılıkları işaretleyerek kimlikleri tanımlayan ilişkilerin her zaman geçici ve istikrarsız bir etkisidir. Dolayısıyla burada vurgu, tekil bir kimlikten ve bağlantılardan veya ilişkilerden ziyade kimliklerin ve farklılıkların çokluğu üzerindedir (Grossber, 1994: 90).

Kimlik, bazı boyutlarında diğeri insanlara benzemeyi, bazı boyutlarında ise onlardan farklılaşmayı gerektirmektedir. Dolayısıyla kimlik kavramı, benzerlik ile farklılık kutupları arasında diyalektik bir tarzda kendini göstermektedir. Her ne kadar kimlik, genellikle farklılık arayışını çağırırsa da benzerlik arayışı son derece temeldir. İnsan, hemcinsleriyle benzerliğini, bir takım kişileri model alarak onlarla özdeşleşmektedir (Bilgin, 2016: 31).

Gerçek veya eğilim olarak benzerlik, farklılıktan daha az önemli değildir. En çeşitli biçimlerde, her ikisi de tüm iç ve dış gelişimin büyük ilkeleridir. Aslında insanlığın kültür tarihi, ikisi arasındaki (benzerlik ve farklılık) mücadelelerin ve uzlaştırıcı girişimlerin tarihi olarak düşünülebilir. Bu nedenle, kimlik, bir “karşı karşıya oynama” oyunudur. Benzerlik ve farklılığın oyunudur. Kimlik, bizim kim olduğumuza ve diğeri insanların kim olduğuna dair anlayışımız ve karşılıklı olarak diğeri insanların kendilerini ve başkalarını (bizi de içerir) anlamalarıdır. Bu, benzerlik ve farklılık ilişkilerini sentezleyen çok pratik bir meseledir. Anlaşma ve anlaşmazlığın sonucu ve en azından prensipte her zaman müzakere edilebilir, kimlik sabit değildir (Jenkins, 2004: 18). Bu nedenle, insanlara nasıl davranıldığı ve dünyaya ilişkin deneyimlerindeki farklılıklar doğuştan gelen farklılıklardan kaynaklanıyor gibi görünse de nedenselliğin zıt yönde ilerleyebileceğini; bu farklılıkların kimlik farklılıkları da dahil olmak üzere dikkate almamız gerekir (Lawler, 2014: 13).

Kimliğin neyin fark yarattığına bağlı olduğunu söylemeliyiz. Ama bir varlığın 'kimliğinin' onun farklı özellikler kümesinden oluştuğunu kavradığımız an, özdeşlikten farklılığa geçersiz. Baba, oğlun ötekisidir ve oğul, babanın ötekisidir ve her biri diğerinin bu diğeri gibidir ve aynı zamanda, yalnızca bir belirleme diğerine göredir (Zizek, 1994: 44).

Farklılık ve farklı kimliklerin belirginliği, bazılarının üstünlüğünü veya tipikliğini veya evrenselliğini, diğerlerinin aşağılığı veya atipikliği veya tikelliği üzerinden kuran bir süreç olan ayrımcılıkla üretilir (Scott, 1992: 14).

Çoğu kimlik talebinde, talepte bulunan kişi veya topluluklar, kendi farklılıklarını öne çıkarırken; ayrımcılık durumunda aynı kişi ya da topluluklar farklılıklarında kalmaya zorlanmaktadır. Birinci halde ben/biz sizden farklıyım” söylemi, ikinci halde ise, “sen/siz bizden farklısınız” söylemi hâkim olmaktadır (Bilgin, 2016: 39).

3. Kimlik, Kültürel Sınırlar ve Aidiyetin Dönüşümü

Modern ve postmodern dünyada kimlikler giderek daha akışkan hâle gelmiştir. Morley ve Robins (1997), küresel iletişim ağlarının kültürel sınırları aşındırdığını ve kimliklerin artık daha geçirgen yapılar hâline geldiğini belirtir. Küreselleşme, sadece kültürel etkileşimi artırmakla kalmamış, aynı zamanda kimlik çatışmalarının yoğunlaşmasına da yol açmıştır.

Dunn (1998), kimliğin sabit bir varlık değil, sürekli müzakere edilen bir süreç olduğunu vurgular. Aynı doğrultuda Hall (1996), kimliğin hiçbir zaman “tamamlanmış” hâlde bulunmadığını; her zaman oluşum hâlinde bulunduğunu ileri sürer.

Bu dönüşüm, bireylerin birden fazla kimliği aynı anda taşıyabilmelerini mümkün kılarken kimlik siyasetlerinin de güç kazanmasına neden olmuştur. Böylece kimlik, kültürel ve politik alanlarda yeniden tanımlanan bir mücadele alanına dönüşmüştür.

Benzerlik, süreklilik ve tekrar imalarıyla aynılık anlamına gelirken, farklılık; aynılığın veya başkalığın ve süreksizliğin karşıtı anlamına gelir. Bir benliği tanımlayan öteki üzerinden dolambaçlı yol” olarak benzerlik, bir toplumsal ilişkiler alanında, “ben-öteki ilişkilerinde farklılık ve benzerlik oyunu olarak” işler. O halde özdeşleşme kavramı, kimliğin farklılık içinde ve aracılığıyla nasıl kurulduğunu, bununla birlikte farklılık tarafından sorunlaştırıldığını böylece biri olmadan diğerini kuramlaştırmanın imkânsızlığını gösterir (Dunn, 1998: 14).

Kimlikler, Saussure’ün terimleriyle, yalnızca birbirleriyle ilişkileri içinde ve bu ilişkiler aracılığıyla kurulur. Bu nedenle, argümanı daha somut hale getirmek için, örneğin “Avrupa kültürünü” tanımlamaya çalışarak başlamak ve ardından bunun diğer kültürel kimliklerle ilişkilerini analiz etmek uygun

değildir. Aksine, bu perspektiften, ‘Avrupa kültürü’nün tam olarak Amerikan kültürü, Asya kültürü, İslam kültürü vb.’den ayrımları ve karşıtlıkları aracılığıyla kurulduğu görülmektedir. Dolayısıyla, farklılık kimliğin kurucusudur. Onun göre kimlik; içirme kadar dışlamayla da ilgilidir. bu nedenle, etnik grubu tanımlamanın kritik faktörü, bu sınırlar içindeki kültürel gerçeklik değil, grubu diğer gruplara göre tanımlayan sosyal sınırdır (Morley ve Robins, 1997: 46).

Farklılık fikri, kimliği bir grubun sabit niteliklerine bağlı önceden verilmiş bir varlık olarak değil, bazı süreçlerde oluşturulmuş olarak gören teorik argümanların merkezinde yer alır. Şeyleştirilmeye karşı siper olan bu geleneklerin yönleri, kimliğin inşa edildiği ve dolayısıyla süreçsel ve dinamik bir yapıya sahip olduğu fikrine destek verir (Dunn, 1998: 30).

Kimlik oluşumu, sınırların belirlenmesini içerir. Bu sınırlar, farklılık ve aynılık parametrelerini belirler. Bir kimliği paylaştığımız kişiler, farklı olanların aksine aynı olarak işaretlenir. Aynılık, kimliğin paylaşıldığı kişileri kendine çeken ve “öteki” olarak nitelendirilenleri dışlayan “biz” ve “biz” ve “bizim” zamirlerinin kullanımıyla öne çıkar. ‘Biz’ ABD’dir, Amerikan halkıdır, ama bu örnekte aynılık da farklılığı kucaklamak zorundadır. ‘Her inançtan ve her kökenden’ insan dahildir. Ancak, kimliği güvence altına almak, farklı benlikleri yönetmeyi içerir. Sınırlar, özellikle siyasi retorik bağlamında, ilk başta sanıldığı kadar güvenli değildir (Woodward, 2002: 10).

Küresel çağda kimlik yalnızca aynılık ve benzersizliği ifade etmez, çünkü bu özellikler diğer- kültürel- kimliklerden bağımsız olarak tanımlanamaz. Giderek daha çok kültürlü hale gelen bağlamlarda kimlik, anlamını öncelikle benliğin karşılaştırıldığı ötekinin kimliğinden alır. Farklı bir kültürel geçmişe sahip diğer bireylerle fark ortaya çıkana kadar, benliğin kültürel kimliğinin aynılığı ve benzersizliği yüzeye çıkmayacaktır. Dolayısıyla, yeni kimlik anlayışı hem psikolojik hem de sosyolojik çağrışımlarla, benlik ve ötekinin farklılığına ve aynılığına aynı anda atıfta bulunur (Meijl, 2008).

İnsanları farklı tutumlar ve farklı davranışlar isteyen kategorilere ayırmamı sağlayan bütün bu bölünmeler ve ayrımlar arasında bir ayırım vardır ki, diğerlerinden önde durur ve ötekilerle ilişkilerim üzerinde zihnimde yer edip de davranışlarımda somutlaşmış diğer bütün bölünmelerden daha fazla etki yapar. Bu “biz” ve “onlar” ayrımıdır. “Biz” ve “onlar” sadece iki ayrı insan grubunu değil, tümüyle farklı iki tutum arasındaki, duygusal bağlanma ve antipati, güven ve kuşku, güvenlik ve korku, iş birliği ve çekişme arasındaki ayrımı temsil eder (Bauman, 2017: 51; Meijl, 2008).

Kimlik, paylaşılan aidiyet hakkında olduğu kadar farklılık hakkında da her zaman özeldir. Kimlik, mukaddes ‘biz’ zamirinin oluşumunu kavramamıza ve kendisinin yaratmaktan başka bir şey yapamadığı dahil etme ve dışlama kalıplarını hesaba katmamıza yardımcı olabilir. Bu, hepsinin en rahatsız

edici yönlerinden biri olabilir: Her “biz”in oluşumunun bir “onlar”ı dışarıda bırakmamız veya dışlamamız gerektiği, kimliklerin farklılığın işaretlenmesine bağlıdır (Jenkins, 2004: 21).

Kimliğim, neyi seçtiğim, istediğim veya rıza gösterdiğimden ziyade ne olduğum ve nasıl tanındığımdır. Seçmenin, istemenin ve rıza göstermenin ortaya çıktığı yoğun benliktir. Bu yoğunluk olmadan bu eylemler gerçekleşmezdi; onunla, benim oldukları kabul edilir. Kimliğimiz de benzer şekilde, olduğumuz şey ve ilerlememizin temelidir. Toplumsal olarak tanınan bir dizi farklılıkla ilişkili olarak bir kimlik kurulur. Bu farklılıklar onun varlığı için gereklidir. Farklılıklar olarak bir arada bulunmasalardı, ayrılığı ve sağlamlığı içinde var olmayacaktı. Bu vazgeçilmez ilişkide yerleşik olan, yerleşik kimlikleri sabit biçimlerde donduran, sanki yapıları şeylerin gerçek düzenini ifade ediyormuş gibi düşünen ve yaşayan ikinci bir eğilimler dizisidir ve kendileri de keşfedilmeye ihtiyaç duyar. Bu baskılar hüküm sürdüğünde, bir kimliğin (ya da kimlikler alanının) sürdürülmesi, bazı farklılıkların ötekiliğe, kötülüğe ya da onun sayısız vekillerinden birine dönüştürülmesini içerir. Kimlik, var olmak için farklılığa ihtiyaç duyar ve kendi kesinliğini güvenceye almak için farklılığı ötekiliğe dönüştürür. Dolayısıyla kimlik, farklılığı tanımlama yeteneğine bağlı olan kaygan, güvensiz bir deneyimdir ve bu şekilde tanımladığı varlıkların kendilerine uygulanan tanımlara karşı koyma, direnme, altüst etme veya altüst etme eğilimine karşı savunmasızdır. Kimlik, düzeltmeye çalıştığı farklılıklarla karmaşık, politik bir ilişki içindedir (Connolly, 2002: 64).

“Biz” ve “onlar”, iç grup ve dış grup her bir örnekte bizim kendimize özgü duygusal renklerimiz kadar ayrı ayrı öz niteliklerimizi de karşılıklı olarak üretir. Dış grup, tam da iç grubun zıddıdır ve iç grubun öz kimliği, tutarlılığı, kendi içindeki dayanışması ve duygusal güvenliği için ona ihtiyacı vardır. İç gruba en güzel örnek ailedir. Aile içindeki karşılıklı güven, ortak bağ, yardımlaşma iç grubun özelliklerini yansıtır (Bauman, 2017: 52). Kimlik bir arada olmaktır. Birlikte-birlikte-olma ögesi vurgulanırsa, çokluğu sentez aracılığıyla bir birlik içinde düzenleyen metafizik kimlik kavramına sahibiz. Bu birlik, Tanrı'nın veya “varlık”ın temel, ilk neden ve en yüksek varlık olduğu dünyanın sistematik bir bütünü oluşturur. Ama birbirine ait olma unsuru vurgulanırsa, düşünme ve “varlık”ın ayrı ve aynı zamanda “Aynı” da bir arada (birbirine oturmamış) tutulması söz konusudur. İnsan ile “varlığın” birbirine aidiyetini anlamak için, varlığı münhasıran varlıkların nedeni olarak düşünen ve varlıkları öncelikle neden olan olarak düşünen metafizik düşünceyi terk etmeliyiz. Ama bir dizi mantıklı sonuçla metafiziği terk edemeyiz. Basitçe bunun dışına çıkmalıyız. Böylece kimliğin ilkesi, metafizikten bir sıçrama haline gelir (Heidegger, 1969: 13).

Kimlikler özdeş, doğal olarak oluşturulmuş bir birliğin işareti olmaktan çok, farklılık ve dışlamanın damgalanmasının ürünüdür. Her şeyden önce ve

sürekli çağrıldıkları forma doğrudan aykırı olarak kimlikler, farklılık üzerinden inşa edilir. Kimlikler, yalnızca dışlama kapasiteleri nedeniyle özdeşleşme ve bağlanma noktaları olarak işlev görebilir. Bu açıdan, kim olduğumu bilmek, kendimi senden ve senden ve oradaki o kişiden ayırt etme ve uzaklaştırma meselesidir. ‘Biz’in tanınması, esas olarak ‘onlar’ olmamamıza bağlıdır. Her kimlik arayışı, kişinin kendisini olmadığı şeyden farklılaştırmasını içerdiğinden, kimlik siyaseti her zaman ve zorunlu olarak bir farklılık yaratma siyasetidir. Özdeşleşmenin ve farklılaşmanın birbirine benzemeyen süreçler olarak görüldüğüne de dikkat edin: ‘Farklılaşma’, ‘ile özdeşleşmenin’ gerçekleşmesine izin verir ve bu nedenle mantıksal olarak önceldir ve görünüşe göre daha önemlidir. Fark neredeyse kolektivitinin tanımlayıcı ilkesi, insan dünyasının etrafında döndüğü dayanak noktası haline gelmiş gibi görünmektedir (Jenkins, 2004: 20).

Aynılık, “ile” ilişkisini, yani bir dolayım, bir bağlantı, bir sentez: bir birlik içinde birleşmeyi ima eder. Bu nedenle Batı düşünce tarihi boyunca kimlik bir birlik olarak karşımıza çıkar. Ama bu birlik, hiçbir şekilde, kendi içinde ilişkisiz, monotonlukta devam edenin bayat boşluğu değildir. Ancak, çok erken dönemde örtük olarak mevcut olan bu kimlikte hüküm süren aynının kendisiyle ilişkisinin bu dolayım olarak belirleyici ve karakteristik bir şekilde ortaya çıktığı ve bu parlak ortaya çıkış için bir meskenin bulunduğu noktaya gelmektir (Heidegger, 1969: 25).

Sürekli artan sosyal karmaşıklık, kültürel çeşitlilik ve kimliklerin çoğalması gerçekten de postmodern dünyanın bir işaretiyse, o zaman, aynı zamanda farklılıklarla yaşamayı öğrenemezsek, insanlar olarak ortak çıkarımıza yapılan tüm çekicilikler bir hiç olacaktır (Jenkins, 2004: 25).

Fark paradoksunun birkaç boyutu veya formülasyonu vardır. Birincisi, eğer gerçek bir kimlik yoksa, gerçekmiş gibi bir kimlik oluşturma girişimi güç içerirken, gerçekleşmeye açık gerçek bir kimlik varsa, kimlikleri çoğalttırma ve siyasallaştırma girişimi en yüksek iyiye ulaşılmasına engel olur. Bu iddialardan herhangi birini güvenle ortaya koyacak durumda değilsek, özdeşlik ve farklılık arasındaki karşılıklı bağımlılık ve çekişme şeklindeki ikili ilişki, teorik bilgi sorununu bir pratik paradoksuna dönüştürür. Çünkü kimliği hakikatinde güvence altına alan uygulama, ötekiliğin bastırılmasını içerebilirken, yerleşik kimlikleri sorunsallaştıran, gerçek bir kimliğin tanınmasını önleyebilir (Connolly, 2002: 66).

Şimdi, kimliğin farklılıkla ilişkisindeki paradoksal unsur, kişisel ve kolektif kimliklerden vazgeçemeyeceğimizdir, ancak bu kimlikler üzerine gerçeği damgalamaya yönelik çoklu dürtüler, farklılıkları ötekiliğe ve ötekiliği yaratılan ve sürdürülen günah keçilerine dönüştürme işlevi görür. Gerçek bir kimliğin görünümünü güvence altına almak için. Gerçek bir kimliğe sahip olmak, farklılığa karşı yanlı olmak, farklılığa sadık olmak ise gerçek bir kim-

liğin vaadini feda etmektir. Böylece, örneğin, akılsızlık veya (daha çağdaş bir damarda) şiddetli anormallik olarak delilik, rasyonel fail ve normal bireyin kimliğiyle iki kez iç içedir: bir dizi anormal davranış sağlayarak pratik akıl ve normallik oluşturmaya yardımcı olur. Her birinin kendisine karşı tanımlandığı “şiddetli tutkular”dır, ama aynı zamanda, çoğalmaları halinde normalin dengesini bozacak özellikler barındırarak onları tehdit eder. Delilik ve doğal sonuçları, normallikle ikili bir ilişki içindedir (Connolly, 2002: 67).

Kimlik, var olmak için farklılığa ihtiyaç duyar ve kendi kendine kesinliğini güvence altına almak için farklılığı ötekiliğe dönüştürür (Frueh, 2003: 29).

Kimliksiz bir “yaşam tarzı” mümkün olsa bile, yine de istenmeyen bir durum olurdu. Hiçbir şey olmazdım, yapmazdım ya da başaramazdım. Biz de olmazdık. Bu konuda başarısızlığı eleştirecek bir ben ya da biz de olmayacaktı. Kimlik, şu veya bu şekilde, insan yaşamının vazgeçilmez bir özelliğidir. Bu gerçeklerin apaçık olduğunu farz edelim: Her bireyin bir kimliğe ihtiyacı var; her istikrarlı yaşam biçiminin, onu paylaşanların içsel kimliklerine ve direnişlerine çeşitli şekillerde giren kolektif kimlik iddialarını harekete geçirdiği; hiçbir tanrının insanlığı, kimlik iddialarının uyumlu bir bütün halinde birleşeceği veya kararlı, tanımlanabilir ve aşkın bir ilkede çözüleceği şekilde yaratmadığını; herhangi bir dizi kimliğin tekil hegemonyasının, onlardan farklı olanın tabi kılınmasını veya dışlanmasını gerektirmektedir (Connolly, 2002: 158).

4. Sonuç

Bu çalışma, kültür ve kimlik arasındaki ilişkinin çok boyutlu, dinamik ve karşılıklı bir etkileşim içinde olduğunu ortaya koymaktadır. Kültür, bireyin kimlik inşasında yalnızca bir başlangıç noktası değil; aynı zamanda bu inşanın sınırlarını, yönelimlerini ve anlam dünyasını belirleyen temel bir çerçevedir. Kimlik, kültürel değerler, semboller ve kolektif hafıza aracılığıyla biçimlenmekte; birey kültürel pratikleri içselleştirerek kendine özgü bir kimlik anlatısı kurmaktadır. Milli kimlik ise bu kültürel birikimin ortak tarih, dil, gelenek ve değerler etrafında kolektif bir forma dönüşmesinin sonucudur.

Modern dünyanın hızlanan iletişim ağları, göç hareketleri, küresel ekonomik ilişkiler ve kültürel dolaşım pratikleri, kimlikleri giderek daha geçirgen, müzakere edilebilir ve çoklu hâle getirmiştir. Bu durum, kimlik tartışmalarının yalnızca bireysel deneyimleri değil, aynı zamanda toplumsal bütünleşme, sosyal uyum, kültürel çatışma ve politik aidiyet gibi daha geniş meseleleri kapsamasına yol açmıştır. Kimlik, günümüzde hem siyasal tartışmaların hem de toplumsal gerilimlerin merkezinde yer almakta; kültür üzerindeki mücadeleler kimlik müzakereleri ile iç içe geçmektedir.

Kültürün değişime uğraması, kimliğin dönüşümünü zorunlu kılmaktadır. Bu nedenle kültürel yapıların korunması, yeniden üretilmesi veya dö-

nüşmesi, toplumların kimlik algıları üzerinde doğrudan etkili olmaktadır. Kimlik ve kültür arasındaki bu karşılıklı bağımlılık, kültürel alanın siyasi ve toplumsal çatışmaların merkezine yerleşmesine neden olmuştur. Savaşlar, uluslararası ilişkiler, toplumsal hareketler ve küresel güç dengeleri önemli ölçüde kültürel kimliklerin tanınması, korunması veya yeniden şekillendirilmesi etrafında gelişmektedir.

Sonuç olarak, kimlik ne tamamen sabit ne de bütünüyle akışkan bir yapıya sahiptir. Kimlik, kültürün sunduğu sembolik kaynaklar içinde anlam kazanan; benzerlik ve farklılık ilişkileri üzerinden kurulan; tarihsel, sosyal ve politik bağlamlarda sürekli yeniden üretilen bir süreçtir. Bu nedenle kültür ve kimlik arasındaki ilişkiyi anlamak, modern dünyanın toplumsal dinamiklerini çözümlemek açısından vazgeçilmezdir. Yapılan tartışmalar göstermektedir ki bir toplumun kültürünü dönüştürmek, aslında o toplumun kimliğini dönüştürmek anlamına gelir; bu yüzden kültür, günümüz dünyasında stratejik bir güç kaynağı olarak önemini korumaktadır.

KAYNAKÇA

- Anık, M. (2012). *Kimlik ve çokkültürlülük sosyolojisi*. Açılım Kitap.
- Bauman, Z. (2017). *Sosyolojik düşünmek* (A. Yılmaz, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2021). *Kimlik* (M. Hazır, Çev.). Heretik Yayınları.
- Bilgin, N. (2016). *Kimlik inşası*. İzmir Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Billington, R., Strawbridge, S., Greensides, L., & Fitzsimons, A. (2014). Kültürü tanım-
lamak. A. Giddens (Ed.), *Sosyoloji başlangıç okumaları* (G. Altaylar, Çev., ss.
31–47). Say Yayınları.
- Calhoun, C. (1994). Social theory and the politics of identity. İçinde C. Calhoun (Ed.),
Social theory and the politics of identity (ss. 9–36). Blackwell.
- Castells, M. (2009). *Communication power*. Oxford University Press.
- Connolly, W. E. (2002). *Identity/difference: Democratic negotiations of political para-
dox*. University of Minnesota Press.
- Cöte, J. (1996). Sociological perspectives on identity formation: the culture–identity
link and identity capital. *Journal of Adolescence*, 19, 417–428.
- Dunn, R. G. (1998). *Identity crises: A social critique of postmodernity*. University of
Minnesota Press.
- Frueh, J. (2003). *Political Identity and Social Change: The Remaking of the South Afri-
can Social Order*, New York: State University of New York Press.
- Giddens, A. (2005). *Sociology* (4th ed.). Polity Press.
- Grossberg, L. (1994). Identity and cultural studies: Is that all there is?
İçinde E. Laclau (Ed.), *The making of political identities* (ss. 87–105). Verso.
- Hall, S. (1992). The question of cultural identity. İçinde S. Hall & T. McGrew (Eds.),
Modernity and its futures (ss. 273–316). Polity Press.
- Hall, S. (1996). Who needs identity? S. Hall & P. du Gay (Eds.), *Questions of cultural
identity* (ss. 1–17). Sage.
- Halloran, M. J., & Kashima, E. S. (2006). Culture, social identity and the individual.
İçinde T. Postmes & J. Jetten (Eds.), *Individuality and the group: Advances in
social identity* (ss. 137–152). Sage.
- Heidegger, M. (1969). *Identity and difference* (J. Stambaugh, Trans.). Harper & Row.
- Jenkins, R. (2004). *Social identity*. Routledge/Taylor & Francis.
- Kartarı, A. (2014). *Kültür, farklılık ve iletişim: Kültürlerarası iletişimin kavramsal day-
nakları*. İletişim Yayınları.
- Kellner, D. (1995). *Media culture: Cultural studies, identity and politics between the
modern and the postmodern*. Routledge/Taylor & Francis.
- Lawler, S. (2014). *Identity: Sociological perspectives*. Polity Press.

- Meijl, T. van (2008). Culture and identity in anthropology: Reflections on “unity” and “uncertainty” in the global era. *Anthropological Theory*, 8(2), 129–146. (Eser makalede atıf içindeydi; eklenmesi gerekiyordu.)
- Moghaddam, F. M. (2006). Interobjectivity: The collective roots of individual consciousness and social identity. T. Postmes & J. Jetten (Eds.), *Individuality and the group: Advances in social identity* (ss. 155–174). Sage.
- Morley, D., & Robins, K. (1997). *Spaces of identity: Global media, electronic landscapes and cultural boundaries*. Routledge/Taylor & Francis.
- Reddy, G. & Dam, R.M. (2020). Food, culture, and identity in multicultural societies: Insights from Singapore, *Appetite*, 149, 1-18.
- Scott, J. W. (1992). Multiculturalism and the politics of identity. *The Identity in Question*, 61, 12–19.
- Stampfl, T. (2014). “Capturing a Nation The Elusiveness of Cultural Identity in Khaled Hosseini’s *The Kite Runner*”, *Imagined Identities Identity Formation in the Age of Globalization*, (Edited by Gönül Pultar), New York: Syracuse University Press Syracuse.
- Woodward, K. (2002). *Understanding identity*. Arnold Publishers.
- Yanık, C. (2013). *Dünyada ve Türkiye’de Çok Kültürlülük*, Ankara: Sentez Yayınları.
- Zizek, S. (1994). Identity and its vicissitudes: Hegel’s “logic of essence” as a theory of ideology. İçinde E. Laclau (Ed.), *The making of political identities* (ss. 173–204). Verso.



KESİŞEN YAKLAŞIMLAR, AYRIŞAN ANLAMLAR: ÜRETKEN YAŞLANMA VE YAŞLILIKTA ÜRETKENLİK

“

Mert Ersözli¹

¹ Öğr. Gör. Dr., Düzce Üniversitesi Sağlık Hizmetleri Meslek Yüksekokulu, Sağlık Bakım Hizmetleri Bölümü, Düzce TR, 81060 mertersozer@duzce.edu.tr 0000-0003-1763-5355

Giriş

Nüfusun yaşlanması, 20. yüzyılın sonlarından itibaren modern toplumların karşılaştığı en önemli demografik dönüşümlerden biridir. Küresel bağlamda bakıldığında göçler, hızla gelişmeye devam sağlık teknolojileri ve tüm bunların bir sonucu olarak yaşam süresinin uzaması gelişmiş ülkeler başta olmak üzere pek çok ülkede yaşlı nüfusun toplam nüfus içerisindeki dağılımını etkilemiştir. 65 yaş ve üstü nüfusu %10,6 düzeyine (TÜİK, 2025) ulaşarak çok yaşlı toplumlar kategorisi içerisinde yer alan Türkiye’de demografik dönüşüm sürecini yaşayan toplumlardan birisidir. Bu dönüşüm, yaşlılık dönemine atfedilen anlamların yeniden sorgulanmasını ve yaşlıların toplumsal konumlarını bağımlı, hasta veya ölümü bekleyen gibi negatif söylemlerin dışına çıkarılarak topluma katkı sağlayan bireyler olarak yeniden tanımlanması ihtiyacını ortaya çıkarmaktadır. Çünkü yaşlılar homojen bir toplumsal grup değildir. Her insanın yaşlanma dönemi kendi özgü dinamiklerle şekillenmekte, yaşam seyrinin ve kümülatif avantaj/dezavantajların da etkileriyle farklı yaşlanma desenleri oluşabilmektedir. İlgili noktadan hareketle sosyal gerontoloji alan yazında “yaş” ile ilgili kavramlara yönelik olumsuz ön yargılar, negatif söylemler ve olumlama arasındaki diyalektik karşısında, yaşlılar arasındaki çeşitliliği ortaya çıkarabilecek bir kuramsal arka plan, erken dönem yaşlanma teorilerinden (1970 öncesi) itibaren tartışma konusu olmuştur. Sosyal gerontolojinin ilk teorilerinden kabul edilen ve Cumming ve Henry (1961) tarafından ortaya konulan geri çekilme kuramı ve bu kurama yönelik tepkilerden ortaya çıkan ve Havighurts (1963) tarafından ortaya konulan aktivite kuramı aslında bu iki uç arasındaki denge arayışının bir göstergesi gibidir. 1980’li yılların başlarında gelindiğinde Robert Butler ve arkadaşların tarafından üretken yaşlanma kavramı bu arayışların bir sonucu olarak tartışılmaya başlanmıştır (Korkmaz Yaylagül & Armağan, 2023). Aktivite Teorisi ise 1990’larda geliştirilecek olan Başarılı Yaşlanma perspektifinin öncüsü olarak kabul edilmektedir (Arun, 2018). Nitekim literatürde yer alan başarılı yaşlanma, aktif yaşlanma, üretken yaşlanma, sağlıklı yaşlanma ve kaliteli yaşlanma gibi küçük farklılıkları ve büyük benzerlikleri içeren çok sayıda kavram, iyi yaşlanma nasıl olmalıdır? Sorusuna bilimsel bir bakış açısıyla yanıt ararken yaşlanmanın potansiyelini farklı yönlerden de ele almıştır (Villar, 2012; akt. Gültekin & Irmak, 2021).

Bu çalışma kapsamında ise yaşlılık ve yaşlanma alanlarında gerçekleştirilen çalışmalarda “üretken” kavramı etrafında şekillenen anlamlar tartışılacaktır. Gerontoloji literatüründe üretken kavramının en genel bağlanmada iki kolda kümelendiğini söylenebilmektedir. Bunlardan biri kökenini gelişim psikolojisinden alan yaşlılıkta üretkenlik (generativity in older age), bir diğeri ise kökenin daha çok sosyolojik yaşlanma perspektiften alan üretken yaşlanmadır (productive aging). Her iki kavram da yaşlıların rollerinin toplum tarafından nasıl algılandığını ve desteklendiğini şekillendirmede rol oynayabil-

mektedir. Bu iki kavram kimi zaman örtüşmeler ya da aynı anlama geliyormuş gibi değerlendirilseler de farklı kökenleri olan ve farklı çerçeveleri temsil eden kavramlardır. Ele alınan konu itibarıyla bu iki kavram karşılaştırmalı olarak irdelenmiştir. İlk olarak üretken yaşlanma, ardından ise yaşlılıkta üretkenlik kavramları ortaya çıkış noktası, teorik kökeni ve genel tanımları çerçevesinde değerlendirilmiştir. Ardından ise bu iki kavramın kesişim ve ayrım noktalarına değinilmiştir.

Üretken Yaşlanma ve Sosyolojik Bağlam

Üretken kavramı genellikle iktisat disipliniyle ilişkilendirilse de sosyoloji ve psikoloji gibi çeşitli sosyal bilim dalları kendi teori ve perspektifleriyle konuyu ele almışlardır. Kelimenin kökenine bakıldığında da İngilizce “productivity” (verimlilik) terimi, Latince *prōdūcere* fiilinden türeyen “productive” (üretken) sıfatından gelmektedir. *Prōdūcere* “ortaya çıkarmak, ileriye götürmek, üretmek” anlamına gelir. “Product” (ürün) isim olarak İngilizceye 15. yüzyılda girmiştir ve başlangıçta ortaya çıkarılan ya da üretilen bir şeyi ifade etmekteyken, “Productivity” (verimlilik) kavramı ise daha sonra, özellikle ekonomik ve endüstriyel bağlamlarda, ardından da psikolojik alanlarda, çıktı üretme kapasitesini, niteliğini ya da durumunu tanımlamak üzere ortaya çıkmıştır. (Merriam-Webster, t.b.; OECD, 2001).

Sosyolojik bağlamda bu kavramın toplumsal ilişkiler, emek süreçleri, iktidar biçimleri ve öznellik inşasıyla ilişkilendirilebildiği görülmektedir. Sosyoloji, üretkenliği teknik bir verimlilik ölçütü olarak değil, tarihsel olarak inşa edilmiş ve belirli toplumsal bağlamlar içinde anlam kazanan bir olgu olarak ele almaktadır. Bu yönüyle “üretken” kelimesi etrafından şekillenen anlamlar hem klasik hem de çağdaş sosyolojik teorilerde dolaylı fakat analitik bir kategori olarak yer almaktadır. Üretken yaşlanma (productive aging) kavramı ise yaşlıları kapasite ve deneyimlerinin hem bireysel refah hem de toplumsal fayda ekseninde ele alınmasını öngören bir yaklaşım olarak sosyal gerontoloji literatüründe yerini almaktadır. Caro, Bass ve Chen (1993) üretken yaşlanmayı, yaşlının ücretli olsun veya olmasın, mal ve hizmet üreten veya bunları üretme kapasitesini geliştiren herhangi bir faaliyet alanı olarak tanımlamışlardır. Bir diğer ifadeyle yaşlıların sosyal ve/veya ekonomik yönden değer üreten faaliyetlere katılımını içermektedir. Daha geniş bir perspektifle ele alındığında ise, bir yaşlının topluma mal veya hizmet ürettiği (ücretli veya ücretsiz) her türlü faaliyete katılımı olarak tanımlanmaktadır (Gonzales vd., 2020). Bu tanımlar aslında yaşlanma süreci içinde ve yaşlılık döneminde ulaşılmak istenilen sonuçlara yönelik ekonomik ve sosyolojik bir bakış açısının yansımasıdır. Üretken yaşlanmanın ortaya çıkmasındaki toplumsal ve sosyal faktörlerin kökenine bakıldığında, yaşlılığı bir gerileme ve kayıp dönemi olarak gören, yaşlıları ise yalnızca kaynak tüketicisi olarak kodlayan, “Yaşlılık bir hastalıktır!”, “Yaşlanmak üretkenliği öldürür!” veya “Yaşlı yetişkinler toplum için bir yüküdür!” gibi daha çok kalıplaşmış önyargılar şekillenen bakış

açısına (Arun, 2018) karşı ileri sürülen kavramlardan biri olduğu söylemek yanlış olmayacaktır. 1980’li yılların başlarında gerontolog Robert Butler ve meslektaşları tarafından tartışılmaya başlanan kavram, yaşlıların topluma katkıda bulunmaya devam edebilecekleri yolları keşfetmek ve o dönemde yaygın olan “*yaşlıların topluma yük olduğu*” algısıyla mücadele edebilecek argümanları geliştirmek amacıyla tartışılmıştır (Butler, 2001 akt; Korkmaz Yaylagül & Armağan, 2023). Ancak Butler ve üretken yaşlanmanın savunucuları tarafından dile getirilmeyen şey, yoksullar ve azınlıklar gibi belirli grupların veya sınıfların hastalık önleme veya sosyal haklar konusunda eşit bilgi düzeyine sahip olmamaları bundan kaynaklı olarak sosyoekonomik durum, ırk, cinsiyet, cinsel yönelim gibi birtakım özelliklerin bireylerin üretken yaşlanmasında fırsat eşitsizliği ortaya çıkarabileceğini göz ardı etmeleridir (Taylor & Bengston, 2001). Tüm bu anlatılar ışığında sosyologların, sosyal olguları yorumlamak ve sosyal dünyayı anlamak için başvurduğu makro yaklaşımlar olan sembolik etkileşimcilik, yapısal işlevselcilik ve çatışmacı yaklaşım bağlamında üretken yaşlanmanın sosyolojik arka planı anlaşılmaya çalışılmıştır.

Sembolik etkileşimci yaklaşımın en önemli temsilcileri George Herbert Mead, Herbert Blumer, Charles Horton Cooley ve William Thomas’dır ve bu yaklaşıma göre;

- İnsanlar kendileri tarafından anlam/önem atfedilen (yüklenilen) davranışlarda bulunurlar,

- İnsanların davranışları toplumdaki diğer insanlarla girdikleri sosyal etkileşimden kaynaklanır,

- İnsanlar karşılaştıkları durumları yorumlarlar ve ulaştıkları sonuca bağlı olarak davranışlarını değiştirirler (Kasapoğlu, 2018).

Üç unsurdan yola çıkarak üretken yaşlanma, yaşlılara ilişkin yeni bir semboller kümesi oluşturma fırsatı sunarak, yaşlıları kırılğan ve güçsüz olarak görmek yerine, yaşlıları topluma katkılar sağlayabilecek potansiyel bir iş gücü olarak sembolize edebilmektedir (Taylor & Bengston, 2001).

Yapısal-işlevselci yaklaşım, toplumu karşılıklı bağımlılık ilişkileri içinde işleyen bir sistem olarak ele alır ve bu sistemi oluşturan yapıların, bütünüün sürekliliği ve düzeni açısından belirli işlevler üstlendiğini varsaymaktadır. İşlevselci Yaklaşımın önemli isimlerinden biri Robert Merton’dur. Merton (1949) işlevselci teori içinde, odağı biyolojik metaforlardan sosyal işlevlerin ve bunların varyasyonlarının analizine kaydırarak merkezi bir yer kaplamaktadır. İşlevleri, sosyal istikrarın korunmasına katkıları açısından kavramsallaştırırken, aynı zamanda belirli sosyal süreçlerin sistemik dengeyi bozabileceğini de kabul eder ve bunları işlev bozuklukları olarak tanımlamaktadır. Tüm bunlara ek olarak, Merton, amaçlanan ve açık olan açık işlevler ile amaçlanmayan ve genellikle fark edilmeyen gizli işlevler arasında önemli bir analitik

ayrım getirmektedir (Kasapoğlu, 2018). Buradan hareketle Taylor & Bengston (2001) üretken yaşlanmanın toplumun üretkenliğine katkıda bulunmak gibi bazı yararlı açık işlevleri olabileceği gibi bir takım gizli işlevleri de olabileceğini belirterek, yapısal işlevselci perspektifle üretken yaşlanmanın, yaşlanmanın işlevsizlik olduğu görüşünün yerini alarak refah ve üretkenlik içeren bir süreç olabileceğini benimsemektedir.

Çatışmacı yaklaşımın öncülerinden olan K. Marx, R. Dahrendorf, W. Mills ve L. Coser gibi kuramcılar, toplumsal düzenin uzlaşmayla değil, çatışmayla sağlandığını savunmaktadır (Fidan, 2023). Çatışmacı yaklaşım, eşitsizlikler üzerinden mevcut sistemi eleştiri getirerek gruplar arasındaki güç mücadelelerini vurgularken ve toplumu çatışma kavramı üzerinden açıklayarak toplumdaki grupları ve sınıfları inceler (Suğur, 2014). Çatışma teorisi bu kapsamda üretken yaşlanma kavramına daha eleştirel bir perspektifle yaklaşmaktadır. Toplumun her üyesine üretken yaşlanma imkânı sunuluyor mu? Erkekler ve kadınlar arasında üretken yaşlanma bağlamında farklılıklar nelerdir? Sosyo ekonomik seviyesi düşük olan yaşlılar zaten çalışmak zorunda oldukları için üretken mi sayılmalıdır? Profesyonel destek alamayan yaşlıları için bakım emeğine dahil olmak üretken yaşlanmayı nasıl etkilemektedir? (Taylor & Bengston, 2001) gibi sorulara sosyolojik yaşlanma bakış açısıyla yanıt aramaktadır.

1990'lar ve 2000'lerde ise özellikle neoliberal politikaların etkisiyle, bireylerin sağlık ve refah sorumluluğunun daha fazla bireye yüklenmesi ve emeklilik sistemleri üzerindeki baskılar, üretken yaşlanma söyleminin küresel ölçekte, özellikle OECD ve AB raporlarında bir politika hedefi haline gelmesini hızlandırmıştır (Korkmaz Yaylagül & Armağan, 2023). Metnin devamında “üretkenlik” kavramı etrafında yaşlılık ve yaşlanma gelişim psikolojisi hattında irdelenmiştir.

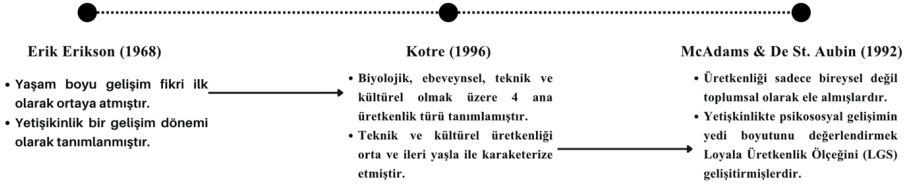
Üretkenlik (Generativity) ve Yaşlılıkta Üretkenlik

Gelişim psikolojisinin önemli kavramlarından biri olan üretkenlik kavramının etimolojisine kısaca bakıldığında, İngilizce “generativity” (üretkenlik / kuşaklara katkı) terimi, Latince *generāre* fiilinden türemiştir; bu fiil “doğurmak, üretmek, ortaya çıkarmak ya da yaratmak” anlamına gelir. Bu fiil aynı zamanda, İngilizcedeki *generate*, *generation*, *genesis* ve *gender* gibi sözcüklerin de kökeni olan Latince *genus* (doğum, köken, tür, soy) isminden türemiştir.

“Generativity”, psikososyal gelişimde kullanılan bir kavramdır ve genellikle orta ve ileri yetişkinlik dönemlerinde, yaklaşık 40–65 yaş aralığında ortaya çıkan, bir sonraki kuşağa olumlu katkıda bulunma isteğini ifade etmektedir (Merriam-Webster. (t.b.); Erikson ,1950).

Yaşlılık dönemi, gelişim psikolojisi bağlamında erken dönem çalışmalarda gelişimin ve üretkenliğin devam ettiği bir dönem olarak değerlendirilmekten ziyade kayıplar, geri çekilme ve fiziksel düşüş ile karakterize bir evre olarak ele alınmış veya bu dönem gelişim bağlamında değerlendirilmemiştir. Freud önerdiği psikoseksüel gelişim evrelerine bakıldığında gelişimin 0-12 yaş aralığında 5 farklı evrede büyük tamamlandığı belirtilmektedir (Mercan, 2024). Ancak Erikson, Freud'dan farklı olarak gelişimi 5 evrede sınırlamakta, gelişimi yaşam boyu süren 8 evrede değerlendirmektedir. Erikson (1984)'un psikososyal gelişim kuramında üretkenlik her ne kadar orta yaş (40-65) ile özdeşleştirilmiş olsa da Erikson 65 yaş ve üzeri yaşam evresindeki gelişimi göz ardı etmemektedir. Erikson'a göre üretkenliğe karşı durgunluk, yani yedinci evre genellikle orta yaş döneminde (40-65 yaş) ortaya çıkmaktadır. Bu dönemde üretkenlik, çocuk yetiştirme yani diğer nesillere katkı sağlama, mesleki sorumluluklar ve topluma verilen hizmetler yoluyla gerçekleşmektedir. Yani bu aşamada birey, kendi deneyimlerini paylaşarak toplumun devamına katkıda bulunmak istemektedir. Buna karşın, üretkenlik duygusu gelişmezse kişi içe kapanır, yaşamının anlamını yitirir ve durgunluk hissiyle karşılaşır. Bu evrede krizle başarılı bir şekilde baş edilirse bireylerin yüksek düzeyde psikolojik iyi oluş, yaşam doyumu ve empatik tutumlar sergilediğini göstermektedir (McAdams & de St. Aubin, 1992; Peterson & Duncan, 2007). Sekizinci evrede ise Erikson 65 yaş ve üzeri döneme yani yaşlılık dönemine atıfta bulunmaktadır. Bu evrede ana tema ise benlik bütünlüğüne karşı umutsuzluktur.

Tüm bu anlatılanlardan hareketle Erikson tarafından ortaya konan üretkenlik, bir sonraki kuşağı yönlendirme ve destekleme konusundaki kaygı ve bağlılığı tanımlayan psikososyal bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavram, miras bırakma, bilgi aktarma ve özellikle genç kuşakların iyilik hâlini destekleme yönündeki motivasyonları, tutumları ve davranışları kapsar. Üretkenlik ekonomik katkı veya bir diğer deyişle ekonomik üretkenlikle sınırlı değildir; danışmanlık, yol göstericilik, gönüllülük ve kuşaklar arası destek gibi duygusal, kültürel ve sosyal yatırımları da içerir (Pinazo-Hernandis vd., 2023; Datta Roy & Panda, 2022; Villar & Serrat, 2021). Erikson ile üretkenliğin sadece bir döneme atfedilemeyeceği görüşü gelişim psikolojisi açısından ilerleyen dönemlerde gerçekleştirilen çalışmaları etkilemiştir. Kotre (1996), Erikson'un teorisinden yola çıkarak üretkenliğe yönelik yaklaşımını inşa etmiş ve teknik, kültürel üretkenliği orta ve ileri yaşla ilişkilendirmiştir. Ardından McAdams & St. Aubin (1992) 'de üretkenliğin orta yaş ve yaşlılık döneminde devam ettiğini göz ardı etmemişlerdir (Bkz. Şekil.1).



Şekil.1. İleri yaşta üretkenlik kavramına bakış (Gültekin&Irmak, 2018).

Üretkenlik, geleneksel gelişim teorilerinde özellikle Erikson'un perspektifinde genellikle orta yaş dönemine atfedilmektedir. Bu noktada temel motto "Gelecek kuşakları inşa etme ve onlara rehberlik etmedir." Buna karşın sosyal gerontolojide özellikle son 20 yıllık zaman zarfında konu özeline odaklanan çalışmalar, üretkenliğin orta yaş ile sınırlandırılmayacağını, yaşlılık döneminde devam ettiğini ve bu dönemde yaşlının kimliği, iyi oluşun ve toplumsal uyumunun şekillenmesinde katkı sağladığını ortaya koymaktadır. Literatüre bakıldığında yaşlılıkta üretkenliğin; yaşam boyu gelişim, toplumsal katılım ve gönüllülük, öznel iyi oluş ve bilgelik, kültürel yaklaşımlar, kayıplar ve kazançlar bağlamında anlaşılmasına çalışıldığı görülmektedir (McAdams vd.,1993; Lodi-Smith vd., 2021; Euh & Snyder, 2024; Villar vd., 2023; Hofer vd., 2016; Muñoz-Rodríguez vd., 2019; Villar, 2012).

*Yaşam boyu gelişim çerçevesinde yaşlılıkta üretkenlik kavramına bakıldığında, bireyin kendi sınırlarının ötesine geçmesi, topluma katkı sağlaması kalıcı bir miras bırakma yönelimini içermektedir (Villar vd., 2025). Üretkenliğin yaşlılık dönemindeki seyrini anlayabilme noktasında yaşam seyri perspektifinin oldukça belirleyici olduğu söylenebilir. Yaşam seyri perspektifi en genel tanımıyla bireyin yaşamı boyunca edindiği olumlu ve(ya) olumsuz tecrübelerin yaşamının ileri aşamalarını etkilediğini savunmaktadır (Ersözlü & Aydemir, 2021). Bu yaklaşım temelinde üretkenlik, yaşam boyu süren bir çaba olarak, yaşamın farklı noktalarında, farklı şekillerde ifade edilebilmektedir. Eğer üretkenlik yaşamın ilerleyen dönemlerinde de önemini koruyorsa, orta yaştan itibaren büyük bir düşüş beklenmemektedir (Villar vd., 2025). Nitekim Lodi-Smith vd (2021), üretkenliğin yaşam boyu devam eden bir gelişimsel görev olduğunu, özellikle geç yetişkinlikte bireyin anlam arayışına ve özsaygısına katkı sağladığını göstermiştir. Taylor (2006) ise yine yaşam boyu gelişim çerçevesinde üretkenliğin toplumsal yönüne katkıda bulunarak, yaşlıların rehberlik ve kültürel miras aktarımı aracılığıyla topluma katkı sunduklarını ifade etmektedir. *Toplumsal katılım ve gönüllülük perspektifinden* ise üretkenliğin sivil katılım ve gönüllülük davranışlarının en güçlü yordayıcılarından biri olmanın yanında beynin Sosyo-duygusal belleğe ilişkin bölgelerinde pozitif etkiler yaratarak hem psikolojik hem de nörobiyolojik düzeyde aktif yaşlanmayı desteklemektedir (Euh & Synder, 2024). Diğer yan-*

dan Villar vd. (2023) ise yaşlıların torunlarına, akıl hocalığı ve danışmanlık rollerini sürdürerek topluma katıldıklarını, bu tür rollerin yaşlıların aidiyet duygusunu, yaşam doyumunu ve özsaygısını güçlendirmeye yardımcı olduğunu ifade etmektedir. Yaşlılık döneminde üretkenlik bağlamında bir diğer önemli nokta ise üretkenliğin bu yaşam döneminde anlamının ne olduğudur. Bu noktada Villar (2012) yaşlılık döneminde bireyin birtakım kayıplar yaşayabilmesine rağmen üretkenliğin sadece “gelecek nesillere katkı” söylemine indirgenemeyeceğini vurgulamaktadır. Burada yaşlılıkta üretkenliğin geçmiş zaman ile gelecek zaman arasındaki söylemlerden bağımsızlaştırarak yaşlının şimdiki zamanda üretkenliğin devam edebileceğine vurgu yaparak yaşlılığı pasif bir bekleme dönemi olmaktan çıkarıp, aktif üretim ve katkı dönemi olarak yeniden çerçevelemektedir.

En nihayetinde yaşlılıkta üretkenlik, bir yönüyle başarılı ve aktif yaşlanma gibi anlayışlara alternatif ve(ya) onları dönüştüren merkezi bir kavram olarak değerlendirilebilmektedir. Bu yönüyle yaşlılık dönemindeki üretkenliği ekonomik çıktılarının odağa oturduğu “üretim” temelli sosyal bilim yaklaşımlarının ötesine taşıyarak sadece bireysel değil aynı zamanda toplumsal bir gerontolojik tahayyül inşa edebilmektedir. Bu kapsamda sosyal gerontolojik müdahaleler; gönüllülük, kuşaklararası ilişkiler ve eğitim temelli programlar üçgeninde yaşlılık döneminin pozitif yönünü teşvik eden stratejiler arasında yerini almaktadır.

Üretken Yaşlanma ve Yaşlılıkta Üretkenlik: Ayrımlar ve Kesişimler

Son yüzyılda meydana gelen demografik hareketler küresel olarak yaşlı nüfusun hem istatistiki olarak hem de nitelik olarak farklılaşmasına neden olmuştur. Bu durum yaşlıların topluma katılımını teşvik eden, refahını vurgulayan ve yaşlanmanın pozitif yönlerini odağa alan bilimsel ilgiyi yoğunlaştırmıştır. Mevcut tartışmalar temelinde üretken yaşlanma ve yaşlılıkta üretkenlik iki etkili çerçeve olarak karşımıza çıkmaktadır. Üretken yaşlanma ve yaşlılıkta üretkenlik kavramları arasındaki ayrımlar ve kesişim noktaları ortaya koyabilmek adına meseleye sosyolojik yaşlanmanın ve psikolojik yaşlanmanın yaklaşımlarından faydalanılarak bir gerontolojik tahayyül oluşturulmaya çalışılmıştır. Her iki kavram sosyal gerontolojik bir perspektife sahipken, üretken yaşlanma sosyolojik yaşlanmadan, yaşlılıkta üretkenlik ise daha çok gelişim psikolojisinden köken almaktadır. Ancak odak ve motivasyon noktaları, toplumsal beklentiler, teorik kökenleri, politika ve uygulama alanları, üzerinde durulan faaliyet türleri bakımından farklılık göstermektedirler. Aynı zamanda, özellikle anlam, sosyal katılım ve kuşaklar arası değişim açısından kavramsal ve ampirik olarak önemli şekillerde kesişim noktaları bulunmaktadır. En genel anlamda üretken yaşlanma sosyoloji yaşlanma perspektifiyle, yaşlıları kırılgan ve güçsüz olarak görmek yerine, yaşlıları topluma katkılar sağlayabilecek potansiyel bir iş gücü olarak sembolize edebilmek, yaşlanmanın işlevsizlik olduğu görüşü-

nün yerini alarak refah ve üretkenlik alternatifini tartışabilmek eleştirel bir perspektifle yaklaşmaktadır.

Kalaycı & Tuna Uysal (2021) yaşlıların ücretli işte çalışmasını, çeşitli kurulumlarda gönüllü faaliyetler göstermesini, herhangi bir ücret almadan aileye veya topluma katkı sunmasını üretken yaşlanma kapsamında değerlendirir. Buradan hareketle üretken yaşlanmanın öncelikle etkinlik temelli, ölçülebilir çıktılar ve toplumsal değer üzerine odaklanmakta ve sıklıkla yaşanan nüfusun potansiyelinden yararlanmayı amaçlayan politika ve ekonomik beklentiler tarafından yönlendirilmektedir (Chen vd., 2021). Ancak yaşlılıkta üretkenlik ise motivasyon temellidir. Yani kimlik, psikolojik ihtiyaçlar ve gelecek kuşaklara katkıda bulunma isteğini vurgulamaktadır. Bu durum, kültürel aktarım ve duygusal destek gibi ekonomik olmayan biçimlerde ortaya çıkabilmektedir (Pinazo-Hernandis vd., 2023; Datta Roy & Panda, 2022; Villar & Serrat, 2021). Diğer bir yandan her iki yaklaşımda kültürel ve toplumsal beklentiler ekseninde şekillenmektedir. Üretken yaşlanma, demografik değişimlere yanıt olarak politikalar tarafından teşvik edilebilmekte ve yaşlı yetişkinlerin ileri yaşlarda özellikle iş yaşamına aktif katkılarını sürdürmelerini sağlayan unsurları ortaya koymaya çalışırken (Schulte vd, 2019) yaşlılıkta üretkenlikte, manevi miras, kuşaklar arası sorumluluk ve yaşlanmanın anlamı gibi kültürel anlatılarda daha derin bir yer tutmaktadır (Villar & Serrat, 2021).

Sonuç

Sosyolojik yaşlanma perspektifinden üretken yaşlanma, yaşlıların kırılgan veya bağımlı olarak geleneksel tasvirlerine meydan okuyan ve bunun yerine topluma aktif katkıda bulunan bireyler olarak potansiyellerini vurgulayan eleştirel bir çerçeve benimsemektedir. Bu bakış açısı, yaşlanmanın doğası gereği gerileme ve işlev bozukluğuyla ilişkili olduğu varsayımının ötesine geçmeyi ve bunun yerine yaşamın ilerleyen dönemlerinde refah, katılım ve üretkenliğe odaklanmayı amaçlamaktadır. Aynı zamanda, üretken yaşlanma fırsatlarının toplumda eşitsiz dağılımı, cinsiyet, sosyoekonomik durum ve kaynaklara erişim gibi faktörler tarafından şekillendirildiğini tartışmaya açmaktadır. Ek olarak, profesyonel desteği olmayan yaşlıların, informal bakım sağlama sorumluluğunun, üretken yaşlanma deneyimlerini önemli ölçüde şekillendirebileceğini sosyolojinin ve sosyolojik yaşlanmayı nasıl evireceği hususu açıklığa kavuşturulmalıdır.

Aynı zamanda yaşlı bireylerin örf, adet ve geleneklere ilişkin bilgi ve deneyimlerini genç kuşaklara aktarması, kültürel sürekliliğin ve toplumsal uyumun sağlanmasında önemli bir mekanizma olarak yaşlılıkta üretkenlikte işlev görür. Kuşaklararası aktarım süreçlerinin zayıflaması, kültürel mirasın sekteye uğrayarak toplumsal bağların aşınmasına yol açabilir. Bu nedenle, yaşlıların bilgi ve deneyimlerini paylaşabildiği sosyal ortamların desteklen-

mesi, kültürel sürdürülebilirlik açısından temel bir gereklilik olarak karşımıza çıkmaktadır. Tüm bu bahsedilen tanımlamalar ve bilgiler ışığında, ortak yaklaşımların bulunduğu iki terimin ayrışan anlamları ifade edilmeye çalışılmıştır.

Bütüncül bir çerçevede değerlendirildiğinde, yaşlılıkta üretkenlik söyleminin temel faktörü olan kültürel aktarım ve paylaşım devam ederken, ekonomi döngüsünde yer almak zorunda olan/isteyen üretken yaşlı bireylere yönelik “üretken” olma olanaklarının çeşitlendirilme ihtiyacı gün geçtikçe artmaktadır. Bu durumu verimli bir şekilde gerçekleştirebilmek ise bu kavramların arasındaki ayrımlar ve kesişimleri anlayabilmekle daha mümkün hale gelecektir.

Kaynakça

- Arun Ö., (2018). A Sociological Examination of Ageing Process. In Social Structure of Turkey, Suğur N., (Ed.), (pp.124-147). Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Butler, R. (2001). Foreword. productive aging. concepts and challenges. In J. Hinterlong, N. Morrow-Howel & M. Sherraden, Productive aging. concepts and challenges (pp. vii-viii). John Hopkins University Press.
- Caro, F. G, Bass, S. A. & Chen, Y-P (1993). Introduction Achieving a productive aging society. In S.A. Bass, Caro, F. G, & Chen, Y-P (Eds.), Achieving a productive aging society (pp. 1-25). Westport, CT: Auburn House.
- Chen, P. W., Chen, L. K., Huang, H. K., & Loh, C. H. (2022). Productive Aging by Environmental Volunteerism: A Systematic Review. *Archives of gerontology and geriatrics*, 98, 104563. <https://doi.org/10.1016/j.archger.2021.104563>
- Cumming, E. & Henry, W. E. (1961). Growing old: The process of disengagement. *New York: Basic Books*.
- Datta Roy, M., & Panda, M. (2022). Is generativity Erikson's answer to human ageing in the neoliberal world?. *Journal of aging studies*, 62, 101057. <https://doi.org/10.1016/j.jaging.2022.101057>
- Erikson, E. H. (1984). İnsanın Sekiz Çağı (Çev. TB Üstün, V Şar). *Ankara, Birey ve Toplum*.
- Erikson, E. H. (1950). *Childhood and society*. New York, NY: W. W. Norton & Company.
- Ersözölü, M., & Aydemir, M. A. (2021). Kalıcı, Sürekli ve İlgili: Yaşsız Yaşlılar (Perennialler). *Senex: Yaşlılık Çalışmaları Dergisi*, 5(1), 19-46. Doi: 10.24876/senex.2021.37.
- Euh, H., & Snyder, M. (2024). Volunteering, Civic Engagement, and Generativity. In *The Development of Generativity across Adulthood* (pp. 253-270). Oxford University Press.
- Fidan, S. (2023). *Georg Simmel'in sosyal gruplarla ilgili görüşlerinin çatışmacı yaklaşımı üzerinden analizi*. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research*, 16(98), 1-16. <https://doi.org/10.17719/jisr.2023.89808>
- Gonzales, E., Matz, C., & Morrow-Howell, N. (2020). Introduction to special issue: Productive aging. *Clinical Social Work Journal*, 48(2), 153-155. <https://doi.org/10.1007/s10615-020-00760-1>
- Gültekin, T. ve Irmak, H. S. (2021). "Üretken ol(a)mayanların" üretkenliği: Yaşlılık döneminde üretkenlik. B. Varışlı (Ed.), *Değişen toplumda yaşlanma ve yaşlılık*

İNİNDE (SS. 141-163). Nobel Akademik Yayıncılık.

- Hofer, J., Busch, H., Au, A., Poláčková Šolcová, I., Tavel, P., & Tsiens Wong, T. (2016). Generativity does not necessarily satisfy all your needs: Associations among cultural demand for generativity, generative concern, generative action, and need satisfaction in the elderly in four cultures. *Developmental Psychology*, 52(3), 509.
- Kalaycı, I. & Uysal, M.T. (2021). Sosyo-demografik özelliklerin üretken yaşlanmaya etkisi. *Turkish Studies*, 16(6), 1659-1676. <https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.53991>
- Kasapoğlu, M. A. (2018). *Sosyolojinin tarihsel gelişimi ve kuramsal yaklaşımlar*. A. Ç. Kirel & Z. Sungur Taşdemir (Ed.), *Davranış bilimleri I* içinde. Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Korkmaz Yaylagül, N., & Armağan, M. B. (2023). Sosyal gerontolojide emeklilik, üretken yaşlanma ve ileri yaşta çalışma. M. Özkul & I. Kalaycı (Ed.), *Bütün yönleriyle başarılı yaşlanma* içinde. Nobel Akademik Yayıncılık.
- Kotre, J. N. (1996). *Outliving the self: How we live on in future generations*. New York: Norton.
- Lodi-Smith, J., Ponterio, E. J., Newton, N. J., Poulin, M. J., Baranski, E., & Whitbourne, S. K. (2021). The codevelopment of generativity and well-being into early late life. *Psychology and Aging*, 36(3), 299-308. <https://doi.org/10.1037/pag0000446>
- McAdams, D. P., de St Aubin, E. D., & Logan, R. L. (1993). Generativity among young, midlife, and older adults. *Psychology and aging*, 8(2), 221.
- McAdams, D. P., & de St Aubin, E. D. (1992). A theory of generativity and its assessment through self-report, behavioral acts, and narrative themes in autobiography. *Journal of personality and social psychology*, 62(6), 1003.
- Mercan, Ç. S. (2024). Gelişim psikolojisinde kuramlar ve araştırma yöntemleri. H. Ergin ve S. A. Köseoğlu (Ed.), *Gelişim psikolojisi* içinde (11. baskı, ss. 5-29). Nobel Akademik Yayıncılık.
- Merton, R. (1949). *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, Ill.,: Free Press.
- Merriam-Webster. (n.d.). *Generativity*. In *Merriam-Webster.com dictionary*. Retrieved [insert retrieval date], from <https://www.merriam-webster.com/dictionary/generativity>
- Muñoz-Rodríguez, J. M., Serrate-González, S., & Navarro, A. B. (2019). Generativity and life satisfaction of active older people: Advances (keys) in educational perspective. *Australian Journal of Adult Learning*, 59(1), 94-114.
- Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD). (2001). *Measuring productivity: Measurement of aggregate and industry-level productivity*

growth. OECD Publishing. <https://doi.org/10.1787/9789264194519-en>

- Pinazo-Hernandis, S., Zacaes, J. J., Serrat, R., & Villar, F. (2023). The Role of Generativity in Later Life in the Case of Productive Activities: Does the Type of Active Aging Activity Matter?. *Research on aging*, 45(1), 35–46. <https://doi.org/10.1177/01640275221122914>
- Schulte, P. A., Grosch, J., Scholl, J. C. & Tamers, S. L. (2019). Framework for Considering Productive Aging and Work. *Journal of occupational and environmental medicine*, 60(5), 440–448. <https://dx.doi.org/10.1097/JOM.0000000000001295>
- Suğur, N. (Ed.) (2014). *Sosyolojiye giriş* (3.Baskı). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Taylor, A. S. (2006). Generativity and adult development: Implications for mobilizing volunteers in support of youth. In *Mobilizing adults for positive youth development: Strategies for closing the gap between beliefs and behaviors* (pp. 83-100). Boston, MA: Springer US.
- Taylor, B. A., & Bengtson, V. L. (2001). Sociological perspective on productive aging. In N. Morrow-Howell, J. Hinterlong, & M. W. Sherraden (Eds.), *Productive aging: Concepts and challenges* (pp. 120–144). Johns Hopkins University Press.
- Türkiye İstatistik Kurumu. (2025). İstatistiklerle yaşlılar, 2024. <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Istatistiklerle-Yaslilar-2024-54079>
- Villar, F., Requena, C., González-González, E., & Fernández-Pires, J. A. (2025). Development and validation of scales to measure generativity and stagnation in later life. *Acta Psychologica*, 258, 105171.
- Villar, F., Serrat, R., & Pratt, M. W. (2023). Older age as a time to contribute: A scoping review of generativity in later life. *Ageing & Society*, 43(8), 1860-1881.
- Villar, F., & Serrat, R. (2021). Aging at a Developmental Crossroad. In: Rojo-Pérez, F., Fernández-Mayoralas, G. (eds) *Handbook of Active Ageing and Quality of Life*. International Handbooks of Quality-of-Life. Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-030-58031-5_7
- Villar, F. (2012). Successful ageing and development: The contribution of generativity in older age. *Ageing & Society*, 32(7), 1087-1105.



**PATRICIA HILL COLLINS'İN PERSPEKTİFİNDEN
KADINLIK: TARİH, KESİŞİMSELLİK VE BİLGİ**

“ ”

Yeliz Kendir Gök¹

¹ Dr. Ar. Gör., Çankırı Karatekin Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Çankırı, yeliz.kendir@gmail.com , ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3500-8374>

Giriş

Kadınlık deneyimlerini anlamak, yalnızca toplumsal cinsiyet kategorisine başvurmakla sınırlı olmayan, çok katmanlı bir çözümleme gerektirir. Feminist teorinin tarihsel gelişimi incelendiğinde, kadınlık üzerine üretilen bilginin uzun süre boyunca beyaz, Batılı ve orta sınıf kadınların deneyimlerini merkez aldığı görülmektedir (Lorde, 1984; Mohanty, 1988). Bu konumlanış, farklı ırksal, sınıfsal ve kültürel bağlamlarda yaşayan kadınların deneyimlerini ya tali bir noktaya itmiş ya da tamamen görünmez kılmıştır (hooks¹, 1990; Collins, 2000). Bu durum yalnızca temsil krizine değil, feminist teorinin epistemolojik sınırlarına da işaret eder.

Bu bağlamda Patricia Hill Collins'in çalışmaları (1986, 1993, 2000), kadınlık kavramının eleştirel biçimde yeniden kurulmasına yönelik özgün bir teorik zemin sunar. Collins, kadınlığı biyolojik veya evrensel bir kategori olarak ele almak yerine, ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyetin kesişiminde şekillenen somut, tarihsel ve toplumsal bir deneyim alanı olarak kavrar. Onun katkısı yalnızca mevcut feminist teoriyi tamamlamak değil, aynı zamanda feminist bilgi üretiminin epistemolojik temellerini sorgulamak ve bu temellerin dışına taşan alternatif bilgi biçimlerine alan açmaktır.

Bu bölüm, Patricia Hill Collins'in yaklaşımından hareketle kadınlığı üç temel eksen üzerinden tartışmayı amaçlamaktadır: tarih, kesişimsellik ve bilgi. İlk olarak, siyah kadınların tarihsel deneyimlerinin nasıl yapılandırıldığı ele alınacak; kölelik döneminden günümüze uzanan dönüşümlerin kadınlık tahayyüllerine etkisi değerlendirilecektir. Devamında, Collins'in feminist kurama kazandırdığı kesişimsellik perspektifi tartışılacak; ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet eksenlerinde şekillenen baskı biçimleri siyah feminist düşünce bağlamında analiz edilecektir. Son olarak, Collins'in geliştirdiği siyah feminist epistemoloji, bilgi üretimi, otorite ve alternatif bilme biçimleri üzerinden incelenecektir.

Tarih Bize Ne Söyler?

Ötekileştirilmiş bedenlerin sesleri yazılı tarih içerisinde ya görünmez kılınmış ya da ırksal ve cinsiyetçi önyargılar çerçevesinde temsil edilmiştir (Lorde, 1984). Angela Davis, bell hooks ve Patricia Hill Collins gibi siyah feminist teorisyenler, bu epistemolojik ve temsili boşluklara karşı güçlü bir eleştirel literatür geliştirmişlerdir. Bu literatür, yalnızca tarihsel olgulara yeniden bakmayı değil, tarih yazımının kendisini sorgulamayı olanaklı hale getirir.

Siyah kadın üzerine tarihsel analizlerinin özellikle kölelikle ilişki içerisinde ele alındığını net bir biçimde görülmektedir (White, 1985; Davis, 1994). Nitekim bu, siyah kadının tarihinin kölelikle başladığı olarak okunmamalı-

1 bell hooks'un tercihi üzerine adı ve soyadı küçük harflerle verilmiştir (bkz. Achiron, A., 13 Şubat 2024).

dır. Siyah kadınların tarihsel konumunun, özellikle kölelik döneminin merkezinde yer almasının önemli bir nedeni, bu dönemin toplumsal cinsiyet ve ırk temelli hiyerarşilerin kesişiminde yer almasıdır. 17. yüzyılda başlayan köle ticareti, siyah kadınların hem toplumsal statüsünü hem de bedensel varlığını dönüştürmüştür; onları hem emek hem de cinsellik üzerinden sömürünün temel nesnelere haline getirmiştir. Dolayısıyla kölelik, siyah kadınların toplumsal konumunun yalnızca ekonomik değil, aynı zamanda kültürel ve ideolojik düzeyde yeniden inşa edildiği bir tarihsel kırılma noktasıdır.

Bu süreç, siyah kadınların “kadınlık” kategorisi içerisinde dahi dışlanmasına yol açmıştır. Beyaz kadın, dönemin kültürel kodlarında “ev içi, korunmaya layık ve ahlaki özne” olarak idealize edilirken, siyah kadın “çalışmaya uygun, denetlenilebilir ve cinselleştirilmiş beden” olarak konumlandırılmıştır. Bu karşıtlık, Collins’in ifadesiyle, kadınlığın evrensel bir kategori olarak kurulanmasının ne ölçüde ırksallaştırılmış bir bilgi üretimi olduğunu gösterir.

Nitekim, siyah kadın deneyimini yalnızca ırk temelli okumak, tarihsel gerçekliğin başka bir boyutunu görünmez kılma riskini taşır. hooks (1990)’un belirttiği gibi, pek çok feminist yaklaşım siyah kadın deneyimlerini “ırk” içine sabitleyerek patriyarkal baskı biçimlerini yeterince sorunsallaştırmamıştır. Bu durum, siyah kadınların hem ırka hem toplumsal cinsiyete dayalı özgül baskı deneyimlerinin göz ardı edilmesiyle sonuçlanmıştır.

Bu nedenle Kimberlé Crenshaw tarafından ortaya konan kesişimsellik kavramı, tarihsel analiz açısından önemli bir kavramsal araç sunar. Collins’in bu kavrama yönelimi, siyah kadınların tarihsel konumlarının tek boyutlu açıklamalarla ele alınamayacağını; ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyetin birbirini kesen yapılar içinde düşünülmesi gerektiğini ortaya koyar.

Tarih bu bağlamda iki önemli gerçeği görünür kılar: Siyah kadınlar, hegemonik kadınlık tanımının dışında konumlandırılmıştır. Bu dışlanma, yalnızca toplumsal ve kültürel düzeyde değil, bilgi üretimi ve temsil pratikleri düzeyinde de yeniden üretilmiştir. Dolayısıyla tarih, yalnızca siyah kadınların deneyimlerini anlamak için değil, kadınlık, bilgi ve temsil kavramlarının nasıl kurulduğunu çözümlmek için de kritik bir analitik alan sunar. Collins’in yaklaşımı bu noktada, tarihin “ne” anlattığından çok, “kimin” anlattığını ve “kimi dışarıda bıraktığını” sorgulamaya yönelir.

Afrika kökenli kadın ve erkeklerin köle ticaretiyle 17. yüzyılda Kuzey Amerika’ya taşınması, siyah kadınların toplumsal konumunu belirleyen bir dönüm noktasıdır (Giddings, 1984: 55). Bu tarihsel süreçte siyah kadın, “daha az insan” olarak görülmüş (a.g.e.: 64), emeği ve bedeni üzerine kurulan çok katmanlı bir tahakküm ilişkisine maruz bırakılmıştır. Kölelik rejimi, siyah kadınları yalnızca ekonomik sömürünün öznesi haline getirmemiş; aynı zamanda cinsiyetlendirilmiş ve ırksallaştırılmış bir ideolojik düzenin içine yerleştirmiştir.

18. yüzyıl boyunca siyah kadın, arzu ve şehvet dolu bir figür olarak inşa edilmiştir. Bu durum, siyah kadınların kadınlıklarına dair basmakalıp yargıların yerleşmesine ve onların cinselliğinin denetlenebilir, meşrulaştırılmış bir alan haline gelmesine yol açmıştır. Siyah kadın bedeni, yalnızca emek gücü olarak değil, aynı zamanda cinsel erişime açık bir nesne olarak konumlandırılmıştır. Bu bağlamda, kölelik döneminde siyah kadın bedeni üzerindeki cinsel şiddetin, rastlantısal değil sistematik bir düzenin parçası olduğunu iddia etmek mümkündür. Siyah kadınların cinsel istismarı, patriyarkal ve emperyal egemenlik ağlarının iç içe geçtiği bir iktidar biçimi olarak işler.

hooks (1990: 27), bu durumu “beyaz emperyalist düzene itaatın” araçlarından biri olarak tanımlarken; Davis (1994: 165), siyah kadınlara ve siyah erkeklere yöneltilmiş “yapısallaşmış bir terör metodu” olarak ele alır. Collins (2000: 50-51) ise siyah kadınların bedensel yeniden üretimi üzerindeki kontrolün, ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin korunmasıyla doğrudan ilişkili olduğunu belirtir. Siyah kadın bedeninin metalaştırılması, köle sahiplerinin hem emek gücünü hem de köle nüfusunu arttırma amacına hizmet etmiştir (Davis, 1994).

Collins (2000: 50)’e göre, Amerikan siyah kadınların bedensel yeniden üretimi üzerinde kontrol çabası ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyet eşitsizliklerin korunmasına yüklenen önem ile yakından ilişkilidir. Collins (a.g.e.: 51)’in de belirttiği üzere, böylece köle sahipleri siyah kadının emeğini kontrol etti ve siyah kadının bedenini kapital birimi olarak metalaştırdı. Nitekim, bu sömürü yorumu siyah kadını edilgen olarak görmemizi sağlaması açısından tehlikelidir. Collins’in ısrarla altını çizdiği üzere, bu tarihsel süreç yalnızca siyah kadının edilgenliği üzerinden okunamaz. Siyah kadın, kölelik koşulları altında dahi direniş pratikleri üretmiş, sömürüye karşı var olma ve özneleşme mücadelesi vermiştir. Bu nedenle, kölelik dönemi yalnızca baskı ve sömürü bağlamıyla değil, aynı zamanda tarihsel direnişin sürekliliğiyle birlikte ele alınmalıdır.

Köleliğin Amerika’nın kuzey eyaletlerinde 1804 yılında çıkarılan yasalarla kaldırılması, siyah kadınların toplumsal konumlarında iyileşme beklentisini beraberinde getirmiştir. Ancak tarihsel analizler, bu beklentinin karşılanmadığını; aksine siyah kadınların farklı biçimlerde yeniden ötekileştirildiğini göstermektedir.

Bu tarihsel ve politik atmosfer, siyah kadına dair kamusal bilgi ve algı üretiminde kullanılan bakışın Batı merkezli, ataerkil ve emperyalist karakterini açıkça ortaya koyar. Siyah kadın, bu çerçevenin bilincinde olarak sesini duyuracak ve yükseltecek mücadele biçimleri geliştirmeye yönelir. Bu nedenle, “siyah kadın üzerinden tarih eleştirisi” hem “yokluğa” dair kavramlar hem de “görünür olmanın” yolları üzerinden açıklanmalıdır (Carby, 1982: 110). Bu tarihsel arka plan modern döneme uyarlandığında ise, Collins’in akademi

içinde siyah bir kadın olarak aynı anda hem varlığı hem yokluğu sembolize eden bir süreci deneyimlediği görülür.

İşçi sınıfı bir aileden gelen Afrikalı-Amerikalı bir kadın olarak Patricia Hill Collins, akademi içerisinde “içinde ama dışında” hissetmesine neden olan deneyimlerden rahatsızlık duymaktadır. Bu hissiyatın toplumsal gerçeklikten kopuk olmadığını gösterebilmek ve “içinde ama dışında” ifadesini daha anlaşılır kılmak için, siyah kadınların toplumsal konumunu analiz eder. Bu toplumsal konumda siyah kadınlar, beyaz ailelerin yalnızca yemek pişirme, temizlik ve diğer hane içi işleri değil, aynı zamanda çocuk bakımını da üstlenirler. Siyah kadınlar bu hanelerin “içinde” yer almakla birlikte, kendilerini hiçbir zaman bu ailelere ait hissetmezler ve dolayısıyla “dışarıda” kalırlar (Collins, 1986: 14).

Bu “dışarıda olma” durumu, ırk, sınıf ve toplumsal cinsiyetle yakından ilişkilidir. Siyah kadının beyaz hanelerdeki rolleri, bu öğelerden herhangi biri dışarıda bırakılarak açıklanamaz. Siyah kadınların bu konumu, hem ucuz emek olarak görülmeleriyle hem de siyah kadınlık üzerine kurulmuş “matriarch” (anaerki) söylemlerinin etkisiyle yakından bağlantılıdır. Bu toplumsal konum analizinden akademik yapılara ve ilişkilere yönelen Collins (1986), siyah kadın akademisyenlerin benzer “içinde ama dışında” deneyimlerini ortaya koyar. Akademiye üretilen bilginin büyük ölçüde “beyaz, elit, heteroseksüel erkek” bakış açısıyla sınırlı olması, siyah kadın gerçekliğinin kamusal alandaki üretim ve yeniden üretim süreçlerinde de belirleyici bir unsur hâline gelir.

Tarihsel analiz kısmında da görüldüğü üzere, siyah kadın çoğu zaman “kadın” olmaktan başka her şey olarak konumlandırılmıştır. Bunu, beyaz bir erkeğin hem siyah hem kadın hem de anne ama köle olan Sojourner Truth’a yönelttiği “Gerçekten kadın olduğuna inanmıyorum!” ifadesinde açıkça görmek mümkündür (akt., hooks, 1990: 159). Aynı siyah kadın, hem siyah kadınlara yönelik cesaret verici bir müdahalede bulunmuş hem de beyaz kadın haklarını savunan feministlere, feminist hareketin söylemsel hedefleri içerisinde siyah kadın ve haklarını nasıl görmezden geldiklerini gösterecek bir konuşma yapmıştır. Bu konuşmada Truth şöyle der:

“Evet, çocuklar, bu kadar gürültü patırtının olduğu yerde mutlaka bir düzen bozukluğu vardır. Sanırım Güney’deki zencilerle Kuzey’deki kadınlar, aynı ağızla haklardan söz ediyorsa, beyaz adam yakında zor duruma düşecektir. Ama bütün buradaki konuşmalar ne anlama geliyor? Oradaki adam, kadının arabaya binerken, çukurlardan atlarken yardıma ihtiyacı olduğunu ve her durumda başköşeye oturtulması gerektiğini söylüyor. Arabaya binerken veya çamurdan geçerken bana kimse yardım etmedi ya da en iyi yeri vermedi. Ben kadın değil miyim? Bakın bana! Koluma bakın! Tarlayı süren de, eken de, harmanı toplayıp ambara taşıyan da benim, hiç bir erkek benim önümden

gitmedi. Ben kadın değil miyim? Ben erkek kadar çalışıp, erkek kadar yemek yiyebilenim, onu da bulabilirsem ve erkek kadar da kırbaçlanabilenim. Peki, ben kadın değil miyim? On üç (13) çocuk doğurdum, çoğunun köle olarak satılışını yaşadım ve analık yasımla ağladığımda beni hiç kimse duymadı, hiç kimse! Bir tek İsa duydu beni. Peki, ben kadın değil miyim?” (1852-Ohio)²

Bu konuşmayı Spivak (1988)'in “Madun konuşabilir mi?” sorusunu merkeze alarak düşündüğümüzde, siyah kadının -diğer bir deyişle madunun- sesini yükselten ve hem köleliği eleştirel bir perspektifle ortaya koyan hem de siyah kadın hareketine ivme kazandıran bir figür olarak Truth'un “konuşabildiğini” görmekteyiz. Beyaz erkek ve beyaz kadın karşısında bir madun olarak siyah kadın, “kadınlık” nosyonunu sorgulayarak söz alır.

Ancak madunun konuşabilmesinin süreklilik kazanması gerekliliği düşünülduğünde, siyah feminist düşüncenin ihtiyacına vurgu yapan Collins'in haklılığı ortaya çıkar. Collins (2000: 13-14)'e göre siyah feminist düşünce açısından temel görev, “sessizliğe bırakılmış Amerikalı siyah kadınların fikirlerini keşfetmek, yeniden yorumlamak ve analizini sunmak ve hatta var olan çalışmaları yeni teorik çerçeveye gözden geçirmek”tir. Bu, siyah kadınların gerçekliklerinin yalnızca tarihsel değil, aynı zamanda epistemolojik düzeyde de dikkate alınmasını zorunlu kılar.

Kesişimsellik: Siyah Feminist Düşünce

Siyah feminist düşünce, siyah kadınların deneyimlerini öncüleyen ve onların bakış açılarıyla, onların gözünden gerçekliğin ne olduğunu ortaya koymaya çalışan sosyal eleştirel bir teoridir. İlk baskısı 1990 yılında olan *Siyah Feminist Düşünce: Bilgi, Bilinç ve Yetkilendirme Politikaları (Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment)* adlı çalışması ile Collins, siyah feminizmin neden gerekli olduğu ve siyah feminizmin ne olduğunu ana temalarıyla açıklayarak gösterirken, kurgulanmış gerçeklik üzerine derin tartışmalara girer. Bu tartışmalarda yeniden değerlendirmenin kritik önemi belirginleşir. Collins (2000: 51)'e göre,

“Siyah feminist düşünce, siyah kadın bakış açısının yapı taşları hakkında Afrikan-Amerikan kadınlar arasında kolektif bir kimlik yaratabilir. Bu, yeniden değerlendirme süreci aracılığıyla sözü edilen kolektif kitleye kendimiz ve dünyamız üzerine farklı bir bakış da sunacaktır. Siyah kadın bakış açısındaki ana temaları alarak ve onları yeni anlamlarıyla okuyarak siyah feminist düşünce, yeni bir bilinçliliği tetikleyecektir. Aksi takdirde, -bilinçliliğin yükseltilmemesi halinde- siyah feminist düşünce kamusal alanda hali hazırda var olan bilince katkı sağlayacak, onu değerlendirecek ve doğrulayacaktır. Daha önemlisi, bilinçlilik Afrikan-Amerikan kadını yetkilendirmeyi ve direnci tetiklemeyi hedeflemektedir.”

2 Çeviri bell hooks'un (1990: 160) *Ain't I a Woman, Black Women and Feminizm* adlı eserinden yapılmıştır.

Bu açıklamasıyla Collins, gündelik anlayışı sorgulamaya davet etmekle birlikte dikkati, onun yokluğundaki hatalara çekmektedir. Öte yandan ‘yeniden değerlendirme’ ile Collins, ele alınan bir kavramın Batılı beyaz erkek kavramsallaştırmalarından ziyade siyah kadın gözünden yeniden değerlendirilmesi ile anlamlı olacağını savunur. Yeniden değerlendirmenin gerekçelerinden biri olarak görebileceğimiz en önemli unsur tarihsel bağlamda siyah kadın tarafından farklı bir şekilde deneyimlenen politik ve sınıfsal olarak ötekileştirme pratiklerinin kadınlar arasındaki farklı bakma biçimlerini ortaya çıkarmış olmasıdır. Eşitsizlik, ezilme, baskı ve bunlara direnme biçimleri siyah kadın ve beyaz kadın açısından farklı dinamiklere sahiptir.

Crenshaw (1990) tarafından literatüre kazandırılan kesişimsellik kavramı, yalnızca yasal sistemle ilişkilendirilerek ırk meselesini öne çıkarmayı amaçlarken, Collins kavramın daha çoklu zeminde değerlendirmesini sunarak baskı formlarını sistematik bir bütünlük içerisinde ele alır (Cole, 2017). Collins (2000), bunu genişleterek “Amerikan baskı matrisi” çerçevesinde açıklar. Bu kavramsallaştırmasıyla, sınıf, ırk ve toplumsal cinsiyet çerçevesinde şekillenen çok yönlü baskı formlarının siyah kadının deneyimlerinde belirgin olduğunu ima etmekle birlikte eleştirel bakış açısının da bu nedenle tek bir zeminden ziyade çoklu zeminde oluşturulmasının gerekliliğine vurgu yapar (a.g.e.: 251). Bu baskı matrisi içerisinde özellikle düşünülmesi gereken, siyah kadınların kendi aralarındaki deneyimlerinin de çeşitlilik gösterdiğini kavramaktır. Örneğin, sınıfsal ötekileştirilme pratikleri siyah kadınlar arasında farklı şekillerde deneyimlenmektedir. Dolayısıyla, genelleştirmelerden kaçınmak önemlidir. Ayrıca, farklı deneyimler farklı bakış açılarının doğmasında ve gelişmesinde kritik bir öneme sahiptir (Collins, 1993).

Bu bağlamda, siyah feminist düşüncenin üç ana teması, “kendini tanımlama ve değerlendirmenin anlamı”, “baskının iç içe geçmiş doğası” ve “Afro-Amerikan kadınların kültürünün önemi” olarak belirginleşir (Collins, 1986: 24). Birinci tema, Afro-Amerikan kadınlığa yönelik basmakalıp yargıları, otantikleştirilmiş siyah kadın imgelerini ve kamusal alanda siyah kadını daha az insan olarak yansıtan tüm unsurları eleştirerek, siyah kadın hakkında söylenenlerden ziyade bunun iktidarla kemikleşmiş ilişkisini belirginleştirmeyi hatta gerçeklik nosyonunu siyah kadın gözünden ele almayı, değerlendirmeyi savunur (a.g.e.: 26). Örneğin, siyah kadın ataerkil yapı için bir tehdit olarak gören basmakalıp yargılar mevcuttur. Bunun meşruiyet kazanması adına sistematikleşmiş bir şekilde siyah kadın ve kadınlık sert, öfke dolu, şeytani betimlemesinde sunulur. Bu algının kendisinden ziyade, kritik sistemsel analizle siyah kadının hane içerisinde kendini tanımlama ve değerlendirme pratiklerine bakmak daha anlamlıdır.

İkinci tema, baskının doğasını üçlü bir zeminde ırk, toplumsal cinsiyet ve sınıf beraber okumak ve ilişkisellikleri yakalamakla alakalıdır (a.g.e.: 28). Siyah kadının feminist hareket içerisinde yokluğu yanlış bir okuma yapıla-

rak feminist bilincin yokluğuyla ilişkilendirilerek açıklanmaktadır. Aslında, siyah feministler sözü edilen üç baskı formlarının varlığına tarihsel olarak göndermelerde bulunarak feminist bilincin yokluğuna dair hipotezleri çok uzun zaman önce yıkmışlardır (a.g.e.: 29). Örneğin, alt sınıftan siyah bir kadın olan Truth, beyaz kadına yönelik meselelerin tartışıldığı beyaz kadın ve erkeklerden oluşan bir kitleye “ben kadın değil miyim?” diye sorarak ve bu baskıların farkında olarak toplumsal cinsiyet, ırk ve sınıf baskılarına hem direnir hem de ilişkiselliklerini gösterir.

Üçüncü tema, siyah kadın kültürünün önemini açıklamak ve yeniden tanımlamak için çabalar içeren siyah feminist düşüncüyü karakterize eder (a.g.e.: 30). Ancak burada özellikle altı çizilen nokta tek bir siyah kadın kültürünün olmadığı üzerinedir. Siyah kadın kültürü derken daha çok sosyal olarak kurulmuş siyah kadınların kültürlerinin kolektif bir şekilde oluşturduğu yönü kastedilir. Baskının ortak bir paylaşılan duygu yaratması ile kız kardeşlik kavramı bu duruma örnek olarak gösterilebilir. Daha anlaşılır kılmak adına, kölelik döneminde siyah köle kadınların doğum, çocuk bakımı, hamilelik hallerinde emek sürecinde tarlada yardımlaşması ele alınabilir. Bu ortaklaşalık, kız kardeşlik olgusunu hem gerekli hem de olumlayan bir şey haline getirirken bilinçlilik ve aktivizmin ilk formları olarak önemli bir rol oynamaktadır. Kolektif olarak, bu yardımlaşma siyah kadın kültüründen gelmekle birlikte onu yeniden de tanımlayan bir süreci beraberinde getirerek kız kardeşlik gibi feminist varoluşların bel kemiğini de oluşturmaktadır (a.g.e.: 31).

Tüm bunlardan hareketle, siyah feminist düşüncenin sosyolojik önemine baktığımızda, Collins (a.g.e.: 25)’in bunu iki temelde incelediğini görürüz. Birincisi, siyah kadın düşünceleri süregiden pek çok sosyolojik tartışmalardan etkilenmekle beraber bu tartışmalara katkıda da bulunmaktadır. İkincisi, özeld e siyah kadın sosyologların ve genelde siyah kadın akademisyenlerin bilgi üretim sürecinde “içeride ama dışarıda” olmalarındır.

İçinde ama dışında olgusunu anomalilik ile ilişkilendirerek açıklamak bu bağlamda faydalıdır (a.g.e.: 20). Siyah kadın hakkında literatüre bakmak siyah kadın toplumda hiçbir rol oynamamış bir anomali bir sonuca götürebilir. Benzer olarak, feminist bilgi üretiminde kadın üzerine söylemleri genellemek ve kadını tek bir kategori olarak ele almak da aynı şekilde anomalidir. Dolayısıyla, siyah kadının “hangi kadından bahsediyorsunuz?” sorusunu sormanın önemi bu bağlamda anlaşılırdır (a.g.e.: 27). İkinci bir anomali, siyah kadın akademisyenlerin benzer fenomenin sosyolojik tanımlanmasıyla kendi deneyimleri arasındaki farklılığa sıkışması ile alakalıdır. Örneğin, siyah kadınlar üzerine kurulmuş “siyah anaerki tezi” veya başarılı bir hayat için düşük motivasyona sahip dolayısıyla siyah kadın yoksul ve bu yoksulluk nedeniyle ırksal ve cinsel ayrımcılığa maruz kalıyorlar gibi kurgulanmış olguların varlığı siyah kadının gerçekliğiyle çelişmektedir. Dolayısıyla, kaçınılması gereken sosyolojik genellemelerdir.

Feminist meseleleri çalışmasına ekleyerek aslında onların nasıl sosyal problem olarak var olduklarını sunar ve bu probleme yönelik çözümün çerçevesini de çizmeye çalışır. Siyah feminist, aktivist ve sosyolog olarak ün salan Collins'in sosyal ilişkiler, yapılar, iktidar veya tek bir kelimeyle ifade edilecek olursa sistem üzerine analizlerinde kadınlık olgusunu tek bir kategoriye indirmediğini hatta aksine problemin buradan kaynaklandığını göstermektedir. Bu sistemi çözümlmeyi ve anlamlandırmayı mümkün kılan sosyoloji disiplini, eleştirel perspektif sunabilecek güçtedir.

Bilgi: Siyah Feminist Epistemoloji

Elit beyaz erkeğin hâkim bir yer işgal ettiği Batı bilgisinin üretim ve yeniden üretim süreci, siyah kadını sadece bu süreçten dışlayan bir unsur olarak kalmamış geçerli bilginin sınırlarını da çizen bir anlayışı beraberinde getirmiştir. Batılı veya Avrupa merkezli olarak adlandırabileceğimiz bu anlayışta Amerika'da bilgi üretimi ve geçerliliği siyah kadını, spesifik siyah feminist düşünce üretiminde iki ayrı epistemoloji; "elit beyaz erkeğin çıkarlarının temsili" ve "siyah feminist meseleleri bastıran diğer araçlar" ile sıklıkla karşılaşmak zorunda bırakır (Collins, 2000: 252). Dolayısıyla, "kime güvenileceği, neye inanılacağı ve hangi bilginin akademik sayılıp sayılmayacağı" gibi soruları sormanın gerekliliğine vurgu yapan Collins, bu temel sorularla beraber bilginin Batı merkezli yapısı ve güç ilişkileri üzerinde eleştirel bir bakış açısı geliştirir. Çünkü, ona göre, bilginin üretim süreci sosyal kurumlarla iççice geçmiş sosyal bir süreçtir (Cole, 2017). Tam da bu nedenle, beyaz erkeğin çıkarlarına hizmet eden, politik ve epistemolojik kaygılarla üretilmiş tatmin edici bilgi sadece akademi değil kamusal alanın tamamına yöneliktir (Collins, 2000: 252). Böylece, oluşturulmuş politik elementlerle gerçeklik de kurgulanmış olmakta ve siyah kadının gerçeklikleri sadece eksik kalmamakta aynı zamanda basmakalıp yargılar bu eksiklikler yokmuş gibi onları da gizlemektedir (a.g.e.: 253).

Metodolojik olarak Collins'e göre ne pozitivism ne de pozitivist olmayan çerçeve siyah kadın meselelerini okumada yeterince faydalıdır (a.g.e.: 255). Pozitivist yaklaşımlar genelleştirmeleri kullanarak gerçekliğin bilimsel tanımını yapar. Dahası, keskin metodolojik kurallar kullanarak bilim insanları kendilerini konum, cinsiyet, ırk ve sınıf gibi unsurlar ışığında şekillenen duygular ve değerlerden uzak tutarlar. Pozitivist metodolojik yaklaşımlarda nesnellik olarak adlandırılan ve araştırmacının yargularından bağımsız olması, duygulardan arınık olması, değerlerin/duyguların araştırma süreciyle uyumsuz olduğu üzerine vurgu, yazılı veya sözlü gerçeklik üzerine karşı fikirlerin tartışılmamasına neden olabilecek sınırları çizilmiş olması hali gibi belirgin olan ana gereklilikler, Collins'e (2000: 255-256, 1993: 103-104) göre siyah kadın bakış açısını sunma bağlamında pozitivist paradigmaların dışarıda bırakılması için yeterlidir. Collins (1993: 104) bunu şu şekilde açıklar:

“Bu tür ölçütler, Afrika kökenli Amerikalı kadınların kendilerini, nesne haline getirmesini, duygusal yaşamlarını arka plana itmelerini, siyah kadınlar üzerine bilgi edinme talebine yönelik motivasyonlarını baskı altına almalarını ister ve onları kendilerinden daha yüksek sosyal, ekonomik, mesleki erke sahip olan insanlara karşı koymaya zorlar”.

Ancak, tüm bu açıklamalar arasında belirtilmesi gereken önemli bir nokta Afrika kökenli Amerikalı kadınların “pozitivizmin kullanılmadığını varsayarak okumanın” ya da “pozitivizmin hiç kullanılmadığını söylemenin hatalı olmasıdır. Aksine, özellikle 1970’ler öncesinde ırk ve toplumsal cinsiyet meseleleri tartışılmasına rağmen siyah kadın meselesi sosyolojiden soyutlanmıştır (Collins, 2000: 256). Böyle bir yapı içerisinde, bilim insanları kapasitelerini gösterebilmek ya da görünürlüklerini arttırmak adına pozitivist çerçeveyi kullanmışlardır (a.g.e.: 257). Öte yandan, pek çok siyah kadın gerçekliğin değerlendirilmesi için standartları zorlamak üzere tarihsel olarak kritik bir analize erişimde yeni bir siyah feminist epistemolojinin varlığını da arzulamıştır (a.g.e.: 256). Bu arzunun bir arayışı yansıttığını ima eden Collins (1993: 104) “eğer böyle bir epistemoloji varsa bu nasıl tanımlanmalıdır? Siyah feminist düşüncenin üretiminde ne gibi bir rol oynar?” sorularını sorarak tartışmasını derinleştirir.

Bu çerçevede, söz konusu olan alternatif bir epistemolojidir. “Hem Afrika merkezli hem de feminist görüşe yaklaşan siyah kadınlar, her iki geleneğin unsurlarını bağrında taşıyan bir bakış açısının yeniden oluşturulmasına yönelik alternatif bir epistemoloji oluştururlar” (a.g.e.: 104). Farklı standartları kullanır ve yerleşik bilgiyi kritik olarak siyah kadının gözünden ele alır (Collins, 2000: 256). Ancak siyah kadınlar arasında var olan “sosyal sınıf aidiyeti, Afrika kökenli feminist bakma biçimlerinin beraberinde getirdiği algılama, değerlendirme ve bilgiyi kullanma farklılıkları Afrika kökenli feminist bakışta da farklılıklara yol açar” (Collins, 1993: 105). Siyah feminist sosyolog Deborah King (1998) tarafından “hem/ hem de yönelişi” olarak betimlenen bu durum aslında siyah kadınların bazı noktalarda (örneğin sınıf) beyaz kadınlara yaklaştığı ve bazı elementler (örneğin ırk) çerçevesinde siyah erkeğe yakınlık gösterdiği deneyimleri pekiştirmesi ile açıklık kazanmaktadır. Öte yandan, ezilmenin maddi koşullarının farklılığı var olsa bile bu herhangi bir ortaklık zemininde buluşulmaması olarak okunmamalıdır. Dolayısıyla, bu epistemoloji ile her türlü ezilme formları derinlemesine tartışmaya sunulmakta, direnme ve yolları siyah feminist epistemolojinin önemini arttırmaktadır.

Siyah feminist epistemolojinin ana çekirdeğini oluşturan kavram bilgeliktir. Collins (1993: 106) bu noktayı açıklamak üzere, bilmek kavramı ile farklılaşan yönüne vurgu yapar. Bu farklılaşma, temelde bilgelik unsurunun eleştirel süzgecinden geçen bilgi olmasıyla birlikte bilişsel sürecini tamamlaması ile netlik kazanmaktadır. Nancy White’dan alıntı yaparak Collins (a.g.e.: 106), bu olguyu şu ifadelerle özetler: “eğer sorunun kökenine inerse,

beyaz kadınların özgür oldukları düşüncesine kapıldığını görürüz, oysa siyah kadınlar özgür olmadıklarını bilmektedirler.”

Siyah feminist epistemolojinin bir diğer elementi, iletişim veya diyalogdur (a.g.e.: 109). Kadınlar arasında deneyimlerin paylaşılması ve mücadele yollarının çeşitlenmesinin önünü açan bu iletişimsel süreç özellikle kilise ve aile kurumları aracılığıyla pekiştirilmektedir. “Siyah kiliseler ve siyah aile hem kadın merkezli hem de Afrika merkezli kurumlar olduğundan, Afrika kökenli Amerikalı kadınlar geleneksel olarak Afrika merkezli feminist epistemolojinin bu boyutu için olağanüstü destek buldular” (a.g.e.: 108). Bu kurumlar diyalog yönteminin kullanılmasının elverişli kılınmasına katkı sağladığı için feminist epistemoloji içerisinde araçsal olarak değerlendirilmiştir. Özelde kiliselerdeki ayinlerde sıklıkla kullanılan yöntemlerden biri olarak “haykır ve yanıtla” (call and response), “Afrika kökenli Amerikalı kadın deneyiminde, diyalog yönteminde somutlanır” (a.g.e.: 109). Afro-Amerikan kültürüne dayanan bu yöntem, karşılıklılık barındırmakla beraber sözlü olarak dile getirilenlerle beraber kelimelere dökülmeyen ve seslenişlerle/ mimiklerle anlam kazanan her türlü etkileşim unsurlarını içermektedir (a.g.e.: 109-110). Dolayısıyla alternatif feminist epistemoloji için kültürel değerlerden ve unsurlardan faydalanmıştır iddiasında bulunmak olasıdır.

Siyah feminist epistemolojide önemli yere sahip olan bir diğer element, duygudaşıktır (a.g.e.: 111). Bunu, farklı kadınların farklı deneyimlerinin ve bilgilerinin dışı vurumu, duyguların paylaşılması ve nihayetinde kavrama için empati kurmanın bir tür yöntemi olarak okumak faydalıdır. Söylenenin ne olduğu önemli olduğu kadar nasıl söylendiği de önemlidir. Alternatif epistemolojinin son elementi Afrika merkezli bir değer olan kişisel sorumluluktur (a.g.e.: 112). Bu son boyutta dikkat çeken nokta, kişilerin iddialarının sorumluluğunu almalarıyla ilişkili olmakla birlikte araştırmacının etik bir amaç içerikli yönünü hatırlatır olmasıdır.

Sonuç

Patricia Hill Collins’in kadınlık, bilgi ve toplumsal yapı üzerine geliştirdiği kuramsal çerçeve, feminist düşünce içerisinde yalnızca yeni bir söylem alanı açmakla kalmaz; aynı zamanda mevcut epistemolojik düzenin sınırlarını radikal biçimde sorgular. Collins, siyah kadın deneyimini feminist teorinin kenarında yer alan bir istisna olarak değil, teorinin eksik bıraktığı merkezî bir kategori olarak ele alır. Bu yaklaşım, kadınlık kavramının evrensel bir kategori olarak ele alınamayacağını ve toplumsal cinsiyetin her zaman ırk, sınıf ve kültür gibi yapılarla birlikte düşünüldüğünü ortaya koyar.

Kölelik döneminden başlayarak siyah kadın bedeninin hem emek hem cinsellik üzerinden sömürüye açılması, siyah kadınların tarihsel deneyiminin ırk temelli bir dışlanmadan ibaret olmadığını; aynı zamanda cinsiyetçi, sınıfsal ve kültürel katmanlarla iç içe geçtiğini göstermektedir. Siyah kadın,

beyaz kadınlık ideallerinin dışında konumlandırılmış; insanlık, kadınlık ve özneleşme hakkı sistematik biçimde elinden alınmıştır. Collins'in ve diğer siyah feminist düşünürlerin ısrarla vurguladığı bu tarihsel miras, feminist teorinin görmezden geldiği bir bilgi alanına işaret eder.

“Kesişimsellik” bu bağlamda yalnızca bir analitik kavram değil, siyah kadın deneyiminin teorik olarak ifade bulmasını sağlayan bir mücadele aracıdır. Collins'in Crenshaw (1990)'dan devralarak genişlettiği bu kavramsal yaklaşım, siyah kadınların maruz kaldığı baskı biçimlerinin ayrı ayrı çözümlenemez olduğunu; aksine hepsinin aynı matris içinde işlediğini ortaya koyar. Bu nedenle siyah feminist düşünce, tahakküm biçimlerini çoğul mekanizmalar olarak ele alır ve bunları yalnızca teşhis etmekle kalmaz, dönüştürmeyi de amaçlar.

Collins'in en önemli katkılarından biri, siyah feminist epistemoloji aracılığıyla bilgi üretimine yönelttiği eleştiridir. Batı merkezli, beyaz erkek egemen epistemolojik geleneğin “geçerli bilgi” adına kurduğu sınırlara karşı siyah feminist epistemoloji, alternatif bir bilme biçimi ve bilgi politikası önerir. Bu epistemoloji, deneyimi, diyalogu, kolektif belleği ve bilgelik kavramını merkezine alır. Bilgi, bu çerçevede yalnızca soyut bir kavramsal kategori değil; yaşam deneyimiyle, tarihsel bellekle ve direnişle iç içe geçmiş bir pratik olarak okunur.

Tüm bu yönleriyle Collins, feminist teorinin sınırlarını genişletmekte; aynı zamanda sosyolojik düşüncenin epistemolojik temellerini yeniden düşünmeye davet etmektedir. Siyah feminist düşüncüyü yalnızca siyah kadınların tarihsel durumuna dair bir perspektif olarak görmek, onu indirgemek olur. Collins, bilgi sosyolojisi, feminist teori, ırk çalışmaları ve eleştirel teori alanları arasında bir geçiş alanı yaratır. Bu geçiş alanı, ezilenlerin bilgisine kulak vermeyi, dışlanmış deneyimleri teorinin merkezine taşımayı ve bilginin politik olduğunu kabul etmeyi gerektirir.

Dolayısıyla siyah feminist düşünce, yalnızca siyah kadınların değil, bütün feminist düşüncenin ve eleştirel bilginin geleceği açısından kurucu bir imkân sunmaktadır. Bu imkân, hem eleştirel bir perspektif hem de bir yenden düşünme daveti sunar: Kadınlığı, bilgiyi ve toplumsal adaleti, dışarıda bırakılanların deneyimleri üzerinden yeniden kavramsallaştırmayı gerektirir.

Kaynakça

- Achiron, A. (13 Şubat 2024). #InContext: Bell Hooks. Erişim: <https://traffickinginstitute.org/incontext-bell-hooks/> (Erişim tarihi: 25.09.2025).
- Carby, H. V. (1982). White woman listen! Black feminism and the boundaries of sisterhood. İçinde, *Empire strikes back* (ss. 211-234). London: Routledge.
- Cole, N. L. (2017) *Biography of Patricia Hill Collins: Her Life and Intellectual Contributions*. <https://www.thoughtco.com/patricia-hill-collins-3026479> , (Erişim tarihi: 19.04.2025).
- Collins, P. (1986). Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought. *Social Problems*, 33(6), 14-32.
- Collins, P. H. (1993). Siyah feminist düşüncenin toplumsal yapısı (Çev. A. Atalay). S. Çakır & N. Akgökçe (Der.), *Farklı feminizmler açısından kadın araştırmalarında yöntem içinde* (ss. 99-123). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Collins, P. H. (2000). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment* (2. baskı). New York: Routledge.
- Crenshaw, K. (1990). Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence against women of color. *Stanford Law Review*, 43 (6), 1241-1299.
- Davis, A. (1994). *Kadınlar Irk ve Sınıf*. İstanbul: Sosyalist yayınları.
- Giddings, P. J. (1984). *When and Where I Enter: The Impact of Black Women on Race and Sex in America*. https://caringlabor.wordpress.com/wp-content/uploads/2010/12/when-and-where-i-enter_-the-impact-of-b-paula-giddings.pdf (Erişim tarihi: 17.09.2025).
- hooks, b. (1990). *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. London: Pluto Press
- King, D. K. (1988). Multiple jeopardy, multiple consciousness: The context of a Black feminist ideology. *Signs: Journal of women in culture and society*, 14(1), 42-72.
- Lorde, A. (1984). The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House. *Sister Outsider: Essays and Speeches* içinde. New York: Crossing Press.
- Mohanty, C. (1988). Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. *Feminist review*, 30(1), 61-88.
- Spivak, G. (1988). Can the subaltern speak? C. Nelson & L. Grossberg (Ed.), *Marxism and the interpretation of culture* içinde (ss. 271-313). Basingstoke: Macmillan.
- White, D. G. (1985). *Ain't I a woman? Female slaves in the plantation South*. London & New York: W.W. Norton.
- Yuval-Davis, N. (2006). Intersectionality and Feminist Politics. *European Journal of Women's Studies*, 13(3), 193-209.



DİNÎ GRUPLARIN KÜLTÜREL ANLAMI VE SINIFLANDIRILMASI

“ ”

Hacer YALÇIN¹

¹ Dr. Hacer Yalçın, Bağımsız Araştırmacı, İzmir-Türkiye, hacerylc@yandex.com,
ORCID: 0000-0002-3537-1173

GİRİŞ

Toplumsal öğelerin nesilden nesile aktarılmasını ifade eden bir kavram olarak kültür, insanı inşa eden en temel unsurlardan biridir. Kültür; değerler, normlar, gelenekler, semboller ve anlam dünyaları gibi çeşitli öğelerden oluşur. Bu öğeler arasında önemli bir yere sahip olan inançlar, insanlık tarihinin başlangıcından bu yana toplumların şekillenmesinde belirleyici bir rol üstlenmiştir. Nitekim din ve toplum ilişkisi, tarih boyunca sürekli ilgi gören konuların başında gelmiştir. Bunun temel nedeni, insanlık tarihi kadar eski bir olgu olan dinin, her dönemde bireyleri ve toplumları derinden etkilemesidir. Din, toplumsal ve bireysel hayatın ayrılmaz bir parçası olmuş; insan ilişkilerini ve bu ilişkiler üzerinden şekillenen toplumsal yapının belirlenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Bu bağlamda her din, kendisine inanan ve inancını gündelik yaşam pratiklerine yansıtan bir sosyal grubun varlığını zorunlu kılmıştır. Bu makalede din sosyolojisi literatüründe dinî grupların kültürel anlamı ve sınıflandırılması ele alınmış; bu çerçevede klasik sosyologların (Durkheim, Weber, Wach, Mensching) yaklaşımlarının yanı sıra çağdaş sosyologlardan biri olan Mehmet Taplamacıoğlu'nun görüşlerine de yer verilmiştir.

1. Grup Kavramının Sosyolojik ve Dini Temelleri

İnsan, sosyal bir varlık olarak günlük hayatını sürdürebilmek için başkalarına ihtiyaç duyar. Ortak değerlere ve aidiyet duygusuna sahip iki kişi bile bir sosyal grup olarak kabul edilir. Hepimiz çeşitli grupların üyesiyiz. Bunlar; meslek grupları, dernekler, sendikalar, örgütler ve şirketler gibi daha resmi gruplar olabildiği gibi; aile, arkadaş, akraba ve komşu grupları gibi resmi olmayan doğal gruplar da olabilir (Kağıtçıbaşı, akt. Kurt, 2015, s. 199).

Bir kalabalığın grup sayılabilmesi için ortak amaçların, ortak norm ve değerlerin ve ortak bir grup bilincinin bulunması gerektiği ileri sürülür. Buna göre toplumsal grup, üyeleri arasında ortak amaç ve çıkarların bulunduğu insan topluluğudur. Bir topluluğun grup olabilmesi için ilk şart etkileşimdir; sosyal grup, bir sosyal etkileşim sistemidir. Bir grubun varlığından söz edebilmek için üyeleri arasında etkileşimin bulunması, duygusal bir ortamın oluşması ve birleştirici manevi öğelerin varlığı gerekir. Ayrıca gruptakilerin bir grup oluşturduklarının bilincinde olmaları da gruplaşma sürecinde önemli bir etkidir. Grup oluşturan bireyler kendilerini bir grup olarak tanımlamadıkları sürece, bu topluluğu gerçek anlamıyla bir grup olarak değerlendiremeyiz (Akan, 2005, s. 79; Kağıtçıbaşı, 2004, s. 120; akt. Kurt, 2010).

Bir toplumsal grubun oluşabilmesi için belirli şartlar aranır. Bu şartlar üyelerinin karşılıklı olarak birbirinin farkında olması, birbirlerinin

davranışlarını belirli bir düzeyde öngörebilmesi, ortak amaç ve ilgilerin bulunması, davranışların çoğunlukla ortak değer ve normlara göre düzenlenmesi, ortak amaçlara ulaşmak için üyeler arasında iş birliği ve gruba aidiyet duygusunun varlığı ve görelide olsa süreklilik göstermesi, zamana karşı dirençli olması. Bu özellikler, bir topluluğu rastgele bir yığından ayıran en önemli göstergelerdir. Kurt, durumu şu örnekle açıklamaktadır. Bir uçakta veya başka toplu taşıma aracında yolculuk eden insanlar, bir film veya tiyatroyu izleyen seyirciler birer grup değildir. Çünkü bu insanlar arasında ortak amaç ve çıkarlar yoktur; birbirlerini tanımazlar. Gelişigüzel toplanmış topluluklar bir yığından ibarettir. Ancak kalabalık yığınlar, belirli koşullar altında bir grup hâline dönüşebilir. Örneğin, uçak kalktıktan kısa bir süre sonra teröristler tarafından kaçırılma girişiminde bulunulması durumunda, rehin alınan yolcular kendi aralarında iş bölümü yapıp bir lider veya teröristlerle konuşacak bir sözcü tayin eder, aralarında ortak amaçlar belirleyip birlik ve beraberlik içinde hareket etmeye başlarlar. Böylelikle başlangıçta varlığını hissetmedikleri bir bağlılık ve birlik duygusu aralarında hakim olur. Bu insanlar artık birbirini tanımayan birer yığını değil, bir grubu oluştururlar (Kurt, 2012, s. 146).

Sosyolojik açıdan grup, cemaate göre daha dar bir birlikteliktir. İki veya üç kişiyle bir grup oluşturulabilir; ancak bu sayıyla bir cemaat meydana gelmez. Cemaat içinde aidiyet duygusu daha güçlüdür, hiyerarşi daha belirleyici rol oynar ve iş bölümü daha belirgin bir nitelik taşır. Buna rağmen, dinî grup ve cemaat terimleri çoğu zaman birbirinin yerine kullanılmaktadır. Sonuç olarak, dini nitelikteki birlikler veya yapılar, dinî grup ya da cemaat olarak tanımlanabilir (Bal, 2015, s. 148). Cemaat kavramı, sosyolojide özellikle Ferdinand Tönnies'in "cemaat-cemiyet" ayrımı ile ön plana çıkmış ve bir ideal tip olarak ele alınmıştır. Cemaat, biz duygusunun hâkim olduğu, yüz yüze, samimi ve birincil ilişkilerin yoğun olarak yaşandığı bir yapıdır (Tönnies, 2000, s. 208-209). Bu çerçevede cemaatin temel özellikleri, dinî grupların sosyal örgütlenmesinde de kendini göstermektedir.

Dinler, kendilerine inanan ve bu inancını yaşayan sosyal gruplarla var olur ve yeniden üretilirler. Bu sosyal gruplar, dini kimliğin baskın olması nedeniyle dinî grup olarak kabul edilir. Her dinî grup kendi içinde sistemli bir teolojiye ve bu teolojiyi somutlaştıran, maddileştiren ibadet pratiklerine sahiptir. Dinî gruplar bir kültür içinde hayat bulur; din genellikle içinde bulunduğu kültürle şekillenir. Vahye dayalı olan kitaplı dinler de, etkiledikleri kadar, içinde buldukları toplumun kültüründen etkilenirler. Sosyal dinî gruplar bilişsel, davranışsal ve maddi boyut olmak üzere üç boyuta sahiptir. Dinî grubun bilişsel boyutu, onun mitolojisi, teolojisi ve ideolojisini oluşturur. Davranışsal boyutu, ibadetleri, törenleri ve dini hayata ilişkin eylemlerini kapsar. Maddi boyutu ise kullandığı ve anlam yüklediği mekânlar, araçlar ve nesnelere. Bir dinî grubun kimliğe sahip olabilmesi için bu üç boyutun

varlığı gereklidir (Bal, 2015, s. 149). Örnek olarak bilişsel boyutuyla dinî grupların bir inanç sistemine bağlı olmaları verilebilir. Davranışsal boyutta ise gerçekleştirdikleri dini ritüeller belirtilebilir. Maddi boyutta ise dinî grupların bir araya geldikleri mekânlar, dini yayınlar sembolik nesnelere ve topluluk tarafından anlam yüklenen fiziksel unsurlar örnek gösterilebilir.

Dinî grup din kurumunun merkezinde olan sosyal grup olarak önemlidir. Din kurumu dinsel inançların, fikirlerin, sembollerin, davranışların, mekânların, nesnelere, insan gruplarının bütünselliğine gönderme yapar. Bu yapının merkezinde diğer öğelere anlam katan, onları yeniden üreten, dinamik öge olan sosyal dinî gruplar vardır. Bu nedenle dinî grup araştırmaları din sosyolojisinin en temel çalışmalarıdır. Din sosyolojisi literatüründe dinî gruplar iki kategoriye ayrılır (Bal, 2015, s. 149; Freyer, 1964, s. 39) Birincisi doğal dinî gruplar, ikincisi sırf dinî gruplardır. Doğal dinî gruplar aile, klan veya kabile gibi kan ve evlenme yoluyla oluşmuş doğal grupların üyelerinin aynı zamanda dinî grup olarak davranılmasına göndermede bulunur. Bu gruplar aile, klan veya kabile bütünlüğüne sahip geleneksel bir yapının içinde, sınırlı farklılaştırmanın olduğu toplumlarda etkili olurlar (Bal, 2015, s. 149). Sırf dinî grup ise üyeleri arasındaki ilişki yalnızca dini temele dayanan topluluklar olarak tanımlanır. Bu tür gruplara tarihin farklı dönemlerinde de rastlanmaktadır (Taplamacıoğlu, 1983, s. 221–236). Bu çerçevede, dinî grupların niteliğini açıklamaya yönelik sosyolojik değerlendirmeler, konunun teorik arka planını anlamada önemli bir rol oynamaktadır.

2. Sosyologların Dinî Gruplara İlişkin Görüşleri

Dini gruplara ilişkin klasik sosyologların yaklaşımları ile çağdaş bir sosyolog olan Mehmet Taplamacıoğlu'nun görüşü aşağıda açıklanmıştır:

2.1. Emile Durkheim

Dinin özünde toplumsal bir olgu olduğunu vurgulayan Durkheim, dini “müşterek tasavvurlar ile ayinlerin birliği” şeklinde tanımlar. Durkheim'a göre ayinler, yalnızca bir araya gelen toplulukların içinde ortaya çıkan kolektif hareket biçimleridir ve bu hareketler grubun oluşumunu, sürekliliğini ve yeniden üretimini sağlar. Durkheim, bir topluluğun “dini grup” olarak nitelendirilebilmesi için inanç, ibadetler ve grup yapısı olmak üzere üç temel unsurun gerekli olduğunu belirtir. Ona göre hiçbir din “yanlış” ya da “doğru” olarak değerlendirilemez; çünkü dinler toplumsal bağlamın ürünü olup toplumdan topluma değişkenlik gösterir. Bu nedenle dinin başlangıç anı ya da kökeni ikincil önemdedir. Asıl belirleyici olan, dinin toplumsal karakteri ve bu karakterin ayinler aracılığıyla somutlaşmasıdır. Durkheim'a göre her din, toplumsal birlikteliği pekiştiren ve kolektif bilinci canlı tutan ayinlere sahiptir; bu ayinler, grupların içsel dinamiklerinden doğan kolektif pratiklerdir (Bal, 2015, s. 150).

Dini grubu var eden iki şeyden biri müşterek tasavvurlar yani inançlar, diğeri ise ibadetlerdir. Durkheim dini üç öge ile (inanç-ibadet-grup) birlikte bütünsel ifade ederken dini gruba dikkat çeker (Bal, 2015, s. 150). Bir din kutsalla, yani diğelerinden ayrılmış ve yasaklanmış ilgili inançlar ve amellerden oluşan tutarlı bir sistemdir. Bu inançlar ve ameller, kendilerine inanan bütün insanları cemaat diye isimlendirilen tek manevi bir toplum haline getirir. Durkheim'a göre din, yalnızca kutsal olana ilişkin inançlardan ibaret değildir; aynı zamanda bu inançları paylaşan bir topluluğu da içerir. Ona göre din fikri, cemaat düşüncesinden ayrı düşünülemez. Yani bir dinin var olabilmesi için onu birlikte yaşayan, uygulayan ve anlamlandıran bir grubunda olması gerekir (Durkheim, 2005, s. 67-68).

Herhangi bir din ya da dinî grup, kendine özgü inanç ve ibadet pratiklerinin toplamından oluşur. Durkheim bunu son derece açık biçimde ifade eder. Ona göre dinin özünü oluşturan inançlar, bu inançları kabul eden ve onlara uygun pratikleri yerine getiren belirli bir grup tarafından paylaşılır. Bu inançlar yalnızca grubun bireyleri tarafından benimsenmekle kalmaz; aynı zamanda doğrudan grubun kendisine aittir ve grubun birliğini sağlayan temel unsurdur. Grubu oluşturan bireyler kendiliğinden bir araya gelse bile, ortak inançlar onların birbirleriyle bağlı olduklarını hissetmelerini mümkün kılar (Durkheim, 2005, s. 64). Böylece din, bireyleri ortak bir anlam dünyasında buluşturan toplumsal bir çerçeve haline gelir.

Durkheim, tarihte cemaati olmayan hiçbir dinin var olamayacağını vurgular. Ona göre bu cemaat kimi zaman millî bir nitelik taşır, kimi zaman sınırları aşar; bazen bütün halkı kapsar (Roma, Atina, İbraniler), bazen ise yalnızca belirli bir grubu içerir (örneğin bazı Hristiyan mezhepleri). Kimi dinî gruplar bir rahipler topluluğu tarafından yönetilirken, bazıları ise neredeyse tamamen resmî bir yönetici gruptan yoksundur. Durkheim'ın ifadesiyle, "Ancak din hayatının görüldüğü her yerde, onun temeli olan bir grubun var olduğu görürüz. Ev ya da belli bir esnaf grubuna has olan sözde özel ibadetler bile, bu şartı yerine getirirler" (Durkheim, 2005, s. 64). Böylece, belirli bir inanç sistemine bağlanan ve bu bağlılığını pratikleriyle (ibadetleriyle) ortaya koyan bir dinî grup, dini hayatı sürekli yeniden ürettiği için dinin varlık nedeni açısından birincil bir önem taşır (Bal, 2015, s. 151). Durkheim'ın din-dinî grup ilişkisini merkeze alan bu yaklaşımının ardından, Weber'in dinî gruplara yönelik düşüncelerini ele almak, konunun daha kapsamlı bir biçimde anlaşılmasını sağlar.

2.2.Max Weber

Max Weber'in çalışmalarının genel teması, dini sistemlerin din dışı alanlar üzerindeki etkilerini belirlemektir. Weber'in bu konuyu ele alan ünlü kitabı Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu 1905 yılında yayımlanmıştır. Din sosyolojisi alanındaki temel ilgi noktaları, dini fikirlerin ekonomik

davranış üzerindeki etkisini incelemek, sosyal tabakalar ile dini düşünceler arasındaki ilişkiyi ortaya koymak ve Batı kültürünün kendine özgü niteliklerini açıklamıştır. Weber, bu çerçevede Konfüçyanizm, Hinduizm, Budizm, Hristiyanlık ve Musevilik gibi altı temel inanç sistemini mercek altına almış ve dört statü grubu belirleyerek (siyasal erk, şövalyeler, köylüler ve serbest çalışan kentliler) bu grupların dinsel inanç karşısındaki tutumlarını incelemiştir (Weber, 1992).

Weber'e göre insanlar toplumsal ilişkilerini sübjektif bir aidiyet hissiyle kurar ve davranışlarını bu çerçevede şekillendirir. Dini, "cemaatsel eylemin özel bir tipi" olarak tanımlayan Weber, akılsallaştırma sürecinin özellikle cemaatsel eylem alanında görüldüğünü vurgular. Bu nedenle ilgisini rastgele oluşan cemaatlerden ziyade, bütünlüklü bir cemaatsel dindarlık geliştiren dinlere yöneltmiştir. Ona göre, kurtuluş dini daha fazla geliştiği ve itaat ahlakını içselleştirdiği ölçüde mensupları dünya ile daha yoğun bir gerilim yaşamış ve bu gerilim yeni dindarlık biçimlerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Weber ayrıca başarılı bir peygamberin zamanla çeşitli yardımcıları kazandığını ifade etmiştir. Bu yardımcıları farklı geleneklerde farklı adlarla anılır: Sodalen (Zerdüşt dininde birinci dereceden üyeler), mürit (Eski Ahit ve Hinduizmde), yoldaşlar ve sahabeler (Hinduizm ve İslam'da) ve takipçiler (Yeşeha ve Yeni Ahit'te) (Weber, 2012, s. 159). Bu kişilerin oluşturduğu birinci halka, dinî grup ya da cemaatin çekirdek kadrosunu meydana getirir. Bu çekirdeğin etrafında ikinci ve üçüncü halkalar oluşur ve bu halkalar, dini öndere yakınlık derecesi ile hizmet görme kapasitesine göre kendiliğinden ortaya çıkan statü grupları şeklinde yapılırlar (Bal, 2015, s. 152).

Spesifik olarak dini anlamda "cemaat" terimi burada özel bir anlam taşır; çünkü Almandada ekonomik, mali veya başka siyasal amaçlarla bir araya gelmiş komşu grupları ifade etmek için de kullanılır. Ancak bu bağlamda cemaat, yalnızca peygamberlikle ortaya çıkmaz. Temelde, dini bir cemaat, rutinleşmenin bir sonucu olarak ortaya çıkar; bu süreçte, peygamberin kendisi ve müritleri, peygamberin tebliğinin ve cemaatin erdemlerinin devamlılığını sağlar. Böylece teşebbüsün ve onu destekleyen insan gücünün ekonomik varlığı güvence altına alınır ve işlev yüklenenlere ayrılan ayrıcalıklar tekelleştirilmiş hâle gelir. Dini cemaatlerin biçimlenmesindeki bu rutinleşmenin önceliğinden anlaşılabilceği gibi, cemaatler peygamberi olmayan dinlerin mistagogları ve ruhbanları etrafında da şekillenebilirler (Weber, 2012, s. 160).

Mistagog için cemaatin varlığı aslında normal bir olgudur; mistagog, seçkin, soydan gelen ve prestiji yüksek bir dini liderdir. Weber'e göre mistagoglar, dini ayinleri yönetir ve kurtuluş lütuflarını içeren büyüsel eylemleri gerçekleştirirler; bu kişiler kalıtsal karizmaya sahip hanedanlardan gelmektedir. Soydan gelen ve ayrıcalıklı, seçkin dini önderler olan mistagoglar cemaatlere sahipti ve müritlerini muazzam bir otoriteyle kuşatarak kendi

prestijlerini korudular. Ancak büyüsel kurtuluş dağıtan mistagoglarda ahlaki bir doktrin bulunmamaktaydı (Weber, 2012, s. 150–151).

Weber'e göre mistagoglar için cemaatlerin varlığı normal bir durumdur. Mistagoglar genellikle üyeleri değişken olan açık gruplar içinde faaliyet gösterir ve kurtuluş arayışındaki kişiler, mistagog ve yardımcılarıyla genellikle geçici bir ilişki kurar. Örneğin, Mahavira ve Buda gibi bazı peygamberler, topluluğun dar bir kesimi içinde kişisel örnekleriyle kurtuluş yolunu gösterir; bu durumda müritler, özel bir otoriteyi takip ederek peygamberlere bağlı kalabilirler. Daha geniş topluluklarda ise, rehber veya azize bağlı kalarak kurtuluş yolunda ilerlemeye çalışan dindar kişiler (örneğin Hindistan'daki Upasaka'lar) bulunur. Bu kişiler, dini cemaat içinde kalıcı bir statüye sahip değildir ve bazen belirli kurallar veya yükümlülükler çerçevesinde organize olan özel gruplar halinde bulunabilirler. Bu düzen, mistagogların örnek cemaatten ayrılması ve Budizm'in erken dönemlerinde bulunmayan kült sorumluluklarını üstlenmeleriyle ortaya çıkar. Öte yandan, egemen Budist uygulamalarda mistagoglar ve peygamberlerin çoğu, örgütlü panteondaki özel tanrıların tapınak ruhbanlarıyla paylaştığı gönüllü ve geçici birlikler oluşturur. Bu cemaatler ekonomik olarak bağışlarla ve kurban adakları gibi dini hediyelerle desteklenir (Weber, 2012, s. 160).

Weber'e göre, peygamberlerin doktrini bir kurum fonksiyonu olarak günlük yaşamda süreklilik gösterdiğinde, takipçileri ruhban olmayanlardan oluşan bir cemaat hâline gelir. Bu durumda peygamber müritleri ya da havarileri, yalnızca dinsel amaçlarla, yani ruhban olmayanların oluşturduğu cemaate adanmış bir organizasyona hizmet eden mistagoglar, öğretmenler, rahipler veya papazlar hâline gelirler. İlk tip cemaat, kurban sunan rahiplerin bulunduğu bir klanda, klan tanrılarının özel takipçileri tarafından bir birlik oluşturmak üzere örgütlenildiğinde ortaya çıkar. Birliğin tanrının dinsel tarafları ve ruhbanları tarafından sürdürülmesi sonucu, siyasi birliğin yıkılmasıyla da dini cemaatler oluşabilir. Bu tür süreçler, birçok küçük Hindu tarikatının ortaya çıkmasına örnek teşkil etmiştir (Weber, 2012, s. 160-162).

İkinci tip cemaat ise, devlete hizmet eden bir ruhbanlıktan dinsel bir cemaate geçişi ifade eder ve bu süreç, temelde Yakın Doğu'daki büyük imparatorlukların, özellikle Pers İmparatorluğu'nun doğusuyla özdeşleştirilir. Siyasi birlikler sona ermiş, nüfuz silahsızlandırılmış ve ruhbanların konumu sağlamlaştırılmıştır. Dinsel cemaat, fethedilmiş yerlerin halkını yatıştırmak için değerli bir araç olarak görülmüştür. Bu bağlamda Yahudilik, Pers krallarının fermanlarına dayanarak kraliyet koruması altında, Kudüs'te teokratik bir merkeze sahip dinsel bir topluluk hâline gelmiştir. Mısır'da siyasi bağımsızlığın ortadan kalkmasının ardından, ulusal ruhbanlık, kilise meclislerine sahip ve görünüşte türünün ilk örneği olan bir kilise organizasyonu kurmuştur. Hindistan'daki dinsel cemaatler ise örnek cemaatler olarak daha sınırlı bir anlamda ortaya çıkmıştır. İran'da Zerdüş

rahipleri, yüzyıllar boyunca Sasaniler'in egemenliği altında kapalı bir dini organizasyonun propagandasını yapmada başarılı olmuştur (Weber, 2012, s. 162). Özetle Weber'inde ifade ettiği gibi din kurucusu, sosyal reformcu ve kanun koruyucu nitelikleriyle her peygamber veya veli etrafında bir inananlar topluluğu, yani bir cemaat oluşur. Çoğu kez bu cemaatlerin sürekliliğini, peygamberin veya velinin soyundan gelenler ya da yakın öğrencileri sağlayabilir. Her dinin bir cemaati vardır ve her cemaat kendi içinde belirli bir dini inanca sahiptir (Bal, 2015, s. 154). Weber'in dinî gruplara yönelik görüşlerinin ardından, öğrencisi Joachim Wach'ın bu konudaki söylemlerini inceleyebiliriz.

2.3. Joachim Wach

Joachim Wach, Weber'den daha çok dinin iç yüzüne ilgi duymuştur. Ona göre din ve toplum iki bağımsız birimdir; dinin toplumu etkilediğini düşünür. Batı din sosyolojisi literatüründe, dinî gruplar genellikle doğal dinî gruplar ve sırf dinî gruplar olarak sınıflandırılmaktadır. Alman ekolünün temsilcisi Wach'a göre dini topluluğunun örgütlenmesi, şekil ve hareketlerini kısacası topluluk üzerindeki etkilerini iki noktada toplamak mümkündür. Birincisi doğal ve sonradan kurulmuş grupların belirlenmesinde; ikincisi ise birlik ve beraberliğin yeni ve dine bağlı olarak değişiklik arz eden örgütlerin kurulmasında (Wach, 1987, s. 23). Wach, doğal dinî gruplar ile sırf dinî grup ayrımını tercih eder. Burada “doğal dinî grup” kavramı, aile, klan, kabile veya millet aşamasındaki dinî grupları ifade eder ve evrensel dinlerden önceki dinlere mensup grupları kapsar. Bu gruplar, antik çağların dini uygulamalarını yaşatır ve bir kabileye, topluluğa veya daha geniş bir nüfusu temsil eden millete aittir. Eski Yunan dini, Zerdüştlük, Yahudilik, Budizm ve İslam öncesi inançları yaşatan gruplar bu türdendir (Bal, 2015, s. 155).

Wach, aile, klan veya kabile gibi kan ve evlenme yoluyla oluşmuş doğal grupların üyeleri arasındaki dayanışmayı sağlayan unsurun yalnızca fizik ve biyolojik etkenler olmadığını, aynı zamanda din bağının da önemli olduğunu belirtir. Ona göre bu doğal grubun dini tutumu, iki temel etken etrafında şekillenmiştir: Birincisi, bilinmeyen veya kutsalın az çok açık bir biçimde anlatılmış karakteristik şahsi (kolektif veya kişisel) tecrübesi; ikincisi ise geleneğin etkisidir. Birinci etken, henüz açıklanabilen ve çevrenin, iklimin veya başka dış etkenlerin etkisine indirgenemeyen temel bir veridir. Her iki etken, doğal grubun dini tutumunu belirler. Wach, bunu şöyle ifade eder: “Aynı bir ailenin üyelerinin hepsi aynı efsaneleri ve hikâyeleri aktarır, aynı basit veya karmaşık törenleri kutlar ve ulûhiyetin aynı tercümanı ile geleneğin aynı muhafızının görüşlerine ve kılavuzluğuna tabi olurlar” (Wach, 1987, s. 91–99). Wach'ın bu ifadesi, dini pratiklerin ve ortak anlatıların toplumsal kültürün ayrılmaz bir parçası olduğunu göstermektedir. Aynı efsaneleri aktarmak, aynı törenleri kutlamak ve aynı otorite figürlerine tabi olmak, bir topluluğun kültürel sürekliliğini sağlayan temel unsurlardır.

Wach, doğal dini grubu “özdeş” kavramıyla tanımlar; burada özdeşlik, benzerlik veya homojenlik anlamına gelir ve bu özellik aile, klan ve kabile gibi birimlerde daha belirgin şekilde görülür. Ailenin bütünleşmesi, ortak kutsal merasimler aracılığıyla sağlanır. Bu merasimlerde atalara tapınma ve kurban sunma temel belirleyicilerdir. Aile içinde en yaygın dini ayinler, tüm üyelerin katılımıyla gerçekleştirilen bireysel ya da kolektif dualar ve arınma ritüelleridir. Bu törenlerde baba veya anne çoğu zaman başkan ya da komutan konumundadır. Nitekim Eski Mısır’da aile yaşamının baba merkezli değil, anne merkezli bir yapı üzerinden örgütlenmesi, dinsel otoritenin kimi toplumlarda farklı şekillerde ortaya çıkabileceğini göstermektedir. Aile başkanına duyulan saygı ise büyük ölçüde onun bu dinsel rolünden kaynaklanmaktadır. Wach’ın vurguladığı gibi doğal dinî grup olarak aile, kutsal merasimlerde atalara tapınma ve kurban sunma davranışını doğal bir gereklilik olarak algılar. Ailevi dindarlık, ailenin yaşadığı mekânın çeşitli bölümleriyle ilişkilidir; ocak, eşik, mutfak ve baca gibi alanlar bu dinsel sembolizmin önemli unsurlarını oluşturur (Wach, 1987, s. 99).

Uygarlık öncesi dönemde aile, hem bir sosyal kurum hem de doğal bir dinî grup olarak işlev görmektedir. Ailede doğulur, evlenilir ve ölünür. Bizim medeniyetimizde aile, birlikte yaşayan insanların birliği olarak görülürken, ilkel toplumda evlenme zorunlu olarak ortak cemaati peşinden getirmemektedir. Baba ancak geçici bir ziyaretçi olur; örneğin Gran Chaco kabilelerinde çocuklar senenin bir yarısında babalarıyla, diğer yarısında anneleriyle birlikte kalır. Böylece “aile” kavramı, baba tarafından olan grupları da içine alan daha geniş bir anlam taşır. Çocuğun doğumu, bütün grubu ilgilendiren bir olaydır ve ad koyma töreni önemlidir. Wach, çocuğun bu törenle birlikte gerçek anlamda doğduğunu belirtir; adla birlikte ona akrabalık hayatı üflenmiş olur. Gebelik ve doğumla başlayan ayinler, çocuğu cemaatle ve kültürle bütünleştirir. Buluş aşamasından sonra grup içinde en önemli olay evlenmedir ve evlenme ayinleri çoğu zaman dinsel niteliktedir. Aslında doğumdan ölüme kadar yaşamın her aşamasında gerçekleştirilen törenler dini nitelik taşır. Wach’a göre sadece evlilik değil, bekârlık da bir dini anlam kazanabilir; Azteklerde, İbranilerde, Müslümanlarda, Mani dini mensupları nezdinde ve Budistlerde bekârlığa giriş, merasimli feragat ve adaklarla tebarüz eder. Ölüm sonrası ritüeller ise, ölenin gittiği yerden geleceğine dair bir inanç veya grubun bir üyesi olarak varlığını sürdürmesine dair bir kabul ile ilişkilidir. Bu anlayışlar, atalara tapınma ritüellerini yaratır (Wach, 1987, s. 102–103).

Wach’a göre doğal dinî grup, sosyal ve dini teşkilatın bütünleştiği gruptur ve bu durum, en az karmaşık kültürlerde yaygındır. Toplumsal, siyasi ve kültürel yapının giderek artan farklılaşması ya da grupların dini tecrübelerinin zenginleşmesi ise bir dini örgütlenmeye yol açar; bu tür gruplar “sırf dinî grup” olarak adlandırılır. Sırf dinî grup, daha çok iş bölümünün

yaygın olduğu toplumlarda ve evrensel dinlerde görülür (Bal, 2015, s. 157). Wach, bu süreçte dini karizmanın öne çıktığını vurgular. Sırf dinî grup, bir dini lider etrafında oluşan bütünleşmeyi ifade eder ve tarihsel süreçte çeşitli adlarla ortaya çıkmıştır; bunların bazıları gizli cemiyetler, sır cemiyetleri ve kurumsallaşmış dinlerdir (Wach, 1987, s. 159).

2.3.1. Gizli Cemiyetler

Wach'a göre gizli cemiyet, çok net tanımlanmamış olmakla birlikte, yaş, cinsiyet veya meslek gruplaşmalarında farklı olan gizlilik prensiplerine göre hareket eden dinî gruptur. Wach, "gizli cemiyet" olarak adlandırılan şeyin, nispeten tekâmül etmemiş ve çok özel bir dini teşkilat şekli olduğunu düşünür. Ona göre gizli cemiyetin üyeleri zorunlu olarak ne akrabadır ne de aynı yaşadadır; ancak kendilerini, toplumun koruyucuları olarak algıladıkları özel ulûhiyet kültürünü geliştiren kişiler olarak görürler. Bu gruplar genellikle devamlıdır ve ortaklaşa dini tecrübeleri paylaşırlar (Wach, 1987, s. 159).

Gizli cemiyet olarak teşkilatlanmış tüm gruplarda, gruba kabul edilme kendiliğinden gerçekleşmez. Gelenekler ve ayinler, tüm müritler tarafından yaşanır. "Sır" genellikle titizlikle saklandığı için, dışarıdakiler ve hatta konuyu araştıranlar bile çok fazla bilgiye sahip olamazlar. Sadece seçilmiş üyeler, bir imtihan devresinden sonra, derece cemiyetin içeriğini ve pratiklerini kavrayabilirler. Kabul edilme, genellikle bir çeşit "ölüm", "yeniden doğuş", "gençleşme", belki yeni bir isim seçilmesi ve kutsal dilin bilinmesi ile sembolize edilir. Bu cemiyetler, üye olmayanlara (profanlar) karşı sergiledikleri özel davranışlar bakımından çeşitlilik gösterir; bu çeşitlilik alay, küçümseme ve zulme kadar varan düşmanlık olarak ortaya çıkabilir. Kaybolmaması ve şeklinin bozulmaması için gizli cemiyetin dini geleneği, kuralları ve ayinleri teşkilat hâline getirilip kanunlaştırılır. Özel kavramlar, takva fiilleri, ibadet eşyalarının kullanımı, kutsal yerlerin seçimi, ayin usulleri ve ayin yöneticilerinin unvan ve görevleri özel bir anlam taşır. Gizli cemiyetlerde dualar, kurbanlar, arınma ayinleri, dramatik temsiller, mukaddes danslar ve özellikle maskeli danslar dikkat çeker (Wach, 1987, s. 161–162).

2.3.2. Sır Cemiyetleri

Wach'a göre sır cemiyeti, sırf dini teşkilatın ikinci tipini oluşturur. Birçok özelliği diğer teşkilatlarda da bulunmakla birlikte (ölümsüzlük ve yeniden doğuş fikri, ezoterik bilgi vb.), sır cemiyeti dini cemiyetin farklı bir tipini temsil eder ve Polinezya'daki ilkel kültürlerde bile rastlanır. Bu cemiyetin üyeleri, kökenlerini tanrılara bağlamak, atalarının ruhlarına saygı göstermek ve birliğin kutsal törenlerine katılmak suretiyle ölümden sonraki saadete hazırlanırlar (Bal, 2015, s. 159).

Sır cemiyetleri, fazla önemi bulunmayan dini merkezlere sahip, nispeten

karmaşık ve geniş politik ve coğrafi alanlarda ortaya çıkar. Roma'nın son dönemlerinde ibadet grupları ve birçok Budist veya Taoist Çin cemiyeti buna örnektir. İslamiyet'te Karmatiler cemaati de bu türdendir; başlangıçta farklı bir etnik grup iken, daha sonra özel giriş aşamaları, özgül bir ilahiyatı ve lonca tayinleri olan bir ibadet grubu oluşturmuşlardır. Wach'a göre Mithra dini, sır dininin en tipik örneğidir. İran'ın geleneksel dini olan Zerdüştinine ait unsurları muhafaza ederken, bazı eski teolojik kavramları ve ibadet uygulamalarını bir yana bırakmış ve yeni unsurlar ilave etmiştir. Mithra inancı, Anadolu üzerinden batı dünyasına ulaşmış; Ahura-Mazda kültü ise bu süreçle görünür hâle gelmiştir. Yunanlılar arasında Mithra inancının bazı değer ve anlayışları görülmüş, Romalı subay ve askerler arasında ise bu kültü katılanlar olmuştur (Wach, 1987, s. 164–171).

2.3.3. Kurumsallaşmış (Müesses) Din

Dini grup gelişiminin üçüncü evresi olan müesses din aşaması, tarihsel bir karakter kazandığı zaman ortaya çıkar. Bunun dışında diğer tiplerle tam bir ayırım mevcut değildir. Din kurucuları, peygamber, reformcu, üstad veya din bilgini olarak kabul edilir ve muhtelif halklar, milletler ve dinlerde az veya çok ortaya çıkmışlardır. Büyük müesses dinler, bu din kurucularının önderliğinde gerçekleşmiştir. Wach, din kurucularının etrafında bir tilmizler halkasının varlığına dikkat çeker ve İsa, Buda, Jina, Zerdüş, Mani, Muhammed ve Konfüçyüs çevresinde böyle bir halkanın bulunduğunu belirtir. Ona göre tilmizler, kurucunun sadece arkadaşları değil, aynı zamanda elçileridir ve efendinin keşif, ilhamının başarıyla ulaşmasından hepsi sorumludur. İsa'nın, Buda'nın ve Muhammed'in halkaları güçlü dayanışma bağları ile kenetlenmiştir. Müslümanlar nezdinde Ashap (Peygamber'in sahabeleri) önce sadece Peygamber'in şahsi yakınlığına mazhar olanlara atfedilirken, daha sonra terim geniş anlam kazanmıştır. Tilmizler halkasında bazıları özel imtiyazlara sahiptir ve "sırdış halkasına" dâhil olurlar (Wach, 1987, s. 165–183).

Yeni grubun hayatı, tefekkür, dua, ilahi gibi basit pratikler ve ritüellerle bütünleşir. Bu pratikler mevcut kültürlerden alınmış ve yeni tecrübeye göre yorumlanmış olabilir (örneğin, İsa ve tilmizlerinin Yahudi Kiddüş'ü, Muhammed'in Kabe'yi ziyareti, Zerdüş tarafından kutsal kuşağın kuşanılması) (Bal, 2015, s. 161). Wach, dinin kurumsallaşma sürecini şöyle ifade eder: "Menşeleri ne olursa olsun yeni mefhumlar, grubun imamını ve ümitlerini özetler; yeni bir sembolizm onun tesanütünü ifade eder, yani bir tutum onun geleceğini belirler. İşte bunlar, sosyal olduğu kadar, dini bakımdan da gerçekten önemli gelişmelerdir. Bu durumda yeni bir teşkilatlanma yolundadır" (Wach, 1987, s. 183). Wach'ın bu değerlendirmeleri, dinî grupların oluşum ve kurumsallaşma süreçlerinin hem tarihsel hem de sosyolojik dinamiklerle şekillendiğini göstermektedir. Dini toplulukların, yeni deneyimlere bağlı olarak kendilerine özgü semboller, ritüeller ve

örgütlenme biçimleri geliştirmesi, dinin toplumsal yapı içinde sürekli yeniden üretildiğini ortaya koyar. Bu noktada, dinî grupları farklı bir yaklaşımla sınıflandıran Gustav Mensching'in görüşlerine geçilebilir.

2.4. Gustav Mensching

Gustav Mensching, doğal dinî grupları hem din dışı hem de dinî grup olarak kabul eder ve bunları milli din (yerel din) içindeki yapılar olarak değerlendirir. Buna karşılık, sırf dinî grupların yalnızca evrensel dinlerde bulunduğunu ileri sürer (Mensching, 1994, s. 10).

2.4.1. Doğal dinî gruplar: Mensching'e göre doğal dinî gruplar, "millî dini cemaat" olarak adlandırılır. Buradaki millî kavramı, yerelliği ifade eder; çünkü aile, kabile ve klan düzeyindeki dinler, yerel din niteliğindedir. Ona göre kabilelerin birleşmesiyle milletin oluşma sürecinde kabile dinlerinin de birliği sağlanmış ve millî din varlığını sürdürmüştür (Bal, 2015, s. 163).

Aile: Mensching tarafından kutsal dışı cemaatlerin ve en ilkel dini cemaat şekillerinin ilk hücreleri olarak görülür. Ailenin meydana getirdiği ilk organik ve kutsal dışı cemaat, ilk dini cemaat olarak kabul edilir. Aile, yalnızca kan bağına dayalı bir grup olmayıp, aynı zamanda ilahi kuvvetlerin kontrolü altında dini bir grup kimliği kazanmıştır. Bu kutsal unsur, aile üyelerini bir arada tutar. Bütün evde, çatıdan eşığe kadar kutsal bir unsur vardır. Örneğin ateş kutsaldır; çünkü götürüldüğü yerde aileye mutlu bir yol açar. Ailenin yeni üyesi, kendisine bir isim verildiğinde, aileye katılmış olur. Eş seçimi de yalnızca kişisel bir tercih değil, aile cemaatine karşı bir dini görev olarak kabul edilirdi. Ailenin somut görünümü, üyelerin birlikte yemek yemeleri ile ortaya çıkar. Yahudilikte "kidousch" merasiminde ekmek ve şarap takdis edilmesi buna örnektir. Müşterek yemek kutsal kabul edilir ve davetliler bu kutsal yemekten dolayı bir cemaat teşkil eder; burada davetliler "kardeşler" olarak adlandırılır (Mensching, 1994, s. 17-18).

Aile ve çevresinde oluşan cemaat "kurtuluş" anlamına geliyorsa, aile cemaatinden ayrılmak felaket anlamı taşır. Aile, insanlığın ilk dini cemaati olarak kabul edilir. Ailede ölmüş atalar ile yaşayanlar kutsal bir birlik oluşturur. Aile mezarları, ailenin güç kaynağıdır. Ataların ruhları, hayatta olan nesillerin haberlerini almakta ve ailenin kaderine yardımseverlikleriyle katılmaktadır. Atalar kültü, sosyolojik açıdan aile teşkilatının temelini oluşturur. Antik Yunan'da ataların varlığı, ecdatla gururlanmayı ve asalet duygusunu desteklerken, atasız olanlar aşağılanır ve hor görülürdü (Mensching, 1994, s. 19-20).

Ev kültü: Mensching'e göre ailevi kült cemaatinin ruhani lideri babadır. Aile tanrıları ve kutsalları, ailenin yaşadığı eve göre anlam kazanmıştır. Eski Yunan'da büyük odanın ortasında bulunan Hestia adlı sabit ocak, bu kutsal mekânı temsil ediyordu. Kült eşyaları ocak ve bu ocakta yanan ateştir.

Aile ocağının insana benzeyen tanrıçası Hestia, ailenin ulvi gerçekliğini görünür bir biçimde temsil eder. Roma'da ise Vesta, aile ocağının tanrıçasıdır. İran'daki ateş kültüründe, mabetlerde yanan ateş evlere taşınırdı. Mensching, tamamen aileye dayalı bir din olan Şintoizm'de yer alan ev kültürü hakkında da bilgi verir. Her Şintoist evde, Kami-Dana denilen tahtadan bir etajer evin bir köşesine konmuştur. Üzerinde genellikle evde taptığı tanrıya ait küçük bir dolap, şarap testileri, çiçek vazoları ve küçük bir gaz lambası bulunur. Bu aile mabedinin önünde Şintoist her sabah diz çökerek duasını yapar. Aile tanrısı olan Kami-do-kami, genel tebçilin konusunu teşkil eder (Mensching, 1994, s. 20-22).

Klan ve kabile: Ailenin birleşmesiyle klan, klanların birleşmesiyle kabile oluşur. Böylece ailenin kutsalları klana ve kabileye taşınır. Mensching, her iki sosyal organizasyonun ailenin üzerine kurulduğuna dikkat çeker. Klandaki birliğin ilk şartı kan birliğidir; bu kan birliği aile üzerinden oluşan aynı inançlara sahip olmayı da beraberinde getirir. Klan ve kabile kendi ahlak ve inanç anlayışına sahiptir; yabancılar düşman olarak kabul edilir. Bir klan üyesi öldürüldüğünde, klan ruhu olan tanrısal hayat zayıflar ve yaralanır; intikam almak için diğer klandan bir kişi hedef alınır. Tıpkı ailede olduğu gibi, klan ve kabilede de bir kült cemaati oluşur. Ailelerdeki atalar kültürü olduğu gibi, kabilede tüm klan ve aileleri temsil eden kabile reisinin atalarının kutsallığı öne çıkar. Kabilenin tanrıları ve kutsalları tüm aileler için geçerlidir; ailelerdeki koruyucu atalar, klanda koruyucu melek hâline gelir. Zerdüştlerin kutsal metni Avesta'da, koruyucu melek Fravashi'den söz edilir (Bal, 2015, s. 166).

Mensching, bu konuyla ilgili değerlendirmesini şöyle ifade eder: "Görülüyor ki, aile ile olan benzerlikten dolayı klan ve kabileyi de din dışı ve dini cemaat şekilleri olarak kabul etmek gerekir. Bu cemaatin birliği, tabiatüstü karakterli, esrarlı bir hayat olarak kabul edilmiştir. Onun yeryüzü hayatı ise, sosyolojik olarak onlara bağımlı olan tanrılar tarafından belirlenmiş ve muhafaza edilmiştir" (Mensching, 1994, s. 22).

Millet: Mensching'e göre kabileler zamanla kendi aralarında kaynaşarak millet hâline gelmiş, millet de devletin temelini oluşturmuştur. Bu gelişme dinin birleştirici etkisiyle gerçekleşmiştir. Örneğin Yunanistan'da Atina, başlangıçta birbirinden bağımsız birçok kasabanın birleşmesiyle oluşmuş, bu birliği sağlayan en önemli unsur kütler ve ortak dini yapı olmuştur. Benzer şekilde Yunanistan'da on iki kabilenin bir araya gelmesiyle Delphesteki Amphictyonie oluşmuştur. Bu birliğin temel amacı Apollon mabedini korumak ve ortak dini bayramları organize etmektir. Kabilelerin ortak bir tanrı etrafında birleşerek millet oluşturmasına dair klasik örneklerden biri İsrail milletinin ortaya çıkışıdır. On iki Sami kabilesi, Yahve'ye olan müşterek inanç etrafında birleşmiş; Hz. Musa ise yalnızca dini bir önder değil, aynı zamanda bir milletin kurucu lideri olarak cemaatin bütünleşmesinde

belirleyici rol oynamıştır (Mensching, 1994, s. 31–33).

Mensching'e göre ilk dönemlerde milli cemaat, tamamen dini bir hayat birliği oluşturuyordu. Bu tür cemaatlerde belirli kültürler aracılığıyla üyelerin diğer topluluklardan ayrışması sağlanıyordu. İsrail'in sünnet geleneği buna örnektir. Her erkek çocuğun sekizinci gününde yapılan sünnet, Yahve tarafından emredilmiş olup cemaat üyeliğinin zorunlu bir şartıydı. İsrail toplumunda köleler dahi sünnet edilerek cemaatin bir parçası hâline gelebiliyor, sünnetsiz bir kimse ise topluluğa dahil edilmiyor ve dışlanıyordu. Bu uygulama yalnızca İsrail'e özgü olmayıp Sami topluluklarında, Asya, Afrika, Avustralya, Malezya ve Amerika kıtasının bazı bölgelerinde de görülmektedir. İslam dini de sünneti, Müslümanları diğer topluluklardan ayıran önemli bir dini pratik hâline getirerek geleneğin bir parçası yapmıştır. Mensching ayrıca farklı egemenlik tiplerine değinir ve özellikle kabile şefinin ve kralın karizmatik egemenliğine dikkat çeker. Kral, milli dini cemaatin merkezinde konumlanan güçlü bir otorite figürüdür. Cemaatin teşkilatlanması, sevk ve idaresi için gerekli tüm fonksiyonları üstlenmiştir. Müşterek bir felaket durumunda kendisini cemaat adına sorumlu hisseden kral, felaketin ortadan kalkması için gerektiğinde kendi hayatını kurban etmeye dahi hazırdır (Mensching, 1994, s. 40–41).

2.4.2.Sırf dinî gruplar: Mensching, milli dini cemaatleri organik topluluklar olarak kabul ederken, evrensel dinlerin cemaatlerini bireyin dini ihtiyaçlarından kaynaklanan sırf dinî cemaatler şeklinde değerlendirir. Ona göre, milli din (yerel din) döneminde aile, klan ve halk cemaatleri özgün bir kolektif birlik oluşturur ve bu yapı içinde bireyin bağımsız bir varlığı yoktur. Zamanla birey kendini keşfetmiş, cemaatten farklı ve özgün bir varlık olduğunun farkına varmıştır. İşte evrensel dinler bu bireysel fark ediş sürecinde sırf dinî cemaatleri meydana getirmiştir. Bu cemaatler farklı yapılarda kendilerini ortaya koyarlar ve Mensching'in sınıflandırması bu farklılaşmayı gösterir (Mensching, 1994, s. 5).

Bilgin-talebe ilişkisi üzerine kurulan cemaatler: Bu tip cemaatlerde kutsal gelenek, bilge ya da hoca konumundaki önderin ağzından öğrenciye sözlü biçimde aktarılır. Hoca talebe ilişkisinde hoca anonimdir ve objektif gerçekliğe yönelir; kişisel yetenekler belirleyici değildir. Örneğin Hindistan'da Veda metinleri uzun süre yazıya geçirilmeden önce bu şekilde sözlü aktarılmıştır. Bu tür cemaatlerde kutsal ateşin başında gerçekleştirilen sihirselsel, koruyucu ve arındırıcı ritüeller zorunlu görülür. Çiva dininde sat guru (iyi âlim) bizzat Çiva'nın bedenlenmesi olarak kabul edilmiştir. İslam ilminde de şifahi öğretim uzun süre tek geçerli öğretim biçimi olarak düşünülmüştür (Mensching, 1994, s. 169).

Üstad-şeyh-mürid ilişkisi üzerine kurulan cemaatler: Bu ilişkide üstad ya da şeyh tanınmış ve belli niteliklere sahip bir kişidir. Evrensel din kurucuları

çoğunlukla belirli bir milli cemaatten çıkarlar; ancak bu cemaatin geleneksel dini yapısına karşı çıkarak yüksek ve evrensel değerleri ilan ederler. Örneğin Brahmanların Veda otoritesine karşı tutumu, Hz. İsa'nın halkının dini otoritesini reddetmesi veya Hz. Muhammed'in peygamberliğin başlangıcında Kureyşlilerle mücadelesi ve hicret sonrası Mekke'ye karşı savaşması bu duruma örnektir. Bu yapıda üstadın bulunduğu milli dini cemaatin fonksiyonları kutsal gelenekle belirgin hale gelir; üstadın eski adetleri terk edip yenilerini önermesi ise dönüşümde etkili olur. Hz. Muhammed'in önceki adetlere karşı çıkması, yeni bir hayat tarzı önermesi ve ahiret inancını vurgulaması bu dönüşümün sosyolojik temelini oluşturur. Üstadın çevresindeki öğrenciler (müridler), onunla manevi bir bağ içinde kabul edilir ve kendi aralarında da bütünleşmiş bir topluluk oluştururlar (Mensching, 1994, s. 171–172).

Müminler cemaati üzerine kurulan cemaatler: Mensching'e göre müminler cemaati, milli dinin zayıfladığı ve evrensel dinlerin ortaya çıktığı bir evrede önem kazanmıştır. Bu cemaat tipinde bireysel ifade ve karar verme öne çıkar. Müşterek yemek ritüelleri cemaatin temel fonksiyonları arasındadır. Örneğin Zerdüşt'ün çevresinde onun vaazlarıyla ikna olmuş ve onun yönlendirdiği barışçıl hayat anlayışıyla birleşmiş bir müminler cemaati oluşmuştur (Mensching, 1994, s. 171–172).

İlk dönem İslam müminler cemaati de tek bir Allah'a bağlılık duygusuyla birleşmiş, dini ve ahlaki bir birlik özelliği taşımıştır. “*Hepiniz toptan Allah'ın ipine sarılın, parçalanıp ayrılmayın*” (Âl-i İmran 103) ifadesi bu dayanışma ruhunu yansıtır (Bal, 2015, s. 171). Benzer şekilde ilk Hıristiyan cemaatleri de bu niteliktedir. Luther'in ifadelerine göre Hıristiyanlar arasında kimse üstün değildir; üstün olan yalnızca İsa'dır. Dolayısıyla otoritenin tesis edilemediği, herkesin eşit hak, güç ve değere sahip olduğu bir cemaat yapısı söz konusudur. Kendisinden başkalarına üstün olmayı arzu eden kimse bulunmadığı için bireyler arasındaki karşılıklı bağımlılık cemaatin temelini oluşturur (Mensching, 1994, s. 188).

Mezhepler cemaati üzerine kurulan cemaatler: Mensching'e göre mezhep, bir dini geleneği takip etmek anlamına gelir; ancak bu takip, daha büyük ve örgütlü bir birlikten ayrılmayı, dolayısıyla bu büyük cemaatin kavramsal birliğinden kopmayı da beraberinde getirir. Mezhepler, ayrıldıkları bu büyük birliklerin anlam dünyasını kendi merkezlerine yerleştirirler. Bu çerçevede Mensching, mezhepleri iki ana gruba ayırır: dogmatik mezhepler ve dini pratik ağırlıklı mezhepler. Dogmatik mezheplere dini cemaatler dâhil edilebilirken, ikinci gruba Japonya'daki Zen ve Shin mezhepleri örnek gösterilir. Zen mezhebi, öğretilmesi ya da öğrenilmesi gereken hazır bilgiler bulunmadığını, her şeyin doğrudan pratik tecrübe ile kazanılacağını vurgular. Shin mezhebi ise dini pratik ve dindarlık deneyimine özel önem atfeder (Mensching, 1994, s. 196–200).

Mezheplerin ortaya çıkışı genellikle kutsal kurumların objektif karakterine, dini erkâna veya inayetin temel fonksiyonlarına yönelik eleştirilerden beslenir. Örneğin Protestanlık, başlangıçta ve ilkelerine göre bir mezhep niteliği taşımaktadır; zira varlığı doktrinden çok pratik dini tecrübelerle dayanır. Benzer biçimde Budizm de ilk ortaya çıktığında Brahmanizm'e karşı oluşan bir Hindu mezhebi konumundaydı. Mezhepler arasında dünyaya yönelmeyi amaçlayanlar olduğu gibi dünyadan yüz çeviren ve içsel arınmayı önceleyenler de bulunmaktadır. Ortak yönleri, tüm mezheplerin gönüllülük esasına dayanmasıdır. Bununla birlikte bazı mezhepler yalnızca bireysel inanç alanında kalmayıp dünyayı kendi idealleri doğrultusunda dönüştürmeyi de hedefler. Örneğin Hristiyan Baptist hareketi ve Quakerlar, Pennsylvania'da "Dağdaki Vaaz"ın ilkelerine göre bir toplum ve devlet kurma teşebbüsünde bulunmuşlardır. Bu tür mezhepler Mensching tarafından aktif ve reformcu mezhep tipleri arasında değerlendirilir (Mensching, 1994, s. 196–200).

Tarikatlar cemaati üzerine kurulan cemaatler: Mensching, tarikat tarafından belirlenen cemaatlerin yani dinî grupların tarihte yalnızca mistik karakterli evrensel dinler alanında görüldüğüne dikkat çeker. Ona göre tarikatların ilk ve en belirgin örnekleri Hindistan'da ortaya çıkmıştır. Bu coğrafyada açlığı, yoksulluğu, acıyı, kuruntuları, yaşlılığı ve ölümü aşan kimse "bilen", yani Atman, olarak kabul edilir. Jainizm ve Budizm gibi iki zahid karakterli manastır düzeni de bu bölgede doğmuştur. İslamiyet peygamber anlayışına dayandığı için dünyadan tamamen yüz çeviren zahidane yaşam tarzı, Hz. Muhammed'in dini düşüncesine ve Hz. İsa'nın öğretilerine temelde yabancıdır. Bununla birlikte her iki dinde de manastır ve tekke hayatı zamanla gelişmiş, mistik eğilimler üzerinde yükselen yapılar ortaya çıkmıştır. Özellikle İslamiyet'te sûfi gelenek, çok sayıda tarikat kurumunun temelini oluşturmuştur. Tarikatlar, dünyevî olandan kaçışı ve dünyaya mesafe koymayı ifade eden yapılardır. Mensching'in vurguladığı temel nokta ise, inanan bireyin tarikat içinde kendi bireysel kimliğinden sıyrılarak tarikatın belirlediği yaşam tarzına göre hareket etmesi ve grup içinde erimesidir. Tarikat denilen dinî grubun en belirgin özelliği de bu yapısal niteliktir (Bal, 2015, s. 173–175). Klasik sosyologların dinî grupları nasıl tanımladıklarına ilişkin bu çerçeve, güncel sosyolojik tartışmalara geçiş için önemli bir zemin sunmaktadır. Bu noktada, dinî grup olgusunun çağdaş sosyolojik perspektiflerde nasıl ele alındığını görmek üzere Mehmet Taplamacıoğlu'nun değerlendirmelerini incelemek, konunun daha bütüncül biçimde anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

2.5. Mehmet Taplamacıoğlu

Taplamacıoğlu, din sosyolojisi çalışmalarında aile, klan ve kabileden görülen tabii dinî grup için özdeş grup ifadesini kullanır. Ona göre, kandaşlık, komşuluk ve arkadaşlık gibi toplumu oluşturan tabii birlikler vardır. Aile, klan ve kabile üyeleri arasındaki karşılıklı ilişkileri biyolojik, fiziksel ve

toplumsal etkenler belirler. Ona göre, tabii bir kurumun dini tutumunu tayin eden iki temel etken bulunmaktadır. Bunlar; kutsal anlatan dini tecrübe ve gelenektir. Birincisinin açıklaması net değildir; dini tecrübenin neden bu kadar çeşitli ve farklı olduğu başlı başına bir araştırma konusudur. İkinci etken olan dini gelenek ise daha esnek ve değişkendir. Bu iki etken, tabii grubun dini tutumunu belirler. Akrabalar aynı efsaneleri anlatır, aynı törenleri icra eder, aynı gelenekleri korur ve aynı Tanrı yorumcusunun yönlendirmelerine uyarlar. Ortak din ve tapınma sadece ek bir bağ değil; grubun biyolojik olmayan ancak son derece güçlü bir bağlanma ve kenetlenme aracıdır (Taplamacıoğlu, 1983, s. 220–221).

Dini kavram, eylem ve törenler, tabii grubun tek parça ve düzenli bir bütün hâline gelmesini sağlayan güçlü bir kuvvet kaynağıdır. Bir kandaşlık grubu dini konuları ve tapınma biçimlerini sadece kendi grubuna (aile, klan) has kılar ve başka birliklerle (aynı klanın başka aileleri veya aynı kabilenin başka kolları) paylaşmazsa, kapalı bir özdeş grup ortaya çıkar. Öte yandan tek bir kabile içinde aynı dini törenleri sürdüren farklı grupların bulunması da mümkündür. Taplamacıoğlu'na göre, kutsal anlatan kişisel tecrübe ile geleneğin birleşmesi kabile sınırları içinde kalıyorsa, orada toplumsal ve dinî grup özdeşliği vardır. Fakat bu birleşmenin kabile sınırlarını aşması durumunda başka bir prensip devreye girer ve siyasi önder dışında ikinci bir dini öndere bağımlılık duygusu kendiliğinden ortaya çıkar. Bu ikinci tür kurumlaşma, sırf dinî grup ya da dinden doğan grup olarak adlandırılır. Sırf dinî grup (veya dinden doğan grup), daha geniş bir toplumsal ve siyasi birliğin (kabile veya millet) içinde yer alan; etnik ve siyasi bakımdan birbirinden farklı üyelerin mensup olduğu bir dini gruplaşma biçimidir. Çok sayıda kabile ve ulusu kapsayan evrensel dinler, dinden doğan grupların en tipik örneklerini oluşturur (Taplamacıoğlu, 1983, s. 221–223).

Taplamacıoğlu'na göre, sırf dinî gruplar aynı zamanda dinden doğan gruplardır ve bu gruplarda üyeler arasındaki bağıllık son derece içten ve güçlüdür. Bu gruplardaki manevî bağ çoğu zaman kan bağından daha güçlüdür. Bu sebeple, İslâm'ın ilk dönemlerinde görüldüğü gibi, kan bağı bulunsa bile farklı inançlara sahip olanların sert çatışmalara girmesi kaçınılmaz hâle gelir. Bu durumda eski inançlar ve gelenekler yeni gruplaşma içinde ya tamamen kaybolur ya da farklı anlamlar kazanır. Örneğin, eski Mekke panteonunda Lat, Uzza ve Menat'ın yanında baş tanrı olan Allah, İslam cemaati içinde eşi ve benzeri olmayan, her yerde hazır ve nazır tek tanrı olarak kabul edilmiştir (Taplamacıoğlu, 1983, s. 221–236).

Taplamacıoğlu'nun ifade ettiği “dinden doğan grup” kavramı, içerik bakımından sırf dinî grup kavramından daha kapsamlı görünmektedir. Evrensel dinlerin ortaya çıktığı dönemde şekillenen hiçbir sosyal grup yalnızca “sırf dinî” değildir; aynı zamanda kültürel, siyasal, mesleki ve benzeri farklılaşmalar taşır. Aile, soy, boy, kabile ve aşiret gibi doğal

grupların hem toplumsal hem dinî grup olarak özdeş gruplar oluşturması anlaşılabilir. Ancak nüfus artışı, işbölümü, uzmanlaşma ve farklılaşmanın bir sonucu olarak ortaya çıkan sırf dinî grup ile doğal gruplar arasında nitelik bakımından belirgin farklar bulunmaktadır (Bal, 2015, s. 178). Taplamacıoğlu, Batı literatüründe dinî gruplar için kullanılan kavramları kabul etmekle birlikte, özdeş grup ve dinden doğan grup kavramlarını ayrıca kullanır. Özdeş grup kavramı homojenlik ve benzerlik vurgusu nedeniyle anlamlıdır; dinden doğan grup kavramı ise grubun oluşmasındaki temel belirleyicinin din olmasını öne çıkarması bakımından önemlidir.

Bu makalede klasik ve çağdaş sosyolojik yaklaşımların dinî grupları nasıl kavramsallaştırdığını ele alınmıştır. Aile, klan ve kabile gibi doğal gruplardan evrensel dinlerin oluşturduğu sırf dinî gruplara kadar uzanan süreç, dinin hem bireysel hem toplumsal boyutlarını anlamak açısından önemlidir. Klasik sosyologların vurguladığı rutinleşme, mistagoglar ve dini lider çevresinde şekillenen cemaatler ile Taplamacıoğlu'nun özdeş grup ve dinden doğan grup kavramları, dinî grupların oluşumunu ve işleyişini açıklamada birbirini tamamlayan çerçeveler sunmaktadır.

SONUÇ

Bu çalışmada, dinî grupların sosyolojik açıdan nasıl kavramsallaştırıldığı Durkheim, Weber, Wach ve Mensching ile çağdaş Türk sosyolojisinden Taplamacıoğlu'nun yaklaşımları bağlamında ele alınmıştır. Dinin özünde toplumsal bir olgu olduğunu vurgulayan Durkheim, dinî grubun oluşumunu müşterek tasavvurlar (inançlar), ibadetler ve grup yapısı üzerinden açıklar. Ona göre hiçbir din, bir cemaati olmadan var olamaz; ayinler ve ortak pratikler grubu bir arada tutar ve dini sürekli olarak yeniden üretir. Bu yönüyle Durkheim, dinî grupların toplumsal karakterini açıklayan temel kuramsal başlangıç noktasını oluşturur.

Weber, dini toplumsal eylem, otorite biçimleri ve karizmatik liderlik üzerinden anlamlandırarak dinî grupların oluşumu ve dönüşümüne farklı bir boyut eklemiştir. Bu yaklaşım, özellikle Alman ekolünün temsilcileri olan Wach ve Mensching'in dinî grup sınıflandırmalarında güçlü bir biçimde hissedilir. Wach, doğal dinî grup ve sırf dinî grup ayrımını kullanmış; Mensching ise milli dini cemaat ve sırf dinî grup ayrımını benimsemiştir. Her iki sosyoloğun da kavramları temelde benzerdir. Doğal dinî grup veya milli dini cemaat; aile, klan, kabile ve millet aşamasındaki toplulukları içerir ve evrensel dinlerden önceki inanç sistemlerine dayanır. Bu gruplar antik çağların dinlerini yaşatan yapılardır; örneğin Eski Yunan dini, Zerdüştlük, Yahudilik, Budizm ve İslam öncesi inançlar bu yapıya örnek teşkil eder.

Evrensel dinlerin ortaya çıkmasıyla birlikte sırf dinî gruplar oluşmuş; modern dünyada ise bu gruplar çeşitlenerek artmıştır. Wach ve Mensching'in değerlendirmeleri, bu tarihsel geçişi açıklamada kapsamlı bir çerçeve

sunar. Buna ek olarak, Taplamacıoğlu Batı literatüründeki kavramları kabul etmekle birlikte “özdeş grup” ve “dinden doğan grup” kavramlarıyla tartışmayı genişletmiş; özellikle “dinden doğan grup” kavramıyla sırf dinî grup anlayışına kıyasla daha kapsamlı bir içerik sunarak sosyal, kültürel ve politik farklılaşmaları da analize dâhil etmiştir.

Sonuç olarak, doğal dinî gruplardan evrensel dinlerin oluşturduğu sırf dinî gruplara uzanan tarihsel ve kavramsal süreç, dinî grupların toplumsal yapı, bireysel deneyim ve kültürel normlarla nasıl iç içe geçtiğini açıkça ortaya koymaktadır. Hem klasik Batı sosyolojisi (Durkheim, Weber, Wach, Mensching) hem de çağdaş Türk sosyolojisi (Taplamacıoğlu), dinî grup olgusunun tarihsel sürekliliğini ve modern dünyadaki dinamik çeşitliliğini anlamak için bütüncül bir çerçeve sunmaktadır. Bu bağlamda, klasik yaklaşımlar kuramsal temeli oluştururken Taplamacıoğlu’nun katkıları bu temeli genişleterek dinî grup kavramının güncel toplumsal süreçlerdeki işleyişini daha ayrıntılı biçimde anlamaya imkân vermektedir.

KAYNAKÇA

Bal, H. (2011). Dini grupların anlamı, sınıflandırılması ve Alevi-Bektaşî gruplar. *ZfWT*, 3(3). Isparta.

Bal, H. (2014). *Din sosyolojisi*. Sentez Yayınları. Isparta.

Durkheim, E. (2005). *Dini hayatın ilkel biçimleri* (F. Aydın, Çev.). Ataç Yayınları. İstanbul.

Freyer, H. (1964). *Din sosyolojisi* (T. Kalpsüz, Çev.). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Kurt, A. (2012). *Din sosyolojisi*. Sentez Yayınları. Isparta.

Mensching, G. (1994). *Dini sosyoloji* (M. Aydın, Çev.). Tekin Kitabevi. Konya.

Taplamacıoğlu, M. (1983). *Din sosyoloji*. İlahiyat Fakültesi Yayınları. Ankara.

Tönnies, F. (2000). *Cemaat ve cemiyet*. İçinde A. Aydoğan (Haz.), *Şehir ve cemiyet* (ss. 185–217). İz Yayınları.

Wach, J. (1998). *Din sosyolojisi* (Ü. Günay, Çev.). Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları. Ankara.

Weber, M. (1992). *The Protestant ethic and the spirit of capitalism*. New York, NY: Routledge.

Weber, M. (2012). *Din sosyolojisi* (L. Boyacı, Çev.). Yarın Yayınları. İstanbul.



EVDE YAŞLI PSİKOLOJİSİ: DİJİTAL TOPLUMDA DIŞLANMA VE PSİKOSOSYAL KIRILGANLIK

“

Gülşah Şükran KALE YOLCU¹

¹ Dr. Öğretim Görevlisi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Nazilli Sağlık Hizmetleri MYO, gulsah.kale@adu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-8940-7744>

1. Giriş

Modern öncesi toplumlarda yaşlılık, bilgi, deneyim ve bilgelikle özdeşleştirilen; toplumsal saygınlığın ve otoritenin önemli bir kaynağı olarak kabul edilen bir yaşam evresi olmuştur. Ancak sanayileşme süreciyle birlikte üretim ilişkilerinin dönüşmesi, emeğin niteliğinin değişmesi ve hız odaklı bir toplumsal düzenin ortaya çıkması, yaşlılığın toplumsal konumunu da önemli ölçüde dönüştürmüştür. Özellikle üretkenlik, verimlilik ve ekonomik katkı üzerinden tanımlanan modern toplumlarda, yaşlı bireyler giderek üretim dışı ve “işlevsiz” olarak algılanmaya başlanmış; bu durum yaşlılığın toplumsal değer kaybına uğramasına yol açmıştır.

Günümüzde dijitalleşme, bilgi teknolojilerindeki hızlı dönüşüm ve iletişim pratiklerinin radikal biçimde değişmesi, kuşaklar arası farkları daha da görünür kılmıştır. Dijital okuryazarlığın toplumsal katılımın temel koşullarından biri hâline gelmesi, birçok yaşlı bireyin kendisini dışlanmış, yetersiz ya da geride kalmış hissetmesine neden olmaktadır. Bu bağlamda yaşlılık, yalnızca biyolojik bir süreç değil; aynı zamanda teknolojik ve kültürel dönüşümler karşısında oluşan yapısal bir dışlanmışlık deneyimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Dijitalleşmenin hızına ayak uyduramayan yaşlı bireyler, toplumsal hayattan geri çekilmekte ve kendilerini “çağın dışında” konumlandırmaktadır.

Bu süreç, literatürde “yaşlı ayrımcılığı” (ageism) kavramı çerçevesinde ele alınmaktadır. Yaşlı ayrımcılığı; yaşlı bireylerin yaşları nedeniyle değersizleştirilmesi, görmezden gelinmesi, karar süreçlerinden dışlanması ve toplumsal rollerinin sınırlandırılması biçiminde ortaya çıkmaktadır. Dijitalleşen toplum yapısında bu ayrımcılık, teknolojik dışlanma, hizmetlere erişimde güçlük ve sosyal ilişkilerden kopuş gibi biçimlerde daha da derinleşmektedir. Bu nedenle yaşlılık, yalnızca biyolojik bir süreç olarak değil, toplumsal, kültürel ve yapısal boyutlarıyla ele alınması gereken bir olgu olarak değerlendirilmelidir.

Bu çerçevede yaşlılık, yalnızca bireysel bir biyolojik süreç değil; aynı zamanda bakım ilişkileri içinde yeniden tanımlanan toplumsal bir konum olarak ele alınmalıdır. Modern toplumlarda yaşlı bireylerin yaşamlarının giderek daha büyük bir bölümü evde bakım hizmetleri aracılığıyla sürdürülmektedir. Ancak bu bakım süreci, çoğu zaman yaşlı bireyin özerkliğini güçlendirmekten ziyade, onu pasif bir bakım nesnesi konumuna indirgeme riski taşımaktadır. Bakım pratiklerinin örgütleniş biçimi, yaşlı bireyin karar alma süreçlerine katılımını, günlük yaşam üzerindeki denetimini ve toplumsal özne olma halini doğrudan etkilemektedir. Özellikle dijitalleşmenin hız kazandığı bir bağlamda, bakım hizmetlerinin teknoloji temelli düzenlenmesi, yaşlı bireylerin dijital becerilerinin sınırlı olması nedeniyle dışlanma deneyimini daha da derinleştirebilmektedir. Bu durum, yaşlılıkla birlikte artan bakım gereksiniminin, aynı zamanda yeni bir toplumsal eşitsizlik alanı yarattığını göstermektedir.

Bu bağlamda evde bakım, yalnızca fiziksel ihtiyaçların karşılandığı teknik

bir hizmet alanı olarak değil; yaşlı bireyin özne konumunun korunup korunmadığının sınındığı toplumsal bir ilişki biçimi olarak ele alınmalıdır. Bakım sürecinin niteliği, yaşlı bireyin kendilik algısını, toplumsal aidiyet duygusunu ve yaşam doyumunu doğrudan etkilemektedir. Dolayısıyla yaşlılık, bakım ve dijitalleşme arasındaki ilişki; sosyal politika, bakım etiği ve insan onuru perspektifleriyle birlikte değerlendirilmelidir. Bu yaklaşım, yaşlı bakımının yalnızca bir hizmet sunumu değil, aynı zamanda yaşlı bireyin toplumsal görünürlüğü ve öznel deneyimini merkeze alan bir sosyal adalet meselesi olduğunu ortaya koymaktadır.

2. Yaşlılık ve Yaşlanma Kavramları

Antik Çağ filozofu Aristophanes'in "ikinci çocukluk dönemi" olarak adlandırdığı (Tufan, 2004:78) yaşlılık, insan ömrünün kronolojik olarak ileri dönemlerini işaret eden, bireyin bilişsel, fiziksel, psikolojik ve sosyal alanlarda gerilemeler yaşadığı bir dönemi ifade etmektedir (Beğer ve Yavuzer, 2012; Cunkuş, Taşdemir Yiğitoğlu ve Akbaş, 2019:59). Birleşmiş Milletlere göre 60 yaş ve üzeri (UN, 2015), Dünya Sağlık Örgütü'ne göre ise 65 yaş ve üzerini kapsamaktadır (WHO, 2021). Yaşlanma ise bir süreci ifade etmekte olup kronolojik, fizyolojik (biyolojik), psikolojik ve sosyal olmak üzere dört başlık altında gruplanmaktadır. Kronolojik yaşlanma takvim yaşı olarak ifade edilirken, fizyolojik(biyolojik) yaşlanma bireyin yaşla birlikte geçirdiği anatomik, fizyolojik ve morfolojik değişimleri içermektedir. Psikolojik yaşlanma bireylerin yaşlılık döneminde geçirdikleri davranış, uyum ve mental fonksiyonlarındaki değişimleri, sosyal yaşlanma ise toplumun sosyal yapısı içindeki rollerinin, konumlarının ve sosyal ilişkilerinin yaşlanmasıyla birlikte değişmesini kapsar (Cunkuş ve ark, 2019:61; Aslan ve Hocaoğlu, 2017:53). Dünya nüfusu içinde yaşlı nüfusun payı, dünya nüfusunun artış ivmesinden daha yüksek bir hızla gelişim göstermektedir. Hızla gelişen ve yaygınlaşan teknolojik gelişmelerle beraber artan sosyal refah düzeyinin bir sonucu olarak, yaşlı nüfusun, hem yaşama ilgili beklentileri yükselmiş hem de sağlık ve bakım hizmetlerindeki gelişmeler sonucunda, insanın yaşam süresinde artış olmuştur. Değişen bu sosyal ve ekonomik yapı, doğumdan beklenen yaşam süresinin artmasına neden olmakta ve yaşlı nüfusun toplam nüfusa oranını yükseltmektedir. Diğer taraftan modernleşmenin sosyal yansıması olarak, özellikle, gelişmiş ülkelerde görülen doğurganlık hızındaki düşüş, yaşlı nüfus oranının daha da artmasına neden olmaktadır. Sanayi devrimi ile erken dönemde sanayileşen toplumlarda yaşlı nüfus oranının iki katına çıkması 45-115 yıl arası bir zaman diliminde gerçekleşirken, 21. yüzyılda bu sürenin 20-25 yıla indiği ifade edilmektedir (Kayacan, 2017:19). 21. yüzyıl başlarında dünya ortalaması 66 yıl olan doğumda yaşam beklentisinin, 2025'te 73 yıl olacağı tahmin edilmektedir (UN, 2009; akt. Uyanık, 2017:79). Yaşlı nüfusun (65 yaş üzeri) toplam nüfusa oranı 1850'de sadece %5 iken günümüzde bu oran %15'in üzerindedir (Giddens, 2008:233; akt. Özen ve Özbek, 2016:549). Türkiye verilerine bakıldığında

gelişmiş ülkelere nazaran nüfusun yaşlanma hızı daha yavaş olsa da 2000'den sonra artmaktadır. TÜİK verilerine göre, 2012 yılında 65 ve üzeri yaştaki nüfus oranı %7,5, 2014 yılında %8,0, 2015 yılında 8,2, 2019 yılında %9, 2024 yılında ise %10,6 olduğu görülmektedir (TÜİK, 2012, 2019, 2025). Farklı ülkelerde farklı hızlarda olsa da dünya nüfusundaki yaşlılığın artışı, evrensel bir durum ve sorun olarak dünya gündeminde giderek üst sıralarda ele alınması gereken konulardan biri haline gelmiştir.

3. Yaşlı Ayrımcılığı

Yaşlılığın modern dönemlere ait olan görece yeni bir kavram olması, yaşlılık, yaşlanma, yaşlıların yaşadığı sorunlar, aktif ve sağlıklı yaşlanma gibi çeşitli konuları da beraberinde gündeme getirmiştir. Bunlardan bir tanesi yaşlılara karşı toplumsal dışlanmayı içeren yaşlı ayrımcılığıdır. Yaşlılık yeni bir kavram olmasına rağmen ayrımcılık yüzyıllardır insanın olduğu her toplumda ve zamanda var olmuştur. İnsanlar çeşitli özellikleri nedeniyle diğerlerini dışlamış, onlara karşı ayrımcılık sergilemişlerdir. Özüdürker ayrımcılığı, dezavantajlı bazı kişileri ya da grupları etkileyen süreçlerden oluşan, tanımlanması oldukça zor bir kavram olarak dile getirmiştir (akt. Baybora, 2021:3046). Ayrımcılığın, bireylerin değiştiremeyecekleri özelliklerinden kaynaklandığı, bu özellikleri nedeniyle damgalanmaya maruz kalarak kendilerini dezavantajlı bir durumda buldukları söylenebilir. Ayrımcılıkla eş anlamda kullanılabilen toplumsal dışlanma kavramını ise ilk kez Rene Lenoir, 1974 yılında Fransız toplumunda çocuk, engelli, suçlu, alkol-madde bağımlıları, sorunlu aileler, yaşlılar, intihara meyilli kişiler gibi giderek sayısı artan ve dışlanan gruplara dikkat çekmek için kullanmıştır (Cunkuş ve ark, 2019:62).

Cinsiyet temelinde kadınlar; cinsel yönelim temelinde eşcinseller; yaş temelinde çocuklar veya yaşlılar; ırk temelinde siyahiler; toplumsal normlara uymama ekseninde bağımlılar ya da suçlular; fiziksel görünüm farklılığı nedeniyle engelliler gibi gruplar bu damgayı taşıyan özellikleri çerçevesinde ayrımcılığa maruz kalmaktadırlar.

Tufan, gerontolojinin ilginç bir saptaması olarak yaşlanmanın “insanların arzulamadığı doğal bir fenomen” olduğunu ifade etmektedir (2016: 156). Fiziksel gerilemelerin giderek ve kaçınılmaz olarak artması, kronik sağlık sorunlarının ortaya çıkması, algı ve bellek gibi bilişsel süreçlerde gerilemelerin görünür hâle gelmesi ve psikolojik değişimler yaşanması, sosyal olarak iş hayatından uzaklaşmayla sosyal çevrenin değişmesi sonucu yaşanan kayıplar ile “yaşlılık” olgusuna olumsuz anlamlar yüklemektedir. Buna bir de ölüm korkusunun eklenmesiyle birlikte olumsuzluk yerleşik hâle gelmektedir. Böylece toplumda birçok dezavantajlı gruba karşı gösterilen ayrımcılık ya da sosyal dışlanmayla yaşlıların da karşı karşıya kaldığı görülmektedir. Yaş temelindeki uygulanan ayrımcılığa “yaşçılık” denilmektedir. Yaşçılık çocukluk, gençlik veya yaşlılık gibi çeşitli yaş gruplarına yönelik ele alınabilse de yazında daha

çok yaşlılara yönelik ayrımcılığı işaret ettiği görülmektedir (Çayır, 2012:2).

Yaşlanma ile birlikte insanlar barınma, temel yaşamsal faaliyetlerini sürdürme, çalışma, sosyal ve kültürel yaşamda yer alma, temel sağlık, tüketim gibi alışkanlıklarını sürdürme alanlarında toplumsal dışlanma yaşamaktadırlar. Bu dışlanmaların kimi fiziksel, zihinsel alandaki gerilemeleri, yetersizlikleri nedeniyle görülürken kimi bunlar sonucu oluşan algı, önyargı ve yargılamalar nedeniyle ortaya çıkmaktadır (Cunluş ve ark, 2019:62-64). Yaşlılar daha çok bakıma muhtaç ve bağımlı olarak algılanır bu nedenle daha çok muhatap alınmama ve suiistimal edilme durumuyla karşı karşıya kalırlar (Çayır, 2012:5-7). Ancak genellikle toplum içerisinde diğerlerine göre daha örtük bir biçimde uygulandığından, yaşlı ayrımcılığı ile yeterince mücadele edilmemektedir (Kılıç, 2017:55). Yaşlılar artan kronik sağlık sorunları nedeniyle sağlık sistemine, giderek sosyal destek ve bakıma ihtiyaç duyma potansiyeli yüksek bir grup olduğundan ekonomiye toplumsal yük olarak görülmekte bunun sonucunda ayrımcı bir dile, saygısız muameleye ve toplumsal dışlanmaya maruz kalmaktadırlar (Müftüler, 2018:189)

4. Dijital Çağda Yaşlılık

Günümüz toplumu, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin hız kazanmasıyla birlikte köklü bir dönüşüm sürecinden geçmektedir. Bu dönüşüm, bilginin üretim, dolaşım ve kullanım biçimlerini temelden değiştirerek bilgi toplumunun ortaya çıkmasına yol açmıştır. Aynı zamanda üretim ilişkilerindeki değişim, küreselleşme, iletişim teknolojilerindeki ilerlemeler ve yaşam pratiklerinin dijital ortama taşınması, çağdaş toplumu post-endüstriyel ya da postmodern bir yapı olarak tanımlamayı mümkün kılmaktadır. Bu bağlamda günümüz, yalnızca teknolojik gelişmelerle değil; zaman, mekân ve toplumsal ilişkilerin yeniden biçimlendiği bir dijital çağ olarak da nitelendirilmektedir.

Dijitalleşme, bireylerin gündelik yaşam pratiklerini köklü biçimde dönüştürmüştür. İletişimden eğitime, alışverişten kamusal hizmetlere kadar pek çok alan dijital platformlar üzerinden yürütülmekte; bireyler hem sosyal ilişkilerini hem de kamusal rollerini sanal ortamlar aracılığıyla sürdürmektedir. İnternet temelli teknolojiler, mekânsal sınırlılıkları büyük ölçüde ortadan kaldırırken, bireylerin zaman algısını, etkileşim biçimlerini ve toplumsal katılım pratiklerini de yeniden tanımlamaktadır. Bu dönüşüm sürecinde her bireyin dijital bir kimliğe sahip olduğu (Güney, 2017: 208), gündelik yaşamın büyük ölçüde çevrimiçi ortamlarda örgütlendiği bir toplumsal yapı ortaya çıkmıştır.

Özellikle akıllı telefonlar ve mobil teknolojiler aracılığıyla bilgiye anlık erişim mümkün hâle gelmiş; alışveriş, bankacılık işlemleri, eğitim faaliyetleri ve sosyal etkileşimler büyük ölçüde dijital ortama taşınmıştır. Fiziksel mekâna bağlılık azalmış, zaman ve mekân sınırları giderek belirsizleşmiştir. Ancak bu dönüşüm her birey için eşit düzeyde erişilebilir olmamış; dijital okuryazarlık, teknolojik donanıma erişim ve kullanım becerileri bakımından önemli farklı-

lıklar ortaya çıkmıştır. Bu durum, dijitalleşmenin aynı zamanda yeni eşitsizlik biçimleri üreten bir süreç olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda dijitalleşen toplum yapısı, özellikle yaşlı bireyler açısından yeni dışlanma biçimlerini de beraberinde getirmektedir. Dijital teknolojilere erişim ve uyum konusunda yaşanan güçlükler, yaşlı bireylerin toplumsal hayata katılımını sınırlayabilmekte; onları giderek daha görünmez ve edilgen bir konuma itebilmektedir. Dolayısıyla dijitalleşme, yalnızca teknolojik bir ilerleme olarak değil, aynı zamanda toplumsal eşitsizlikleri yeniden üreten yapısal bir dönüşüm olarak ele alınmalıdır.

Geleneksel toplumlarda yaşlılık, bilgi, deneyim ve bilgelikle özdeşleştirilen; toplumsal saygınlığın ve otoritenin önemli bir kaynağı olarak kabul edilen bir yaşam evresi olarak görülmekteydi. Ancak modernleşme süreciyle birlikte yaşlı bireylere atfedilen bu anlamlar önemli ölçüde dönüşüme uğramıştır. Bu dönüşümün temelinde, toplumsal yapıyı köklü biçimde etkileyen ekonomik, demografik ve teknolojik değişimler yer almaktadır.

Öncelikle doğurganlık oranlarının azalması ve ortalama yaşam süresinin uzaması, nüfus içinde yaşlı oranının artmasına yol açmıştır. Bu demografik değişim, yaşlılığın toplumsal konumunu yeniden tanımlamış; yaşlı bireyler giderek üretkenlikten uzak, bağımlı bir grup olarak algılanmaya başlamıştır. Bununla birlikte teknolojik gelişmelerin hız kazanması ve otomasyonun yaygınlaşması, emek piyasasında yaşlı iş gücüne duyulan ihtiyacı azaltmış; bu durum yaşlı bireylerin istihdamdan dışlanmasına neden olmuştur. Aynı zamanda, bilgi ve becerilerin hızla güncellendiği çağdaş toplumlarda, geçmiş deneyime dayalı mesleki bilgi giderek geçerliliğini yitirmiştir. Bu durum, yaşlı bireylerin sahip oldukları birikimin “eskimiş” olarak algılanmasına ve mesleki yeterliliklerinin sorgulanmasına yol açmıştır. Emeklilik sistemlerinin yaygınlaşmasıyla birlikte, yaşlı bireylerin ekonomik üretimden çekilmesi, yalnızca gelir kaybına değil, aynı zamanda toplumsal statüde gerilemeye de neden olmuştur. Buna ek olarak, kentleşme süreci ve mekânsal dönüşümler, yaşlıların geleneksel olarak güçlü oldukları sosyal ağların çözülmesine yol açmıştır. Kırsal alanlardan kentsel merkezlere göç, aile yapılarının dönüşmesi ve kuşaklar arası yaşamın zayıflaması, yaşlı bireylerin sosyal statüsünü ve görünürlüğü azaltmıştır. Böylece yaşlılık, bilgi ve deneyimin aktarıldığı saygın bir konumdan, giderek toplumsal değeri azalan bir yaş dönemine evrilmiştir. Bu çerçevede yaşlılığa atfedilen değer azalması, yalnızca bireysel değil; aynı zamanda yapısal ve kültürel dönüşümlerin bir sonucu olarak değerlendirilmelidir. Modern toplumlarda yaşlılığın anlam kaybı, ekonomik üretkenlik, hız ve verimlilik temelli değer sistemlerinin hâkimiyet kazanmasıyla yakından ilişkilidir (Demir, 2017).

5. Dijital Eşitsizlik ve Yaşlı Ayrımcılığı

1999 yılında ilk kez Amerika Birleşik Devletleri Ulusal Telekomünikasyon ve Enformasyon İdaresi'nin (NTIA) “Ağ'dan düşmek” başlıklı raporunda,

enformasyon teknolojilerine sahip olanlar ve olmayanlar arasındaki uçuruma dikkat çekmek için “dijital uçurum” kavramı kullanılmıştır (Taşdemir ve Fındık, 2017:42; akt. Sütüoğlu, 2020:216). Ekonomik İşbirliği ve Kalkınma Örgütü (OECD)’nin 2001 yılında yayımladığı raporunda, “dijital uçurumun temel göstergeleri, haberleşmeyi sağlayan altyapı hizmetlerine ek olarak, bilgisayara ulaşılabilirlik (TV veya mobil telefonlar üzerinden sağlanabilen alternatif erişim yöntemlerine ulaşılabilirlik) ve internete erişimi” olarak tanımlanmıştır. Bunun yanı sıra gelir ve eğitim seviyesinin bu uçurumu hane halkı seviyesinde belirleyen en önemli iki değişken olduğunu, hane halkı büyüklüğü ve türü, yaş, cinsiyet, ırk, lisan ve konum değişkenlerinin de ayrıca önem taşıdığı söylenmektedir (OECD, 2001:5; akt. Sütüoğlu, 2020:217).

İletişim teknolojilerine erişim, dijital eşitsizliklerin açıklanmasında tek başına yeterli bir gösterge değildir. Zira dijital katılım yalnızca teknik araçlara sahip olmayı değil, aynı zamanda bu araçları etkin ve amaçlı biçimde kullanabilme kapasitesini de içermektedir. Bu noktada Van Dijk, dijital eşitsizlikleri anlamlandırmak amacıyla iletişim teknolojilerine erişimi dört temel boyutta ele almaktadır: motivasyonel erişim, materyal erişim, kullanım erişimi ve beceriye dayalı erişim (akt. Sütüoğlu, 2020: 218).

Van Dijk’e göre dijital teknolojilerin kullanım süreci, bireylerin bu araçları kullanmaya yönelik motivasyonlarıyla başlamaktadır. Ancak korku, ilgisizlik, yetersizlik hissi ya da öğrenmeye yönelik isteksizlik gibi faktörler, bireylerin teknolojiyle etkileşimini sınırlandırarak dijital dışlanmayı derinleştirebilmektedir. Bu bağlamda dijital uçurum yalnızca maddi imkânsızlıkların bir sonucu değil; aynı zamanda bilişsel, duygusal ve kültürel engellerle şekillenen çok boyutlu bir süreç olarak değerlendirilmelidir (akt. Sütüoğlu, 2020: 218–219).

Türkiye İstatistik Kurumu’nun 2020 yılı Ocak-Mart Dönemi (TÜİK, 2020) “Son Üç Ay İçinde Bireylerin Yaş Grubuna ve Cinsiyetine Göre Bilgisayar ve İnternet Kullanım Oranları” verilerine göre 16-24 yaş grubundaki bireylerin bilgisayar kullanma oranı %68,2 ve 35-44 yaş grubundakilerin %48,1 iken 65-74 yaş grubundaki bireylerin sadece %8,5’tir. İnternet kullanım oranları ise 16-24 yaş grubunda %91,8; 35-44 yaş grubunda 89,1 ve 65-74 yaş grubunda 27,1’dir. Bilgisayar ve internet kullanım oranlarının yaşla birlikte önemli düzeyde azalma gösterdiği görülmektedir.

Becerikli’nin çalışması, yaşlı bireylerin dijital teknolojilerle ilişkisine dair önemli bulgular sunmaktadır. Araştırma sonuçlarına göre yaşlı bireyler, özellikle internet bankacılığı ve e-devlet hizmetlerinden yararlanmakta; haber takibi için interneti yoğun biçimde kullanmakta ve sosyal medya aracılığıyla yakın çevreleriyle iletişimlerini sürdürmektedir. Ayrıca yaşlı bireylerin, arkadaşlık ilişkilerini devam ettirmek ve sosyal bağlarını korumak amacıyla dijital platformları aktif biçimde kullandıkları görülmektedir (2013: 21–22). Yaşlılık dönemi, fiziksel işlev kayıpları ve akran çevresinin daralmasıyla birlikte sosyal

etkileşimlerin azaldığı, buna bağlı olarak yalnızlık ve duygusal yoksunluk riskinin arttığı bir yaşam evresi olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda dijital iletişim araçları, yaşlı bireylerin toplumsal yaşama katılımını sürdürmelerine, sosyal bağlarını korumalarına ve değişen dünyaya uyum sağlayarak kendilerini yetkin ve görünür hissetmelerine katkı sağlayan önemli bir araç işlevi görmektedir.

Günümüzde sosyal medya, bireyler arası iletişimin temel araçlarından biri hâline gelmiş; tanışma, iletişim kurma ve sosyal etkileşim süreçleri büyük ölçüde dijital ortama taşınmıştır. Bir bireyin sosyal medyada var olup olmaması, çoğu zaman onun toplumsal görünürlüğüne ve erişilebilirliğine bir göstergesi olarak algılanmaktadır. Nitekim Facebook, Twitter ve Instagram gibi platformlarda yer almamak, özellikle dijital çağda “görünmez” olma ya da sosyal yaşamın dışında kalma biçiminde yorumlanabilmektedir. Bu bağlamda, sosyal medyada varlık göstermek, yalnızca bir iletişim tercihi değil, aynı zamanda toplumsal katılımın bir göstergesi hâline gelmiştir.

Özellikle ileri yaş gruplarının son yıllarda daha kullanıcı dostu arayüzlere sahip platformlara yöneldiği; bu kapsamda Facebook’un yaşlı bireyler arasında yaygın biçimde kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Hatta bazı çalışmalarda Facebook’un genç kullanıcılar tarafından terk edilerek daha çok ileri yaş gruplarının kullandığı bir platform hâline geldiği ifade edilmektedir (Kılınc, 2018). Bu durum, yaşlı bireylerin dijital teknolojilere bütünüyle uzak olduğu yönündeki yaygın algının gerçeği yansıtmadığını ortaya koymaktadır.

Bununla birlikte, yaşlı bireylerin teknoloji kullanımına ilişkin yeterliliklerinin sorgulanması ve bu konuda genelleyici yargılara varılması, yaş temelli ayrımcılığın önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Özellikle çalışma yaşamında, belirli yaştan üzerindeki bireylerin dijital becerilerden yoksun olduğu varsayımıyla istihdam dışı bırakılması, yaş ayrımcılığının somut örneklerinden biridir. Oysa kurumlar açısından bakıldığında, deneyim, kurumsal hafıza ve mesleki bilgi birikimi gibi unsurların sürdürülebilmesi açısından yaşlı çalışanların desteklenmesi büyük önem taşımaktadır. Dijital becerilerin geliştirilmesi yönünde sunulacak eğitim ve destekler, yaşlı bireylerin iş yaşamında kalmasını kolaylaştırabileceği gibi, emeklilik sürecine geçişi de daha sağlıklı bir biçimde yönetmelerine katkı sağlayacaktır. Bu bağlamda yaşlı bireylerin dijital teknolojilerle ilişkisi, yalnızca teknik bir yeterlilik meselesi değil; aynı zamanda toplumsal katılım, aidiyet ve eşitlik bağlamında ele alınması gereken çok boyutlu bir konudur.

Sonuç

Dijitalleşme, günümüzde geri döndürülemez bir hızla ilerlemekte ve yaşamın hemen her alanını kapsayacak biçimde toplumsal yapıyı dönüştürmektedir. Her ne kadar günümüz yaşlıları sıklıkla “dijital göçmenler” olarak tanımlansa da, uygun destek mekanizmaları ve eğitim olanakları sağlandığında

dijital teknolojilere uyum sağlayabildikleri görülmektedir. Bu bağlamda dijital okuryazarlığın artırılmasına yönelik girişimler, yaşlı bireylerin toplumsal yaşama katılımını güçlendiren önemli araçlar olarak değerlendirilmektedir. Özellikle son yıllarda yaşanan küresel gelişmeler, dijital teknolojilerin gündelik yaşamın vazgeçilmez bir parçası hâline geldiğini açık biçimde ortaya koymuştur.

COVID-19 pandemisi sürecinde, sağlık hizmetlerine erişimden kamusal bilgilendirmeye kadar pek çok alanda dijital uygulamaların zorunlu hâle gelmesi, bu dönüşümün en belirgin örneklerinden biri olmuştur. Ülkemizde HES kodu, e-Nabız ve Merkezi Hekim Randevu Sistemi (MHRS) gibi uygulamalar, bireylerin sağlık hizmetlerine erişiminde temel araçlar hâline gelmiştir. Bu durum, özellikle yaşlı bireylerin dijital teknolojilerle etkileşimini kaçınılmaz kılmıştır. Ancak dijital araçlara erişim ve kullanım konusunda yeterli desteğe sahip olmayan yaşlı bireyler için bu süreç, yeni bir dışlanma alanı yaratma potansiyeli taşımaktadır.

Yaşlı bireylerin çocukları ya da yakınlarıyla aynı hanede yaşamaması, giderek artan yalnızlık ve sosyal izolasyon riskini de beraberinde getirmektedir. Bu noktada dijital teknolojiler, yaşlıların sosyal ilişkilerini sürdürebilmeleri, günlük yaşamlarını bağımsız biçimde yönetebilmeleri ve toplumsal hayata katılımlarını devam ettirebilmeleri açısından önemli bir araç olarak öne çıkmaktadır. İnternet aracılığıyla haber takibi yapmak, sosyal medya üzerinden iletişim kurmak, bankacılık ve resmi işlemleri gerçekleştirmek, yaşlı bireylerin hem zamansal hem de mekânsal sınırlılıkları aşmasına olanak tanımaktadır.

Ayrıca dijital platformlar, yaşlı bireylerin yalnızlık duygusunu azaltmada ve sosyal etkileşimlerini sürdürmelerinde işlevsel bir rol oynamaktadır. Gündelik gazete ve dergilere çevrimiçi erişim, kitap okuma olanakları, çevrim içi kültürel etkinlikler ve görüntülü iletişim uygulamaları, yaşlı bireylerin zihinsel olarak aktif kalmalarına katkı sağlamaktadır. Bu bağlamda dijital teknolojilerin, yaşlı bireylerin yaşam kalitesini artırıcı bir araç olarak değerlendirilmesi mümkündür.

Bu nedenle yaşlılara yönelik dijital okuryazarlık eğitimlerinin yaygınlaştırılması, gerek kamu kurumları gerekse sivil toplum kuruluşları aracılığıyla desteklenmelidir. Özellikle yaşlıların ihtiyaçlarına uygun, erişilebilir ve sürdürülebilir dijital eğitim programlarının geliştirilmesi, hem bireysel bağımsızlığın güçlendirilmesine hem de bakım yükünün azaltılmasına katkı sağlayacaktır. Bu tür girişimler, yaşlı bireylerin toplumsal yaşama daha aktif biçimde katılmalarını destekleyerek, dijital çağda sosyal dışlanmanın önlenmesine yönelik önemli bir adım olarak değerlendirilebilir.

Kaynaklar

- Aslan, M. ve Hocaoğlu, Ç. (2017). Yaşlanma ve yaşlanma dönemiyle ilişkili psikiyatrik sorunlar. *Düzce Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Dergisi*, 7(1), 53-62. 25.05.2021 tarihinde <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/343561> adresinden alınmıştır.
- Cunkuş, N., Taşdemir Yiğitoğlu, G. ve Akbaş, E. (2019). Yaşlılık ve dışlanma. *Geriatrik Bilimler Dergisi*, 2 (2): 58-67. 22.05.2021 tarihinde <https://dergipark.org.tr/en/pub/geriatrik/issue/48455/593456> adresinden alınmıştır.
- Çayır, K. (2012). Yaşlılık/yaşa dayalı ayrımcılık. *Ayrımcılık: Çok Boyutlu Yaklaşımlar*, 163-174. 22.05.2021 tarihinde https://scholar.google.com/scholar?hl=tr&as_sdt=0%2C5&q=Ya%C5%9F%C3%A7%C4%B1%C4%B1k+%2F+Ya%C5%9Fa+Dayal%C4%B1+Ayr%C4%B1mc%C4%B1l%C4%B1k+Kenan+%C3%87ay%C4%B1r&btnG= adresinden alınmıştır.
- Demir, I. (2017). Mizah dergilerinde yaş ayrımcılığının yeniden üretimi. *Senex: Yaşlılık Çalışmaları Dergisi*, 1(1), 57-75. <https://dergipark.org.tr/en/pub/senex/article/376391>
- Güney, B. (2017). Dijital bağımlılığın dijital kültüre dönüşmesi: netlessfobi. *Yeni Medya Elektronik Dergisi*, 1(2), 207-213. 25.05.2021 tarihinde <https://dergipark.org.tr/en/pub/ejnm/issue/34698/383559?publisher=aydin> adresinden alınmıştır.
- Kayacan, G. (2017). Modern toplumlarda yaşlılık, ölüm algısı ve yaşlılık. *MSGSÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(15), 15-29. 08.05.2021 tarihinde <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/757870> adresinden alınmıştır.
- Kılıç, N. P. (2017). Sağlık hizmetlerinde bireysel yaşlı ayrımcılığı. *Anadolu Üniversitesi İletişim Bilimleri Fakültesi Uluslararası Hakemli Dergisi*, 25(3), 53-77. 25.05.2021 tarihinde <https://dergipark.org.tr/en/pub/kurgu/issue/59640/859518> adresinden alınmıştır.
- Kılınç, Ş. (2018,12 Şubat). Facebook'un Artık Yaşlılara Hitap Ettiğinin Büyük Kanıtı! 06.06.2021 tarihinde <https://www.webtekno.com/facebook-un-artik-yaslilara-hitap-ettiginin-kaniti-olan-arastirma-h40769.html> adresinden alınmıştır.
- Müftüler, H. G. (2018). Modern toplumda yaş ve yaşlı ayrımcılığı. *Türkiye Sosyal Hizmet Araştırmaları Dergisi*, 2(2), 181-214. 25.05.2021 tarihinde <https://dergipark.org.tr/en/pub/tushad/issue/42516/449868> adresinden alınmıştır.
- Özen, S. ve Özbek, Ç. (2017). Çalışma yaşamında yaşlılık: yaşlı çalışanlar ve insan kaynakları uygulamaları. *Çalışma ve Toplum*, 53(2), 547-572. 14.04.2021 tarihinde https://www.researchgate.net/publication/331466404_Calisma_Yasaminda_Yaslilik_Yasli_Calislanlar_ve_Insan_Kaynaklari_Uygulamalari adresinden alınmıştır.
- Sütüoğlu, T. (2020). Orta yaş ve üzerindeki bireylerde dijital eşitsizliğin görünimleri: erişim eşitsizlikleri ve kullanım farklılıkları. *Dijital Kültür, Dijital Eşitsizlikler Ve Yaşlanma*. Mehmet Figan, Yeliz Dede Özdemir (Eds). Erişim: https://www.researchgate.net/profile/Yeliz-Dede-Oezdemir/publication/342814280_



Bölüm 10

ULUSLAŞMA SÜRECİNDE BİR SİYASAL ÖZNE OLARAK “KÜLTÜR”



Merve Türkan Bilgir¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi

Giriş

Türk devriminin kurucu güdüsü, Osmanlı İmparatorluğu'nun çok katmanlı, dinsel ve etnik çeşitliliğe dayalı toplumsal yapısından modern bir ulus-devlet modeline geçiş sürecinde, kültürü temel bir siyasal inşa alanı olarak belirlemiştir. Erken Cumhuriyet döneminin kültür politikaları, bir yandan yeni rejimin meşruiyet zeminini tahkim etmeyi, diğer yandan ise ontolojik düzeyde homojen, seküler ve modern bir ulusal kimlik var etmeyi hedeflemiştir. Bu bağlamda milli kültür, kendiliğinden oluşmuş bir miras olmaktan ziyade; devlet eliyle tanımlanan, düzenlenen ve yaygınlaştırılan bir proje niteliği taşımıştır. Bu da erken Cumhuriyet dönemindeki kültür politikalarının yeni rejimin meşruiyetini pekiştirme ve homojen bir ulusal kimlik yaratmada önemli bir rol oynamasına neden olmuştur.

Devlet merkezli kültür inşası özellikle eğitim, dil, tarih ve sanat alanlarında yoğunlaşmıştır. Bilimsel olarak desteklenmemiş olan Türk Tarih Tezi ve Güneş-Dil Teorisi gibi girişimler, ulusal kimliğin kökenlerini kadim ve özgün bir geçmişe dayandırma çabasına verilecek önemli örneklerdir. Bu süreçte kültür, toplumsal çeşitliliği yansıtan çoğul bir alan olmaktan ziyade, "makbul/ideal vatandaş" tipini üretmeye yönelik normatif bir çerçeve içinde ele alınmıştır. Eğitim kurumları, Halkevleri ve Köy Enstitüleri gibi yapılar, bu kültürel tasavvurun topluma nüfuz etmesinde temel araçlar haline getirilmiştir. Cumhuriyet'in milli kültür anlayışı, Batılılaşma hedefiyle yerli ve milli unsurlar arasında seçici bir sentez kurmaya çalışmıştır. Bu sentez içinde Batı, bilim ve teknik alanında referans alınırken halk kültürü, folklor ve dil, ulusal özgünlüğün taşıyıcıları olarak yeniden yorumlanmıştır. Ancak bu sentez çoğu zaman merkezî devlet aklının belirlediği sınırlar içinde şekillenmiş farklı etnik, dinsel ve kültürel kimlikler bu tasavvurun dışında bırakılmış ya da ikincilleştirilmiştir.

Budurumda Cumhuriyet ideolojisinin millî kültür tasavvuru, modernleşme ve uluslaşma hedefleri doğrultusunda devletin aktif müdahalesiyle biçimlenmiş yeni bir kültürel alan yaratmıştır. Böylece bu yaklaşım, bir yandan güçlü bir ulusal kimlik üretmeyi amaçlarken; diğer yandan kültürel farklılıkları sınırlayan ve merkezîyetçi bir kültür anlayışını beraberinde getirmiştir. Bunun sonucunda da Türk devriminin kurucu ideolojisinin salık verdiği kültür ile otantik halk kültürü arasındaki gerilim günümüze değin sosyal ve siyasal kırılma noktalarını meydana getirmiştir.

Türk Devriminin Meşruiyet Kaynakları: Pozitivist ve Halkçı Tutumlar

Osmanlı'nın imparatorluk geleneğinin bir sonucu olan kozmopolit toplum yapısını yatay bir düzlemde eşitleyen "yurttaşlık" anlayışı, modern ulusdevleti icat eden Fransız Devrimini gerçekleştiren fikirlerdendir. Kültür ise -halkın kültüründen ayrı olarak- devletin ideolojik aygıtları vasıtasıyla toplumun dönüştürüldüğü bir disiplin mekanizması olarak araçsallaştırılmıştır. Bu kültür

anlayışı doğal olarak toplumun yaşamından kaynaklanmayan dönemin ana akımları olan pozitivist aydınlanmacılık vb. fikirlerin epistemolojik zeminini oluşturduğu bir kültür anlayışıdır. Halkçılık ise bu dönüşümün toplumsal rıza mekanizmasını oluşturmuştur. Ancak bu fikrîsel arka plan, merkezî devlet aklının çizdiği sınırlar dahilinde şekillenmiş; bu sınırların dışında kalan veya geleneksel yapıyı temsil eden farklı kültürel kimlikler marjinalleştirilmiştir. Bu müdahaleci yaklaşım, kısa vadede güçlü ve birleşik bir ulusal kimlik üretmiş olsa da Türkiye'nin ilerleyen on yıllarda yüzleşeceği kültürel kimlik farklılığı ve merkez-çevre gerilimi gibi kronik sosyo-kültürel çatışmaların da zeminini hazırlamıştır.

Cumhuriyet'in millî kültür anlayışı aynı zamanda Batılılaşma hedefi ile yerli unsurlar arasında bir sentez kurma çabasıdır. Bu denge arayışında Batı, bilimsel, teknik ve rasyonel ilerlemenin evrensel referansı olarak kabul edilirken; halk kültürü, folklor ve dil, ulusal özgünlüğün otantik taşıyıcıları olarak yeniden icat edilmiştir. Gökalpçi bir yaklaşımla "hars" (kültür) ve "tehzib" (medeniyet) ayrımı üzerinden şekillenen bu politika, Batı'nın medeniyetini alırken Türk ulusunun kültürel özünü koruma iddiasını taşımaktadır.

Bu seçici sentez arayışı, sadece entelektüel bir tartışma zeminiyle sınırlı kalmamış; bizzat devletin kurumsal mekanizmaları üzerinden toplumsal bir 'yaşam pratiği' olarak da kurgulanmıştır. Devlet, medeniyeti (tehzib) teknik bir zorunluluk, kültürü (hars) ise ulusal bir ruh olarak tanımlarken; bu ikisinin kesişim kümesinde 'yeni insan' tipolojisini var etmeye çalışmıştır. Bu süreçte müzikten mimariye, giyim kuşamdan kamusal adaba kadar her alan, Batı'nın rasyonel formlarıyla Türk halkının otantik özünü birleştiren bir görünüme büründürülmek istenmiştir. Dolayısıyla Cumhuriyet'in kültür projesi, geleneksel toplumsal-siyasal düzeni içeren geçmişin bir kısmını reddederek kamusal alandan tasfiye eden, rejime uygun halkçı unsurları da kayıran bir yeniden yapılandırma sürecidir.

Bu kültürel tasarımın sürdürülebilirliği, devletin ideolojik önceliklerinin halk nezdinde içselleştirilmesine bağlıydı. Burada devreye giren 'halkçılık' ilkesi, seçkinlerin belirlediği kültürel normları tabana yayarken, halkı kendi değerlerine (halk müziği, şiiri, saf Türkçe) dönmeye davet eden bir köprü vazifesi görmüştür. Ancak bu davet, merkezin belirlediği 'millî' sınırların içinde kalma şartına bağlıydı. Neticede, devletin epistemolojik bir otorite olarak kültürü yeniden tanımlaması, bireyin devletle kurduğu ilişkiyi de dönüştürmüş; kültürel aidiyet, siyasal sadakatin en temel ölçütlerinden biri haline gelmiştir. Bu durum, rejimin kendi hegemonya alanını tahkim etmesini sağlarken, kültürel farklılıkların ulusa aidiyet konusundaki karar verme sürecini başlatmıştır.

Dil Politikaları: Kolektif Belleğin ve Kimliğin Yeniden İnşası

Dil hem bir ulusu birbirine bağlayan hem de ulusları birbirinden ayırabilen en güçlü bağlardan biridir. Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte yeni alfabeğe geçilmiş; Osmanlı Türkçesi'ndeki yabancı unsurlar tasfiye edilerek halkın konuştuğu dilin (hars) bilimsel yöntemlerle (pozitivizm) işlenmesi hedeflenmiştir. Bu sayede sadece okuryazarlık artırılmamış modern ve milli bir iletişim alanı genele yayılarak, toplumun dil kodları yeniden yaratılarak yeni bir kurguyla yeni bir toplumsallaşma süreci başlatılmıştır.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş döneminde ulus-devlet inşasının temel sosyolojik araçlarından biri de dil politikalarıdır. Dil politikaları ve dil devrimi yalnızca bir alfabeği değiştirmek değil; kolektif belleğin dilsel sınırlarını yeniden çizmektir ki bu bir toplumun sosyal gerçekliğinin yeniden kurgulanması olarak da yorumlanabilir. Aynı zamanda bu durum geçmişle olan bazı bağları koparır; geleceği “seküler ve milli” bir dille kurmak için önemli bir girişimdir. Dolayısıyla erken Cumhuriyet döneminin kurucu kadroları için dil yalnızca ortak bir kültür inşası değil; aynı zamanda kolektif bir aidiyet oluşturma ve Cumhuriyet rejiminin meşruiyetinin toplumsal bağlamda kabul görmesinin pekiştirilmesi gibi temel işlevlere sahiptir. Bu kapsamda dil politikaları milli kültürün kurumsal ve sembolik inşasında önemli bir araç olarak değerlendirilmiştir (Çolak, 2004). Gellner (1983)'in de belirttiği üzere, modern-ulus devletler, ekonomik ve siyasi işlevlerinin yanı sıra “yüksek kültür” inşa etme amacındadırlar. Türkiye örneğine baktığımızda bu yüksek kültürün inşasında dil politikası önemli bir rol oynayarak aynı zamanda sosyolojik bağlamda bir kültürel homojenleşme hedeflemiştir.

Erken Cumhuriyet Dönemi'nin dil politikasında yürütülen en önemli uygulamalardan biri 1928 yılında gerçekleştirilen Harf Devrimi olmuştur. Harf Devrimi ile yalnızca Latin temelli bir Türk alfabesi kabul edilmemiş aynı zamanda Bourdieucu (Bourdieu, 1991) bir bakışla devletin sembolik iktidarını görünür kılan kültürel bir reform gerçekleştirilmiştir. Bu dil reformu ile toplumdaki okur-yazar oranının yükselmesi ve eğitimin kolaylaşması amaçlansa da Lewis (1999) burada asıl hedefin yeni ulusal kimliğin sembolik sınırlarının belirlenmesi olduğunu belirtmektedir.

Erken Cumhuriyet Dönemi politikası kapsamında Harf Devrimi'nin toplumsal alanda karşılığını bulabilmesi için yeni alfabe Millet Mektepleri aracılığıyla toplumdaki yetişkinlere öğretilmiştir. Ancak burada yeni alfabenin öğretilmesi yalnızca teknik bir beceri bağlamında değil, aynı zamanda Cumhuriyetin yurttaşlık, laiklik ve modernlik anlayışının toplumun geniş kesimlerine iletilebilmesi amacıyla (İnal, 2008).

Dil politikası Millet Mektepleri aracılığıyla modern Türkiye'nin toplumsal içeriğini oluşturmaya çalışırken, Türk Dil Kurumu aracılığıyla da bu politikaya kurumsal bir içerik kazandırılmıştır. Türk Dil Kurumu'nun temel amacı

Türkçe'yi yabancı dillerden arındırarak, ona milli bir karakter kazandırmaktır. Bu işlemler dilin yapısal boyutunda gerçekleşmekle birlikte ideolojik bir yeniden inşa süreci olduğunun da göstergesidir (Çolak, 2004). Bu noktada Ziya Gökalp (2018) de dilin, milli kültürün en saf ve en taşıyıcı unsurlarından biri olduğunu belirtmiştir. Gökalp'in bu yaklaşımı erken Cumhuriyet döneminin kültürel sınırlarının çizilmesinde dilin belirleyici fonksiyonunu göstermektedir.

Erken Cumhuriyet Dönemi boyunca Türk Dil Kurumu düzenlediği Dil Kurultayları ile dil reformlarını bilimsel ve kamusal bağlamda güçlendirmeye çalışmış, filoloji, tarih, antropoloji gibi disiplinler aracılığıyla milli dilin kökenine ilişkin çalışmalar yapılmıştır. Ancak bu süreçte bazen ideolojik öncelikler, bilimsel ölçütlerin önüne geçmiştir (Aytürk, 2004). Bu bağlamda Erken Cumhuriyet Dönemi'nin dil politikalarında bilim ve ideoloji üzerinden hem sembolik hem de kurumsal düzeyde milli bir kültür inşa edilmeye çalışılmıştır.

Dil, sadece bir iletişim aracı değil, toplumsal belleği hem var eden hem de dönüştüren ontolojik bir güçtür. 1928 Harf Devrimi ile Latin alfabesine geçiş, yalnızca teknik bir okuryazarlık hamlesi değil; Bourdieu'nün kavramıyla devletin sembolik iktidarını en varoluşsal alana, yani bir milletin anlam dünyasının sınırlarını, imkanını gösteren ve belirleyen dile nüfuz ettirdiği kültürel bir kırılmadır.

Türkçedeki Arapça ve Farsça unsurların, ulusal kimlik hilafına dini üst kimliği çağrıştırmamasından dolayı “yabancı” ilan edilerek tasfiyesi, Aydınlanmacı bir öze dönüş yönelimiyle saf bir Türkçeye dönüş amaçlamıştır. Güneş-Dil Teorisi gibi hipotezler ise, Türkçenin dünya dillerinin kökeni olduğu iddiasıyla, yeni kurulan ulus-devlete dilsel bir üstünlük ve tarihsel bir özgüven aşılama çabasıdır. Türk Dil Kurumu aracılığıyla yürütülen bu süreç, Gellner'in vurguladığı modern devletlerin “yüksek kültür” inşa etme hedefiyle tam bir örtüşme gösterir. Dil reformu, geçmişle olan organik bağı koparıırken; yeni kuşaklara Cumhuriyetin yurttaşlık, laiklik ve modernlik tahayyülünü aşılamanın pedagojik bir işlev yüklemiştir.

Tarih Yazımı: Batılılaşarak, Batı'ya Karşı Bir Argüman Yaratmak

Dil politikalarını tamamlayan en kritik unsur, ulusal hafızanın bilimsel bir dayanakla yeniden kurgulanmasıdır. Erken Cumhuriyet dönemi tarih yazımı, geçmişin nesnel bir dökümü olmaktan öte, yeni rejimi tarihsel bir zorunluluk ve bir “kurtuluş” olarak beyan etme çabasıdır. Maurice Halbwachs'ın “kolektif hafıza” kavramı bağlamında değerlendirildiğinde; bu süreç, Osmanlı-İslam geçmişiyle araya mesafe koyan “seçici bir unutmama” ve aynı zamanda İslam öncesi Orta Asya Türk tarihine uzanan “icat edilmiş bir sürekliliği” içermektedir.

1930'larda kurumsallaşan Türk Tarih Tezi, Türklerin dünya medeniyet tarihindeki kurucu rolünü vurgulayarak Batı merkezli oryantalist anlatılara karşı bir "karşı hafıza" ve savunma mekanizması üretmiştir. Bu noktada Foucault'nun bilgi-iktidar-söylem ilişkisi belirginleşir: Tarih, eğitim sistemi ve 1924 Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile merkezileştirilen müfredat aracılığıyla toplumu disipline eden, aidiyet duygusunu pekiştiren ve tek tipçi ulusal bilinç yaratan ideolojik bir aygıtla dönüştürülmüştür. Bu tarihsel anlatı, ulusa "şerefli bir mazi" ve "parlak bir istikbal" vaat ederek toplumsal mobilizasyonu güçlendirmiştir.

Bu bağlamda erken Cumhuriyet döneminde tarih yazımı, yalnızca geçmişin belirli bir yorumunu sunmakla kalmamış; aynı zamanda toplumsal aidiyetin hangi tarihsel referanslar üzerinden kurulacağını da belirlemiştir. Ulusal hafıza, süreklilik ve kopuş arasında kurulan bu seçici ilişki sayesinde, bir yandan imparatorluk geçmişiyle arasına mesafe koyarken, diğer yandan Türk kimliğini kadim ve köklü bir uygarlık anlatısı içine yerleştirmiştir. Böylece tarih, toplumsal belleği düzenleyen ve siyasal dönüşümü tarihsel bir zorunluluk olarak sunan bir anlatı alanına dönüşmüştür.

"İcat edilmiş" süreklilik fikri, bu dönemde tarihsel kopuşun yarattığı meşruiyet boşluğunu dolduran işlevsel bir araç olarak öne çıkmaktadır. Ulusun kökenine dair oluşturulan anlatılar, yalnızca akademik bir merakın ürünü değil; modern ulus-devletin kendisini tarih sahnesinde konumlandırma çabasının bir parçasıdır. Bu çerçevede Orta Asya referansları, İslam öncesi Türk tarihi ve uygarlık vurguları, geçmişi yeniden anlamlandırmaktan ziyade bugünün siyasal ihtiyaçlarına yanıt bulmak için dönülmüş başlıklar olarak bir tarihsel süreklilik kurgusu üretmiştir.

Bu tarihsel kurgunun toplumsal alanda karşılık bulması ise eğitim ve kamusal söylem aracılığıyla mümkün olmuştur. Okul müfredatları, ders kitapları ve resmi tarih anlatıları yoluyla ulusal hafıza, bireysel belleğin içine sistematik biçimde yerleştirilmiştir. Böylece tarih yazımı, yalnızca geçmişçi açıklayan bir bilgi alanı olmaktan çıkmış; bireyin kendisini ulusal topluluğun bir parçası olarak tanımlamasını sağlayan düzenleyici bir çerçeveye dönüşmüştür. Bu yönüyle tarih, erken Cumhuriyet döneminde kültürel meşruiyetin ve siyasal aidiyetin inşasında merkezi bir rol üstlenmiştir.

Ulusal Hafızanın Yeniden Kurgulanması ve Kültürel Meşruiyet

Cumhuriyet'in erken döneminde, milli kültürün inşa sürecinde dil politikalarına eşlik eden bir diğer sosyolojik araç tarih yazımı olmuştur. Bu süreçte tarih yalnızca geçmişin objektif bir anlatımı değil, ulusal kimliğin kaynağını tanımlamamış, dil politikalarında olduğu gibi kültürel aidiyeti oluşturmuş ve yeni siyasi rejimin meşruiyetini tarihsel bir bağlamda da

pekiştirmiştir. Bu yüzden Cumhuriyet'in modernleşme ve uluslaşma projesi kapsamında tarih yazımına büyük bir önem atfedilmiş ve bu yazım hem eğitim ve akademi hem de kamusal söylem aracılığıyla topluma ulaştırılmıştır (Berkes, 2002). Sosyolojik bağlamda bu süreç, Halbwachs'ın (1992)'in "kolektif hafıza" kavramı bakımından ele alınabilir. Zira Erken Cumhuriyet Dönemi'ndeki tarih yazımıyla, geçmişin objektif bir aktarımını sunarken, aynı zamanda milli kültürü de dikkate alarak yeni ulusal bir hafıza oluşturulmaya çalışılmıştır.

Tarih yazımı üzerinden bu hafızanın inşası oluşturulmaya çalışılırken hem tarihsel-toplumsal süreklilik göz ardı edilmiş hem de sosyo-kültürel kopuş bilimselleştirilmeye çalışılmıştır. Burada kültürel kopuşla kastedilenin Osmanlı geçmişiyle kurulan seçici ve mesafeli ilişki olduğu söylenmelidir. Zira Türkiye Cumhuriyeti Devleti Osmanlı Devleti'nin teokratik yapısından farklı olarak modern, laik ve ulusal devlet anlayışı temelinde konumlandırılmıştır. Ancak buradaki kopuş mutlak bağlamda gerçekleşen radikal bir kopuş değil; daha çok belirli unsurların dışlanması ve milli kültüre ilişkin tarihsel öğelerin de yeniden canlandırılmasına yarayan bir kopuştur (Zürcher, 2017). Bu ikili ilişki bir anlamda Eric Hobsbawn'ın (1983) "icat edilmiş gelenekler" kavramını akla getirir. Zira burada Osmanlı kültürünün mirası tamamen dışlanmadan yalnızca ulusal anlatıya hizmet etmeyen unsurlar ayıklanarak, Türk kimliği merkezinde tarihsel bir süreklilik oluşturulmaya çalışılmıştır.

Bu tarihsel sürekliliğin oluşturulmasında 1930'lu yıllarda geliştirilen Türk Tarih Tezi, Cumhuriyet'in erken dönemindeki en dikkat çeken girişimlerden biri olmuştur. Bu tez uygarlık kurucu başlıca ırkların Orta Asya'dan sökün ettiğini ve Türklerin de bunlardan biri olduğunu göstererek, Türk kimliğine ve kavmin varlığına bilimsel arka plan sağlamaya çalışmıştır. Bu inşa aynı zamanda Batı merkezli tarih anlatılarına karşı bir "karşı hafıza" üretme çabası olarak da okunabilir (Aytürk, 2004). Türk Tarih Kurumu ise Türk Tarih Tezi'nin kurumsal bir boyuta taşınmasını sağlamış ve tarih araştırmalarını resmî ideoloji ile eşgüdümlü bir akademik kapsamda üretmeye çalışmıştır. Böylelikle bir taraftan milli kültürün ideolojik yapısı güçlenirken, diğer taraftan da tarih yazımı bilimsel bir nitelik kazanmıştır. Bu durum aslında tarihsel bilgi üretiminin siyasal iktidarın pekiştirilmesi noktasındaki işlevini de yansıtan önemli bir unsurdur (Copeaux, 1998).

Bunların yanı sıra eğitim sistemi de tarih yazımının toplumsal etkisini yaymada önemli bir kanal olmuştur. Tevhid-i Tedrisat Kanunu sonrasında hazırlanan ders kitapları ile Cumhuriyet'in resmi tarih anlatısı yeni kuşaklara aktarılmıştır. Bu kitaplarda Osmanlı geçmişi sınırlı bir çerçevede ele alınırken ulusal birlik teması vurgulanmıştır. Bu süreç Foucault'nun (1980) bilgi-iktidar-söylem ilişkisi bağlamında tarih yazımının disipline edici-yönlendirici işlevini göstermektedir.

Sonuç olarak tarih yazımı da dil politikaları gibi Cumhuriyet'in erken döneminde milli kültürün inşasında, hafıza üretici, meşrutiyet kazandırıcı ve kimlik kurucu bir unsur olarak sosyolojik bir fonksiyon üstlenmiştir. Kültürel dönüşümün toplumsal rızaya dönüştüğü ve halkın kılcal damarlarına ulaştığı yer ise Halkevleri ve Köy Enstitüleri gibi kurumsal yapılardır. Antonio Gramsci'nin "kültürel hegemonya" tanımına uygun olarak Halkevleri, devletin ideolojik normlarını sadece yukarıdan salık vermekle kalmaması için, bu normları sanat, spor, kütüphanecilik ve kurslar aracılığıyla gündelik hayatın bir parçası haline getirmiştir.

Sanat politikaları da bu dönemde ulus inşasının estetik ayağını oluşturmuştur. Batılı müzik formlarının halk ezgileriyle harmanlanması, operanın teşviki ve heykel sanatının kamusal alanda görünür kılınması, modern Türk kimliğinin görsel ve işitsel sınırlarını belirlemiştir. Sanat ve folklor, bu dönemde "saf millî kaynak" olarak görülen köy ile "modern Batılı formları" birleştiren bir laboratuvar işlevi görmüştür. Bu durum, elitler ile halk arasındaki kültürel makası daraltmayı amaçlasa da aslında devletin tanımladığı "resmi bir kültür" ile halkın yaşadığı "organik kültür" arasında gerilimli bir ilişki doğurmuştur.

Yurttaşı Eğitmek, Yurttaşı Üretmek

Erken Cumhuriyet Dönemi eğitim ve kültür politikaları ve dil tarih politikalarıyla uyumlu bir şekilde ilerlemiştir. Eğitim sistemi yeni rejimin kültürel normlarını ve yurttaşlık anlayışını topluma aktaran bir toplumsallaştırma mekanizması olmuştur (Kaplan, 2005). Sosyolojik bir açıdan ele alındığında bu mekanizma Dukheim'ın (2016) ifadesiyle eğitimin "toplumun kendini yeniden üretme aracı" olarak görülmesidir.

Bu dönemde 1924 tarihli Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile dini ve sivil eğitim arasındaki ikilik ortadan kaldırılarak eğitim kurumları tek bir merkez altında toplanmış ve merkezi bir eğitim sistemi oluşturulmuştur. Bu düzenleme aracılığıyla eğitim üzerinden kültürel bir standardizasyon sağlanmıştır. Bu ise Weber'in (2023) yasal-ussal otorite kavramı kapsamında devletin eğitim alanındaki meşruiyetini sağlama çabası olarak okunabilir. Devlet, bürokratik adımlar üzerinden toplumsal yapıyı sağlamlaştırmak için kurumsal mekanizmaları rasyonel hedefleri doğrultusunda yönlendirmekte ve milli kültür inşasını eğitim kurumu aracılığıyla da desteklemektedir.

Eğitim politikası yalnızca örgün öğretimle sınırlı kalmamış aynı zamanda 1932 yılında kurulan Halkevleri aracılığı ile yetişkin nüfus da bu eğitim sürecine dahil edilmiştir. Halkevleri aracılığıyla konferanslar, tiyatro oyunları, sergiler vb. etkinlikler düzenlenerek, Cumhuriyet ideolojisi gündelik hayat içinde farklı kesimler için de daha anlaşılır ve etkili hale getirilmeye çalışılmıştır (Çeçen, 1990). Bu noktada Halkevleri Gramsci'nin (2020) devletin kültürel rızayı üretmeyi sağlayan yarı-sivil mekanizmaları şeklinde de

değerlendirilebilir. Bu organizasyonlar aracılığıyla milli kültür yalnızca devlet tarafından dayatılan normlar şeklinde değil de katılım ve gönüllülük esasına dayanan bir mekanizma üzerinden ilerlemiştir.

Erken Cumhuriyet Dönemi'nin milli kültür inşası, kentlerin yanı sıra köy ve taşraya da ulaşmış ve köycülük ideolojisi ile köy “milli kültürün saf kaynağı” olarak idealize edilmiştir. Bununla birlikte köy Cumhuriyet'in modernleşme projesinin bir parçası olarak dönüştürülmesi gereken bir mekân olarak tanımlanmıştır. Bu doğrultuda eğitim seferberlikleri ilân edilmiş ve gezici öğretmenler ve halk eğitimi aracılığıyla milli kültürün kırsal alana da ulaştırılması hedeflenmiştir (Keyder, 1998). Dolayısıyla eğitim ve kültürel kurumlar da Cumhuriyet'in erken döneminde milli kültürün inşa sürecinde toplumsallaştırıcı, disipline edici ve yaygınlaştırıcı bir fonksiyona sahip olmuştur. Dil ve tarih politikaları, eğitim ile birleştirilerek ulusal kimliğin kurumsal alt yapısına zemin hazırlamıştır.

Bu çerçevede eğitim ve kültürel kurumlar, erken Cumhuriyet döneminde yalnızca bilgi aktaran yapılar değil; aynı zamanda bireyi siyasal topluluğun normlarına göre şekillendiren disiplinler mekanizmalar olarak işlev görmüştür. Okul, Halkevi ve halk eğitimi faaliyetleri aracılığıyla yurttaşlık bilinci, modern yaşam pratikleri ve milli aidiyet duygusu birlikte üretilmiş; böylece kültürel dönüşüm kurumsal süreklilik kazanmıştır. Eğitim yoluyla aktarılan bu değerler, bireyin devletle kurduğu ilişkiyi rasyonel ve yasal-ussal bir zemine oturturken, aynı zamanda modernleşme ideolojisinin toplumsal meşruiyetini de pekiştirmiştir.

Bununla birlikte bu kurumsal yaygınlaştırma süreci, kültürel farklılıkları kapsayan bir eğitim anlayışından ziyade, merkezî olarak tanımlanmış bir milli kültür tasavvurunu esas almıştır. Bu durum, eğitim ve kültürel kurumları birer toplumsal entegrasyon aracı haline getirirken, farklı deneyim ve kimliklerin görünürlüğünü sınırlayan bir etki de yaratmıştır. Dolayısıyla erken Cumhuriyet döneminde eğitim, hem modern yurttaşın inşasında kurucu bir rol üstlenmiş hem de kültürün siyasal bir özne olarak toplum üzerinde kurduğu düzenleyici ve yönlendirici etkiyi derinleştiren temel alanlardan biri olmuştur.

Ulusal Estetiğin Kurulması: Milli Sanat ve Halk Kültürü

Cumhuriyetin erken dönemlerinde dil, tarih ve eğitim politikalarının yanı sıra sanat ve folklor da milli kültürün inşasında sosyolojik fonksiyonu olan alanlardır. Yalnızca metinler, müfredatlar ve birtakım organizasyonlar üzerinden değil; aynı zamanda estetik tercihler, bedensel pratikler ve gündelik yaşam biçimleri üzerinden de toplumsallaşma süreci sağlanmıştır. Böylece milli kültür ideolojik bir çerçeve olmanın ötesine geçerek gündelik hayatta deneyimlenen ve içselleştirilen bir kültürel gerçeklik haline gelmiştir (Bora, 2017).

Bu dönemde modernleşme ideolojisinin bir taşıyıcısı olarak resim, heykel, müzik, tiyatro gibi sanatsal alanlar bir taraftan Batılı estetik anlayışı temsil ederken, diğer taraftan da milli içerikle harmanlanmıştır. Batılı estetik anlayışlarına ulusal ve milli bir kimlik kazandırılmaya çalışılmıştır. Bu sürece Ankara Devlet Konservatuvarı ve Musiki Muallim Mektebi gibi kuruluşlar üzerinden eğitim temelli bir içerik kazandırılmıştır. Bu süreçte ayrıca halk kültürünün unsurları, milli kültürün özünü temsil eden alanlardan biri olarak tanımlanmış, halk türküleri, masallar, kıyafetler kültürel değerler olarak görülmüştür (Öztürkmen, 1998). Bu durum, Hobsbawn'ın (1983) "icat edilmiş gelenekler" kavramı kapsamında bir anlamda devlet kanalıyla oluşturulmuş temsili bir kültür repertuarına dönüştürülmüştür.

Sanat ve halk kültürünün gündelik hayattaki toplumsallaştırma sürecinde, halkevleri etkili mekanizmalardan biri olmuştur. Halkevlerinde düzenlenen tiyatro oyunları, müzik dinletileri, halk oyunu kursları, sergiler, modern Cumhuriyetin batılı ve milli kültürlerle bezeli estetik anlayışını topluma ulaştırmada etkili olmuştur. Bireyler bu faaliyetlerde yalnızca izleyici değil aynı zamanda katılımcı da olarak sanatsal faaliyetlerde aktif olarak görev almıştır (Çeçen, 1990). Bu durum toplumun Cumhuriyet'in sanat anlayışını benimsemesini kolaylaştırmıştır. Bu bağlamda sanatsal ve folklorik faaliyetler de temsili ve estetik unsurları ile Türk toplumunun Cumhuriyet'in modern ve milli kültürünün toplumsallaştırıcı mekanizmaları arasında yer almıştır.

Bu bağlamda erken Cumhuriyet döneminde sanat ve folklor, yalnızca kültürel mirasın korunmasına yönelik alanlar değil; aynı zamanda toplumsal davranış kalıplarını, estetik beğeniye ve kamusal görünürlüğü yeniden düzenleyen disiplinler araçlar olarak işlev görmüştür. Giyim kuşamdan beden diline, kamusal törenlerden seremonilere kadar uzanan bu estetik müdahaleler, modern ve milli kimliğin gündelik hayatta görünür kılınmasını amaçlamıştır. Böylece sanat ve folklor, bireyin yalnızca ne düşündüğünü değil, nasıl görüldüğünü ve nasıl davrandığını da belirleyen normatif bir çerçeve üretmiştir. Bu durum, kültürün sembolik olduğu kadar bedensel ve mekânsal boyutlarıyla da siyasallaştırdığını göstermektedir.

Öte yandan bu estetik ve folklorik inşa süreci, resmi kültür ile halkın gündelik yaşantısından süzülen organik kültür arasında her zaman sorunsuz bir uyum yaratmamıştır. Devletin seçici biçimde tanımladığı "milli" folklor anlayışı, yerel ve bölgesel kültürel pratikleri dönüştürürken, kimi zaman da bu pratikleri homojenleştirerek temsil etmiştir. Bu bağlamda sanat ve halk sanatı, ulusal birlik fikrini güçlendiren bir araç olmanın yanı sıra, kültürel farklılıkların sınırlandırıldığı ve yeniden kodlandığı bir müdahale alanı olarak da okunabilir. Dolayısıyla erken Cumhuriyet döneminde sanat ve folklor, ulus inşasının estetik cephesini oluştururken, kültürün siyasal bir özne olarak işleyişini gündelik hayatın en görünür katmanlarında yeniden üretmiştir.

Sonuç

Erken Cumhuriyet döneminde kültür, yalnızca modernleşme sürecine eşlik eden ikincil bir alan değil; bizzat siyasal iktidarın kendini kurduğu, meşrulaştırdığı ve yeniden ürettiği temel bir toplumsal düzlem olarak işlev görmüştür. Dil, tarih, eğitim ve sanat alanlarında yürütülen politikalar, kültürün bu dönemde bir milletin var ettiği doğal bir miras olmanın ötesine geçerek devlet eliyle tanımlanan, düzenlenen ve yönlendirilen aktif bir siyasal özneye dönüştüğünü göstermektedir. Bu yönüyle kültür, erken Cumhuriyet modernleşmesinin hem taşıyıcısı hem de sınır koyucusu olmuştur.

Dil devrimiyle kolektif belleğin dilsel kodları yeniden inşa edilmiş; tarih yazımıyla ulusal hafıza seçici bir süreklilik içinde kurgulanmış; eğitim ve kültürel kurumlar aracılığıyla bu yeni kimlik gündelik hayatın içine nüfuz ettirilmiştir. Sanat ve folklorik unsurlar ise bu sürecin estetik ve sembolik boyutunu oluşturarak, modern ve milli kimliğin görünür ve deneyimlenebilir hale gelmesini sağlamıştır. Böylece kültür, yalnızca ideolojik bir söylem değil, toplumsal pratikler yoluyla içselleştirilen bir yaşam tarzı olarak yapılandırılmıştır.

Bu bütüncül kültür politikası kısa vadede ulus-devletin kurucu ihtiyaçlarına yanıt vermiş; dağılmış bir imparatorluk bakiyesinden ortak bir kimlik ve aidiyet üretme kapasitesini göstermiştir. Ancak aynı süreç, kültürel farklılıkları sınırlayan, farklı etnik ve dinsel aidiyetleri merkezî ulusal anlatının dışında bırakan disiplinler bir çerçeveyi de beraberinde getirmiştir. Kültürün siyasal bir özne olarak bu denli merkezileştirilmesi, Türkiye'nin ilerleyen dönemlerde karşılaştığı merkez-çevre gerilimlerinin, kimlik çatışmalarının ve kültürel aidiyet krizlerinin de tarihsel arka planını oluşturmuştur.

Erken Cumhuriyet deneyimi, kültürün modern ulus-devlet inşasında nötr bir alan olmadığını; aksine siyasal iktidarın toplumu dönüştürme kapasitesinin en etkili araçlarından biri olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu bağlamda kültür, erken Cumhuriyet'te yalnızca modernleşmenin dili değil, aynı zamanda modernliğin kendisini üreten kurucu bir siyasal pratik olarak değerlendirilmelidir. Bu tespit, Türkiye'de uluslaşma sürecini anlamak kadar, güncel kültür ve kimlik tartışmalarını sosyolojik bir süreklilik içinde okuyabilmek açısından da imkân sunmaktadır.

Sonuç olarak; Erken Cumhuriyet döneminde dil, tarih, eğitim ve sanat alanındaki sistematik uygulamalar, devletin homojen bir toplum yaratma idealinin kapsamlı bir yansımasıdır. Pozitivist/metafizikten arındırılmış ve rasyonalist yöntemlerle bizzat devlet eliyle inşa edilen bu modern Türk kimliği, bir yandan dağılmakta olan bir imparatorluk bakiyesinden dinamik bir siyasal özne yaratmayı başarmış; diğer yandan ise kültürel farklılıkları merkezîyetçi ve seküler bir potada eriterek Türkiye'nin modernleşme serüveninin temel karakterini tayin etmiştir. Bu dönemde yürütülen kültür politikaları, birer idari karardan ziyade, modern Türkiye'nin ruhunu şekillendiren kurucu birer irade beyanıdır.

Kaynakça

- Aytürk, İ. (2004). Turkish linguists against the West: The origins of linguistic nationalism in Atatürk's Turkey. *Middle Eastern Studies*, 40(6), 1–25.
- Berkes, N. (2002). Türkiye'de çağdaşlaşma. Yapı Kredi Yayınları.
- Bora, T. (2017). Cereyanlar: Türkiye'de siyasal ideolojiler. İletişim Yayınları.
- Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power*. Harvard University Press.
- Copeaux, É. (1998). Türk tarih tezinden Türk-İslam sentezine. Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Çeçen, A. (1990). *Halkevleri*. Gündoğan Yayınları.
- Çolak, Y. (2004). Language policy and official ideology in early Republican Turkey. *Middle Eastern Studies*, 40(6), 67–91.
- Durkheim, É. (2016). *Eğitim ve Sosyoloji*. Pinhan Yayıncılık.
- Foucault, M. (1980). *Power/knowledge: Selected interviews and other writings*. Pantheon.
- Gellner, E. (1983). *Nations and nationalism*. Cornell University Press.
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the prison notebooks*. International Publishers.
- Gökalp, Z. (2018). *Türkçülüğün Esasları*. İstanbul: Karbon Kitaplar.
- Halbwachs, M. (1992). *On collective memory*. University of Chicago Press.
- Hobsbawm, E. (1983). Introduction: Inventing traditions. In E. Hobsbawm & T. Ranger (Eds.), *The invention of tradition* (pp. 1–14). Cambridge University Press.
- İnal, K. (2008). *Eğitim ve ideoloji*. Kalkedon Yayınları.
- Kaplan, İ. (2005). *Türkiye'de millî eğitim ideolojisi*. İletişim Yayınları.
- Keyder, Ç. (1998). *Türkiye'de devlet ve sınıflar*. İletişim Yayınları.
- Lewis, G. (1999). *The Turkish language reform: A catastrophic success*. Oxford University Press.
- Öztürkmen, A. (1998). *Türkiye'de folklor ve milliyetçilik*. Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Tekelioğlu, O. (2001). The rise of a spontaneous synthesis: The historical background of Turkish popular music. *Middle Eastern Studies*, 37(3), 93–112.
- Weber, M. (2023). *Bürokrasi ve Otorite*. Adres Yayınları.
- Zürcher, E. J. (2017). *Modernleşen Türkiye'nin tarihi*. İletişim Yayınları.



Bölüm 11

EVDE HASTA BAKIMIN PSİKOSOSYAL BOYUTLARI



Gülşah Şükran Kale Yolcu¹

¹ Dr. Öğretim Görevlisi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Nazilli Sağlık Hizmetleri MYO
gulsah.kale@adu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-8940-7744>

1. Giriş

Sağlık hizmetlerinin sunum biçimi, toplumsal, demografik ve ekonomik dönüşümlerle birlikte önemli ölçüde değişim göstermiştir. Özellikle yaşlanan nüfus, kronik hastalıkların yaygınlaşması, sağlık hizmetlerine erişimde yaşanan eşitsizlikler ve artan sağlık harcamaları, bakım hizmetlerinin hastane merkezli yapıdan ev temelli modellere doğru evrilmesine neden olmuştur. Bu dönüşüm yalnızca sağlık sistemlerinin organizasyonunu değil, bireylerin gündelik yaşam pratiklerini, aile içi ilişkilerini ve toplumsal rollerini de derinden etkilemektedir. Bu bağlamda evde bakım, yalnızca tıbbi bir hizmet alanı olarak değil; psikolojik, sosyal, kültürel ve etik boyutları içeren çok yönlü bir bakım süreci olarak incelenmelidir.

Ev temelli bakımın yaygınlaşmasında, sağlık sistemlerine ilişkin yapısal dönüşümlerin yanı sıra sosyo-kültürel dinamikler de belirleyici olmaktadır. Özellikle Türkiye gibi geleneksel aile yapısının görece korunduğu toplumlarda, bakım sorumluluğunun aile içinde üstlenilmesi toplumsal olarak kabul gören bir normdur. Bu bağlamda kurumsal bakım hizmetleri çoğu zaman “terk edilme” ya da “yetersiz aile desteği” algısıyla ilişkilendirilmekte; hasta yakınları açısından kurumsal bakım, toplumsal damgalanma riski taşıyan bir seçenek olarak değerlendirilebilmektedir. Dolayısıyla evde bakım, yalnızca bir hizmet modeli değil, aynı zamanda kültürel değerler, aile yapısı ve toplumsal beklentilerle şekillenen bir bakım pratiği olarak öne çıkmaktadır.

Evde bakım, bireyin kendi yaşam alanında, çoğu zaman aile üyeleri tarafından sağlanan bir bakım biçimi olarak tanımlanabilir. Bu bakım modeli, hastanın yaşam kalitesini artırmayı, bağımsızlığını mümkün olduğunca korumayı ve sağlık hizmetlerine erişimini kolaylaştırmayı hedeflemektedir. Ancak bu süreç, bakım veren bireyler açısından önemli ölçüde psikososyal yükler doğurmaktadır. Dolayısıyla evde bakımın yalnızca hasta odaklı değil, bakım verenlerin deneyimleri, duygusal yükleri ve toplumsal konumları dikkate alınarak ele alınması gerekmektedir.

Evde hasta bakımında psikososyal destek, hastalığın yalnızca biyomedikal yönlerine değil; bireyin duygusal, bilişsel ve sosyal gereksinimlerine de yanıt vermeyi amaçlayan bütüncül bir yaklaşımı zorunlu kılmaktadır. Yapılan çalışmalar, özellikle kronik ve ilerleyici hastalık süreçlerinde bakım verenlerin, profesyonel sağlık çalışanlarına benzer biçimde yoğun duygusal yük taşıdıklarını göstermektedir. Hemşireler ve aile üyeleri, hastanın hastalıkla ilişkili kaygılarını, belirsizliklerini ve duygusal tepkilerini yönetmeye çalışırken aynı zamanda kendi psikolojik sınırlarını korumak durumundadır. Ancak bakım sürecinde yoğun iş yükü, zaman kısıtlılığı, rol belirsizliği ve destek mekanizmalarının yetersizliği, psikososyal bakımın etkinliğini ciddi biçimde sınırlamaktadır. Özellikle hastalığın seyrine bağlı olarak ortaya çıkan kritik geçiş dönemlerinde—örneğin tedavinin sonlandırılması ya da palyatif bakı-

ma geçiş aşamalarında—hem hasta hem de bakım veren açısından duygusal gereksinimler belirgin biçimde artmaktadır. Bu noktada güvene dayalı ilişki kurma, etkili iletişim ve duygusal sınırları koruyarak destek sunabilme becerileri, bakımın niteliğini belirleyen temel unsurlar olarak öne çıkmaktadır. Bu nedenle evde bakım hizmetlerinin yalnızca bireysel çabalarla değil; disiplinler arası işbirliği, sürekli mesleki eğitim ve kurumsal destek mekanizmaları aracılığıyla yapılandırılması gerekmektedir (Botti ve ark., 2006).

Bu bölümün amacı, evde hasta bakımının psikososyal boyutlarını çok yönlü bir perspektiften değerlendirerek; bakım alan bireyler ile bakım verenlerin yaşantılarını, karşılaştıkları psikolojik, sosyal ve kültürel dinamikler bağlamında incelemektir. Bu doğrultuda, evde bakımın kavramsal temelleri, psikolojik etkileri, bakım verenlerin rolleri ve destek gereksinimleri ile sosyal bağlamı bütüncül bir yaklaşımla ele alınacaktır.

2. Hastalık Psikolojisi ve Bakım Verenlerin Destekleyici Rolü

Hastalık, bireyin yalnızca bedensel işlevlerini değil, aynı zamanda psikolojik bütünlüğünü, benlik algısını ve yaşamla kurduğu ilişkiyi de derinden etkileyen bir deneyimdir. Özellikle kronik ya da yaşamı tehdit eden hastalıklar, bireyde kaygı, korku, çaresizlik ve kontrol kaybı gibi yoğun duygusal tepkilere yol açabilmektedir. Hastalık süreci, bireyin gündelik rollerini yerine getirme kapasitesini sınırlarken, bağımsızlık duygusunun zedelenmesine ve benlik saygısının azalmasına neden olabilmektedir (Taylor, 2018). Bu yönüyle hastalık, yalnızca fizyolojik bir durum değil, aynı zamanda psikososyal bir kriz olarak değerlendirilmelidir.

Bu süreçte bireyin algıladığı sosyal destek, psikolojik uyumun en belirleyici unsurlarından biridir. Aile üyeleri ve bakım verenler, hastanın duygusal gereksinimlerine yanıt verme, güven duygusu sağlama ve belirsizlikle baş etmesine yardımcı olma açısından merkezi bir rol üstlenmektedir. Empatik iletişim, duyguların yargılanmadan ifade edilebilmesi ve hastanın karar alma süreçlerine aktif katılımının desteklenmesi, psikolojik iyilik hâlini güçlendiren önemli faktörlerdir (Helgeson ve Cohen, 1996). Bununla birlikte, bakım verenlerin aşırı koruyucu veya kontrol edici tutumları, hastanın özerklik duygusunu zedeleyerek psikolojik sıkıntıları derinleştirebilmektedir. Bu nedenle bakım sürecinin sağlıklı bir biçimde sürdürülebilmesi, yalnızca hastanın değil, bakım verenin de psikososyal ihtiyaçlarının gözetilmesini gerektirmektedir. Bakım verenler sıklıkla duygusal tükenmişlik, stres ve sosyal izolasyon yaşamaktadır. Bu durum, bakım kalitesini olumsuz etkileyebileceği gibi, bakım verenin kendi sağlığını da riske atmaktadır. Profesyonel danışmanlık, psiko eğitim programları ve sosyal destek ağları, hem bakım verenin güçlendirilmesine hem de bakım sürecinin sürdürülebilirliğine katkı sağlamaktadır.

Evde bakım süreci yalnızca tıbbi müdahalelerle sınırlı olmayan, çok boyutlu bir bakım pratiği olarak ele alınmalıdır. Psikososyal destek, bakımın ayrılmaz bir bileşeni olup, bakım alan bireyin yaşam kalitesini artırmanın yanı sıra bakım verenin ruhsal iyilik hâlini korumada da temel bir rol üstlenmektedir. Bu nedenle evde bakım hizmetlerinin, bireyin bütüncül gereksinimlerini dikkate alan, disiplinlerarası iş birliğine dayalı ve sürdürülebilir bir yaklaşımla yapılandırılması büyük önem taşımaktadır.

3. Evde Bakımın Kavramsal ve Kuramsal Çerçevesi

3.1. Evde Bakım Kavramı

Evde bakım hizmetleri, bakım gereksinimi olan bireyin kendi yaşam ortamında desteklenmesini esas alan ve bakım verenlerin üzerindeki yükü azaltmayı hedefleyen bütüncül bir hizmet modeli olarak tanımlanmaktadır. Bu hizmetler; fizyolojik, tıbbi, psikososyal ve sosyal boyutları kapsayan çok yönlü bir bakım anlayışına dayanmaktadır (Bektaş ve Çelik, 2019). Evde bakım, bireyin yalnızca sağlık gereksinimlerinin karşılanmasını değil, aynı zamanda yaşam kalitesinin korunmasını ve mümkün olduğunca bağımsızlığının sürdürülmesini hedeflemektedir.

Evde bakım uygulamaları, bireyin kendi yaşam alanında sunulması nedeniyle hem hasta hem de bakım veren açısından farklı dinamikleri kapsamaktadır. Bu bakım türü, profesyonel sağlık hizmetlerinin yanı sıra aile üyeleri tarafından sağlanan gündelik bakım pratiklerini de kapsamaktadır. Dolayısıyla evde bakım, yalnızca tıbbi müdahaleleri içeren bir süreç değil; sosyal ilişkiler, aile içi roller ve bakım sorumluluğunun paylaşımıyla doğrudan ilişkili bir yapıdır. Literatürde evde bakım; tıbbi bakım, kişisel bakım, psikososyal destek ve sosyal hizmet bileşenlerinden oluşan bütüncül bir yaklaşım olarak ele alınmaktadır.

Evde bakım uygulamalarının yaygınlaşmasında çeşitli yapısal etkenler rol oynamaktadır. Nüfusun yaşlanması, kronik hastalıkların artışı, hastanede yatış sürelerinin kısalması, sağlık hizmetlerinin maliyetindeki artış ve bireylerin kendi yaşam alanlarında bakım görme isteği bu süreci hızlandıran temel faktörler arasında yer almaktadır. Bu durum bakım sorumluluğunun önemli ölçüde aile bireylerine devredilmesine yol açarak özellikle bakım verenlerin fiziksel, duygusal ve sosyal açıdan yüklenmesine neden olmakta; bakımın sürdürülebilirliğini zorlaştırmaktadır.

3.2. Psikososyal Yaklaşım ve Biyopsikososyal Model

Psikososyal yaklaşım, bireyin sağlık durumunu yalnızca biyolojik göstergelerle açıklamak yerine, psikolojik ve sosyal boyutları da kapsayan bütüncül bir değerlendirme sunar. Bu yaklaşımın kuramsal temelini oluşturan biyopsikososyal model, hastalığın yalnızca fizyolojik süreçlerden ibaret olmadığını; bireyin duygusal tepkileri, sosyal ilişkileri ve çevresel koşullarıyla birlikte ele

alınması gerektiğini savunur.

Evde bakım bağlamında bu model, bakım alan bireyin ruhsal durumu, yaşam doyumu, sosyal ilişkileri ve toplumsal konumunun yanı sıra bakım verenin psikolojik yükü, stres düzeyi ve destek sistemlerini birlikte değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır. Bu yönüyle evde bakım, yalnızca tıbbi bir uygulama değil, çok boyutlu bir sosyal etkileşim alanıdır.

Evde bakım alan bireyler ve bakım verenlere yönelik yapılan araştırmalar, bu grupların önemli bir bölümünün engellilik raporu, bakım maaşı veya diğer sosyal haklardan yeterince yararlanamadığını ortaya koymaktadır. Bu durum, bakım gereksinimi olan bireylerin ve bakım verenlerin sosyal koruma mekanizmalarına erişiminde yapısal sorunlar bulunduğunu göstermektedir. Araştırmalar ayrıca, bakımın büyük ölçüde aile üyeleri tarafından üstlenildiğini, ancak bu bakımın çoğu zaman ekonomik, psikolojik ve eğitsel destekten yoksun biçimde sürdürüldüğünü ortaya koymaktadır. Bakım verenlerin önemli bir kısmı, bakım sürecine ilişkin yeterli bilgiye sahip olmadıklarını, özellikle hastalık yönetimi, fiziksel bakım ve duygusal destek alanlarında kendilerini yetersiz hissettiklerini ifade etmektedir. Bu durum, hem bakım verenin hem de bakım alan bireyin yaşam kalitesini olumsuz yönde etkilemektedir.

Bu bağlamda sosyal hizmet uzmanlarının evde sağlık hizmetleri ekiplerine etkin biçimde dâhil edilmesi büyük önem taşımaktadır. Sosyal hizmet uzmanları, bakım verenlerin danışmanlık, yönlendirme ve sosyal destek gereksinimlerinin karşılanmasında kilit bir rol üstlenmektedir. Ayrıca bakım verenlerin büyük bir bölümünün, yasal olarak mevcut olmasına rağmen bakım ödeneği ve diğer sosyal destek mekanizmalarından yararlanamadığı dikkate alındığında, kurumlar arası koordinasyonun güçlendirilmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Sağlık ve sosyal hizmet sistemleri arasında kurulacak etkin iş birliği, bakım verenlerin desteklenmesini ve bakım hizmetlerinin niteliğinin artırılmasını mümkün kılacaktır. Bununla birlikte bakım verenlere, evde bakım hizmetleri alanında eğitilmiş profesyonellerin yer aldığı kurumsal olarak yapılandırılmış ekipler ile bakım sürecine ilişkin eğitim ve danışmanlık sağlanması önem taşımaktadır.

Amerikan Sosyal Hizmet Uzmanları Derneği (NASW) evde sağlık bakımını kapsamındaki sosyal hizmetlerin odaklandığı hasta sorunlarını şöyle tanımlamaktadır:

- Hasta ile ailesinin hastalık ve işlevsel durumdaki değişime karşı uyumsuz ya da olumsuz tepkileri,
- Mesleki ve eğitimsel sorunlar,
- Finansal sorunlar,

- Bakım verme ile ilgili sorunlar,
- Yetersiz barınma ve yaşam ortamı ile ilgili düzenlemeler,
- Tıbbi bakıma erişimdeki engeller,
- Fiziksel, cinsel ve duygusal ihmal ve istismar,
- Madde kötüye kullanımı,
- Diğer psikiyatrik hastalıklar ve
- İlişkisel sorunlar.

Blanchard'a göre sosyal hizmet uzmanları, sahip oldukları iletişim becerileri, bireyler ve gruplarla etkili biçimde çalışabilme yetkinlikleri, araştırma-değerlendirme ve raporlama konusundaki donanımları ile sistem kuramı, sosyal refah politikaları ve mikro-makro düzeydeki toplumsal süreçlere ilişkin bilgileri sayesinde evde sağlık hizmetleri ekipleri içerisinde önemli ve tamamlayıcı bir role sahiptir. Bu çok yönlü uzmanlık alanı, sosyal hizmet uzmanlarını evde bakım hizmetlerinin planlanması ve uygulanmasında kilit aktörlerden biri hâline getirmektedir (akt. Zengin, 2016).

3.3. Hasta-Bakım Veren İlişkinde Stres ve Başa Çıkmanın İşlemci Modeli

Kronik hastalıklar ve uzun süreli bakım gereksinimleri, yalnızca hasta bireyin değil, aynı zamanda bakım verenin de psikolojik, duygusal ve sosyal yaşamını derinden etkileyen süreçlerdir. Bu bağlamda Lazarus ve Folkman tarafından geliştirilen stres ve başa çıkmanın işlemci modeli, hasta-bakım veren ilişkisinde yaşanan psikososyal süreçleri anlamada temel bir kuramsal çerçeve sunmaktadır. Model, stresin doğrudan olaylardan değil, bireyin bu olayları nasıl algıladığı ve değerlendirdiğinden kaynaklandığını vurgular.

Hasta birey açısından hastalık; bedensel işlev kaybı, bağımlılık ve belirsizlik duygularını beraberinde getirirken, bakım veren açısından artan sorumluluklar, rol değişimleri ve duygusal yük temel stres kaynaklarını oluşturmaktadır. Birincil değerlendirme sürecinde bireyler, hastalığı tehdit edici, zararlı ya da yönetilebilir bir durum olarak algılayabilmektedir. Örneğin hastalığın ilerleyici ve kontrol edilemez olarak değerlendirilmesi, hem hasta hem de bakım veren için yoğun kaygı ve çaresizlik duygularını tetikleyebilmektedir.

İkincil değerlendirme aşamasında ise bireyin söz konusu stresle başa çıkma kapasitesi ön plana çıkar. Bakım verenin sosyal destek düzeyi, bilgiye erişimi, önceki deneyimleri ve psikolojik dayanıklılığı bu süreci belirleyen temel unsurlardır. Bu aşamada kullanılan başa çıkma stratejileri problem odaklı ya da duygu odaklı biçimde ortaya çıkabilmektedir. Tedavi sürecine aktif katkı

lim, bakım planlarının oluşturulması ve destek arayışı problem odaklı başa çıkma örnekleri arasında yer alırken; kabullenme, duyguları paylaşma ya da duygusal geri çekilme duygularına odaklı stratejiler arasında sayılmaktadır.

Evde sağlık hizmeti alan hastaların bakım verenlerinde bakım yükünün incelendiği bir çalışmada (Dağdeviren, Demir, Adahan, Dağdeviren ve Tekin, 2020) bakım verenlerin büyük bir bölümünde bakım yükünün yüksek düzeyde olduğu saptanmış; bu durumun tükenmişlik, güçsüzlük ve çaresizlik duygularıyla birlikte seyrettiği belirlenmiştir. Ayrıca bakım verenlerin önemli bir kısmının bakım sürecine ilişkin eğitim, danışmanlık ve profesyonel destek gereksinimi duyduğu ortaya konmuştur.

Bakım verenler için durum yalnızca fiziksel ve psikolojik yükü değil, gündelik yaşamları ile sosyal ilişkilerini doğrudan etkileyen ve finansal yükleri de getiren bir durum olarak deneyimlenmektedir. Bakım verenin de bakım alan hasta birey kadar eve bağlanması, gündelik hayatını kendi kontrolünde özgürce yaşayamaması, çalışma yaşamının aksaması ya da tamamen bozulması, bunların bağlantılı ekonomik kayıplar ile bakım alanın sağlık durumu kaynaklı ek maddi yükler kritik rol oynamaktadır.

Sonuç olarak stres ve başa çıkmanın işlemci modeli, hasta ve bakım veren arasındaki etkileşimi dinamik ve çok boyutlu bir süreç olarak ele almakta; psikososyal uyumun anlaşılmasına önemli katkılar sunmaktadır. Bu model, evde bakım sürecinde yalnızca tıbbi gereksinimlerin değil, bireyin duygusal ve bilişsel ihtiyaçlarının da dikkate alınması gerektiğini vurgulamakta ve bakımın bütüncül bir yaklaşımla ele alınmasının önemini ortaya koymaktadır.

4. Evde Bakımın Psikososyal Boyutları

4.1. Bakım Alan Bireyin Psikolojik Deneyimleri

Evde bakım alan bireyler, fiziksel işlev kayıplarının yanı sıra çok yönlü psikolojik zorlanmalarla da karşı karşıya kalmaktadır. Özellikle kronik hastalıklar, bireyin yalnızca bedensel kapasitesini değil; benlik algısını, bağımsızlık duygusunu ve yaşamla kurduğu ilişkiyi de derinden etkilemektedir. Hastalığın ilerleyici niteliği, bireyde kontrol kaybı, belirsizlik ve çaresizlik duygularını tetikleyerek psikolojik kırılganlığı artırmaktadır. Birçok hastalık grubunda çeşitli psikososyal değişiklikler görülmekle birlikte kronik hastalığı olan bireyler üzüntü, öfke, çaresizlik, umutsuzluk, kaygı, ölüm korkusu, içe kapanma, yalnızlık, sosyal yalıtılmışlık, depresif duygu durum içine girmektedirler. Ayrıca aile ve iş yaşantısına ilişkin rol kaybı, maddi güç ve statü kaybı, benlik saygısında düşme, bağımlı olma kaygısı, beden imajında değişiklik, gündelik yaşam rutinin aksaması ve güven kaybı gibi birçok psikososyal problemle karşı karşıya kalmaktadırlar (Özdemir ve Taşçı, 2012). Özellikle bireyin kendisini ailesine “yük” olarak algılaması, suçluluk ve utanç duygularını pekiştirmekte, tedaviye uyumu ve yaşam motivasyonunu olumsuz

etkilemektedir. Bu süreçte hastanın öznel deneyimlerinin dikkate alınması, psikolojik iyilik hâlinin korunması açısından kritik öneme sahiptir.

Bu bağlamda Chesler ve Barbarin tarafından geliştirilen stresle başa çıkma modeli, hastalık deneyiminin çok boyutlu yapısını anlamada önemli bir çerçeve sunmaktadır. Model, hastaların yaşadığı psikososyal zorlukları beş temel boyut üzerinden ele almaktadır. İlk olarak **entelektüel boyut**, bireyin hastalığına ilişkin bilgi düzeyini, tedavi sürecini anlama biçimini ve sağlık profesyonelleriyle kurduğu iletişimi kapsar. İkinci olarak **pratik boyut**, hastaneye yatış, tıbbi işlemler, günlük yaşamın yeniden düzenlenmesi ve işlevsellik kaybı gibi somut deneyimleri içerir. Üçüncü olarak **kişilerarası boyut**, bireyin aile üyeleriyle, akranlarıyla ve yakın çevresiyle kurduğu ilişkilerde yaşanan değişimleri, özellikle bağımlılık-bağımsızlık dengesindeki dönüşümleri kapsar. Dördüncü olarak **duygusal boyut**, kaygı, korku, depresyon ve umutsuzluk gibi duygusal tepkileri ve bunlarla baş etme biçimlerini içerir. Son olarak **varoluşsal boyut**, hastalığın yaşamın anlamı, gelecek algısı ve ölüm düşüncesi üzerindeki etkilerini kapsar. Bu boyut, bireyin yaşamını yeniden anlamlandırma sürecine işaret eder.

Bu çerçevede bakıldığında, evde bakım süreci yalnızca tıbbi müdahalelerin yürütüldüğü bir alan değil; bireyin yaşamını yeniden yapılandığı, kimlik ve anlam arayışının yoğunlaştığı bir deneyim alanıdır. Dolayısıyla bakım sürecinde psikososyal destek, yalnızca semptomların hafifletilmesine yönelik değil, bireyin bütüncül iyilik hâlinin korunmasına yönelik bir yaklaşım gerektirmektedir.

4.2. Evde Bakım Veren Psikolojik Yükü

Evde bakım sürecinin en az görünür ancak en ağır boyutlarından biri, bakım veren bireylerin yaşadığı psikolojik yüklerdir. Bakım verenler çoğu zaman kendi yaşamlarını ikinci plana atarak yoğun bir sorumluluk üstlenmekte; bu durum zaman içinde duygusal tükenmişlik, kronik stres ve psikolojik yıpranma ile sonuçlanabilmektedir. Özellikle bakım süresinin uzaması, belirsizlik ve gelecek kaygısı, bakım verenlerin ruhsal dayanıklılığını ciddi biçimde zorlamaktadır.

Bakım verenlerde sıkça gözlenen sorunlar arasında uyku bozuklukları, kaygı bozuklukları, depresif belirtiler ve sosyal izolasyon yer almaktadır. Bu durum, yalnızca bireysel bir sorun olarak değil, bakım sürecinin niteliğini doğrudan etkileyen bir faktör olarak değerlendirilmelidir. Bakım verenin ruhsal iyilik hâli zayıfladıkça, bakımın sürekliliği ve kalitesi de olumsuz yönde etkilenmektedir (Taşdelen ve Ateş, 2012).

Bu nedenle bakım verenlerin psikososyal açıdan desteklenmesi, evde bakım hizmetlerinin temel bileşenlerinden biri olarak ele alınmalıdır. Psiko eğitim, danışmanlık hizmetleri, destek grupları ve profesyonel rehberlik, bakım

verenlerin hem duygusal dayanıklılığını artırmakta hem de bakım sürecini daha sürdürülebilir hâle getirmektedir. Böylelikle evde bakım, yalnızca hasta odaklı bir hizmet olmaktan çıkarak, bakım verenin de güçlendirildiği bütüncül bir destek sistemine dönüşebilmektedir.

4.3. Hastalık Deneyiminin Sosyal ve İlişkisel Boyutları

Hastalık deneyimi, bireyin yalnızca fiziksel sağlığını değil, aynı zamanda sosyal ilişkilerini, kimlik algısını ve toplumsal konumunu da derinden etkileyen çok boyutlu bir süreçtir. Özellikle kanser gibi yaşamı tehdit eden hastalıklarda, bireyin aile üyeleriyle, akranlarıyla ve sosyal çevresiyle kurduğu ilişkiler önemli ölçüde dönüşüme uğramaktadır. Yapılan çalışmalar, hastalığın yalnızca biyolojik bir olgu olmadığını; bireyin sosyal dünyasını yeniden yapılandıran bir deneyim olarak ele alınması gerektiğini ortaya koymaktadır (Zebrack, Chesler ve Penn, 2007).

Kanser tanısı alan bireyler, özellikle ergenlik ve genç yetişkinlik dönemlerinde, gelişimsel olarak bağımsızlık ve kimlik inşasının yoğun olduğu bir süreçte hastalıkla karşı karşıya kalmaktadır. Bu durum, ebeveynlerle olan ilişkilerde belirgin değişimlere yol açabilmektedir. Bir yandan genç bireyler özerkliklerini korumaya çalışırken, diğer yandan hastalığın getirdiği fiziksel ve duygusal gereksinimler nedeniyle ebeveynlerine yeniden bağımlı hâle gelebilmektedir. Bu ikili durum, hem bireyde hem de aile üyelerinde duygusal gerilim yaratmakta; özellikle ebeveynlerin koruyucu tutumları ile gençlerin bağımsızlık ihtiyacı arasında çatışmalar ortaya çıkabilmektedir. Bazı durumlarda gençler, ebeveynlerini üzmemek ya da endişelendirmemek adına duygularını bastırmakta ve yaşadıkları zorlukları paylaşmaktan kaçınmaktadır.

Hastalığın sosyal ilişkiler üzerindeki etkisi yalnızca aile ile sınırlı değildir. Okul, arkadaşlık ve romantik ilişkiler de bu süreçten doğrudan etkilenmektedir. Tedavi sürecinde eğitimden uzak kalma, akran ilişkilerinde kopukluklara ve sosyal izolasyona yol açabilmektedir. Akranların hastalık karşısındaki belirsiz ve çekingen tutumları, hastaların kendilerini “farklı” ya da dışlanmış hissetmelerine neden olabilmektedir. Bu durum, sosyal geri çekilmeyi ve yalnızlık duygusunu derinleştirebilmektedir. Buna karşılık, benzer deneyimleri yaşayan bireylerle kurulan ilişkiler, özellikle destek grupları aracılığıyla, aidiyet duygusunu güçlendiren önemli bir koruyucu unsur olarak öne çıkmaktadır.

Hastalık sürecinde bireylerin kontrol algısı da önemli ölçüde sarsılmaktadır. Özellikle hastaneye yatış deneyimi, genç bireyler için özerklik kaybı, belirsizlik ve güçsüzlük duygularını beraberinde getirebilmektedir. Tedavi süreçlerinin belirsizliği, tıbbi müdahalelerin yoğunluğu ve bedensel sınırlılıklar, bireyin yaşamı üzerindeki kontrol hissini zayıflatmaktadır. Bununla birlikte, bazı bireyler bilgiye erişim, tedavi sürecine aktif katılım ve sağlık profesyonelleriyle açık iletişim kurma yoluyla bu kontrol duygusunu yeniden

inşa edebilmektedir. Bu süreç, bireyin kendi bedenine ve yaşamına ilişkin özne olma duygusunu güçlendirmektedir.

Araştırmalar, uzun vadede bu deneyimlerin bazı bireylerde “travma sonrası büyüme” olarak adlandırılan olumlu dönüşümlere de zemin hazırlayabildiğini göstermektedir. Zorlu yaşam deneyimlerinin ardından bireylerin yaşam önceliklerini yeniden değerlendirdikleri, ilişkilerine daha fazla anlam yükledikleri ve psikolojik dayanıklılıklarını güçlendirdikleri gözlemlenmektedir. Bu yönüyle hastalık deneyimi, yalnızca kayıp ve kırılgnlıkla değil, aynı zamanda yeniden yapılanma ve güçlenme potansiyeliyle de ilişkilidir.

Sonuç olarak, kanser gibi ciddi hastalıklar bireyin yalnızca bedensel sağlığını değil, sosyal ilişkilerini, kimlik algısını ve yaşamla kurduğu bağı da dönüştürmektedir. Bu nedenle evde bakım ve destek hizmetleri, yalnızca tıbbi gereksinimlere odaklanan dar bir çerçeveye sınırlı kalmamalı; bireyin sosyal çevresi, psikolojik dayanıklılığı ve ilişkisel ihtiyaçlarını da kapsayan bütüncül bir yaklaşım temelinde yapılandırılmalıdır. Bu yaklaşım, hem hastaların hem de bakım verenlerin yaşam kalitesini artırmada belirleyici bir rol oynayacaktır.

5. Toplumsal Cinsiyet Perspektifinden Evde Bakım

Evde bakım emeği, tarihsel ve toplumsal olarak kadınlıkla özdeşleştirilmiş bir sorumluluk alanı olarak şekillenmiştir. Bakım verme pratiği çoğu zaman “doğal” bir kadınlık rolü olarak kabul edilmekte, bu durum ise bakım emeğinin görünmezleşmesine ve toplumsal olarak değersizleştirilmesine yol açmaktadır. Kadınlar, bakım sürecini çoğunlukla ahlaki bir sorumluluk ya da fedakârlık olarak içselleştirirken, bu emeğin ekonomik ve duygusal maliyeti çoğu zaman göz ardı edilmektedir. Bu bağlamda evde bakım, yalnızca bireysel bir görev değil, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini yeniden üreten yapısal bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal cinsiyet temelli iş bölümü, bakım emeğinin büyük ölçüde kadınlar tarafından üstlenilmesine yol açmakta; bu durum kadınların eğitim, istihdam ve kamusal yaşama katılımını sınırlandırmaktadır. Bakım sorumluluğunun süreklilik arz etmesi, kadınların mesleki gelişimlerini sekteye uğratmakta, ekonomik bağımsızlıklarını zayıflatmakta ve çoklu rol çatışmalarına neden olmaktadır. Erkeklerin bakım süreçlerine sınırlı katılımı ise bakımın “doğal” olarak kadınlara ait olduğu yönündeki toplumsal kabulleri pekiştirmektedir. Bu nedenle evde bakım hizmetlerinin toplumsal cinsiyet perspektifiyle ele alınması, bakım emeğinin görünür kılınması ve eşitlikçi politikaların geliştirilmesi açısından kritik bir öneme sahiptir.

Evde bakım uygulaması veren bireyler ile yapılan çalışmalar göstermektedir ki bu hizmetlerdeki bakım yükü büyük ölçüde kadınlar tarafından üstlenilmekte, bu durum kadınların zaman, emek ve toplumsal yaşama katılım olanaklarını sınırlamaktadır. Bakım sorumluluğunun aile içinde kadınlara

yüklenmesi, hem ekonomik hem de sosyal açıdan eşitsizlikleri derinleştirmektedir. Bu nedenle bakım hizmetlerinin yalnızca bireysel sorumluluk olarak değil, kamusal bir yükümlülük olarak ele alınması; bakım emeğinin görünür kılınması ve kadınların istihdama katılımını destekleyecek sosyal politikaların geliştirilmesi gerekmektedir. Bakım işlerinin toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini yeniden üretmeyecek biçimde yapılandırılması; devletin, erkeklerin ve kurumların bakım sorumluluğunu paylaşmasını öngören politikaların geliştirilmesi büyük önem taşımaktadır. Bu doğrultuda, kamusal bakım hizmetlerinin güçlendirilmesi ve kadınların istihdama katılımını destekleyici sosyal politikaların hayata geçirilmesi, toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanması açısından temel bir gereklilik olarak öne çıkmaktadır (Özates Gelmez, 2016;).

6. Evde Bakımda Etik

Evde bakım süreci, yalnızca teknik bir sağlık hizmeti sunumunu değil, aynı zamanda karmaşık etik sorunları da beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda bireyin mahremiyet hakkı, özerkliği ve karar verme kapasitesi ile bakım verenin sorumlulukları arasında hassas bir denge kurulması gerekmektedir. Özellikle bilişsel işlevlerde gerileme yaşayan bireylerde, karar verme yetisinin sınırlandırılması etik açıdan önemli tartışmaları gündeme getirmektedir. Aynı zamanda bakım verenin artan sorumlulukları, bakım yükü ve duygusal tükenmişliği, istemeden de olsa ihmal ya da kötü muamele riskini artırabilmektedir.

Evde bakım sürecinde etik sorunların yönetilmesi, yalnızca bireysel farkındalıkla değil, aynı zamanda kurumsal rehberlik ve profesyonel destekle mümkündür. Düzenli izleme, süpervizyon, etik danışmanlık ve bakım verenlere yönelik destek mekanizmaları, bu sürecin sağlıklı yürütülmesi açısından kritik öneme sahiptir. Ayrıca bakım alan bireyin mahremiyetine saygı gösterilmesi, onurunun korunması ve karar süreçlerine mümkün olduğunca dâhil edilmesi, etik bakım anlayışının temelinde yer almaktadır.

7. Psikososyal Destek ve Müdahale Yaklaşımları

Evde bakım sürecinde psikososyal destek, hem bakım alan hem de bakım veren bireyler için koruyucu ve güçlendirici bir işlev üstlenmektedir. Stresle başa çıkma becerilerinin geliştirilmesi, psikoeğitim programları, destek grupları ve bireysel danışmanlık hizmetleri bu kapsamda önemli araçlar arasında yer almaktadır. Ayrıca sosyal hizmet uzmanları, psikologlar ve sağlık profesyonelleri arasında kurulan disiplinler arası iş birliği, bakımın niteliğini artırmakta ve sürdürülebilirliğini sağlamaktadır. Toplum temelli bakım modelleri, yerel yönetimlerin ve sivil toplum kuruluşlarının sürece dâhil edilmesiyle daha kapsayıcı ve sürdürülebilir bir yapı sunmaktadır. Bu modeller, bakım yükünün yalnızca bireyin ya da ailenin omuzlarında kalmasını önleyerek, destek ağlarının genişletilmesini sağlamaktadır. Böylece bakım süreci

yalnızca bireysel bir sorumluluk olmaktan çıkarak toplumsal bir sorumluluk alanına dönüşmektedir.

8. Sonuç

Evde hasta bakımı, yalnızca bireysel bir sağlık hizmeti olarak ele alınmayacak olan toplumsal, kültürel ve psikososyal boyutları içeren çok katmanlı bir bakım pratiği olarak değerlendirilmelidir. Bu süreçte bakım alan bireyin yaşam kalitesi ile bakım verenin ruhsal ve fiziksel iyilik hâli birbirinden ayrılmaz bir bütün oluşturmaktadır. Aynı zamanda evde bakım, sağlık sistemlerinin işleyişi, aile yapıları ve toplumsal dayanışma biçimleriyle doğrudan ilişkilidir. Evde bakım hizmetlerinin büyük ölçüde aile üyeleri tarafından üstlenilmesi, özellikle kadınların görünmeyen emeğinin artmasına yol açmakta ve toplumsal cinsiyet temelli eşitsizlikleri derinleştirmektedir. Bakım sorumluluğunun bu şekilde kadınlar üzerinde yoğunlaşması, onların eğitim, istihdam ve sosyal yaşama katılımlarını sınırlandırmakta; psikolojik ve duygusal yüklerini artırmaktadır. Bu durum, bakım emeğinin yalnızca bireysel bir sorumluluk olarak değil, kamusal destek gerektiren bir alan olarak ele alınmasını zorunlu kılmaktadır.

Bu bağlamda evde bakımın sürdürülebilirliği, yalnızca tıbbi hizmetlerin sürekliliğiyle değil; bakım verenlerin psikososyal açıdan desteklenmesi, sosyal güvence mekanizmalarının güçlendirilmesi ve disiplinler arası iş birliğinin etkinleştirilmesiyle mümkündür. Psikososyal destek hizmetlerinin yaygınlaştırılması, bakım verenlerin tükenmişlik düzeylerini azaltmakta ve bakım kalitesini artırmaktadır. Aynı zamanda, evde bakımın etik, toplumsal ve insani boyutlarını gözeten bütüncül politikaların geliştirilmesi, hem bakım alan bireylerin yaşam kalitesini yükseltmekte hem de bakım verenlerin emeğini görünür ve sürdürülebilir kılmaktadır.

Bu çerçevede evde bakım, yalnızca bir sağlık hizmeti değil; insan onurunu merkeze alan, toplumsal dayanışmayı güçlendiren ve sosyal adaleti öncelleyen bir kamusal sorumluluk alanı olarak ele alınmalıdır.

Kaynaklar

- Bektaş, H., ve Çelik, F., (2019). Yaşlı bireyin formal bakımı: Evde ve kurumda bakımı. *Geriatri hemşireliği içinde* (ss.293-338), Ankara: Hipokrat Kitabevi.
- Botti, M., Endacott, R., Watts, R., Cairns, J., Lewis, K., & Kenny, A. (2006). *Barriers in providing psychosocial support for patients with cancer. Cancer Nursing*, 29(4), 309–316. <https://doi.org/10.1097/00002820-200607000-00010>
- Dağdeviren T, Demir N, Adahan D, Dağdeviren M, Tekin O. (2020). Evde sağlık hizmeti alan hastaların bakım verenlerinde bakım yükü. *Turkish Journal of Family Medicine and Primary Care*, 14(2), 186-195. DOI:10.21763/tjfm.730172
- Doğan, R., ve Onan, N. (2021). Evde bakım biriminden hizmet alan hastaların yakınlarında ruhsal sağlık durumunun ve bakım yükünün incelenmesi. *Kafkas Journal of Medical Sciences*, 11(1), 31-39. <https://dergipark.org.tr/en/pub/kaftbd/article/934796>
- Helgeson V.S., Cohen S. (1996). Social support and adjustment to cancer: reconciling descriptive, correlational, and intervention research. *Health Psychology*, 15(2):135-48. doi: 10.1037//0278-6133.15.2.135. PMID: 8681922.
- Özateş Gelmez, Ö. S., (2016). Bakım emeği sömürsünün öznelere ya da bir sosyal politika uygulamasının nesneleştirdikleri: Evde bakım uygulaması kapsamında bakım veren kadınlar. *Hacettepe üniversitesi sosyolojik araştırmalar e-dergisi*. <https://avesis.hacettepe.edu.tr/yayin/086d7e09-714c-4b32-921d-364c6242ad4a/bakim-emeği-somurusunun-oznelere-ya-da-bir-sosyal-politika-uygulamasinin-nesnelestirdikleri-evde-bakim-uygulaması-kapsamında-bakim-ve-ten-kadınlar>
- Özdemir, Ü., ve Taşçı, S. (2013). Kronik hastalıklarda psikososyal sorunlar ve bakım. *ERÜ Sağlık Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 1(1), 57-72. <https://dergipark.org.tr/en/pub/erusaglik/article/79604>
- Taşdelen, P ve Ateş, M. (2012). Evde bakım gerektiren hastaların bakım gereksinimleri ile bakım verenlerin yükünün değerlendirilmesi. *Hemşirelikte Eğitim ve Araştırma Dergisi*, 9 (3): 22-29. https://jag.journalagent.com/z4/download_fulltext.asp?pdire=jern&plng=eng&un=JERN-68442
- Taylor, S. E. (2018). *Health Psychology* (10th ed.). New York, NY: McGraw-Hill Education.
- Zebrack, B. J., Chesler, M. A., & Penn, A. (2007). *Psychosocial support*. In W. A. Bleyer & R. D. Barr (Eds.), **Cancer in adolescents and young adults** (pp. 375–390). Berlin, Germany: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-540-68152-6_24
- Zengin, O. (2016). Evde sağlık hizmetlerinin sosyal hizmet boyutu. *Tıbbi Sosyal Hizmet Dergisi*(8), 36-42. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tshd/article/684138>