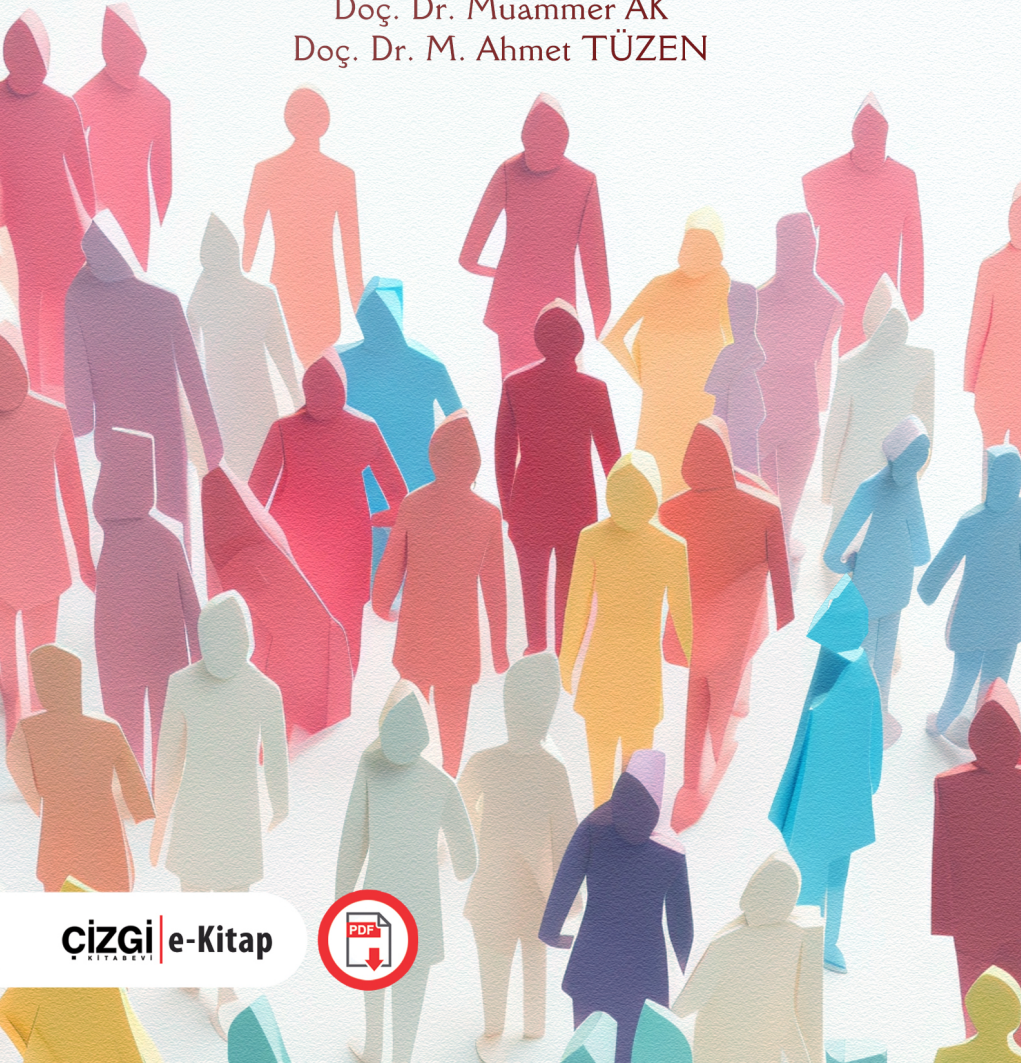


# TOPLUM VE KÜLTÜR

Editörler

Doç. Dr. Muammer AK

Doç. Dr. M. Ahmet TÜZEN



**cizgi** | e-Kitap  
KİTAPLARI







# TOPLUM VE KÜLTÜR

Editörler

Doç. Dr. Muammer AK

Doç. Dr. M. Ahmet TÜZEN

**ÇİZGİ**  
KİTAP E Vİ

Çizgi Kitabevi Yayınları (e-kitap)

©Çizgi Kitabevi  
Aralık 2024

ISBN: 978-625-396-463-4  
Yayıncı Sertifika No: 52493

**KÜTÜPHANE BİLGİ KARTI**  
- Cataloging in Publication Data (CIP) -

Editör  
Muammer AK - M. Ahmet TÜZEN  
TOPLUM VE KÜLTÜR

## ÇİZGİ KİTABEVİ

Sahibiata Mah.  
M. Muzaffer Cad. No:41/1  
Meram/**Konya**  
(0332) 353 62 65

Konevi Mh.  
Larende Cad. No:20/A  
Meram/**Konya**  
(0332) 353 62 66

Siyavuşpaşa Mh.  
Gül Sk. No: 15 B  
Bahçelievler/**İstanbul**  
(0212) 514 82 93

[www.cizgikitabevi.com](http://www.cizgikitabevi.com)

[f](#) [t](#) [@](#) / cizgikitabevi

# Önsöz

Bu kitap, sosyal bilimler alanında farklı konuları derinlemesine ele alan ve toplumun çeşitli yönlerini aydınlatan çalışmalardan oluşan bir derlemedir. Her bölüm, kendi alanında uzman akademisyenler tarafından kaleme alınmış ve titizlikle hazırlanmıştır. Bu eser, tipografinin reklam tasarım kültüründeki yerinden, toplumsal cinsiyetin kültürel etkilerine; yoksulluk kültüründen, atasözlerinde gündelik hayatın yansımalarına; tüketim ve kimlik ilişkisinden, sağlık hizmetlerinin örgütlenmesine; çokkültürlülükten, etnisiteye ve sosyal tabakalaşmaya kadar geniş bir yelpazede konuları kapsamaktadır.

*Muammer Ak* **Çokkültürlülük ve Etnisite** isimli çalışmasında, çokkültürlülük ve etnisite konuları sosyolojik bir perspektiften analiz edilmektedir. Farklı kültürlerin bir arada yaşama süreçleri, bu süreçlerin toplumsal etkileri ve toplumsal uyumun sağlanması açısından çokkültürlülük ve kültürlerarasılık yaklaşımlarının önemi detaylandırılmaktadır.

*Semiha Baş, Arif Çiçek* **Tüketim ve Kimlik İlişkisinin Tarihsel Serüveninde Akışkan Kimlikler ve Bireyselleşme** isimli çalışmasında, tüketim davranışlarının tarihsel değişimi ve kimlik inşasında oynadığı rol incelenmektedir. Kapitalizmin tüketim davranışlarına ve kimlik algısına nasıl etki ettiği, tüketim sembolleriyle sınıflar arası geçişin sağlanması ve kimliğin inşasının göstergelerle oluşturulabilmesi gibi konular detaylandırılmaktadır. Ayrıca, kapitalizmin çıkarları doğrultusunda değişen kimliklerin akışkanlığı ve bireyselleşme süreçleri analiz edilmektedir.

*Arif iek Sosyal Tabakalaşma ve Meslek* isimli çalışmasında, sosyal tabakalaşmanın toplumun anlaşılmasında önemli bir alan olarak görüldüğü ve insanların yaşamlarındaki fırsatlar ile beklentileri şekillendirmede yardımcı olduğu belirtilmektedir. Sosyal tabakalaşma, toplumsal yapı ve sosyal hareketliliğin analizinde merkezi bir rol oynar ve meslek bu analizlerde en uygun belirleyici olarak kabul edilir. Sosyal tabakalaşma, sınıf ve statü gruplarının oluşumu ve toplumsal düzen üzerindeki etkilerini anlamak için anahtar bir öğedir. Meslekler, bireylerin toplumsal statüsünü belirleyen başlıca unsurlardan biri olarak öne çıkar. Bu inceleme, sosyal tabakalaşma ve meslek ilişkisini derinlemesine ele alarak, toplumdaki eşitsizliklerin ve sosyal hareketliliklerin nasıl şekillendiğini anlamaya çalışmaktadır.

*Erkan Dikici, Alpaslan obanođlu Kùltür ve Toplumsal Cinsiyet* isimli çalışmasında, toplumsal cinsiyet kavramı ve kültürel etkileşimler üzerindeki etkisi incelenmektedir. Kadın ve erkek olarak dünyaya gelen her bireyin sosyalleşme sürecinde öğrendiği roller ve toplumsal cinsiyet algısı ele alınarak, bu rollerin kültürel çevrenin etkisiyle nasıl şekillendiği detaylandırılmaktadır. Toplumsal cinsiyet algısının bireyin toplumsal rolünü nasıl belirlediği ve toplumsal cinsiyet rollerinin kadın ve erkek için ne anlama geldiği üzerinde durulmaktadır.

*Alpaslan obanođlu Yoksulluk Kùltürü Kavramını Yeniden Düşünmek* isimli çalışmasında, yoksulluğun sadece maddi bir yetersizlik değil, aynı zamanda bireylerin sosyal, kültürel ve psikolojik yaşamlarını etkileyen çok boyutlu bir olgu olduğu savunulmaktadır. Oscar Lewis'in "Yoksulluk Kùltürü" teorisi çerçevesinde yoksulluğun bireylerin yaşam dünyalarındaki etkileri incelenmekte ve yoksulluğun toplumsal dışlanma, umut kaybı ve "şimdi" odaklı yaşam tarzına olan etkileri üzerinde durulmaktadır.

*Erkan Dikici, Kenan Kendilci Sağlık ve Kültür İlişkisi Bağlamında Sağlık Hizmetlerinin Örgütlenmesi Üzerine Bir Değerlendirme* isimli çalışmasında, sağlık hizmetlerinin örgütlenişi ve bu hizmetlerin kültürel ve toplumsal bağlamları incelenmektedir. Sağlık politikalarının ulusal gelirden ayrılan pay, sağlık hizmetlerinin planlanması, altyapı ve sağlık personelinin eğitimi gibi faktörler tarafından nasıl belirlendiği ele alınarak, sağlık ve hastalık algılarının kültürel ve ekonomik koşullarla nasıl şekillendiği üzerinde durulmaktadır.

*Selvihan Polat'ın Frankfurt Okulu'nun Eleştirel Toplum Teorisine Bir Giriş: Dönemler ve Tartışmalar* başlıklı çalışmasında, 20. yüzyılın erken dönemlerinde felsefenin dönüşümünü ve Frankfurt Okulu'nun eleştirel toplum teorisini inceliyor. Bu bölüm, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas ve Axel Honneth gibi önemli figürler üzerinden Frankfurt Okulu'nun tarihsel ve toplumsal krizlerle şekillenen yaklaşımını detaylandırıyor. Polat, eleştirel toplum teorisinin kökenlerine, gelişimine ve modern toplum üzerindeki etkilerine dikkat çekerek, okuyuculara felsefi ve sosyolojik bir perspektif sunuyor.

*M. Ahmet Tüzen'in Tocqueville'de Demokratik Despotizm ve Sivil Toplum* başlıklı makalesinde, Antik Yunan'dan modern Amerika'ya kadar demokrasi kavramının evrimini ve Alexis de Tocqueville'in demokratik sistem üzerine olan çalışmalarını inceliyor. Bu bölüm, demokrasi, özgürlük, bireycilik ve sivil toplum arasındaki karmaşık ilişkileri derinlemesine ele alıyor. Tüzen, Tocqueville'in demokratik despotizm ve sivil toplum konusundaki düşüncelerini analiz ederek, modern demokrasilerin karşılaştığı zorlukları ve çözümleri eleştirel bir bakış açısıyla değerlendiriyor.

*Gülsüm Çalışır'ın Kültür ve İletişim Bağlamında Kültürlerarası İletişime Bakış*" başlıklı makalesinde, iletişimin

gündelik hayattaki rolünü ve kültürlerarası iletişim olgusunu ele alıyor. Bu bölüm, küreselleşmenin getirdiği değişimlerle birlikte farklı kültürlerin nasıl etkileşime geçtiğini ve iletişim süreçlerinin bu etkileşimleri nasıl şekillendirdiğini tartışıyor. Çalışır, kültürlerarası iletişimin dinamiklerini ve bu iletişim süreçlerinin bireyler ve toplumlar üzerindeki etkilerini derinlemesine inceleyerek, okuyuculara geniş bir perspektif sunuyor.

*Gonca Uncu* **Tipografinin Reklam Tasarım Kültüründeki Yeri: Görsel Hiyerarşi ve Mesaj İletimi** isimli çalışmasında, tipografinin reklam tasarım kültüründeki önemi ele alınmaktadır. Tipografi, bir reklamın görsel estetiğini ve etkileyciliğini belirleyen temel unsurlardan biri olarak, yazı karakterlerinin seçimi, boyutu, yerleşimi ve rengi aracılığıyla hedef kitleyle etkili bir iletişim sağlama potansiyeline sahiptir. Çalışmada, tipografinin görsel hiyerarşi oluşturmadaki rolü detaylı bir şekilde ele alınmakta ve farklı markaların tipografik stratejileri örneklerle analiz edilmektedir.

*Mustafa Güneş*'in **Achebe'nin Parçalanma Romanında Eko-Kültürel Emperyalizm ve Kayıp Afrika'ya Ağıt** başlıklı çalışmasında, Chinua Achebe'nin "Parçalanma" adlı romanını sömürgeci müdahalenin Afrika'nın kültürel ve ekolojik dengesi üzerindeki yıkıcı etkilerini ele alan bir metin olarak yorumluyor. Bu bölüm, sömürgeciliğin toplumsal ve kültürel bağları nasıl kopardığını ve Afrika'nın kayıp mirasını yeniden sahiplenmeye yönelik güçlü bir çağrıyı ele alıyor. Güneş, Achebe'nin eserini ekokritik bir çerçevede analiz ederek, sömürgeci ideolojilerin yerli halklar üzerindeki kalıcı etkilerini ve bu etkilerin nasıl aşılabileceğini tartışıyor.

*Fatih Yalçın*'ın **Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nda Modernite ve Kapitalist Kültür Eleştirisi**" başlıklı çalışmasında, Yakup Kadri'nin modernleşme sürecine dair eleştirilerini ve deneyimlerini inceliyor. Bu bölüm, Türk aydınının modernite

te ve kapitalist kültür karşısındaki konumunu ve eleştirilerini tarihsel bir perspektifle sunuyor. Yalçın, Yakup Kadri'nin eserlerindeki modernite ve kapitalizm eleştirilerini derinlemesine analiz ederek, okuyuculara bu dönemin sosyal ve kültürel dinamiklerini anlamada rehberlik ediyor.

*Fatih Solmaz, Kübra Solmaz, Erkan Dikici* **Dîvânu Lugâti't-Türk'teki Atasözlerinde Gündelik Hayatın Yansıması Üzerine Bir Değerlendirme** isimli çalışmasında, Divânu Lugâti't-Türk'te yer alan atasözleri üzerinden XI. yüzyıldan itibaren Türk toplumunun felsefesi ve değerler dünyası değerlendirilmektedir. Atasözlerinin toplumlar arasındaki bilgi ve değer aktarımındaki rolü ele alınarak, Türk insanının gündelik hayatındaki yansımaları keşfedilmektedir.

Bu eserlerin, okuyucularımıza sosyal bilimlerin zengin dünyasında yeni ufuklar açmasını ve toplumun çeşitli yönlerini daha derinlemesine anlamalarına katkı sağlamasını umuyoruz.

Editörler

Doç. Dr. Muammer AK

Doç. Dr. M. Ahmet TÜZEN

# İÇİNDEKİLER

<b>ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK ve ETNİSİTE</b> .....	12
Muammer AK	
<b>TÜKETİM VE KİMLİK İLİŞKİSİNİN TARİHSEL SERÜVENİNDE AKIŞKAN KİMLİKLER VE BİREYSELLEŞME</b> .....	44
Semiha BAŞ - Arif ÇİÇEK	
<b>SOSYAL TABAKALAŞMA VE MESLEK</b> .....	62
Arif ÇİÇEK	
<b>KÜLTÜR VE TOPLUMSAL CİNSİYET</b> .....	83
Erkan DİKİCİ - Alpaslan ÇOBANOĞLU	
<b>YOKSULLUK KÜLTÜRÜ KAVRAMINI YENİDEN DÜŞÜNMEK</b> .....	99
Alpaslan ÇOBANOĞLU	
<b>SAĞLIK VE KÜLTÜR İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA SAĞLIK HİZMETLERİNİN ÖRGÜTLENMESİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME</b> .....	117
Erkan DİKİCİ - Kenan KENDİLCİ	
<b>FRANKFURT OKULU'NUN ELEŞTİREL TOPLUM TEORİSİNE BİR GİRİŞ: DÖNEMLER VE TARTIŞMALAR</b> .....	142
Selvihan POLAT	
<b>TOCQUEVILLE'DE DEMOKRATİK DESPOTİZM ve SİVİL TOPLUM</b> .....	166
M. Ahmet TÜZEN	
<b>KÜLTÜR VE İLETİŞİM BAĞLAMINDA KÜLTÜRLERARASI İLETİŞİME BAKIŞ</b> .....	187
Gülsüm ÇALIŞIR	
<b>TİPOGRAFİNİN REKLAM TASARIM KÜLTÜRÜNDEKİ YERİ: GÖRSEL HİYERARŞİ VE MESAJ İLETİMİ</b> .....	207
Gonca UNCU	

**ACHEBE'NİN PARÇALANMA ROMANINDA EKO-KÜLTÜREL EMPERYALİZM  
VE KAYIP AFRİKA'YA AĞIT ..... 245**  
Mustafa GÜNEŞ

**YAKUP KADRİ KARAOSMANOĞLU'NDA MODERNİTE VE KAPİTALİST  
KÜLTÜR ELEŞTİRİSİ ..... 266**  
Fatih YALÇIN

**DÎVÂNULUGÂTİ'T-TÜRK'TEKİ ATASÖZLERİNDE GÜNDELİK HAYATIN YANSIMASI  
ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME ..... 286**  
Fatih SOLMAZ - Kübra SOLMAZ - Erkan DİKİCİ

# ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK ve ETNİSİTE

Muammer AK\*

## Giriş

Çokkültürlülük kavramı son dönemde daha fazla konuşulsa da farklı kültürlerin bir arada yaşaması aslında çok daha eskilere dayanır. Tarihin hiçbir döneminde kültürler birbirlerinden tamamen kopuk ve ilişkisiz olmamışlardır; insanlık tarihi her zaman bir etkileşim süreci içinde olmuştur. Bu bağlamda, insanlık tarihini, kültürlerin birbirleriyle etkileştiği, birbirlerini etkilediği ve değiştirdiği bir süreç olarak tanımlamak mümkündür.

Göçmen politikası olarak çokkültürcülüğün ilk olarak Kanada ve Avustralya'da ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Çokkültürcülük perspektifinden bakıldığında, "farklılıkların bir arada yaşamalarını açıklayan üç farklı yaklaşımdan söz edilebilir: birincisi erime potası, ikincisi toplumsal bütünleşme (entegrasyon) ve üçüncüsü çokkültürcülüktür" (Vatandaş, 2002: 15). Ancak, kavramın alanının zamanla genişlediği gözlemlenmektedir. Günümüzde çokkültürcülük yalnızca göçmenlerle sınırlı kalmayıp, kadın, gençlik, çevre, eşcinseller hareketleri ve dini gruplar gibi çeşitli yeni toplumsal hareketlerle beraber küreselleşme, etniklik, demokrasi, çoğulculuk, modernleşme, bireyselleşme, özgürlük, insan hakları, vatandaşlık, kimlik, kamusal alan ve ortak yaşama kültürü gibi pek çok konuyla yakından ilişkilidir. Bu nedenle, çokkültürlülük kavramı politik mücadelelerin merkezinde yer almaktadır.

---

\* Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü,  
ORCID:0000-0003-0241-1893.

Çokkültürlülük kavramının tanımı ve neleri kapsadığı üzerine tam bir mutabakatın olmadığı görülmektedir. Bu bağlamda çokkültürlülük, çokkültürcülük ve çoğulculuk kavramları zaman zaman birbirinin yerine kullanılabilir. Her üçü de temelde farklılığı vurgulamakla birlikte aralarında bazı farklılıkların olduğu söylenebilir. Şöyle ki, çokkültürlülük ve çoğulculuk belirli bir durumu ifade ederken, çokkültürlülüğün siyasallaşmış ideolojik bir hal alması "çokkültürcülük" olarak adlandırılabilir. Parekh'e göre, "çokkültürcülük mevcut bir kültürel çeşitlilik durumundan yola çıkar. Bu kültürel çeşitlilik durumuna 'çokkültürlülük,' bu duruma yönelik normatif yaklaşıma ise 'çokkültürcülük' denir" (Parekh, 2006:6). Bu tanımlar, kavrama dair teorik bir çerçeve sunmakla birlikte, kavramlara yönelik belirsizliklerin tamamen ortadan kalktığını söylemek zordur. Çok kültürlülük kavramının tanımı halen açık ve net değildir; oldukça muğlaktır. Bu nedenle, hangi kültürel hareketlerin çok kültürlülük kapsamında değerlendirileceği hala belirsizliğini korumaktadır. Örneğin, kadın hareketleri, işçi hareketleri, ekoloji hareketleri, küreselleşme hareketleri, bireysel hak ve özgürlük hareketleri, gençlik hareketleri ve inanç hareketleri gibi yeni toplumsal hareketlerin çok kültürlülük içinde yer alıp almayacağı tartışmalıdır. Aslında, bu hareketler özünde kültürel talepleri içermektedir. Parekh'e göre, "çokkültürcülük, kendi inanç ve pratiklerine göre yaşamak isteyen göçmenler, dinsel gruplar veya yerli halklardan oluşan toplumsal çeşitlilik unsurlarıyla" ilgilidir. Ona göre, yalnızca bu gruplar çokkültürcülük kapsamında değerlendirilebilir (Parekh, 2006: 3-6). Parekh'in çokkültürcülük tanımındaki grupların büyük çoğunluğunun etnik kökenli olduğu dikkatli bir inceleme sonucu anlaşılmaktadır. Dini grupların tamamının etnik kökenli olmayabileceği, ancak diğer iki grubun etnik temeller üzerine inşa edildiği görülmektedir.

Çokkültürcülük, ülkeler ve kıtalar arası kültürel çeşitliliğin yanı sıra ulus-devletler içerisindeki çeşitliliğe modern bir yanıt olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Bu nedenle, çokkültürlülük ile çokkültürcülük arasındaki ayrımı görmek önemlidir. Çokkültürlülük, bir toplumun farklı etnik gruplarının değerleri, inançları ve kültürel gelenekleri ile bir arada bulunması anlamına gelir. Buna karşılık, çok kültürcülük, bu kültürel çeşitliliğe olumlu ve normatif bir tepki geliştiren sosyal ve politik bir felsefeyi ifade eder. Heterojen bir ülke, kültürel çeşitliliğe iki şekilde yanıt verebilir. Birincisi, kültürel özdeşlik ve türdeşliği teşvik ederek milli birliği sağlama yolunu seçebilir. İkincisi ise, kültürel çeşitliliği yaratıcı bir potansiyel ve güç kaynağı olarak görüp benimseyebilir. Çokkültürcülük, milli birlik ve beraberlik için kültürel homojenliğin gerekli olmadığına inanır (Parekh, 2006: 3-6). Dolayısıyla, çokkültürlülük kapsamındaki kültürün neleri içerdiği konusunda tam bir görüş birliği bulunmamaktadır. Çokkültürlülüğün kapsamı çok geniştir; bir yanda bireysel hak ve özgürlük talepleri, diğer yanda göçmen, azınlık ve etnik temelli talepler yer alır. Bu bağlamda, çokkültürlülük kavramının çerçevesinin daha net belirlenmesi gerektiği açıktır.

Birçok düşünür, çokkültürcülüğün başlangıcını Soğuk Savaş sonrasına dayandırmaktadır. II. Dünya Savaşı sonrası dönemde evrensel insan hakları egemen paradigma iken, Soğuk Savaş sonrasında azınlık hakları önem kazanmaya başlamıştır (Kymlicka, 2007: 279). Yirminci yüzyılın sonlarında, dünya homojen ve hâkim kültür algısına karşı çıkan çeşitli grupların yükselişine tanıklık etmiştir. Bu gruplar arasında göçmenler, ulusal azınlıklar, yerli halklar, etnik ve kültürel topluluklar, eşcinsel hareketler ve kadın hareketleri bulunmaktadır. Bu grupların talepleri farklılık gösterse de, ortak noktaları tanınma ve eşit kabul edilme arzusudur. Toplumların bu farklılıkları kabul etmesi, belirli yasal dü-

zenlemelerin yapılmasını gerektirmiştir. Bu bağlamda, çözümlenmesi için çokkültürcülük bir yaklaşım olarak benimsenmeye başlanmıştır (Parekh, 2006:1). Bu çerçevede, modern toplumlar, bahsedilen çeşitli hareketleri yansıtan kültürel çoğullukla tanımlanır (Tüzen, 2023:121). Çokkültürlülüğün temelinde cinsiyet, yaş, etnik köken, inanç ve diğer çeşitli özellikler nedeniyle ekonomik, toplumsal ve siyasal fırsatlara erişimde toplumsal eşitsizlik yaşadığını düşünen grup veya bireylerin eşitlik talebi olduğunu söylemek mümkündür.

Çokkültürlülükteki "çok" olan kültür, temelde etnik grupların kültürüdür. Dolayısıyla çokkültürlülük, öncelikle etnikliği gündeme getirir. Bu bağlamda, çokkültürlülüğe etniklik çerçevesinden bakıldığında, kavramın birleşmeden ziyade farklılığı veya ayrılığı vurguladığı anlaşılır. Çokkültürlülükle, genellikle bir zümrenin, sınıfın veya meslek grubunun değil, temelde daha çok bir etnik grubun kültüründen bahsedilir; bu nedenle, etniklikle yakın bir ilişkiye sahiptir. Çokkültürlülük, herhangi bir etnik grubun siyasal taleplerini öne çıkarır ve etnik grubu üst kültüre bağlamaktan ziyade farklılıklarına odaklanarak üst kültürden ayrılan özelliklerine vurgu yapar. Bu durum, iki şekilde ortaya çıkabilir: Ya üst/büyük grup diğer grupları kendisinden ayırır, ya da küçük grup kendisini üst/büyük gruptan/kültürden ayırır. Her iki durumda da farklılığa vurgu yapılır. Giddens'a göre, etnik grupların üyeleri hem kendilerini toplumdaki diğer gruplardan kültürel olarak farklı görürler hem de diğer gruplar tarafından bu şekilde algılanırlar (Giddens, 2008: 535). Bu durumun hangi tarafa avantaj sağladığını söylemek zordur. Bir görüşe göre, küçük gruplara mensup bireyler büyük kültürün imkân, fırsat ve geniş ufkundan mahrum kalabilir ve dar grup kimliklerine sıkışabilir; bu, evrensellik yerine yerelleşmeyi ve kapalı bir grup olarak kalmayı teşvik edebi-

lir. Diğer bir görüşe göre, etnik grup büyük grubun içinde kaybolabilir.

Büyük grup kimlikleri tarihsel süreklilik, coğrafi gerçeklik, ortak bir başlangıç miti ve paylaşılan diğer olayların sonucunda oluşur; bunlar doğal olarak ortaya çıkarlar. Etnik gruplar kendilerini tanımlayıp ayırdıklarında ise genellikle değişmez bir biçimde kendi gruplarına ve diğer gruplara karşı bazı önyargılar geliştirirler (Volkan, 1999:33). Etnik grubun kendini tanımlaması genellikle kimlik düzeyinde gerçekleşir. Bu kimlik tasarımının temel bileşenleri, kökler ve geçmiş olur. Sosyal aktörler, etnik kimliklerini, kendilerini ve diğer gruplara mensup kişileri sınıflandırmak için kullanırlar (Barth, 2001:16).

Çokkültürlülüğün demokratik toplumlarda önemi yadsınmaz olsa da bu kavramın ideolojik ve politik yönleri göz ardı edilmemelidir. Çoğulculuk, demokratik bir toplum için vazgeçilmez bir unsur olup, her alanda çoğulculuk ilkesinin yerini çokkültürlülüğün almasının yaratabileceği özgürlük kısıtlaması risklerine dikkat çekilmelidir. Çokkültürlülük, kültürleri bölümlere ayırma ve etnik gruplara bağlı, kendi içinde tutarlı yapısal bütünlükler olarak kabul etme eğilimindedir, bu da farklılıkları aşırı vurgulama riskini doğurur. Fay'a göre, tüm çokkültürcüler kültürel ve toplumsal farklılıkları anlamaya ve onlarla yaşamaya vurgu yapsalar da bu tartışma içinde bazı insan grupları arasında farklılıkların yüceltilmesini savunan yaygın bir yaklaşımdır (Fay, 2012: 15). Dolayısıyla, çokkültürlülük, evrensel insan hakları ilkesinin özelliğini yitirerek, etnik ve kültürel gettoların oluşumuna zemin hazırlayabilir. Bu sebeple, son günlerde çokkültürlülüğe karşı kültürlerarasılık yaklaşımı gündeme gelmiştir. Kültürlerarasılık yaklaşımı, kültürler arasında etkileşim ve alışverişi teşvik ederek, ırkçılık, yabancı düşmanlığı ve etnik merkeziliğe karşı durmayı amaçlar.

Kültürlerarasılık, çokkültürcülükten farklı olarak, insanlar ve gruplar arasındaki benzerliklere vurgu yapar ve kültürleri ayırıştırmak yerine ortak paydalarda buluşmayı teşvik eder. Taylor'a göre, "çokkültürcülük farklılıkların tanınmasına vurgu yaparken, kültürlerarasılık toplumsal bütünleşmeye (entegrasyona) odaklanmaktadır" (Taylor, 2012: 416). Sonuç olarak, demokratik toplumlarda çoğulculuk ve kültürlerarasılık yaklaşımlarının, özgürlüklerin korunması ve toplumsal bütünleşmenin sağlanması açısından daha işlevsel olduğu söylenebilir.

İster tek kültür ister çok kültür olsun, temel mesele toplum olarak nasıl mutlu, huzurlu, güvenli ve düzenli bir ortak yaşam inşa edileceği ve bu şekilde nasıl bir arada yaşanılacağıdır. Alain Touraine, "Birlikte Yaşayabilecek miyiz?" adlı kitabında bu sorunun yanıtlarını aramaktadır. Ona göre, ortak bir kamusal özgürlük alanı yaratmak için araçsal eylem ile kültürel kimliği bağdaştırmak, yani kendimizi bir özne olarak oluşturmak hepimizin ortak görevidir. Yazar, özne düşüncesi ile çokkültürlü toplum ve kültürlerarası etkileşim düşünceleri arasında bir ilişki olduğunu ifade eder (Touraine, 2000:212).

Çokkültürlü bir toplumda iki ana talep ortaya çıkar: Bir yandan, vatandaşlar arasında güçlü bir birliktelik ve ortak aidiyet duygusu yaratma gerekliliği, diğer yandan ise toplumun çeşitlilik taleplerini görmezden gelmeme zorunluluğu. Çünkü çeşitlilik, toplum yaşamının kaçınılmaz bir parçasıdır ve sırf istenildiği için yok edilemez veya kabul edilemez bir zorlama ile bastırılamaz (Parekh, 2002:251).

Çokkültürlü duyarlılığın ayırt edici özelliklerinden biri, bireylerin başkalarının kendilerinden ve kendi grubundakilerden farklı davrandıklarının farkında olmalarıdır. Bir konuşma, jest veya pratikte, sizin kastettiğiniz şeyin, başkalarının aynı şeyle kastettikleriyle aynı olduğunu varsayamazsı-

nız. Bu nedenle, çokkültürlülüğün temel kurallarından biri, başkalarının belirli bir davranışla sizin aynı davranışla kastettiğiniz şeyi kastettiklerini düşünmemek ve daima bu davranışın anlamının ilk bakışta görüldüğünden farklı olabileceğini varsayarak "Bu ne anlama geliyor?" diye sormaktır. Anlama ilişkin sorular, çokkültürlü deneyimin temelini oluşturur (Fay, 2012: 181). Parekh'e göre, çokkültürlü bir toplumda da, diğer toplumlarda olduğu gibi, toplumu bir arada tutabilmek için genel olarak paylaşılan ortak bir kültüre ihtiyaç vardır (Parekh, 2006: 220).

Özellikle 1980'lerden itibaren, dünyada birçok siyasi ve kültürel değişim yaşanmış; küreselleşme, kimlik siyasetleri ve ulus devletin geleceği gibi önemli meseleler gündeme gelmiştir. Bu karmaşık sorunlar, çatışmalara yol açsa da, yeni tartışmalar ve çözümler için de fırsatlar yaratmıştır. Bu dönem, toplumsal gerilimlerin kültürel kodlarla ifade edildiği ve politik mücadelelerin tarihsel ve kültürel alan üzerinden yürütüldüğü bir döneme işaret etmektedir. Bu meseleler üzerine yapılan tartışmalar, çokkültürlülüğe bakışı önemli ölçüde etkilemiştir.

Çokkültürlülük, farklı etnik köken, cinsel yönelim, dini inanç, vatandaşlık aidiyeti ve kültürel çeşitliliğe sahip kişilerin bir arada yaşamasını ifade eder. Günümüzde, gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerin birçok metropol şehirleri, çokkültürlülüğün bütün renkleriyle yaşandığı yerlerdir. Çokkültürlülük, bulunduğu ülkeye müzikten eğlenceye, inançlardan yemeklere, tarihten edebiyata, düşünce biçimlerinden mimari tarzlara kadar geniş bir kültürel zenginlik sağlar. Ancak, çokkültürlülüğün varlığı, özellikle ekonomik ve toplumsal kriz dönemlerinde, toplum içindeki farklı kültürel unsurlar arasında çatışma riskini de beraberinde getirir. Çokkültürlü toplumlarda, mutlaklık iddiası, etnosantrik bakış açısı, ötekine tahammülsüzlük gibi yaklaşımlar, kültürler arası geri-

limlerden kanlı çatışmalara kadar uzanan sonuçlara yol açabilir. Toplumsal düzenin devamı için, çok kültürlü bir yaşamda farklılıklara saygı, uzlaşma, müzakere ve empati temel değerler olarak öne çıkmaktadır (Zencirkıran, 2018:77-78). Çokkültürlülüğe bu yaklaşım, onu çoğulculukla eşdeğer kılmaktadır.

Etnik veya kültürel kimlik meseleleri, günümüzde sosyoloji ve siyasetin ana konularındandır. Bu konular, dünyanın birçok bölgesinde çatışmalara sebep olmuştur. Tarih boyunca pek çok devlet, etnik meseleler ve buna bağlı terör veya ayrılıkçı hareketlerle karşılaşmıştır. Fransız İhtilali'nden sonra farklı bir boyut kazanan bu mesele, günümüzde de etkisini sürdürmektedir. Etnik milliyetçilik temelli çatışmalar, dünyanın her köşesinde yaşanmıştır. Bu durum, sadece Asya, Afrika, Ortadoğu ve Balkanlar'da değil, Avrupa'da da etnik grupların neden olduğu sorunlarla kendini gösterir. 19. ve 20. yüzyıllarda ortaya çıkan ayrılıkçı etnik milliyetçilik hareketleri, Osmanlı İmparatorluğu da dâhil olmak üzere birçok imparatorluğun çöküşüne neden olmuştur. Osmanlı'nın parçalanma sürecinde yaşanan acılar, Anadolu'daki Türk-Müslüman halkın hafızasında halen canlıdır. Yakın geçmişte Rusya, Yugoslavya ve Irak'ta çok etnikliğin ve çok dinliliğin nasıl sonuçlandığı ortadadır. Bugün, Suriye'deki durumun nasıl sonuçlanacağı belirsizliğini korumaktadır.

Bu çalışmada, çokkültürlülük, etnik kimlik, etnik grup ve bu kavramlar arasındaki ilişkiler sosyolojik bir perspektiften incelenmiştir. Çalışmanın temel problemi, çokkültürlülük ile etniklik arasındaki ilişkinin nasıl olduğu konusudur.

### **Çokkültürlülük ve Etnisite İlişkisi**

Günümüz Batı Avrupa dillerinde kullanılan "etnik" kelimesinin kökenleri, Antik Yunanca ve Latinceye kadar

uzanmaktadır. Antik Yunanca'da "kabile" veya "ırk" anlamına gelen "ethnos" kelimesi, bu kavramın temelini oluşturur. Ethnos terimi, biyolojik ve soy temelli farklılıklar yerine, kültürel farklılıklara odaklanır ve bir grup içindeki kültürel özelliklerin benzerliğini ifade eder. Yunanca'daki ethnos teriminin kapsamına en yakın kullanım, Fransızca'daki "ethnie" teriminde bulunur. Ethnie, tarihsel toplulukları ve kültürel farklılıkları birlikte vurgular ve bu farkındalık, bir halkın diğerlerinden ayrılmasına yardımcı olur. Ethnos kavramı, kültürel farklılıkları ifade etmekle birlikte, geniş anlamı ile örtülü bir şekilde soya dayalı temeli de ima edebilir (Smith, 2002: 46). Antropolog George De Vos bir etnik grubu, "aynı geleneklere sahip olan ve bu gelenekleri temas ettikleri diğer insanlarla paylaşmayan" insanlar olarak tanımlamaktadır (Volkan, 1999:31).

Karpat'a göre, "etnisite" terimi aynı zamanda soy anlamına geldiği için yanlış bir şekilde ırk anlamında da kullanılmaktadır. Etnisite (etnik grup), bir kavmin gerçek kimliğini tanımlayan bir kültür ifadesidir ve kavim ile etnisite birçok bakımdan birbirini tamamlayan terimlerdir. Kavim, çeşitli benzer grupların birleşiminden oluşan sosyo-kültürel ve siyasi bir insan topluluğudur. Etnisite ise bir toplumun dış ve özellikle iç kimliğini ifade eder. Bugün, ilk bakışta insanları birleştiren unsur dış kimliktir ve millet-devlet ile özdeşleştirilir. İç kimlik ise daha çok psikolojik, duygusal ve aynı kavme mensup olmaktan kaynaklanır. İç kimlik, aynı siyasi idare altında yaşayan, aynı kültürü, dini ve çoğu kez aynı dili paylaşan insanların oluşturduğu cemaat içinde gelişir. Bir kavim veya etnik grubun mensubiyetini güçlendiren iç kimlik, dış kimlikle uyum sağlarsa her ikisi de daha da güçlenir ve dayanıklı olur. Örneğin, bir kavmin veya etnik grubun üyeleri belirli dış kimlikleri (vatandaşlık, dil, din ortaklığı) yanında bir iç kimliği de paylaşıyorlarsa aralarındaki yakınlık artar. Aynı vatandaşlığı paylaşan ve iç kimliğe

sahip olan kimseler, eğer bu iç kimliği paylaşmazlarsa zamanla birbirlerinden uzaklaşabilirler (Karpat, 2017: 34-35).

Giddens, etnikliği, belirli bir grubun üyelerini diğerlerinden ayıran kültürel değerler ve normlar olarak tanımlar (Giddens, 2008: 1058). Eriksen'e göre, "etnisite, kendilerini kültürel olarak farklı gören ve bu şekilde kabul edilen gruplar arasındaki ilişkiyi tanımlar" (Eriksen, 1993: 4). Giddens'a göre, etniklik doğuştan gelen bir özellik değildir. Etniklik, zamanla toplumsal süreçler tarafından oluşturulan ve tekrarlanan bir olgudur. Genç bireyler, toplumsallaşma süreciyle topluluklarının yaşam tarzlarını, normlarını ve inançlarını benimserler (Giddens, 2008: 535). Yine Marshall'a göre etnisite, bir topluluk içerisinde kendilerini özgün kültürel davranışlarıyla diğer kolektif yapılardan ayıran ortak özelliklere sahip olduklarına inanan ya da başkaları tarafından böyle görülen bireyleri tanımlayan bir terimdir (Marshall, 1999:215). Bu bağlamda, etnisitenin iki boyutu olduğu anlaşılmaktadır: etik ve emik bakış. Emik bakış, grubun kendini nasıl gördüğünü ifade ederken, etik bakış ise toplumun bu gruba olan bakışını yansıtmaktadır.

Etnik gruplar, dil, din, yaşam tarzı, giyim, beslenme biçimi, mimari tarz ve diğer kültürel özelliklerdeki farklılıklara dayanan sosyal gruplardır. Bu gruplar, kültürün tüm alanlarında ana kültürden ne kadar farklı olduklarına göre ayırt edilirler. Kültürel farklılıklar, yalnızca tek bir unsura dayanmak yerine bir bütün olarak değerlendirilmelidir. Yani, bir etnik grubu tanımlamak için yalnızca tek bir ögenin farklılığı yeterli değildir; etnik grup, hâkim kültürden farklılıklarını kültürün her alanında belirgin bir şekilde göstermelidir. Etnik grup, "aynı toplum içindeki diğer insanların çoğunluğundan kendilerini farklı kılan ortak özelliklere sahip bir insan grubu" olarak tanımlanır (Pettigrew, 1991:381). Marshall, etnisiteyi ve etnik grubu, "ait oldukları ve içinde

özgün kültürel davranışlar sergiledikleri bir toplumda kendilerini diğer kolektif yapılardan farklılaştıran, ortak özelliklere sahip olduklarını düşünen ya da başkaları tarafından bu gözle bakılan kişileri tanımlayan bir terim" olarak anlamlandırmıştır. Marshall'a göre etnisite terimi, ırk terimine karşılık bulunmuştur. Etnik bir grubun üyeleri ırksal özellikleri ile tanımlanabildiği gibi, din, meslek, dil veya politika gibi diğer kültürel özellikleri de paylaşabilirler (Marshall, 1999: 215).

Etnik grup bir sosyal gruptur; ancak her sosyal grup etnik grup değildir. Etnik grup, daha çok kültürel şartlara göre oluşmuş bir gruptur. Etniklikten kaynaklanan bir etnik grup, sosyal mesafe açısından bütünden uzak olan, ırksal değil, kültürel olarak şekillenmiş bir sosyal gruptur. Bir etnik grubun ortaya çıkabilmesi için ana kültür kalıbından, dilde, dinde, örf ve adetlerde, edebiyatta, mimaride, musikide ve sosyal hayatın her alanında farklılıklar bulunmalıdır. Etniklikte biyolojik fark kesinlikle aranan bir faktör değildir. Mahalli dil farklılığı yanında, yaşam tarzı açısından da bir farklılık olduğunda bir etnik gruptan bahsedilebilir (Erkal, 2009: 19).

Etnik kimlik, bireyin kendini bir etnik gruba ait hissetmesi ve bu grupla ne kadar özdeşleştiğini göstermesi anlamına gelir (Diop ve Merunka, 2013: 1). Etnik kimlik, her türlü sosyal sistemde, çoğulcu olsun ya da olmasın, bireyin rolünü belirlemede önemli bir faktördür. Diğer sosyal kimlikler ve statüler karşısında daha belirgin bir konuma sahiptir, çünkü toplumsal bir statü olarak kabul edilir (Barth, 2001: 20). Barth, etnik kimliğin, değer yargılarıyla şekillenen bir kültürel oluşum olarak değerlendirilebileceğini vurgular (Barth, 2001: 28). Etnik kimlik, insanların düşüncelerini ve değerlerini etkileyerek, davranışlarını şekillendirir (Diop ve Merunka, 2013: 1).

Bir etnik grubun oluşumunda kültürü oluşturan unsurlardan sadece biri –mesela dil– yeterli değildir. Ana kültür kalıbından dinde, dilde, örf ve âdetlerde, edebiyatta, mima-ride, musikide, ahlak anlayışında, kısaca sosyal hayatın her parçasında veya çoğunda farklılık bulunmalıdır. Etnik grup; ortak kollektif şuur, farklı tarih, örf-adet ve inançlardan kaynaklanır (Erkal, 1999:106). Dolayısıyla sosyal özelliklerin birinin olması o grubun farklı bir etnik grup olduğunu göstermez. Ayrıca, her etnik kimliğin mutlaka o etnisiteye dayalı bir siyasi örgüt olması gerektiğine dair bir kural da yoktur (Akın, 1996:287).

Barth, etnisitenin statik değil, dinamik bir olgu olduğunu belirtir ve etnik grupların tanımlanabilmesi için dört temel özelliğe sahip olmaları gerektiğini söyler. Barth'a göre bu özellikler şunlardır: Kendi biyolojik sürekliliğini sağlayabilme; belirli temel kültürel değerlere sahip olma; karşılıklı etkileşim ve iletişimin gerçekleştiği bir ortam yaratma; ve kendisi ve diğer etnik gruplar tarafından bir etnik kimlik ile tanımlanan bireylerden oluşan toplumsal kategorilere sahip olma (Barth, 2001: 13). Parsons, etnik grupları, "Ortak bir soydan ya da aynı gruptan geldiklerini kabul eden akrabalık grupları" olarak tanımlar ve bu tür akrabalıkların toplum içinde belirli bir sınıflama sonucunda incelendiğini belirtir. Mac Iver ise, etnik grupların üyelerini, bir kuşaktan diğerine aktarılan ve aynı toplumsal ve kültürel geleneğe ortak olan topluluklar olarak görür (Türkdoğan, 1998:105). Bu tanımda önemli olan kuşaktan kuşağa aktarılan sosyal ve kültürel geleneklerdir. Etnik grup, hayali bile olsa kendine ortak bir soy oluşturarak, üyeler bu inanç etrafında birleşir. Horowitz, aralarında gerçek bir kan bağı olsun ya da olmasın, ortak bir soya olan öznel inancın etnisite açısından önemli olduğunu vurgular (Horowitz, 1985:57). Bu durum, etniklikte hayali de olsa ortak bir soydan gelme inancının bulunduğunu gösterir.

Etniklik, çeşitli alt kültür özellikleri ile karıştırılmamalıdır. Etnik grubun mutlaka bir milliyetle özdeşleştirilmesi gerekmez. Etnik farklılıkların belirgin olduğu ülkelerde coğrafi hareketlilik zayıftır ve etnik farklar belirginleştikçe, ülkenin farklı bölgelerine göç zorlaşır. Mahallilik ve kapalılık ön plana çıkar. Göç durumunda ise, başlangıçta zayıf olan etnik kimlik bilinci zamanla gelişebilir ve haksız tepkiler aldıkça daha etkili hale gelebilir (Erkal, 1997:34). Aynı dili konuşanlar her zaman aynı etnik grup altında birleşmezler; örneğin, Fransızca konuşan Quebeciler kendilerini Fransız ulusunun bir parçası olarak görmezler. Etnik ayrımcılığın bulunduğu toplumlarda iç göç yavaşlar ve insanlar istedikleri yere göç edemezler. Ayrıca, bu gruplar arasındaki sosyal ilişkiler de sınırlı olur.

Etniklik sabit kalmaz, değişir ve bu nedenle etniklik kavramı da değişkenlik gösterir. Etniklik yerine kültürel çeşitlilik ve çoğulculuk gibi kavramlar da kullanılabilir. Bazen politik amaçlarla "halk grupları" ifadesi de etniklik anlamında kullanılmaktadır. Bu kullanımla, "bir halk grubunun" toplumun diğer kesimlerinden sayısal çoklukla değil, etnik özellikleri açısından farklılık gösterdiği (Mungan, 1998:16) savunulmaktadır. Bu bağlamda etniklik, son derece esnek ve karmaşık bir kavramdır ve politik olarak kolaylıkla kullanılabilir.

Anthony D. Smith'e göre "Etnik grup, soya ait mitlerin rolünü ve tarihi anıları vurgulayan, din, gelenek, dil ya da kurumlar gibi bir veya birden fazla kültürel farklılığa göre tanınan ve ayırt edilen bir kültürel kolektif tiptir. Bu tür kolektifler sadece tarihi anıların devamlılıkları bakımından değil, her bir etnik grubun özel tarihsel güçlerin ürünü olması ve bu nedenle tarihsel değişim ve çözümlere maruz kalması anlamında da hiç şüphesiz tarihidir" (Smith,1999:41). Smith etnik grubu kültürel öğelere göre

ayırmaktadır. Burada etnik grubun grup mantığıyla hareket ederek “biz” ve “onlar” ayrımını yapması ve kendini toplundan dışlanmış hissedip hissetmediğine bakılmalıdır. Bunlar var ise grup bilinci vardır diyebiliriz. Bu grup bilincinin oluşmasında toplumun gruba karşı olan yanlış, bireysel olayların genelleştirilmesi gibi, tutumu da etkili olabilir. Bazı araştırmacılar etnisitenin, bir topluluğun ortak atalara ait duygularını ifade ettiğini söylemektedirler (Connor, 1994:100-102).

Etnik grup kültürü bir alt kültür olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda etnik grup kültürünün ulusal/üst kültürle ilişkisi önemlidir. Yinger, alt kültür ile ulusal kültürün ilişkisini, “alt kültür ve mahalli kültür özellikleri milli kültüre rakip değildir, onu tamamlar” (Erkal, 2000:45) şeklinde açıklar. Bir toplumda alt kültür yapıları olabilir, ancak bu alt kültürler hâkim kültüre rakip olmadan onu tamamlar. “Homojen yapı, etnik ve alt kültür farklılıklarının asgari seviyede bulunduğu bir sosyal yapıdır. Aksi durum heterojen olarak adlandırılabilir. Homojen toplumlarda anayasal vatandaşlıktan ziyade aynı kültürel paydalar ön plana çıkar. Etnik grup kültürel değerlere, ırkî grup ise biyolojik-genetik özelliklere dayanır” (Erkal, 2000:20). Homojen olmayan toplumlarda birliktelik ancak anayasa ile sağlanabilirken, homojen toplumlarda kültürel katılım ve paylaşım olduğundan, ortak kültürle bütünleşme esastır. Bu tür toplumlarda Anayasa vardır, ancak birliktelik daha çok ortak kültürle sağlanır. Hâlbuki etnik çeşitlilik gösteren toplumlarda ise kültürel katılım ve paylaşımında sürekli sorunlar yaşanır. Balkanların etnik çoğulculuğu bu duruma bir örnektir. Sırplar, Boşnaklar, Arnavutlar ve Türkler, standart bir kültürü kabul edip birlikte yaşayamamışlardır. Her birinin kendi varlığıyla ilgili ülkeleri vardır ve bu ülkeler, her grubun kendi içinde bütünlüğünü ve devamlılığını sağlar.

Etniklikle ilgili bir diğerkarıştırılan konu da etniklikle millet arasındaki ilişkidir. Bu bağlamda, millet ile etnik grup arasındaki fark şöyle ifade edilebilir: Bir millet ile etnik grup arasındaki temel fark, milletin politik özerklik ve belirlenmiş sınırları ya da en azından roller, pozisyonlar veya statüler oluşturan organizasyonları olmasıdır (Volkan, 1999: 34). Smith'e göre, "Bir etnik gruba aidiyet, bireyin özgül durumuna göre değişen, zorunlu olarak gelip geçici ve değişken tutum, algı ve duygularla ilgili bir meseledir. Bireyin durumu değiştiğinde, grup kimliği de değişecektir; en azından bireyin bağlı olduğu birçok kimlik ve söylemin, birey açısından önemi farklı dönem ve durumlara göre değişecektir. Bu durum, etnikliğin bireysel ve kolektif çıkarlar için, özellikle mücadelelerinde amaçlarını desteklemeleri için taraftarlarını harekete geçirmek isteyen rekabet halindeki seçkinlerin çıkarları için 'araçsal' olarak kullanılmasını mümkün kılar. Böyle bir mücadelede etniklik, kullanışlı bir araç haline gelir" (Smith, 1999:41). Eğer herhangi bir kimse güvenlik konusunda kendi cemaati dışında başka bir unsuru dikkate almıyorsa, bu kimse her fırsatta cemaatine aidiyetini dile getirecektir. Etnik grupların oluşum sürecinde, bireyin kendini güvende hissetme ihtiyacının karşılanmasının önemli bir yeri vardır (Barth, 2001: 40).

Siyasallaşan gruplar, doğal ortamlarında bulunan ve ana kütlenin özelliklerini taşıyanları dışlama eğilimindedir. Bireyselliğe yaşam şansı tanımayan bu siyasal oluşumlar, kendi içlerindeki farklı kişilikleri de yok etme eğilimindedir. Böylece demokrasi, kendi kurumlarıyla zaafa uğratılmaya çalışılır. Etnik ayrımcılıklar, bireysel gelişimi engeller ve toplumu ayrımcılığa sevk ederek, katılımı ve paylaşımı dolayısıyla demokrasiyi yok eder. Sonuç olarak, "Çağrının bayrağı altında saf tutanlar için artık etnisitenin ortak çıkarlarını gerçekleştirecek yegâne siyasî güç, o etnik kimliği paylaşanlar olur. Bu aşamada etnisite ile kendisi için üretilmiş olan

ideoloji bir buluşma yaşar" (Bostancı, 1999:23). Bir bireyin etnik gruba bağlılığı, bireyin algı ve duygularıyla ilgilidir. Bireyin durumu değiştiğinde hem grup hem de bireyin gruba bağlı kaldığı söylemlerin önemi değişir.

Sosyolog Pttirim Sorokin, milliyet grupları ve etnik grupları aynı anlamda kullanarak bu konuda diğer tanımlardan biraz farklı bir yaklaşım sergiler. Sorokin'e göre, "aynı dili konuşan ve aynı kültürel değerlere ortak olan kişiler milliyet veya etnik grubu oluştururlar" (Türkdoğan, 1998:105-106). Etniklikte temel olan unsur yalnızca dil değildir; birçok farklı ögenin bir arada bulunması gereklidir. Etnikliği yalnızca dil kavramına dayandırmak yetersizdir; çünkü dilin millilik vasfı yoktur. Sınır bölgelerinde yaşayan ve farklı dillerin birleşiminden oluşan yöresel şiveler, yazılı olmayan konuşma dili özelliği taşır. Çocukların okuryazar olmayan annelelerinden öğrendikleri gündelik deyişler, "milli dil" olarak kabul edilemez. Hobsbawm'a göre, bir etnik grubun esas temeli biyolojik değil, kültürel dir (Hobsbawm, 1995:72-84). Etniklik, kültürel bir yaklaşım gerektirdiği ve kültür sadece dil den ibaret olmadığı için, dil etnikliği belirleyen unsurlardan yalnızca biridir, ancak tek faktör değildir. Örneğin, Türkmen aşireti Karakeçili Aşireti'nin Urfa çevresindeki üyelerinin Türkçeleri zayıftır. Ayrıca, günümüzde Polonya, Litvanya ve Estonya'da yaşayan Kırım Tatar Türklerinin bir kısmı da ana dillerini unutmuşlardır (Erkal, 2009: 19).

Etnik grup kavramı, Batı toplumlarının yapılarından kaynaklandığı için Türkiye'de bu kavramı tartışmak kavram kargaşasına yol açabilir. Batı'da mezhepler, farklı dinler gibi değerlendirilebilirken, Türkiye'de Alevilik ve Sünnilik ayrı dinler olarak kabul edilmez. Yabancıların Aleviliği İslam dışı bir din gibi anlamaları bu nedenle anlaşılabilir. Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçen sosyal yapıda, etnik gruplar genellikle dini azınlıklar olarak görülür (Erkal vd., 1999:107-

108). Türkiye'deki dini azınlıklar, kültürel farklılıklar (müzik, mutfak vb.) gösterdikleri için Türk Yahudileri, Rumları ve Ermenileri, diğer ulus devletlerdekinden ayrılır. Etnik grup, kolektif davranma bilinci ve farklı tarih, örf-adet ve inançlardan oluşur. Bu kültürel özellikler bir bütün olarak değerlendirilmelidir. Bir toplumda farklılık olarak görülen bir unsur, başka bir toplumda aynı şekilde değerlendirilmeyebilir.

Çokkültürlülük konusunda diğer bir mesele de etniklik ile azınlık kavramlarının karıştırılmasıdır. "Etnik grup ve azınlıklar farklı kavramlardır. Kültürel unsurlardan sadece biri –örneğin dil– etnikliği tanımlayamaz ve her etnik grup azınlık olarak kabul edilemez" (Hazır, 1996:24). Bu tartışmalar, küreselleşme sürecinde doğal bir konum olarak görülmektedir.

Smith'e göre, bir etnik grubun varlığını belirlemek için altı temel kriterin karşılanması gerekmektedir: kendine özgü bir isim, ortak soy efsanesi, ortak geçmiş, belirli bir ortak kültür, toprak veya yurt ile özdeşleşme ve güçlü bir dayanışma duygusu. Ona göre, bir etnik grup, özel bir kolektif isime sahip olmalı, bu isim tarihsel kayıtlarda bulunmalı ve grubu tanımlayan bir işaret olmalıdır. İsimsiz bir etnik grup düşünülemez; topluluklar bu isimlerle kendilerini diğer gruplardan ayırır ve kimliklerini hatırlarlar. Etnik grup, gerçek soy değil, ortak atalar ve kökenlere yüklenen anlamları içeren bir ortak soy inancına sahip olmalıdır. Ortak tarih, kuşakları birleştirir ve deneyimlerin tarihselliğini aktarır. Bu gruplar, dil ve din gibi en fazla paylaşılan unsurların yanı sıra görenekler, kurumlar, yasalar, folklor, mimari, giyim, beslenme, müzik ve sanat gibi kültürel unsurlara da sahip olmalıdır. Etnik grup, mülkiyetinde gördüğü belli bir yer veya teritorya ile bağlara sahip olmalı, sembolik olarak bir coğrafi merkeze, kutsal yerleşim yerine veya anavatana sa-

hip olmalıdır. Ayrıca, zor zamanlarda sınıf, grup ve bölgeye dayanan bölünmeleri aşacak güçlü bir aidiyet ve dayanışma duygusuna sahip olmalıdır (Smith, 2002: 46-58). Bu nitelikler, etnik bir topluluğun belirli bir aidiyet duygusu oluşturmasını ve üyelerini diğer topluluklardan ayırt etmesini sağlar.

Türk kimliğinin mozaik bir yapıda olduğunu savunan Bozkurt Güvenç'e göre, Türkler Anadolu'ya yerleşmiş ve buradaki mirası devam ettirmişlerdir. Bu miras canlılığını sürdürmektedir ve sürdürmelidir. Ona göre Anadolu, bir kültür mozağıdır. Güvenç, "Bu ülkeyi biz yapan, Orta Asya'dan getirdiğimiz çadırlar ya da fetihlerimiz değil. Fetheden biziz; fakat aynı zamanda da fethedilmişiz" (Güvenç, 1995:47-48) der. Mozaik tartışmaları, Güvenç'in teziyle hız kazanmış ve politik, ekonomik boyutlara ulaşmıştır. Kimlik tartışmaları, Güvenç'e göre, Türk kimliği yerine "insan" kimliğini koymakla çözülebilir. Ayrıca, kimliğin kemik şekillerine göre belirlenebileceği de Güvenç'in buluşları arasındadır. Giddens'a (2008:1065) göre, kimlik, bir kişinin kişiliğini veya bir grubun özelliğini belirleyen, kim olduklarını ve neyin onlar için anlamlı olduğunu tanımlayan ayırt edici özelliklerdir.

Günümüzde Türk kültürü, diğer milletlerle iç içe geçmiş durumdadır; buna rağmen ulusal ve küresel düzeyde varlığını korumaktadır. Bu açıdan bakıldığında, Türk kültürünün mozaikleşmeyle oluşmadığı anlaşılmaktadır. Türklüğün tarihsel boyutu, milletler tarihinde istisna sayılacak kadar eskiye dayanmaktadır. Şerif Mardin'in belirttiği gibi, "Türklük bilincinin çok eski devirlere kadar gittiğini bize bildiren vesikaların mevcudiyeti vardır. Gültekin anıtları ve Ali Şir Nevai bunun en somut delilidir. Batı'da ise Germenlik ve İngilizlik şuuruna 13. yüzyıldan önce rastlanmamak-

tadır. Türkler bu açıdan özel bir konumdadır" (Mardin, 1997:350).

Orhan Türkdoğan'ın belirttiği gibi, "Çok etnikli bir yapıyı yüzyıllarca eritme potasında eritmeksizin varlıklarını ve kimliklerini koruyabilecek bir noktaya getirmişse bu da milletimizin başarısıdır" (Türkdoğan, 1998:14). Tarih boyunca Türklerin asimile ettiği bir toplum örneği yoktur; aksine, Türklerin asimile olduğu birçok örnek vardır. Ancak, Anadolu coğrafyasında binlerce yıldır yaşayan millet, Türk milletidir. Türk kültür tarihinde kana dayalı ırk bilinci yer almamaktadır. Türk ırkının birçok pencereden farklı görülüp farklı etnik gruplarla ifade edildiği bilinmektedir. Bu bağlamda, Türk ırkından olan Bulgarlar Türk olarak anılmaktadır; bu da kan bağının Türklük için anlam ifade etmeyişinin bir sonucudur. Şerif Mardin'e göre, "Türklük bilincinde kan bağı söz konusu değildir. Türk, Türklere mahsus olduğu kabul edilen sosyal müesseseleri kabul ederek onlara göre yaşamayı benimsemiş kişi ve grupları ifade eder" (Mardin, 1997:351). Sonuç olarak, Türk kimliğinin ve milletin özünde, asimilasyon yerine kültürel çeşitliliğin korunması yatmaktadır. Bu, Türk milletinin, farklı etnik ve kültürel grupların varlıklarını ve kimliklerini koruyabilme başarısını göstermektedir. Türk kimliği, kana dayalı ırk bilincinden ziyade, ortak sosyal ve kültürel değerlerin benimsenmesiyle şekillenmiştir.

Modern çağın çokkültürlülük tanımı, sosyal verilere dayandırılarak oluşturulmaktadır. Bu durumda, Türkiye için çokkültürlülük tezi birçok soruyu da beraberinde getirmektedir. Cevaplanması gereken temel sorulardan biri, etnik gruplarda aidiyet bilinci önemli görülürken, yani etniklik kendi içinde homojen yapıyı esas alırken, eğitimsiz ve geri kalmış bölgelerde bireysel oluşumdan veya grup bilincinden nasıl bahsedilebileceğidir. Ayrıca, modern Batı devletlerinin

ulus oluşum aşamasında geçirdiği tek millet gerçeğinin nasıl yok sayılacağı da açıklanmalıdır. Samir Amin'e göre, özellikle nc Dünya lkelerinde kırsal bölgelerde köy cemaatleri veya uluslaşma sürecinden kaçan ara bölgeler bulunmaktadır. Bu köy cemaatleri, benzer ya da karmaşık evlilik ilişkileri kurarlar ve dillerinde belirli bir farklılık bulunur. Ancak bu topluluklar, etnik bilinçle hareket etmezken, kapitalist yapılandırma sonucu bu gruplar kristalize edilerek azınlık haline gelirler (Amin, 1999:89).

Etnik oluşumun sosyal ve kültürel temelleri belirgin bir seviyeye ulaşmalıdır. Erkal'ın belirttiği gibi, "Bir etnik grubun ortaya çıkabilmesi için, ana kültürden, hâkim kültürden dilde, dinde, örf ve adetlerde, edebiyatta, mimaride, musiki- de ve sosyal hayatın her alanında farklılık olması gereklidir" (Erkal, 2000:43). Bu tür ayrışmanın yaşandığı toplumlarda, toplumsal yapılar çokkültürlü esaslara göre şekillenir. Sosyal gelişim, farklılıkların korunması ilkesinden beslenir. Bunun dışındaki farklılıklar, temel olarak sosyal ve ekonomik geri kalmışlığın bir yansıması olup, etnik farklılık olarak tanımlanamaz.

Aynı şekilde, sosyal değişim ve gelişimi reddederek, Anadolu toprakları üzerinde çeşitli medeniyetlerin kalıntılarının ötesinde birçok medeniyetin var olduğunu iddia etmek ve bunları canlandırmaya çalışmak –tarihsel bağlamda uyarlamak– bilimsel gerçeklerle çelişir. Birçok kültürel farklılıklar gibi, birçok medeniyet de tarihin sahnesinden silinmiştir. Smith'in dediği gibi, "Hititliler, Filistinliler hatta Asyalılar, ilhak ettikleri kültürel bakımdan yabancı halkları yönetmek ve kendi seçkin kültürlerini birkaç yüzyıl ayakta tutmayı başarmakla yetinmişlerdir. Ancak, sonunda siyasi yapıları yıkıldı ve kültürleri yabancı göçmenler tarafından yok edildi" (Smith, 1999:92).

Türkiye’de farklılık tartışmalarında modern demokratik çoğulculuk esin kaynağı olarak alınırken, bu farklılıkların kendisiyle ilgili tartışmalarda modern sosyolojik yöntemlerin dışarıda bırakıldığı gözlemlenmektedir. Taylor’ın ifade ettiği gibi, "Türlerin korunması konusundaki ekolojik bakış açısı kültürlere uygulanamaz. Kültürel kalıtlar ve onların dile getirdiği yaşam biçimleri, gelenekleri üretken bir şekilde benimsemeye ve sürdürmeye teşvik ederek gelişirler. Ancak anayasal devlet bunu garanti etmez" (Taylor, 1996:130).

Slavoj Zizek'e göre, günümüzde tersine bir modernleşme süreci yaşanmaktadır. Bu süreç, toplumlarda etnik kimliğin yeniden inşası ve ulusal kimliğin etnik kimliğe doğru ayrışması şeklinde gözlemlenmektedir. Zizek, bu durumu tam anlamıyla bir "tersine modernleşme" olarak tanımlar. Çokkültürcülüğün, Zizek'e göre, küresel kapitalizmin ideolojisinden başka bir şey olmadığını ve dolaylı bir ırkçılık biçimi olduğunu belirtir. Çok kültürcülük, "öteki"nin kimliğine kendi ayrıcalıklı evrensel konumundan bakarak ve onu otantik bir topluluk olarak görerek saygı gösterir; bu, aslında kendi üstünlüğünün teyidi anlamına gelir. Bu nedenle, Zizek'e göre, çokkültürcülük etnik merkezci bir karakter taşımaktadır (Zizek, 1997: 43-45).

Türkiye’de çokkültürlülük tezlerinin temelini oluşturan konulardan biri, dil farklılıkları tartışmasıdır. Hobsbawm'un ifadesiyle, "yazılı olmayan anadiller, her zaman için, coğrafi yakınlığa ya da erişilebilirliğe bağlı olarak değişen rahatlık ve zorluk dereceleriyle birbirleriyle iletişim kuran yerel ağızlar ya da lehçeler karmaşasıdır. Bunların bazıları, özellikle ayırımı kolaylaştıran dağlık bölgelerde, farklı bir dil ailesine aitmişçesine anlaşılmaz olabilir" (Hobsbawm, 1995:71). Zygmunt Bauman’a göre, "dil topluluğuna katılım tek başına milletin kurucu özelliği olsaydı, millet tüm milliyetçilerin talep ettiği mutlak, koşulsuz ve ayrıksı bağlılık iddiasında

bulunamayacak kadar gözenekli ve tanımsız olurdu" (Bauman, 1998:187). Geç modernleşen ülkelerde, gelenek ve göreneklerdeki bazı farklılıkların daha çok kırsal toplumdan sanayi toplumuna geçiş döneminin sosyal yapısı içinde belirgin olduğunu biliyoruz. Ancak diğer yandan, gelişmekte olan ülkeler için demokratik mücadelede kullanılmak üzere birçok toplumsal unsur, malzeme konumunda olabilir. "Gelişme adına tek bir parti etrafında oy birliğiyle bir araya gelme yerine, hepsi aynı sınıftan doğan, çok particilik kisvesi altında farklı gözükmeğe çalışan gruplar çoğalır. Grupların çoğu etniklikten yardım ister" (Amin, 1999:91). Politik ve ekonomik çıkarlar gerekçesiyle manipüle edilen kimlik anlayışı, demokrasi için gerekli bireysel gerçekleştirme sürecini de sekteye uğratmaktadır.

Bir etnik grubun oluşturduğu kolektif kimlik, genellikle bireysel haklarla çelişir. Grup ayrımı, bireysel hakların içselleşmesine engel teşkil ederken, grup içi sınırlar da oldukça kısıtlayıcı olabilir. Kanada örneğinde olduğu gibi, yerli halkın özel avlanma ve balık tutma hakları genellikle kabile/klan tarafından kullanılır. Kızılderili kabile/klan konseyi hangi avın yapılacağını belirler ve konsey tarafından avlanması kısıtlanan bir Kızılderili, bunun haklarının tanınmadığını iddia edemez; çünkü Kızılderili avlanma hakları bireye verilemez (Kymlica, 1998:87). Kanada örneğinde gördüğümüz "toplu şuur" bireysel açıdan gerçek bir şuursuzluktur. Burada bireysel gelişmenin en önemli unsuru olan "tercih etme hakkının" bireye tanınmaması söz konusudur. Bir açıdan bakıldığında; bu hakkı alıp-almamak, kullanıp-kullanmamak bireysel tercihten daha çok toplumun yapısı ile ilgilidir. Fakat diğer taraftan bakıldığında ise, etnik grupların bireyi pasifleştirdiği, tebaa haline getirdiği gerçeği de ortaya çıkmaktadır. Oysa etniklik, sadece kolektif bir "biz" adı değil, aynı zamanda içselleştirilmiş ve yeniden-üretim dinamiklerini kullanan, kültürel ayrışıklık ölçüsünde, aidi-

yet bilincine sahip bir anlayışın ürünüdür. "Biz" bilincinin yanında, ötekileri de tanıyan ve kendi şartlarını diğerleri ile birlikte yaşama bilincine göre düzenlemeyi gerekli kılan, yaşam tarzında, inancında, gelenek ve göreneklerinde farklılığı ve farklılık bilincini içeren toplumsal çeşitliliktir.

Çağdaş toplumlarda yeni toplumsal şekillenmeler sürecinde en çok konuşulan kavramlardan biri ırkçılıktır. Irkçılık, Üçüncü Dünya ülkeleri açısından da önem taşımaktadır. Irkçılık sadece biyolojik etkenlere dayanmaz; aynı zamanda sosyal anlam verme sürecinin bir sonucu olarak "Ben" ve "Öteki" kavramlarıyla toplumsal yansımalarını bulur. Miles'a göre, "Öteki'ni tanımlamak için anlam verilmiş gerçek ya da tahmin edilen nitelikleri atfetmek, zorunlu olarak Ben'in de aynı kıstasla tanınmasını gerektirir" (Miles, 2000:108).

Bilimsel gelişmeler ışığında Batı toplumlarında gündeme gelen "Sosyal Darwinizm," gelişim teorileri itibariyle belli süreçlerde ırklar arası mücadeleyi meşru görmüştür. Irkçılığın topluma yansımalarının başlangıcı bu nokta olarak kabul edilebilir. Bu durum sonucunda ırkçılığın tanımı belirlenmiştir. Miles'a göre, "Bir tutum, ırksal zarara dayalı sosyal düzenlemeyi savunduğu, koruduğu ya da güçlendirdiği zaman ırkçıdır. Beyaz ırkçılık, derilerinin rengi yüzünden elde ettikleri özel kazanımları korumak için beyazların yaptıklarıdır" (Miles, 2000:77). Ülkemiz toplumsal yapısı açısından, ırkçılık tanımı genelde teori olarak anlam ifade etmektedir. Ancak son dönemde ortaya atılan çok etnikli toplum iddiaları, ırkçılık noktasında sapma gösterme tehlikesiyle karşı karşıyadır. Türkiye Cumhuriyeti Devleti, tüm vatandaşlarını eşit gören, genel olarak sosyal ve ekonomik sıkıntıların yansımalarını içeren, özelde ise hiçbir gruba ayrıcalık veya kısıtlama yapmayan bir devlettir. Bu durumda

belli grupları etnikleştirmek, farklılık fenomenine dayanan bir çeşit ırkçılık olarak ortaya çıkabilir.

Her türlü etnik ayrımcılığa karşı çıkan Türk toplumu, mensubiyet şuurunu esas alarak kültürel katılım ve paylaşım ile devlete bağlılığı dikkate alır. Kuzu'nun belirttiği gibi, "Türkiye'de yaşayan insanları ırk bakımından tasnif ederek, bir bölgenin devlet içinde istisnai bir rejime tabi tutulması, alt kültürlerden birine ait dilin okullarda okutulmasını, hatta bu dille öğretim yapılmasını öğütleyen ve Türk vatandaşlarını ırk olarak başka niteliklere sahip olduklarına inandırma çabaları vatandaşlar arasında ayrımcılık yapma sonucunu doğuracak çabalardır" (Kuzu, 1996:88). Cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte, Türk Milleti'ni temel alan anayasal zemin her türlü vatandaşlık kriterini tarif etmiş, mutlak eşitlik prensibini getirmiş ve azınlıklar kavramını belirginleştirip hukuki veya sınıfsal ayrımcılığa yer vermemiştir. Lozan Barış Antlaşması'na göre, yalnızca Müslüman olmayanlar azınlık kabul edilmiştir. Lozan'da Türk Delegasyonu'nun bu yöndeki görüşleri benimsenmiş ve Müttefik Temsilcileri Heyetince hazırlanan "Azınlıkların Korunmasına İlişkin" 15 Aralık 1922 tarihli tasarının 4, 6, 7 ve 8. maddelerinde geçen "din ya da dil", "soy, din ya da dil azınlıkları" sözcükleri yerine "gayrimüslüm ekalliyetler" sözcüğü konulmuştur. Böylece Türkiye'de değişik bir dil kullanmanın ya da soy unsurunun bir grubun azınlık sayılmasında ölçü olarak kabul edilemeyeceği ortaya konmuştur (Kuzu, 1996:117). Toplumsal hayatta ve anayasal zeminde her türlü ırk ayrımını reddeden Türk Milleti, aslında etniklik terimine de oldukça yabancıdır.

Ülkemiz açısından bakıldığında, çokkültürlülük adı altında yapay kimlik yaratma çabaları ulus devlet anlayışını hiçe saymaktır. Modern toplumların temelinde ulus bilinci yatmaktadır ve Cumhuriyet tarihi milletleşmeyi hedef almış-

tır. Toynbee'nin ifade ettiği gibi, "Türkler ve Çinliler, sadece Batılı tekniği ve kültürü almakla kalmadı, aynı zamanda Batılı toplumsal ve siyasal kurumları da toplumsal hayata uyguladı" (Toynbee, 1980:104). Türk modernleşmesinin uluslaşma sürecinde Batılı kurumları esas alması, kendine özgü bir durum değildir. James'in belirttiği gibi, "19. Yüzyılda ulus hakkında geliştirilen pek çok formülü tanımlayan şey aslında çok basitti: taklit" (James, 1999:20). Birçok millet, tarihi ve kültürel birikimlerini Batılı güç siyasetine alternatif oluşturmak için taklit yöntemini kullanmıştır.

Modern anlamda millet bilincini esas alan Cumhuriyet, kan bağına dayanmamaktadır. Etniklik tartışması, sosyal ve ekonomik alanların ötesinde, toplumsal yapımıza da yabancı bir konudur. Küreselleşme sürecinde tüm toplumların sosyal yapısının aynı esaslara benzediği düşüncesi gerçekçi değildir. Kastoryano'nun belirttiği gibi, "Amerika çokkültürlülüğün birliği esasına dayanırken, Alman birliği etnik milliyetçilik ve Fransız birliği cumhuriyetçi milliyetçilik terimleriyle tahlil edilmektedir" (Kastoryano, 2000:43). Bu bağlamda, Türkiye kültür birliği esasına dayanan Türk kültürünü temel almıştır.

Fenton, etnisitenin sosyal yaşamda hem kolektif hem de bireysel olarak dinamik sınırlar ve kimlikler şeklinde görülmesi gereken bir süreç olduğunu belirtir. Bu süreç, kültürün, kabul edilmiş soyun ve soy ideolojilerinin üretimi ve sürdürülmesi ile dilin sosyal farklılıkları belirlemedeki rolünü merkezine alır (Fenton, 2001: 14). Somersan, sosyal bilimlerde etnisite kavramının mutlak bir biyolojik-kültürel gerçeklikten ziyade, etnik aidiyet duygusunun öznel bir deneyim olduğunu ve bu aidiyetin bilinçli ya da bilinçsiz tercihlerden, çevresel koşullardan etkilendiğini ve sürekli bir etkileşim içinde bulunduğunu vurgular (Somersan, 2004: 32).

Habermas, çokkültürlü toplumlarda farklı kültürel yaşam biçimlerinin eşit haklarla bir arada var olabilmesi için çeşitli politik bütünleştirme önerileri sunar ve bu önerilerini vatandaşlık hakları temeline dayandırır. Ona göre, farklı yaşam biçimlerinin korunması ve üyelerinin tanınması için kolektif hakların bireylere yönelik haklar öğretisini zorlayacak şekilde çeşitlendirilmesine gerek yoktur. Habermas, kimliklerin korunmasının, esasen yaşam biçimleri ve geleneklerin korunması anlamına geldiğini ve idari uygulamalarla belirli bir etnik grubu koruma amacını taşımadığını belirtir (Habermas, 2002:130).

Çoğulculuk, demokratik bir toplum için vazgeçilmez bir unsurdur. Ancak, çoğulculuk ile çokkültürlülük aynı kavramlar değildir; çokkültürlülük daha ideolojik veya politik bir boyuta sahiptir ve kültürleri bölümlere ayırma eğilimindedir. Çok kültürlülüğü benimsemek, özellikle siyasal alanda çoğulculuk ilkesinin yerini almasının yol açabileceği özgürlük kısıtlaması riskini göz ardı etmek anlamına gelmez. Eğer çokkültürlülük, toplumsal yaşamın egemen ve hatta tek ilkesi olursa, bu ilke cemaatlerin, dil gruplarının ve etnik toplulukların hakları olarak işlemeye başlar ve evrensel insan hakları ilkesi büyük ölçüde zayıflar. Bu durumda, çokkültürlülük, etnik ve kültürel gettoların oluşumuna zemin hazırlayabilir. Dolayısıyla, çokkültürlülük çeşitlilik ve zenginlik olarak anlaşılmaz; Çekoslovakya ve Yugoslavya gibi örnekler bunu doğrular niteliktedir. Çokkültürcülük ideolojisi, kültürleri bölümlere ayırma eğilimindedir ve etnik gruplara bağlı, kendi içinde tutarlı, birleşik ve yapısal bütünlükler olarak kabul eder. Bu yaklaşım, kültür kavramını bir etnik grubun mülkiyeti olarak tözselleştirerek, kültürleri bağımsız birimler olarak şeyleştirme ve farklılıkları aşırı vurgulama riskini taşır. Dolayısıyla, son dönemlerde, 'çokkültürcülük' söyleminin yerini 'kültürlerarasılık' söylemi almıştır. Kültürlerarasılık, kültürler arasında etkileşim ve alışveri-

şı gerektirir ve kültürleri sözde 'ayrı' alanlara hapsetmez. Kültürlerarasılık, ırkçılığa, yabancı düşmanlığına ve etnik-merkezciliğe karşı çıkar. Bu yaklaşım, çokkültürcü anlayıştan farklı olarak, insanlar ve gruplar arasındaki farklılıklara değil, benzerliklere vurgu yapar (Erkal, 2005:202).

Heywood, çokkültürlülüğün modern toplumlarda kimlik farklılıklarını vurgulayan ve bu nedenle "farklılık siyaseti" üzerine odaklanan bir kavram olduğunu belirtir. Bu kavramın hem tasvir edici hem de normatif olarak kullanılabilceğini ifade eder. Tasvir edici anlamda, çokkültürlülük bir toplumda farklı inançlara ve pratiklere sahip iki veya daha fazla grubun varlığına dayanan kültürel çeşitliliği ifade ederken, normatif anlamda ise bu kavram, farklı grupların saygı ve kabul görme hakkını veya ahlaki ve kültürel çeşitliliğin pozitif onayını ima eder (Heywood, 2007: 172-173). Sonuç olarak, çoğulculuk, demokratik toplumların vazgeçilmez bir unsurudur; ancak, çokkültürlülük ile aynı şey değildir. Çok kültürlülük, ideolojik ve politik bir boyut taşıyarak kültürleri bölümlere ayırma eğilimindedir. Bu, özgürlük kısıtlamalarına yol açabileceği için dikkatle ele alınmalıdır. Çok kültürlülüğün egemen bir ilke haline gelmesi, evrensel insan hakları ilkesini zayıflatabilir ve etnik ve kültürel gettoların oluşumuna zemin hazırlayabilir. Bu nedenle, kültürlerarasılık yaklaşımı, kültürel etkileşimi ve ortak paydada buluşmayı teşvik ederek, toplumsal bütünleşmeyi ve özgürlüklerin korunmasını daha iyi sağlamaktadır.

## **Sonuç**

Bu çalışmada, çokkültürlülüğün tarihsel kökenleri, etniklik ve kültürel farklılıklarla olan ilişkisi incelenmiştir. Ayrıca, çokkültürlülüğün çağdaş demokratik toplumlarda nasıl bir rol oynadığı, kültürlerarasılık ve çoğulculuk gibi alternatif yaklaşımlar ışığında değerlendirilmiştir. Sonuç

olarak, kültürel farklılıkların tanınması ve saygı gösterilmesi kadar, ortak değerlerin ve toplumsal uyumun teşvik edilmesini de gerektirir. Bu bağlamda, kültürlerarasılık yaklaşımı, farklı kültürlerin ortak paydalarda buluşarak bir arada yaşamalarını teşvik eden kapsayıcı bir model olarak öne çıkmaktadır. Demokratik toplumlarda özgürlüklerin ve toplumsal uyumun korunması için çokkültürlülük ve kültürlerarasılık yaklaşımlarının dengeli bir şekilde uygulanması gerektiği açıktır.

Çokkültürlülük, farklı kültürlerin, etnik grupların ve toplumsal kesimlerin bir arada yaşamasını ve etkileşimini ifade eden karmaşık bir olgudur. Tarih boyunca kültürler birbirleriyle etkileşim içinde olmuş ve bu süreç, hem kültürel zenginliği hem de toplumsal çatışmaları beraberinde getirmiştir. Çokkültürlülük, politika ve ideoloji haline geldiğinde, kültürel farklılıkların korunması ve bu farklılıkların toplumsal düzeyde nasıl yönetileceği daha da önemli hale gelmiştir.

Türkiye'deki etniklik ve çokkültürlülük tartışmaları, toplumsal yapının ve kültürel değerlerin anlaşılması açısından büyük önem taşımaktadır. Cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte, ulus-devlet anlayışı ve Türk kimliği ön plana çıkarılmış, eşitlik ve birlik ilkeleri benimsenmiştir. Tarihsel süreçte ve küreselleşme etkisiyle etnik farklılıklar ve kimlik arayışları zaman zaman gündeme gelse de, Türk milletinin sahip olduğu tarihsel, kültürel ve toplumsal tecrübeler, birlik ve bütünlük anlayışını korumayı başarmıştır. Türkiye'nin kültürel birliği ve ulusal kimliği esas alınarak toplumsal çeşitliliğin ve uyumun sağlanması önemlidir.

Herne kadar çoğulculuk, demokratik toplumların vazgeçilmez bir unsuru olarak görülse de çokkültürlülük ile aynı şeyler değildir. Çok kültürlülük, ideolojik ve politik bir boyut taşıyarak kültürleri bölümlere ayırma eğilimindedir.

Bu durum, özgürlük kısıtlamalarına yol açabileceği için dikkatle ele alınmalıdır. Eğer çokkültürlülük, toplumsal yaşamın egemen ve hatta tek ilkesi haline gelirse, evrensel insan hakları ilkesi zayıflar ve etnik ve kültürel gettoların oluşumuna zemin hazırlayabilir.

Çokkültürlülük kavramının tanımı oldukça muğlaktır ve hangi hareketlerin bu kapsamda değerlendirileceği net değildir. Kadın hareketleri, işçi hareketleri, ekoloji hareketleri, küreselleşme hareketleri, bireysel hak ve özgürlük hareketleri ile gençlik hareketleri gibi yeni toplumsal hareketlerin çokkültürlülük içinde yer alıp almayacağı tartışmalıdır. Bu hareketler, aslında kültürel talepleri içerir. Dolayısıyla, çokkültürlülük kapsamındaki kültürün neleri içerdiği ve çerçevesinin daha net belirlenmesi gerektirir.

Yirminci yüzyılın sonlarına doğru dünya, homojen ve baskın kültür anlayışına karşı çıkan çeşitli grupların yükselişine tanık olmuştur. Bu gruplar arasında göçmenler, ulusal azınlıklar, yerli halklar, etnik ve kültürel topluluklar, eşcinsel hareketleri ve kadın hareketleri bulunmaktadır. Bu grupların talepleri farklılık gösterse de ortak noktaları tanınma ve eşit kabul edilme arzusudur. Toplumların bu farklılıkları kabul etmesi, belirli yasal düzenlemeleri gerektirmiştir. Bu bağlamda, çokkültürcülük bir çözüm yaklaşımı olarak benimsenmeye başlanmıştır. Modern toplumlar, bu çeşitli hareketleri yansıtan kültürel çoğullukla tanımlanır. Bu aşamada, çokkültürlülük ile çoğulculuk arasındaki ayrımın doğru yapılması önemlidir. Cinsiyet, yaş, etnik köken, inanç ve diğer çeşitli özellikler nedeniyle ekonomik, toplumsal ve siyasal fırsatlara erişimde toplumsal eşitsizlik yaşadığını düşünen grup veya bireylerin eşitlik taleplerinin çoğulculuk mu yoksa çokkültürlülük mü olarak değerlendirileceği netleştirilmelidir.

Çokkültürcülük, belirli etnik ve kültürel grupların siyasi taleplerine odaklanır ve anayasal güvence ister. Toplumun rızası olmadan bu talepleri karşılamak zordur, çünkü anayasalar halkın rızasını yansıtır. Bu yüzden, etnik grupların kültürel ve siyasi taleplerinin yalnızca hukuki düzlemde ele alınması yeterli değildir; felsefi, sosyolojik ve psikolojik boyutlarının da dikkate alınması gereklidir. Dolayısıyla etnik temelli talepler ile etnik olmayan diğer grup ve bireylerin demokratik çoğulcu taleplerinin çokkültürlülük kapsamında değerlendirilebilirliği ve çoğulculuk ile çokkültürlülük ilişkisinin nasıl ele alınacağı, bu alandaki en temel meseleler arasında görünmektedir.

Sonuç olarak, ister çoğulcu ister çokkültürlü olarak ifade edilsin, temel mesele, toplum ve etnik/kültürel grupların birbirini tehdit olarak algılamadan, güven içinde birlikte yaşadığı, hukukun üstünlüğünün sağlandığı, demokratik kurumlar ve kuralların işlediği, kaynakların adil paylaşıldığı, fırsat eşitliğinin bulunduğu, refah düzeyinin yüksek olduğu, güvenli, düzenli ve kurallı bir ortak yaşamın nasıl inşa edileceğidir.

### **Kaynakça**

- Akın, E. (1996). "Kürt Sorunu ve Demokrasi". *Avrasya Dosyası*, 3(1), 273-288.
- Amin, S. (1999). *Küreselleşme Çağında Kapitalizm*, çev. V.Erenus, İst.:Sarmal Yay.
- Barth, F. (2001). *Etnik Gruplar ve Sınırları: Kültürel Farklılığın Toplumsal Organizasyonu*. (Çev.: Ayhan Kaya ve Seda Gürkan). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Bauman, Z. (1998). *Sosyolojik Düşünmek*, çev. A. Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Bostancı, M. N. (1999). *Bir Kollektif Bilinç Olarak Milliyetçilik*, İstanbul:Doğan Kitap
- Connor, W.(1994). *Ethnonationalism, The Quest for Understanding*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Diop, F. ve Merunka, D. (2013). "African Tradition and Global Consumer Culture: Understanding Attachment to Traditional Dress Style in West Africa". *International Business Research*, 6 (11), 1-14.
- Eriksen, T. H. (1993). *Ethnicity and Nationalism Anthropological Perspectives*. Second Edition, London: Pluto Press.

- Erkal, M. (2005). Küreselleşme Etniklik Çokkültürlülük. İstanbul: Derin Yayınları.
- Erkal, M. E. (1997). Sosyoloji. İstanbul: Der Yayınları.
- Erkal, M. E. (2000). "Etniklik ve Terör", *Sosyoloji Konferansları*. İstanbul: Emek Marbaacılık.
- Erkal, M. E. (2009). Sosyoloji (Toplum Bilimi). İstanbul: Der Yayınları.
- Erkal, M. E., Baloğlu. B. ve Baloğlu, F. (1999). Sosyoloji Sözlüğü. İstanbul: Der Yayınları.
- Fay, B. (2012). Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi (Çev.: İ. Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fenton, S. (2001). Etnisite: Irkçılık, Sınıf ve Kültür (Çev.: N. Şad). Ankara: Phoenix Yayınevi
- Giddens, A. (2008). Sosyoloji (Çev.: H. Özel). İstanbul: Kırmızı Yayınları
- Gordon M. (1999). Sosyoloji Sözlüğü (Çev.: O. Akınhay, D. Kömürcü). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Güvenç, B. (1995). Türk Kimliği. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Habermas, J. (2002). Öteki Olmak, Ötekiyle Yaşamak (Çev.: İ. Aka). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Hazır, H. (1996). "Türkiye'de Demokrasinin İstikrarı İçin İleri Sürülen Bazı Anayasal Tercihler Hakkında Düşünceler", 21. Asra Girenken Çağdaşlaşma, Demokrasi ve İnsan Hakları. İstanbul: Aydınlar Ocağı Yay.
- Heywood, A. (2007). Siyaset (Editör: B. Kalkan, Çev.: B. B. Özipek, B. Şahin vd.). Ankara: Adres Yayınları.
- Hobsbawm, E., J. (1995). Milletler ve Milliyetçilik (Çev.: O. Akınhay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Horowitz, D. L. (1985). Etnic Groups in Conflict, Los Angeles: University of California Press.
- James, H. (1999). Alman Kimliği (Çev.: İ. Türkmen). İstanbul: Kızılelma Yayınları.
- Karpat, K. (2017). Etnik Yapılanma ve Göçler. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kastoryano, R. (2000). Kimlik Pazarlığı (Çev.: A. Berktaş). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kuzu, B. (1996). "Düşüncelerini Açıklama Hürriyeti ve Ülkenin Bölünmez Bütünlüğü", 21. Asra Girenken Çağdaşlaşma, Demokrasi ve İnsan Hakları. İstanbul: Aydınlar Ocağı Yayınları.
- Kymlica, W. (1998). Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi (Çev.: A. Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Kymlicka, W. (2007). Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity. New York: Oxford University Press.
- Mardin, Ş. (1997). Türk Modernleşmesi. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü* (Çev.: O. Akınhay ve D. Kömürcü). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Miles, R. (2000). *İrkçilik* (Çev.: S. Yaman). İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Mungan, B. (1998). *Avrupa'nın Etnik Parselasyonu*. İstanbul: YGS Yayınları.
- Parekh, B. (2002). *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Parekh, B. (2006). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. New York: Palgrave Macmillan.
- Pettigrew, T. E. (1991). "Ethnic Group", *The World Book Encyclopedia*. C. 6, World Book Inc. *Review*, 225 (225), 28-51.
- Smith, A. D. (1999). *Milli Kimlik* (Çev.: B. S. Şener). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Smith, A. D. (2002). *Ulusların Etnik Kökeni* (Çev.: S. Bayramoğlu ve H. Kendir). Ankara: Dost Yayınevi.
- Somersan, S. (2004). *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve İrk*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Taylor, C. (1996). *Çokkültürcülük* (Haz.: A. Gutman). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Taylor, C. (2012). *Interculturalism or Multiculturalism? Philosophy and Social Criticism*, 38 (4), 413- 423.
- Touraine, A. (2000). *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Toynbee, A. (1980). *Medeniyet Yargılanıyor* (Çev.: U. Uyan). İstanbul: Yeryüzü Yayınları.
- Türkdoğan, O. (1998). *Etnik Sosyoloji*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Tüzen, M.A. (2023). *Yurttaşlığın Kurumsal Temelleri*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Vatandaş, C. (2002). *Çokkültürlülük*. İstanbul: Değişim Yayınları.
- Volkan, V.D. (1999). *Kan Bağı Etnik Grurdan Etnik Teröre*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Zencirkıran, M. (2018). *Sosyoloji*. Bursa: Dora Yayınları.
- Zizek, S. (1997). *Multiculturalism or the Cultural Logic of Global Capitalism*. *New Left*

# TÜKETİM VE KİMLİK İLİŞKİSİNİN TARİHSEL SERÜVENİNDE AKIŞKAN KİMLİKLER VE BİREYSELLEŞME

Semiha BAŞ\*

Arif ÇİÇEK\*\*

## Giriş

Tüketim, “üretilen veya yapılan şeylerin kullanılıp harcanması; yoğaltım, istihlâk, üretim karşıtı” (TDK, 2022) şeklinde ifade edilmiştir. Diğer tüketim tanımları incelendiğinde de tüketimin özellikle ihtiyaçları veya nesnelere harcayarak bitirmek özelliğine vurgu yapıldığı görülmektedir. Kent yaşamına adapte olmuş bireylerin kapitalist toplum düzeyinde pek çok şeye ihtiyaç duyduğu bir gerçektir. Bunun yanı sıra yaşamsal ihtiyaç olarak nitelendirilemeyecek olan bazı isteklerin de ihtiyaç olarak addedildiği göz önüne alınmalıdır. Bu çerçeveden bakıldığında insanların çokça isteğinin olduğu ve bu istekleri gidermek için yaptığı harcamaların tümünün tüketimin kapsamına girdiği görülmektedir (Torlak, 2000). Bu sebeple tüketim tanımlarının kavramsal olarak ortak noktaları bulunmasına rağmen kapsamına giren birçok farklı olgunun sonucunda tüketim davranışının neyi ifade ettiği konusunda pek çok farklı görüş ortaya çıkmıştır. Bu doğrultuda bakıldığında tüketim davranışının amacı ve sonucu tarih süreci içerisinde sürekli olarak değişim göster-

---

\* YL. Öğrencisi, Gümüşhane Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Sosyoloji ABD.

\*\* Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. ORCID No: 0000-0003-0225-5296

miş ve tam olarak bu sebeple neyi ifade ettiği konusunda ortak bir fikir üretilememiştir.

Farklı düşünürlerin birbirinden farklı tüketim tanımlarının yanı sıra ekonomi ve toplumsal alanda tüketim için oluşturulan olumlu veya olumsuz bakış açıları da mevcuttur. Yanıklar (2006) bu bakış açılarının nasıl karşıtlık gösterdiğini serbest piyasa örneğiyle açıklamıştır. Serbest piyasa penceresinde tüketim, ürünlerin ve verilen hizmetlerin seçimi noktasında bireylere özgürlük alanı sağladığı iddiası ile olumlu bir bakış açısı olarak karşımıza çıkarken; sosyolojik olarak bakıldığında tüketim insanların metalaşması, yabancılaşma, hazcılık ve bireyselleşme noktasında daha olumsuz bir kavram olarak ele alınmaktadır.

20. yüzyılın toplumsal yapısının anlaşılır hale gelebilmesi için anahtar kavramlardan birisi olarak tüketim kavramı ön plana çıkmaktadır. Tüketim kavramı, aynı zamanda kapitalizmin 20. yüzyıl içerisinde yaşadığı dönüşüm üzerinde de etkili olmuştur. Bu dönüşüm ile birlikte tüketim kavramına bakış, tek boyutlu olmaktan çıkarak çok boyutlu bir anlam kazanmıştır (Dikici, 2020: 57). Tüketim kavramının anlamsal olarak değişmesi gibi tüketim davranışının beslediği olgularda zaman içerisinde değişim göstermektedir. Bu olgulardan biri de kimlik edinme faaliyetidir. Kimliğin doğmasını sağlayan temel kavramlar din, aidiyet, kullanılan dil, ırk, toplumsal sınıf ve cinsiyet şeklinde özetlenebilir. Bu kavramlar, yerel kimliği meydana getirirken çoğunlukla birbirinin içine geçmiş ve tarihsel şekilleniş koşulları altında bazı unsurlar diğer unsurlara göre daha baskın hale gelmiştir. Baskın olan unsurlar zaman içerisinde toplumsal koşullara uyum sağlamış sürekli olarak değişim göstermiştir.

Beslendiği unsurların değişmesiyle tarihsel ilerleyiş içerisinde farklılık gösteren kimlik, modern dönemin bir getirisi olan kapitalizmin sonucunda tüketim davranışlarının etra-

finda şekillenmeye ve ondan beslenmeye başlamıştır. Modern dönem ve sonrasında tüketim davranışlarının şekillenmesine dolayısıyla da kimliğin inşa edilmesine sebep olan yegâne şey toplumsal sınıf sınırlarının belirsizleşmesinden kaynaklanan kaygıdır. Bu kaygının doğurduğu marka ve simge değeri anlayışı, toplumsal sınıf ayrımının ürünlerin satıldığı mağazalar, kullanılan markalar ve diğer tüketim tercihlerini statü ayrımını belirleyebilmek adına kullanılan bir araç haline gelmiştir. Dolayısıyla, markalar, ürünler, mağazalar arasında da simge değerine dayalı derin bir ayırım söz konusu olmuştur. Bu ayırımın getirisi ise tüketerek konumunu belli eden sosyal sınıflar arasında sosyolojik ve psikolojik anlamda büyük farkları oluşturmıştır (Köseoğlu, 2002). Bu uçurum ilerleyen süreçte bireyselleşme, bencilleşme, yabancılaşma ve çeşitli kimlik kaygılarını beraberinde getirmiştir.

Tüketim ve kimlik ilişkisinden doğan toplumsal durumların detaylıca incelenmesi adına bu çalışmanın akışında ilk olarak kimliğin tarihsel serüveni, modernite öncesi, modern dönem ve postmodern dönem olarak üç zaman diliminde ayrı ayrı incelenmiştir. Bu tarihsel akışta tüketimin kimlik üzerine etkileri başta Bauman olmak üzere Bocock, Veblen, Simmel ve Debord gibi kuramcılarının görüşleri üzerinden vurgulanmıştır.

Daha sonra "Tüketim ve Akışkan Kimlikler, Tüketim Toplumunda 'Ben' Olmak" başlıkları altında bu çalışmanın temel problemini ortaya koymak için tüketim-kimlik ilişkisinin sonuçları olan akışkan kimlikler ve bireyselleşme problemleri yakın dönemde yapılmış çalışmalar üzerine literatür taramasından faydalanılarak derleme yöntemi ile ele alınmıştır.

## **Kimliğin Tarihsel Serüveni**

Kimlik, en basit anlamıyla “ben kimim?” sorusuna aranan cevaba karşılık olarak gelişmiş bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır (Ak, 2020:5375). Tarihin en eski dönemlerinden bu yana cevabı aranan bu soru modern dönemde psikoloji, antropoloji, felsefe, sosyoloji ve edebiyat gibi pek çok bilim dalında sistematik olarak incelenen bir kavram olmaktadır. Kimlik üzerine oluşturulan kuramların çeşitliliğine bakıldığında kimliğin oluşumuna etki eden olguların neredeyse yüzlerce sayıda olduğu görülmüştür. Bazı düşünürler ve kuramlar kimliği din, mezhep, sınıf, cinsiyet ve ırk gibi belli unsurların üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Fakat bu unsurların kimlik üzerine olan etkisi dönemsel olarak farklılık göstermiştir.

## **Modernite Öncesi Dönemde Kimlik**

Geleneksel tarım toplumların da kimliğin doğuştan edinilen ve çoğunlukla ortak noktalarda buluşup, benzeşme durumu üzerinden edinilen bir olgu olarak belirli bir grup veya toplum içinde kazanıldığı varsayılmıştır. Kellner, (1992) modernite öncesi dönemde bireyin akrabalık sisteminin ve yaşam yörüngesinin önceden belirlendiği bir kabilenin veya grubun üyesi olarak doğup, yaşadığını ifade etmiştir. Ona göre bu tür toplumda kimlik görece sağlam, sabit ve istikrarlıdır. Dolayısıyla da “ne sorunsaldır ne de tartışmaya tabidir” (Kellner, 1992 akt. Yanıklar, 2018).

Bir diğer kuramcı olan Bauman’a göre ise modern dönem öncesinde kimlik “herkesin konumunun belirli olduğu ve bunun hâlihazırda bilinip korunduğu kapalı ve esnek olmayan bir sınıf yapısına sahip” olan bir toplumda şekillenmiştir (Bauman, 2000: 102-103). Bauman ve Kellner’in ifadelerinde de anlaşılacağı üzere geleneksel dönemde kimlik katı, değişmez ve kapalı bir yapıya sahiptir fakat bu du-

rumun negatif etkilerinin olmasının yanı sıra bu değişmezliğin kimlik üzerine olumlu etkileri de olmuştur;

*“Akışkanlığın olmadığı ya da sınırlı olduğu katı bir tabakalaşma sisteminin varlığı, geleneksel toplumlarda kimliğin atfedilen bir nitelik taşımaya neden olurken aynı zamanda kararlı, bütünlüklü ve istikrarlı olmasına katkıda bulunmuştur. Bunun bir yansıması olarak, bireyler bir kimlik krizine girmedikleri gibi, kimliği radikal bir şekilde değiştirmeye de yönelmiyorlardı”* (Kellner, 1992 akt. Yanıklar, 2018: 234).

Buradan anlaşılan, bireyler geleneksel dönemde onlara doğuştan verilen kimliklerini değiştirme imkânına sahip olamasalar da postmodern dönemin kimlik edinme, inşa etme, sürdürme kaygıları olmadığı için kimliği radikal bir şekilde dönüştürmeye de çalışmamışlardır (Kellner, 1992). Kellner’ın düşüncelerinden de anlaşılacağı üzere modernite öncesi toplumda birey yalnızca doğup büyümüş ve ona verilen kimliği sorgulama fırsatı olmadan çalışmış ve yine ona verilen kimlikle ölmüştür. Dolayısıyla birey kimliğe dair belirsizlik, yabancılaşma, seçim ve değişim gibi sorunlarla uğraşmamıştır.

### **Modern Dönemde Kimlik**

Kimliğin modernite öncesi toplumdaki birtakım nitelikleri modern döneme gelindiğinde de varlığını ve etkilerini sürdürmüş olmasına rağmen, sanayileşmenin ve kentleşmenin doğurduğu koşullar doğrultusunda atfedilen kimliklerden daha çok seçimlerle inşa edilebilir bir alana kaymıştır. Bu kimlikler geleneksel döneme kıyasla istikrarlı ya da önceden verilmiş değil, inşa edilebilir fakat aynı zamanda hiçbir zaman tamamlanamaması sebebiyle de sürekli bir oluş ve değişim içerisindedir. Sanayinin gelişmesi, kentleşmenin artması ve orta sınıfın doğması gibi etkenlerle beraber modern toplumlar da sınıflaşma yapısı içerisinde geleneksel,

dini ve yasal setler süreç içerisinde etkisini yavaşça azaltmıştır. Bu durum da toplumsal sınıf içindeki konumun sabit olması durumunu ortadan kaldırmıştır. Böylece bireyler için kimliğin farklı farklı kaynaklar temelinde inşa edilebilirliğinin yolu açılmıştır. Bu sayede kimlik doğuştan verilen özelliklerinin yanı sıra “meslek” faktörüyle değiştirilebilir bir olgu haline gelmiştir.

Bocock, (2005: 56) modern dönemde kimlik inşasının en temel etkeni olarak meslek rollerini göstermiştir: “Çoğu kişinin yaşamı çalışma yaşamındaki rollerin baskısı altındaydı ve maden işçisi, çiftlik işçisi, fabrika makinisti olmak onlara çekirdek bir toplumsal kimlik duygusu sağlıyordu”. Bu duygu modern dönemde kişinin kim olduğunu, gündelik hayatta neler yaptığını, hangi işte hangi konumda çalıştığına bağlı olarak kamudaki kimliğini belirlenmiştir. İş rolleri değiştirilebilir bir kimliğin varlığını ortaya çıkarsa da bu değişim sınırlı bir niteliğe sahip olmuştur. Fakat gelişmekte olan kapitalizm toplumlara bu sınırları genişletecek farklı bir araç icat etmiştir; tüketim. Tüketim beraberinde getirdiği sembollerle beraber bireyin kimlik inşasına yeni bir boyut kazandırmıştır.

Veblen (2017) 1899’da yazdığı “Aylak Sınıfın Teorisi” adlı kitabında burjuvanın tüketim ürünlerini sınıf ayrımının ve sunulmak istenen yaşam şeklinin gösterge araçları olarak kullandıklarını ifade etmiştir. Veblen’e benzer bir biçimde Simmel’de (2004), kent yaşamındaki bireyin, kendine kimlik duygusu oluşturabilmek adına, görülmek istediği kişiye benzeyebilmek ve bunu çevresine anlatabilmek, statüsel olarak altta gördüğü diğer insanlardan kendisini ayrı, farklı kılabilmek adına tüketim davranışı gösterdiğini bu sebeple de moda trendlerine bağlı kalarak sınıflar arası hiyerarşik bir statü savaşı içerisine girdiğini ifade etmiştir (Yanıklar, 2006). Bu durum “yirminci yüzyılın başlarından itibaren malların

simgesel değerlerine yönelik tüketim yapmanın seçkinlere özgü bir olgu olmaktan çıkmaya başlamasına rağmen, malların çoğunu satın alabilecek düzeyde harcanabilir gelire sahip geniş kitlelerin ortaya çıkmadığı birçok yazar tarafından vurgulanmaktadır” (Yanıklar, 2018: 236). Buradan da anlaşılacağı üzere modern dönemde kimliğin sınırları tüketime vadettiği sembollerle bir nebze olsun genişlemiş olsa bile hala sınıfsal statü sınırlarını aşabilecek duruma gelmemiştir. Kimliğin sınıfsal sınırlardan kurtulabilmesi ya da “kurtulmuş” gibi yapılabilmesi ancak postmodern dönemde mümkün olmuştur.

### **Postmodern Dönemde Kimlik**

Modern dönemde doğup giderek gücünü artıran kapitalizm postmodern dönemde hâkimiyetini ilan etmiş böylece postmodernist toplumda modern toplumun da kısmen devam ettirdiği cinsiyet, ırk, milliyet ve toplumsal statü gibi sosyal tabaka ayrımlarıyla belirlenemeyecek olan bir güç ve statü sistemi öne çıkmıştır. (Yanıklar, 2016). Bocoock’un (2005, 112: 84) ifade ettiği gibi, “tüketim, ... ‘post-modern’ kapitalizmin tipik özelliklerini sergileyen bir süreç haline gelmiştir. Artık çoğu insanın kimlik duygusu bu insanların iş rollerinden çok, izledikleri tüketim kalıplarıyla ilgilidir”.

Kırılmaz ve Ayparçası (2016: 43) postmodern dönemin, sanayi üzerine kurulu bir toplumundan tüketim üzerine kurulu bir topluma geçiş olduğunu ve bu geçişin birçok dönüşümü beraberinde getirdiğini dile getirmiştir. Benzer bir diğer görüşte ise bu durum “dönüşümlerle bağlantılı olarak, postmodern yaklaşımlar, imajların ve göstergelerin başrollü oynadığı tüketim toplumu içinde, kimlik duygusunun inşa edilmesinde bireylerin tüketim etkinliklerinin temel bir öneme sahip olduğunu buna karşılık, iş rollerinin daha

az önemli olduğu argümanını ortaya koymaktadır” (Storey, 1997 akt. Yanıklar, 2018: 237) ifadeleriyle açıklanmıştır.

Dolayısıyla buradan insanların postmodern dönemdeki tüketim davranışlarının ve tükettiklerini teknolojik araçlar ile sergileyerek toplumda bir imaja ve yere sahip oldukları durumu ortaya çıkarmaktadır. İmaj ve göstergelerin adeta tüm kimlik oluşumunu istila etmesini Debord, (1996: 37-45) Gösteri Toplumu adlı eserinde “Gösteri kendini tartışılmaz ve erişilmez devasa bir olumluluk olarak sunar”, “Görünen şey iyidir, iyi olan şey görünür” ve “Gösteri öyle bir birikim aşamasındaki sermayedir ki imaj haline gelir” ifadeleriyle adeta özetlemiştir. Debord’un görüşünden yola çıkarak tüketim ile beslenen gösterinin, imajın yani kimliğin birikim aracı olduğu ve bu birikim de yığıntı halini alıp görünür olduğunda iyi ve var olduğu çıkarımı yapılabilmektedir.

Postmodern toplum, bireyleri en başta, “tüketici rolünü” oynama öğretisinin buyurduğu biçimde şekillendirmektedir (Bauman, 2006: 92). Ona göre bu dönemdeki toplumlar meslekleri ahlâki ve etik alanından uzaklaştırarak tüketim ürünlerine ulaşabilmek adına kullanılacak birer araç haline getirmiştir. Dolayısıyla modern dönemde meslek, iş rolleri, çalışmak ve emek vermek gibi olguların yerini postmodern dönemde tüketim seçimleri almıştır (Yanıklar, 2006). Bu noktadan bakıldığında çalışmanın amacı, maddi geçimi sağlamak ve toplumda bir yer edinmek gibi kazanımlarından çok elde edilen maddi kazanç ile tüketim ürünlerine ulaşım amacına dönüşmüştür (Bocock, 1997). Bununla beraber Yanıklar, (2018: 241) “bireylerin konumlarını gösteren en temel etkenlerden birinin meslek değil, giydikleri giysiler, kullandıkları otomobiller, yaşadıkları yerleşim yerleri ya da evlerini nasıl süsledikleri veya dekore ettikleri gibi kriterler oluşturmaktadır. Bu kriterler mesleğe oranla, daha etkili ve çabuk bir şekilde bireylere toplum içinde bir konum elde etme-

lerine yardımcı olmaktadır” ifadeleriyle diğer kuramcıların görüşlerine katkı sağlamıştır. Ona göre bu noktada önemsenmesi gereken şey toplumların kolektiflikten giderek daha fazla uzaklaşması bunun sonucunda da bireyselleşme sorununun ortaya çıkmasıdır.

### **Tüketim ve Akışkan Kimlikler**

Postmodern dönemde benzerlik üzerine kurulu olan kimliklere savaş açan, parçalara ayrılmış, yüzeysel, simge ve imaja bağlı bir toplum düzeninin varlığı inkâr edilemez bir gerçeklik halini almıştır. Bu gerçeklikte toplumsal çözülme hız kazanmış ve yine toplumsal olan kafa karışıklığı, bütüncül ve istikrarlı bir kimlik inşası artık neredeyse imkânsız duruma getirmiştir. Postmodern toplum düzeninin bir ürünü olan tüketim kültürü ise tüketim ürünleri sayesinde düzenli bir biçimde “bireylere kimliklerini inşa edebileceklerini vaat ederken kimliklerin asla tamamlanamayacağını” (Yarıklar, 2018: 242) ve hiçbir zaman “olmak” hissine ulaşamayacağını ve tüketicinin sonu gelmez isteklerinin karşılanamayacağını önermektedir. Tüketim bir kimlik satın alma yoludur. Kimlikler dinlenen müzikler, izlenen filmler, okunan kitaplar, giyilen kıyafetler ile tek çatı altında toplanarak kişisel seçimlerle inşa edilir hale gelmiştir. Neyi hangi şekilde nasıl tükettiği bireyin kim olmayı arzuladığına, kimliğine ve öteki insanlar tarafından hangi şekilde görüldüğüne dair bir perspektifi doğurmaktadır. Bauman (2015) ve Bocoock’un (1997) görüşlerine göre bu şekilde kimlik inşa etmek, tüm insanlığın mecbur kaldığı ya da isteyerek devam ettirdiği, bir sonucu olmayan ve asla tamamlanmayan her zaman yetersiz hissettiren ve açık uçlu bir tüketim davranışı örüntüsünü ortaya çıkartmaktadır.

Kişi düzenli bir şekilde ona sunulan simgesel maddelerle devamlı bir kimlik edinme çabası içerisindedir. Fakat tam

olarak bu sebepten kaynaklanarak, tüketilen mallarla inşa edilen kimliğin, kalıcılığı olmadan, parçalı, hassas, değişken ve akışkan olmak durumundadır. Tüketim kültürünü sürekli olarak besleyen kitle iletişim araçları, trend kültürü, moda, popülist anlayış ve yeni ürünleri öne çıkartan bıktırıcı promosyonlarla, kimliğin tutarsız olmasına ve parçalanmanın çoğalmasına yardım etmektedir.

Bauman'ın (2000: 39, 124) savunduğu üzere, sürekli olarak farklı anlamlarla yenilenen tüketim ürünleriyle beraber kimlikler de "sağlıklarını kesinliklerini ve devamlılıklarını yitirdiler. Dayanıklı nesnelere oluşan dünyanın yerini, anlık tüketim için tasarlanan ve bir kere kullanıldıktan sonra atılan ürünlerin doldurduğu bir dünya" almıştır. Baudrillard'da (1997: 16) bu durumu Tüketim Toplumu eserinde "Söylemek istediğim, nesnelere ritmine ve onların hiç kesintisiz art arda gelişine göre yaşadığımız. Geçmiş uygarlıkların tümünde dayanıklı nesnelere, araçlar veya binalar kuşaklarca insandan daha uzun yaşamışken, bugün onların doğmasını, gelişmesini ve ölmesini izleyen bizleriz." şeklinde ifade etmiştir.

Sonuç olarak postmodern toplum kimliklerin yaratıldığı, denendiği, bir zaman diliminde giyinildiği ve sonraki zaman dilimi için daha moda olanı ile yer değiştirerek akış içerisine girdiği bir maskeli balo partisini andırmaktadır. Kimliklerin esnek, geçici ve sembollerle bitmez tükenmez bir şekilde inşa edilmesinin sebeplerinden biri postmodernist toplumların ana kavramlarıyla anlamlı hale getirilebilir. Bu kavramlar "yüksek/aşağı, seçkin/popüler, azınlık/kitle, beğeni/zevksizlik, sanat/hayat gibi" (Yanıklar, 2018: 243) birçok sınıf temasını tahribata uğratmış ve Marx'ın söylediği gibi "katı olan her şeyin buharlaştığı" bir düzen oluşmuştur (Bauman, 1993: 175-180; Odabaşı, 2017: 74-78).

Tüketim davranışları göz önüne alındığında “her şey uyar” önemli bir mottodur. Nitekim postmodern dönemdeki tüketici, birbiriyle zıt olduğu düşünülen tüketim seçimlerini hayata geçiren kişi olarak görülmektedir. Bocock’un (1997: 64) ifade ettiği üzere “aynı insanın sabahları geleneksel gıdalar yiyen ve geleneksel giyim tarzını benimseyen biriyken, bir akşam pop konserine gidebileceği, otomobilinde ve evinde ‘klasik’ müzik dinleyebileceği ve bir başka gün .... New-Age toplantılarına gidebileceği varsayılr”. Sistem içerisinde birey her ne kadar kendisini özgür ve seçme şansı var gibi kabul etse de, tüketici olarak birey sistem tarafından kontrol edilmektedir (Dikici, 2017: 59).

Bireylerin kimlikleri, hatta bireyler bakımından hayatın anlamı neleri satın alabildikleriyle paralellik gösteren bir biçim haline gelmiştir. Postmodern toplumun ifadelerinde kimlikle tüketim arasındaki bağ sıkça ifade edilen “biz neye sahipsek oyuz” ya da “ben, neye sahipsem ve ne tüketiyorsam oyum” gibi cümleleri sadece kimliklerin tüketim faaliyetleriyle oluşturulduğunu değil, bunun yanı sıra “elde edebildiğiniz kadarıyla siz sizsiniz” anlamını ifade etmektedir. Bunu sonucunda reklamlarda, vitrinlerde aralarından bireyin kendi kimliğini rahatlıkla seçebileceği pek çok “kimlik” sergiye çıkarılmaktadır. Kimliğini seçmek isteyen bir birey, mağazalardan aldığı “kimlik yapbozlarını bir araya getirerek bu işi halledebilir. Bu araçlarla, “modern, özgür ve kaygısız bir kadın; düşünceli mazbut ve diğerkâm bir ev kadını; sevimli ve geçimli bir meslektaş, fiziği iyi, eve pek uğramayan maço bir erkek; romantik, düşsel ve aşka susamış bir yaratık ya da bütün bunların, olmadı bir kısmının karışımı bir varlık imajı vermenin formülü öğrenilebilir” (Bauman, 2003: 263).

## Tüketim Toplumunda “Ben” Olmak

Kapitalizm, üreticilerin kârını ve bireylerin çıkarlarını özel mülk ve özgür irade esasında her türlü ürünün alınıp satılabilmesini sağlayan sosyo-ekonomik ve ideolojik sistemdir. Bu sistemi oluşturan felsefi kaynak ise hazcılık, bireycilik ve liberalizmdir.

“Liberalizm, insanların diledikleri gibi hareket etmeleri ve ekonomik alanda tam bir serbestliğe sahip olmaları gereğine inancı açıklar. Bu inanç daha sonraları çok ün yapmış olan “Bırakınız yapsınlar; bırakınız geçsinler” (Laissez faire-Laissez passer) deyiimiyle kapitalist düşüncenin önemli ilkelereinden birini açıklayan yaygın bir slogan haline gelmiştir (Bayhan, 2011: 223). Bayhan’ın (2011) ifadesine göre bireyselleşme bir nevi liberal mantalitenin bir karşılığı şeklinde, insanlığın “kendi çıkarı” için çalışmasının toplumları daha iyi olarak görülen bir seviyeye ulaştıracaktır. Liberalizm, haz ve bireysellik birbirlerini besleyen kaynaklardır.

Kapitalizm sadece ürün bazında bir bireysellik sağlamaktan öte kişinin tüm yaşam alanına girerek “ben” tohumlarını ekmektedir. Bu tohumların meyvelerini herhangi bir zincir fast-food restoranında besin değeri açısından zayıf haz verme açısından zengin ve tek başına hızlıca yenilebilecek gıdaların ara vermeksizin tüketildiğini izleyerek gözlemlemek mümkün hale gelmiştir. Bu durumdaki bireyselleşme çılgınlığının süratli bir biçimde devam ettiğini ise son yıllarda bu restoranlarda sipariş vermek için çalışan bulunmaması ve tüketicinin sadece gelişmekte olan teknolojiyle muhatap olarak “kendi işini kendi halleder” hale gelmesiyle görmekteyiz. Bu örnek tüketimin bireyselleşmede edindiği yuvalar arasında sadece okyanusta bir damla durumundadır. Nitekim tüketim gittiğimiz tatilden, yaptığımız spora, giydiğimiz kıyafetten, aldığımız hizmete kadar gündelik hayatın her

noktasında kendine has bir alan kurmuş ve sistemini en az “biz”e en çok “ben”e odaklı işletmektedir.

“İnsanların artan yalnızlığı, aşırı atomlaşma ve tecrit duygusu, birbirlerine olan güvenin yok olması ve bunun sonucu gelişen bireycilik, yani insanların toplumsal hayata ilişkin olarak geliştirdikleri tüm manevi ve insani değerlerin yitirilmesi ile maddi refahın koşut olarak geliştiği kaçınılmaz bir gerçektir” (Tolan 1991: 296-297 akt. Bayhan, 2011: 231). Horkheimer’e (1990) göre de kitle kültürünün ve kapitalizmin doğurduğu tüketim gibi tüm araçlar, bireyselleşme yolundaki toplumsal baskıları artırmakta ve kişinin bu baskılara karşı koyma olasılığını, modern toplumun atomize edici ilerleyişiyle beraber kendini bunlara karşı koruma altına alma olasılığını da engellemektedir.

Aşırı bireyselleşmenin hem sebebi hem de sonucu olan yabancılaşma ise bireyde giderek artan boşluk ve anlamsızlık duygularına neden olmaktadır. Bu boşluk çoğunlukla sahip olmak dürtüsüyle yeni ürünler veya hizmetler tarafında doldurulmaya çalışılırken anlamsızlık duygusuna ise benzetilmek istenen ikonaların taklidiyle anlam kazandırılmaya çalışılmaktadır. Yunanca “eikon” kelimesinden doğan “ikon”, bireyin kayıtsız koşulsuz kabul ettiği, bağ kurduğu ve saygı gösterdiği nesne anlamında kullanılmaktadır. “İkona atfedilen nitelikler, nesnenin kendisinden kaynaklanmakta; bu aşkınlığı, ikonlara bir anlam veren ve bu anlamı yücelten bireyler ve gruplar vermektedir. İkonografik anlam, bireyin toplumsal konumuyla, kendini birlikte duyduğu grupların inanç ve tutumlarıyla biçimlenmektedir” (Bayhan, 2011: 225). Postmodern dönemdeki tüketim kültürünün küreselleştiği bir dünyada sonsuz sayıda ikon üretimi yapılmakta, bu ikonlar da oldukça cüzi bir ücret karşılığında piyasaya sürülmektedir. Bu durumun sonucunda, “ikonoloji ve ikonografik anlam” problemi kapitalist toplumun bir

yansıması olarak meta fetişizmini tekrar tekrar doğurup beslemektedir (Oktay, 1993:27-28).

İkonların temsil ettiği sembol ve imajlar sayesinde birey olmadığı fakat olmayı arzuladığı şeyin kimliğine bürünmeye veya onu tüketerek inşa etmeye çalışmaktadır. Günümüz kapitalizm koşullarında herhangi bir bireyin çaba sarf etmeden “cazip bir kadın” ya da “yakışıklı bir erkek” olamamaktadır. Bu sebeple bireyler kimliklerini ortaya koymayı sağlayacaklarını düşündükleri metaları tüketerek, olmayı istedikleri kişiyi yeniden tasarlamaya ve kimlikleriyle ilgili bu imajın devamlılığını sağlamaya çalışmaktadırlar (Bayhan, 2011). Tüm bu durumlara bakıldığında ise tüketimin ürün satılmaktan öte bir anlama evrildiği görülmektedir. Nitekim Baudrillard’a (1997:16) göre “tüketim, materyalist bir süreç değil idealist bir uygulamadır” bunun anlamı ise tüketilen şeylerin ürünler değil, fikirler olmasıdır. İdealist bir uygulama olan tüketim, herhangi bir sonuca veya tatmin hissine ulaşması imkânsızdır. Bocoock’a (1997) göre de kapitalizm düzeninin beslediği toplumsallıkta, tüketim ürünleri ve tüketim davranışlarının getirdiği haz duygusuna bağımlı hale gelmek adeta kaderimiz olmaktadır.

“Zorunlu olarak iş birliğiyle özdeşleştirilen üretimden farklı olarak tüketim, bireysel bir eylem olarak görülür. Her şeyden önce, tüketim etkileşimi değil, eylemi teşvik eder. Bu faaliyet işyerinin ya da fabrikanın yerine, artık başrolü oynayan hipermarket ve alışveriş merkezleri gibi mekânlarda gerçekleşmektedir” (Yanıklar, 2018: 241) ve üstünkörü gözlemlendiğinde bile bu mekânların kalabalık olmasına rağmen birlikteliğin değil, bireyselliğin öne çıktığı görülmektedir.

Karaman’ın 2016 yılında tüketim ve kimlik ilişkisini inceleyen çalışmada Starbucks örneği kullanılarak bireylerin tüketim seçimlerinin sebepleri incelenmiştir. Bu araştırma

sonucu olarak Starbucks'ın bireylerin hayat tarzlarında bir farklılığa sebep olduğu ve markanın imajını bireysel yaşamlarına dahil etmelerine yol açtığı ve belli bir sınıfa aidiyet hissetmelerine neden olmuştur ve yapılan gözlemlerde araştırmaya dahil olan kişilerin büyük bir kısmının Starbucks'tayken sosyal medyada nerede bulduklarına dair paylaşımlar yaptıklarını belirtmişlerdir. Bu durum tüketim faaliyetlerinin artık teknoloji ile iyice görünürlük kazanabildiğini ve kişilerin bu tüketim faaliyetlerini o anda yanlarında bulunmayan insanlara da gösterme ihtiyacı duyduklarını göstermiştir. Araştırmaya katılan bireylerin pek çoğu bu mekân da bulunma sebeplerinin mekâna statüsel olarak üst seviyede olduklarını düşündükleri insanların gelmesi ve bu durumun sosyal ilişkilerine olumlu olarak etkileyeceğini ifade etmişlerdir (Kahraman, 2016).

Yukarıdaki araştırmanın sonucundan da anlaşılacağı üzere tüketim davranışı giderek somut alandan soyut alana geçerek burada daha çok yer kaplamaya başlamıştır. Tüketim kültürü, sahip olunan anlamsal alanları maddesel alanlara dönüştürerek her bireyi bir metaya ve standart bir ürüne dönüştürmektedir. Denilebilir ki kapitalizm yalnızca ürün ve hizmet üretmeyip insanları da kendi çıkarları doğrultusunda üretmekte ya da inşa etmektedir. Bu insan fabrikasının sunduğu semboller seve seve kabul edilmekte ve bireyselleşme pahasına "kendilik" satın alarak oluşturulmaktadır. Tüketim kimlik oluşturmanın en kestirme yolu olarak görülmektedir fakat bu kolaycılık bireysel ve toplumsal alanda pek çok problemi beraberinde getirmektedir. Bunun sebebi ise kendiliği keşfetmek veya "olmak" ihtiyacının yerini sahip olmak ve görünürlük ihtiyacının almasıdır. Brzezinski'ye (2010) göre de ahlaki yapımız, tüketim toplumunun seçimleri sayesinde market ve mağaza raflarında birbirlerine karşı meydan okuyan ürünlermişizcesine bütün toplumsal değerlere karşı sergilediğimiz eşit derecede ilgi-

sizlik yüzünden çürümektedir. Bu nedenle “Tüketim toplumunun insanı sömürgeleştirilmesine, kendisine ve çevresine yabancılaştırılmasına karşı yeni bir “etik” üretmek zorundayız. Bu etiğin temeli dinlerde olduğu gibi, eleştiren ve sorgulayan sosyal bilimlerde dir. Sosyal bilimcilerin daha fazla araştırma yapması ve yayınlaması gerekmektedir” (Bayhan, 2011:246).

## **Sonuç**

Kimlik, tarihsel süreç içerisinde hem yapı olarak hem kapsam olarak hem de neleri nitelendirdiğine dair sürekli bir değişim ve dönüşüm geçirmiştir. Geleneksel toplumdaki katı ve atfedilmiş değişilemez kimlik anlayışının yerini sanayileşme ve kentleşmeyle nispeten daha esnek ve meslek odaklı bir kimlik anlayışı almıştır. Mesleklerin ve onunla birlikte gelen maddi kazanç imkânının doğurduğu tüketim davranışı bu dönemde kimliğe inşa edilebilirlik kazandırmış fakat sosyal sınıfın koyduğu çizgilerin belirsizleşmesinde postmodern dönemdeki kadar büyük bir fark yaratamamıştır. Postmodern dönemde ise tüketim ve kimlik kapitalist düzenin işleyişinin en önemli parçası haline gelmiştir. Bu dönemdeki tüketim anlayışı tamamen kimliğin semboller aracılığıyla daha görünür ve farklı kılmak isteğini kaynak edinmiştir. Sembollerle, ikonalarla ve imajla yaratılmak istenen kimlik kapitalizmin işleyişi için gerekli olan değişim zorunluluğuna ayak uydurmaya çalışırken fark edilir bir kimlik edinememe kaygısından dolayı yabancılaşma, parçalanma, akışkanlık ve bireyselleşme gibi çeşitli problemlerle karşı karşıya kalmaktadır.

Akışkan kimlikler tüketim trendlerinin durmaksızın değişmesi sebebiyle ortaya çıkmış ve değişime ayak uydurmak zorunda hisseden kitleler için aidiyet duygusunu zayıflatan bir sorun haline gelmiştir. Buna göre bireyler sabahları gele-

neksel bir evde geleneksel bir kahvaltı yaparken işe veya okula gittiğinde daha modern tercihler ve davranışlar sergileyerek gün içerisinde dahi kimliğini oluşturan nitelikleri değişime uğratmaktadır. Bu durum günümüz sosyal medya platformlarının oluşturduğu ortamda daha da kolay hale gelmektedir.

Akışkan kimliklerin oluşturduğu değişime uyum kaygısının yanı sıra kapitalist tüketim alışkanlıklarının doğurduğu bir diğer sorun ise aşırı bireyselleşme durumudur. Üretilen nesnelerin kullanım şekli bu nesnelerin satıldığı mağazalara ve hatta yemek için gidilen mekânlara kadar her şey “ben” odaklı ve yalnızlaştırıcı bir kurguya sahiptir. Bireyselleşmenin tasarladığı “ben” odaklı bireyler içten içe belli bir miktarda “biz” olmaya da ihtiyaç duydukları için giderek daha mutsuz ve depresif bir toplumun oluştuğu gözlemlenmektedir. Teknolojinin gelişim hızı ve bu gelişmelerin hizmet ettiği kapitalist düzen düşünüldüğünde bireyselleşmenin veya kimlik kaybının önüne geçilebileceğini düşünmek pozitif bir hayalcilik olarak kalacaktır. Bu durum göz önüne alındığında toplumlara ve bireylere düşen bu değişimlere daha bilinçli olarak ayak uydurmayı öğrenmektir.

### **Kaynakça**

- Ak, M. (2020). “Türkiye’de kültürel kimlik arayışları”. *International Social Sciences Studies Journal*, (e-ISSN:2587-1587), 6 (74), s.5375-5385.
- Baudrillard, J. (1997). *Tüketim toplumu* (H. Deliceçaylı & F. Keskin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2000). *Postmodernlik ve hoşnutsuzlukları* (İ. Türkmen, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2003). *Modernlik ve müphemlik* (İ. Türkmen, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2006). *Küreselleşme* (A. Yılmaz, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Bayhan, V. (2011). Tüketim toplumunda bireyin ontolojik mottosu: Tüketiyorum öyleyse varım. *İstanbul Journal of Sociological Studies*, 43, 221–248.
- Bocock, R. (1997). *Tüketim* (İ. Kutluk, Çev.), Dost Kitabevi.
- Brzezinski, Z. (2010). Çatışan uygarlıklar, esnek Batı'nın zayıf suları. *NPQ Türkiye*, 2(7), 6–11.
- Debord, G. (1996). *Gösteri toplumu* (A. Ekmekçi & O. Taşkent, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Dikici, E. (2017). Tüketim Algısındaki Değişim: Kitle İletişim Araçları ve Tüketim İlişkisi, *Journal of Social Sciences and Humanities*, 1(1), 58-85.
- Dikici, E. (2020). Kültür ve Tüketim, (E. Dikici ve O. Bingöl, Ed.), *Kültür ve Sosyoloji*, Konya: Eğitim Yayınevi, 55-72.
- Featherstone, M. (2005). *Postmodernizm ve tüketim kültürü* (M. Küçük, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Horkheimer, M. (1990). *Akıl tutulması* (O. Koçak, Çev.), Metis Yayınları.
- İlhan, S. (2013). Akışkan toplumda kimlik inşası: Geçişgen, eklektik, ben odaklı kimlikler. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 23(2), 233–246.
- Jameson, F. (2005). *Kültürel dönemeç*. Dost Kitabevi.
- Kahraman, A. B. (2016). Kahve mi? Starbucks'ta kahve mi? Starbucks mağazalarının tüketici kültürü ve yaşam tarzları açısından değerlendirilmesi. *International Periodical for Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 11(2).
- Kellner, D. (1992). Popular culture and the construction of postmodern identities. In S. Lash & J. Friedman (Eds.), *Modernity and identity*, (s. 205–220). Blackwell.
- Kırılmaz, H., & Ayparçası, F. (2016). Modernizm ve postmodernizm süreçlerinin tüketim kültürüne yansımaları. *İnsan & İnsan*, 3(8), 32–58.
- Odabaşı, Y. (2017). *Postmodern pazarlama*. MediaCat.
- Oktay, A. (1993). *Türkiye'de popüler kültür*. Yapı Kredi Yayınları.
- Simmel, G. (2004). *Modern kültürde çatışma* (T. Bora, Çev.). İletişim Yayınları.
- Tolan, B. (1991). *Toplum bilimlerine giriş*. Adım Yayınları.
- Torlak, Ö. (2000). *Tüketim: Bireysel eylemin toplumsal dönüşümü*. İnkılap Yayınları.
- Veblen, T. (2017). *Aylak sınıfının teorisi* (E. Günsel, Çev.). Tutku Yayınevi.
- Yanıklar, C. (2006). *Tüketimin sosyolojisi*. Birey Yayınları.
- Yanıklar, C. (2016). Sınıfın sonu mu? Sınıf tartışmalarının gidişatı. In L. Sunar (Ed.), *Türkiye'de toplumsal tabakalaşma ve eşitsizlik*, s. 45–62.

# SOSYAL TABAKALAŞMA VE MESLEK\*

Arif ÇİÇEK\*\*

## Giriş

Toplumu anlamada sosyal tabakalaşma önemli bir alan olarak görülmektedir. Bu manada sosyal tabakalaşma, insanların hayatlarındaki daha iyi fırsatları ve hayattaki beklentilerini nasıl şekillendireceklerine yardım etmektedir.

Sosyal yapının genel görünümünü oluşturan sosyal tabakalaşma, sistemin dinamik yönü olan sosyal hareketliliğin sosyolojik açıklamasında çoğunlukla mesleğe dayandırılmaktadır. Bu gerçeklik, mesleğin en yeterli ve elverişli sosyal tabakalaşma belirleyicisi olduğunu ortaya koyar. Hem sosyal hareketliliğin biçimleri ve türlerinin belirlenip tanımlanmasında, hem de genel sosyal hareketliliğin açıklanmasında mesleğin temel alınması gerekli görülmüştür.

Sosyolojide tabakalaşma terimi genellikle yapılaşmış toplumsal eşitsizlik araştırmaları yani insan grupları arasında toplumsal süreçlerle ilişkilerin maksat dışı sonuçlarından kaynaklanan sistematik eşitsizlikleri inceleyen araştırmalar için kullanılmaktadır. Sosyal tabakalaşma toplumsal istikrar ve değişim süreçlerini anlama çabasıyla tüm toplumları karşılaştırmalı bir bakış açısıyla inceleyen makro sosyolojinin kalbini oluşturan bir alandır. En genel düzeyde toplumsal tabakalaşma, farklı biçimlerde toplumsal entegrasyonu anlamının anahtar ögesi olarak sınıf ve statü grubu oluşumu

---

\* Bu çalışma, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde 2011 yılında tamamlanan "Malatya'da meslek yapısı ve sosyal hareketlilik: Malatya Merkez uygulaması" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

\*\* Gümüşhane Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

ORCID No: 0000-0003-0225-5296

sorunları ve bu sorunların toplumsal düzen açısından doğurduğu sonuçlarla ilgilidir (Marshall, 1999:711).

İnsanlık tarihi boyunca her toplumda toplumsal farklılaşma ve statülerin katmanlaşmasına bağlı olarak hiyerarşik bir düzen oluşmuştur (Parkin, 1997:595). İnsanlar, tabii ve biyolojik olduğu kadar sosyal bakımdan da birbirinden ayrılırlar. Sosyal farklılaşma artıkça cemiyetler kompleks, heterojen hale gelirler. Sosyal farklılaşma sosyal tabakalaşmanın önkoşulu olarak görülmektedir. İnsanların sosyal farklılaşması ile bir takım sosyal basamaklar, merdivenler meydana gelir. Klanlar dışında farklılaşmamış cemiyet bulmak mümkün değildir. Hatta onlarda bile yaşa, cinsiyete ve kabiliyete dayanan itibar mevkillerine rastlıyoruz (Eröz, 1982:87).

Birçok sosyolog tabakalaşmanın toplum açısından işlevsel ve zorunlu olduğunu ileri sürerek hayvanlar ve bitkiler arasında da bir tabakalaşmanın varlığından söz ederler. Örneğin; Sorokin, bitki topluluklarında sömürme ve sömürülme, egemen olma ve bağımlı kalma, havadan, sudan, güneşten, topraktan yararlanma bakımlarından bir tabakalaşmanın ve eşitsizliğin bulunduğunu belirtmektedir (Kızılcılık&Erjem, 1992: 382).

Bir kişinin, sosyal tabakalaşmanın hangi katmanında yer aldığını söylemek çoğu kez son derece güçtür. Çünkü kişinin doğumu nedeniyle sahip olduğu statü, eğitim düzeyi, mesleği, geliri, sahip olduğu servet, toplumsal ilişkileri, kişisel nitelikleri v.b. ölçütler açısından sosyal tabakalaşmada farklı yerlerde bulunması mümkündür. Bununla birlikte meslek, sosyal tabakaları ve toplumdaki bireylerin ve zümrelerin sosyal tabakasını belirlemede en elverişli ve en yeterli ölçüttür. Özellikle günümüzün önemli ölçüde farklılaşmış karmaşıklaşmış bulunan toplumları için bu durum daha da geçerlidir. Bundan dolayı günümüz sosyolojisinde sosyal tabaka araştırmalarının çoğunda en başta gelen kriter olarak meslek kullanılmaktadır (Kemerlioğlu, 1973: 179).

## Sosyal Tabakalaşma

İnsanlar arasındaki farklılıkların ve eşitsizliklerin yarattığı ilişkileri tanımlamak sosyolojide her zaman yeni olguların ve teorilerin gelişimine imkân tanımıştır. Bu olgulardan biri de sosyal tabakalaşmadır. Bu kavram, ayrışma ve eşitsizlikler temelinde gelişen etkileşim süreçlerinin üretim, tüketim ve paylaşım ilişkilerinden kaynaklanan yapısal bir derecelendirmeye tabi tutulmasını ifade eder. Yani sosyal tabakalaşma, bireylerin ve grupların belirli nitelikler çerçevesinde aşağı ve yukarı statülere, rollere ve sınıflara ait olarak anlaşılması ve sıralanmalarıdır (Gül&Karaman, 2011:368). Bu bağlamda, tabakalaşma terimi 1940'lardan beri sosyolojide kullanılmaya başlanmıştır (Dönmezer, 1984:303).

Tabaka/tabakalaşma, kişi ve grupların kurumlaşmış biçimde belirli kategoriler halinde bölümlenmesi ve toplumsal süreçler sonucu ortaya çıkan sistematik eşitsizlikleri anlatır. Toplumsal tabakalaşma, toplumsal eşitsizliğin sonucu ve nedenidir. Eşitlikçi toplumlarda iş bölümü yaş, cinsiyet ve kişisel yeteneklere dayalı iken eşitsiz toplumlarda eşitsizlik kişisel özelliklerden bağımsız biçimde statü hiyerarşisiyle belirlenir (Emiroğlu&Aydın, 2003:771).

Tabaka, bir topluluğun belirli bireyler tarafından paylaşılan çeşitli rol ve statülerin oluşturduğu grupları ifade eder. Bu gruplar, benzer veya farklı rol ve statülere sahip bireylerden oluşur ve genellikle hiyerarşik bir yapı sergiler (Kızılcık & Erjem, 1992:406). Tabakalaşma, toplumda değer verilen unsurlara göre bireylerin eşitsiz dağılımını sağlayan ve bu bireylerin sıralanmasında kullanılan bir sosyolojik terimdir (Coser ve diğerleri, 1983:157). Topluluk içinde yaşayan bireyler veya gruplar arasındaki farklılıkların hiyerarşik olarak sıralanması tabakalaşmanın bir parçasıdır. Hiyerarşi, bir bütünlüğü oluşturan parçalar veya bir sistemin elemanları arasındaki sıra düzeni olup, varlıkların önemlerine göre

sıralanmasıdır (Demir&Acar, 1993:163). Sosyal tabakalaşma ise, toplumsal olarak tanımlanmış belirli statü veya rollerin, bireylerin bu statü veya rolleri elde etme şanslarının eşit olmaması sonucunda farklılaşmasını ifade eder (Demir&Acar, 1993:343).

Sosyal tabakalaşma, otorite, prestij, statü ve güce göre nüfusun farklılaşması ve hiyerarşik olarak sıralanmasıdır. Sosyal tabakalaşma konusunda sosyal bilimciler, sübjektif ve objektif değerlendirmeler yapmaktadırlar. Sübjektif yaklaşım tarzı, bizzat ferдин kendisini hangi tabaka ve sınıfa sokabildiğidir. Başkalarının kendisi hakkındaki görüşleri ikinci plandadır. Objektif yaklaşım ise, ferдин dışında, dıştan gözleyerek bir hükme varmaktır.

Sosyal tabakalaşma, toplumda belirli bir hiyerarşi içinde insanların sıralanmasını ifade eder. Tabakalaşma, ödüller ve fırsatlara eşit bir biçimde ulaşamayan mesleklere (ya da tabakalara) göre toplumun bölünmesidir (Bozkurt, 2009:194).

Sürekli bir arada yaşamaya ihtiyaç duyan farklı teşkilatlanma şekillerine sahip bütün topluluklarda farklı kriterlere göre tabakalaşma ortaya çıkmaktadır. Bu manada tabakalaşmamış bir toplum efsaneden başka bir şey değildir. İlkel toplumlarda, cinsiyet ve yaş grupları, kabile önderleri ve nüfuz durumuna göre bir sıralanma söz konusudur.

Sosyologlar, tabakalaşmayı iki ana göstergeye göre ele almaktadırlar. Bunlar, kast tabakalaşması ve statü tabakalaşmasıdır. Statü tabakalaşması, doğumdan sonra eğitim, öğretim ve sosyalleşme sürecinden alınacak paya göre şekillenmektedir (Erkal vd, 1997:262). Atfedilmiş statülerde insanlar, karakterlerine (deri rengi, kraliyet doğumu, cinsiyet) bağlı olarak düşük ya da yüksek pozisyonlara yerleştirilirler. Kazanılmış statülerde ise insanlar, çeşitli rolleri yerine getirebilme yeteneklerini ne derecede iyi sergilediklerine bağlı olarak düşük ya da yüksek statülere yerleşirler.

Bütün toplumlar statüleri çeşitli standartlara bağlı olarak dağıtırlar. Genelde endüstriyel toplumlardan önceki toplumlar büyük olasılıkla atfedilmiş statüyü kullanıyorlardı. Modern toplumlar ise kazanılmış statüyü kullanıyorlar (Spencer&Inkeles, 1982:215).

Sosyal tabakalaşma, bir toplum üyelerinin ırk, zenginlik, meslek, statü, prestij, eğitim düzeyi gibi ölçütlere göre eşitsiz bir şekilde derecelendirilmesi anlamına gelmektedir. Bu tanımlamaya göre sosyal tabakalaşmada temel kavram eşitsizliktir (Kızılcıçelik&Erjem, 1992:382). İnsanların, kabiliyet, ihtisas ve liyakatlerine göre değil de sübjektif şartlara göre muameleye tabi tutulmaları sosyal eşitsizliklerin doğuşuna sebep olmaktadır (Erkal vd, 1997:248). Bazıları daha fazlasına sahip ise o zaman diğerleri (toplumun diğer fertleri) daha azına sahiptir. Tabakalaşma çalışması bu nedenle eşitsizlik çalışmasıdır (Coser vd, 1983:157).

Rousseau, insanlar arasında iki tür eşitsizlikten bahsetmektedir. Birincisi, tabiatın tesis ettiği tabii veya fiziki eşitsizliktir (yaş, sağlık, beden gücü, zihin kaliteleri). İkincisi, ahlâki veya siyasi eşitsizliktir. Bu eşitsizliği insanlar kendi aralarında bir sözleşmeye girerek kendi istekleri ile ortaya koyarlar (Eröz, 1982:87). Eşitsizliklere bütün toplumlarda rastlanılmaktadır. Eşitsizlikleri tasvir etmek için sosyologlar, sosyal tabakalaşmadan söz ederler. Tabakalaşma, farklı insan gruplaşmaları arasındaki yapılaşmış eşitsizlikler olarak tanımlanabilir. Toplumlar, daha çok tercih edilen en üstte daha az ayrıcalıklı olanında en altta yakın olduğu bir hiyerarşi içinde tabakalardan oluşmuş diye düşünülebilir (Giddens, 2000:256).

Geleneksel toplumlar olsun günümüz çağdaş teknolojik toplumları olsun, toplumlar tarihsel gelişim süreci içinde ele alındığında tüm toplum hayatında insanlar arasında değişik düzeylerde ve değişik derecelerde eşitsizlikler olduğu görü-

lür. Bu toplumsal eşitsizlikler üç temel düzeyde belirgin bir biçimde ortaya çıkmaktadır (Armağan&Armağan, 1988:145). Bunlar;

- Ekonomik düzeyde: Malların eşit olmayan dağılımı
- Siyasal düzeyde: İktidarın eşit olmayan dağılımı
- Toplumsal düzeyde: Toplumsal statülerin eşit olmayan dağılımı şeklindedir.

Sosyal farklılaşma ve tabakalaşma üzerinde en büyük etkisi olan faktörlerden biri sanayileşmedir. Sanayileşme, yalnızca üretim biçiminde ve çalışma ilişkileri sisteminde değişiklik yaratmakla kalmamış, aynı zamanda paylaşım sisteminin değişmesine de yol açmıştır. Teknolojinin giderek daha fazla üretime uygulanması, iş bölümünü ve mesleki uzmanlaşmayı artırarak yeni mesleklerin ortaya çıkmasına neden olmuştur (Korkmaz, 2006: 16).

Weber, tabakalaşma konusundaki görüşlerinde ekonomik temelden ziyade üst yapının yani siyasi gücün belirleyici rolünü vurgular. Marx'ın analizlerinden etkilenmiş olsa da kendi deneyimlerine dayalı olarak farklı bir perspektif sunar. Weber ile Marx arasında iki temel fark vardır. Birincisi, Weber, sosyal sınıfların çoğunlukla ekonomik temeller üzerinde belirlendiğini kabul ederken, ekonomik faktörlerin sadece üretim araçlarına sahiplik değil, aynı zamanda vasıflılık derecesi ve kişisel bilgi beceri farklılıkları gibi çeşitli unsurlara dayandığını belirtir. İkincisi, Weber, sosyal sınıfları tabakalaşmanın sadece bir boyutu olarak görür. Bu yüzden Weber'in toplumsal tabakalaşma kuramı üç boyutta tanımlanır: sosyal sınıf, statü ve politik parti (Kalaycıoğlu, 2002:307).

Mills ise tabakalaşma konusunda meslek, sınıf, saygınlık statüsü ve iktidar olmak üzere dört ölçüt üzerinde durmaktadır. Tumin ise tabakalaşma konusunda farklı ölçütlerden hareket etmektedir. Bu ölçütler;

- Hayatta kendi amaçlarını gerçekleştirebilme imkânı (iktidar ölçütü),
- Sahip olduğu mal ve hizmetler (mülkiyet ölçütü),
- Toplumsal statüsü ya da değeri (saygınlık ölçütü),
- Zevk kaynaklarından (psişik doyum ölçütü) meydan gelmektedir (Armağan&Armağan, 1988:180).

Macionis'in (Macionis'ten aktaran Bozkurt, 2009:194-195) belirlediği şekliyle tabakalaşmanın dört temel ilkesi vardır. Bunlar;

1-Sosyal tabakalaşma, bireysel farklılıkların basit bir yansıması değil, toplumun bir özelliğidir.

2-Sosyal tabakalaşma, kuşaklar arasında devam eder.

3-Sosyal tabakalaşma, evrenseldir, ancak değişebilir.

4-Sosyal tabakalaşma sadece eşitsizlikleri değil, inançları da ihtiva eder.

Toplumsal tabakalaşmayla ilgili araştırmalar üç hedefi gözetir. Birincisi, sınıf ya da statü sistemlerinin toplumsal eylem tarzlarının kurucusu olacak şekilde toplum düzeyinde ne ölçüde egemen bir yer tuttuğunu saptamaktır. İkincisi, sınıf ve statü yapılarını, sınıf ya da statü oluşumunun belirleyicilerini analiz etmektir. Üçüncüsü, bir toplumsal tabakalaşma araştırması koşullar, fırsatlar ve sonuçlarda gözlenen eşitsizlikler ile grupların sınıf ya da statü sınırlarını nasıl muhafaza ettiklerini belgelemeyi hedefler (Marshall, 1999:711).

Sosyologlar, toplumlarda tabakalaşmanın ya da sınıflaşmanın birtakım işlevleri bulunduğunu belirterek bu işlevleri şöyle açıklamaktadırlar:

- İnsanları, toplum içinde kendilerine gösterilmesi gereken ve onlardan beklenmesi gereken davranışlara göre kategorilere ayırmak gerekir.

- Her kategori ne kadar kolaylıkla tanınırsa kendinden beklenen görevleri de o kadar kolaylıkla yerine getirir.

- Toplumsal hayatın örgütlenebilmesi ve uyum içinde işleyebilmesi için, insanların kategorilere ayrılması zorunludur. Bu kategoriler, her bir mevkinin gerektirdiği görevlerin yerine getirilmesini ve tüm temel mevkilerin doldurulmasını güvence altına almak amacıyla farklı saygınlık derecelerine göre sıralanmalıdır.

- Toplumsal sınıflaşma bir yandan toplum hayatının yapılması gerektirdiği ancak değişik önemde olan işlerin yapılması bakımından zorunlu olmaktadır. Bununla birlikte, sınıflaşma olmasa kimse çöpcülük yapmak istemeyecektir gibi bir düşünce oluşabilir.

- Her saygınlık basamağındaki bireylerin kendilerinden ne beklendiğini ve ne beklenmediğini bilip öğrenmeleri bakımından da tabakalaşma ya da sınıflaşma gereklidir.

- Bir insanın toplum içindeki yeri bakımından kendisinden ne beklendiğini ve ne beklenmediğini bilmesi ona bir güvenlik duygusu kazandırır. Tabakalaşmanın böyle bir işlevi de vardır.

- Tabakalaşmanın genellikle yeteneklerin temel mevkilere gelmesini sağlayan bir yol olduğunu da söylemektedirler (Ozankaya, 1999:202-203).

Tabakalaşmanın yeni tartışmalarında tüketim üzerinden analizler yapılmaktadır. 1980 sonrasında sosyal bilimlerde uzunca bir süre ihmal edilen tüketime olan ilginin artması, değişen hayat standartları, teknoloji ve sanayide ortaya çıkan yenilikler sınıf/tabaka terimlerinin ve tabakalaşma kavramının yeniden ele alınması tartışmalarını ortaya çıkarmıştır.

P. Bourdieu, günümüzde toplumsal sınıfların belirlenmesinde hayat tarzı, tüketim, hobiler, boş zaman alışkanlık-

ları gibi farklı zevklere hitap edebilen konuların çalışılması gerektiği üzerinde durmuştur. Bu amaçla, kişinin elindeki imkânları, sosyal ilişki ağları, erişebildiği eğitim, bilgi imkânları ve kişiyi etkileyen değerler ve normlar gibi dört yeni değişkenin eski sınıf analizlerindeki meslek, gelir, eğitim değişkenlerinin yerini alması gerektiğini savunmaktadır.

C.Wright Mills'e göre, bir toplumsal tabaka, belirli bir toplumsal değere sahip oldukları varsayılan nesne ve deneyimlerden yararlanma şansları benzer bireylerden oluşur. Tabakanın oluşumunda dört etkenin göz önünde bulundurulması gerekir. Bu dört tabakalaşma boyutu, aynı zamanda bireyleri, toplumsal bir değer taşıyan nesnelere elde etme şanslarına göre sınıflandırma biçimleridir. Ona göre bu dört boyut, meslek, sınıf, prestij statüsü, siyasal güçtür (Tolan, 1993:89).

### **Tabakalaşma Tipleri**

Sosyal tabakalaşma sosyolojinin ana konularından biridir. Tüm toplumlarda ekonomik olarak gelişmiş olmasından veya hangi siyasi sistemin var olduğundan bağımsız sosyal tabakalaşma vardır. Bugün toplumsal tabakalaşmayı neden bir sosyal olgu ve problem olarak algıladığımız ve incelediğimiz konusu da önemlidir.

Sosyal tabakalaşma kavramının kökenlerini Fransız Devrimi ile ilişkilendirebiliriz. Fransız Devrimi, Avrupa'da feodalitenin sona ermesi ve yeni bir dünya düzeninin kurulması anlamına gelmektedir. Bu yeni dünyada, kilisenin ve dinin otoritesinin yerine, insanlığın kendi aklını kullanarak kaderi üzerinde söz sahibi olması gerektiği fikri egemen olmuştur. Bu düşünce, toplumdaki farklılıkları, özellikle de eşitsizlikleri sorgulama fikrinin gelişmesine yol açmıştır.

Toplumda yaşayan bireyler arasında fiziksel, biyolojik ve psikolojik özelliklerden başlayarak her türlü farklılaşma

olabilir. Bu tür doğal olan farklılıkları sosyolojide sosyal farklılaşma kavramı ile ifade ediliyor. Belirli bir toplumda hangi değer kategorisine diğerlerinden daha fazla önem ve değer verildiği biliniyorsa o toplumdaki tabakalaşma sistemi üzerinde bir fikir yürütmek mümkündür. Örneğin, ilkel toplumlar daha çok kültürel değer modellerini korumaya dönük değerlere önem verirken, sanayi toplumları, genellikle verimi ve etkinliği yani teknik ve bilimsel değerleri vurgular (Tolan, 1993:59).

### **Kast**

Kast teriminin kendisi Hintçe bir terim değildir. Portekizce 'de "ırk" ya da "saf soy" anlamına gelen "casta" sözcüğünden gelmektedir. Hintliler kast sistemini anlatmak için tek terim değil, sistemin farklı yönlerini göndermede bulunan en önemli ikisini "varna" ve "jati" gibi değişik sözcükleri kullanmaktadırlar. Varna, her birisi toplumsal onur bakımından farklılaşan dört kategoriden oluşur. Jatiler, kast sıralarının örgütlendiği toplumsal olarak tanımlanmış gruplardır.

Kast sistemi aşırı derecede karmaşıktır ve bölgeden bölgeye de yapısı değişir. Farklılıklar öylesine büyüktür ki gerçekte tek bir sistem oluşturmak yerine değişik inanç ve uygulamalar çeşitliliğinin gevşek bir biçimde birbirine bağlanmış olduğu bir bütün oluştururlar (Giddens, 2000:257-258).

Hinduların hayatlarını düzenleyen kast sisteminin temelinde;

Brahmanlar (rahipler),

Kshatriya (askeri ve yönetici sınıf),

Vaişyalar (üretici ve tüccar sınıf),

Şudralar (emekçiler),

Dokunulmazlar (Tanrının çocukları)'ı kapsayan beşli Varna ayrımı yatar.

Her Varna içinde küçük endogam gruplar olan, belirli mesleğe bağlı, bir köyde ya da köyler grubuna yerleşmiş ve başka bir etken olmaması durumunda toplumsal mevkinin doğumla belirlendiği bir sistem içinde mobilite imkânı sağlayan bir sürü Jati vardır. Varna sistemi, bir değerler sistemi sağlarken, Jati, bu sistemin örgütlenmesi ve pratiğidir (Marshall, 1999:392).

Kapalı tabakalaşma sistemi, toplumu oluşturan tabakalar arasında geçişin olmadığı ve statülerin doğumla birlikte değişmez bir şekilde belirlendiği tabakalaşma sistemine denir. Bu sisteme en uygun örnek kast sistemini gösterebiliriz (Kızılçelik&Erjem, 1992:231). Cemiyetlerin tabakasız olması mümkün değildir. Neredeyse onların sayısı kadar tabakalaşma tipi vardır. Kast sistemi, Hindistan ve Seylan'da binlerce yıl devam etmiş olduğu anlaşılan son derece katı bir sosyal tabakalaşma şeklidir. Bu sistemde sosyal tabakalar hiç değişmeyen bir üstünlük ve aşağılık sıralamasına göre düzenlenmiş kapalı sosyal zümrelerden ibarettir.

Belli bir kast içinde doğan kişi ömrü boyunca orada kalmak zorundadır. Çocuk, sosyal statüsünü, sosyal mevkisini doğuştan kazanır. Hak ve vazifelerini ebeveynlerinden öğrenir. Ne yaparsa yapsın, şahsi vasıflarıyla ve başarılarıyla durumunu değiştiremez. Ferdi sosyal hareketlilik bulunmadığı için fert ne yükselebilir ne de düşebilir. Kastlarda içten evlenme olduğu için evlenme ile bile kast değiştirmek mümkün değildir.

Tabakalar arasında aşılmaz duvarlar vardır. Tabakalar arasındaki farklılıklar öyle belirgin hale getirilmiş ve özenle müesseseleştirilmiştir. Her yeni doğan çocuk içinde doğmuş olduğu kastın, ebeveynlerinin statüsünü alacaktır. Bu veril-

miş bir içtimai mevkidir. Servet biriktirme, şahsi kabiliyet kaderin çemberini kırmaya yetmez.

Bir ferдин kasti, onun hayattaki rolünü, hangi zümreden evleneceğini, yapacağı işi ve günlük hayatını bütün ayrıntılarıyla tespit eder. Kast sistemi dini düzen içinde kök salmıştır. Esaslı bir şekilde Hinduizm'e bağlıdır. Kastlar arasındaki hareketlilik engellenmekte ve mevkiler tespit edilmektedir. Bu sistem, irsi ve endogam meslek zümrelerinin üst üste dizilerek düzenlenmesinden oluşan bir sistemdir.

Teoride bütün Hindular dört ana gruptan birine bağlıdır. Bunlar;

- 1-Kshatriyalar (savaşçılar zümresi),
- 2-Brahmanlar (rahipler zümresi),
- 3-Vaishyalar (tüccar ve imalatçılar),
- 4-Sudralar (hizmetçiler ve esirler).

Bu tabakalar içinde birçok kast ve ikinci derecede kastlar vardır. Kast üyelerini köle statüsünde görmek yanlış olur. Kast sistemi, herkesçe kabul edilen normlara göre cemiyetin belli bir gaye yönünde tabakalaşmasını ifade eden fonksiyonel bir sistemdir (Eröz, 1982:88-89). Weber'e göre kastlarda öncelik ve ağırlık taşıyan temel belirleyici etken saygınlıktır (Kızılcelik&Erjem, 1992231).

Kast, Hindistan'da yine tarıma dayalı ve feodalite döneminde görülen bir sistemdir. Kast aslında toplumda insanların ırk, etnitiside gibi aidiyet bağlanma veya toplumdaki unvan ve prestij ölçütlerine göre ayıran ve yine kişinin içine doğduğu bir durum olarak algılanan bir sistemdir.

Hindistan'da aşiret yapısının çok güçlü olması ve hemen hemen her köyün sakinlerinin bir başka kast grubuna ait olmaları üzerine böyle bir sistemde tabakalaşmanın tarihinde yerini almıştır.

Kast grupları, toplumda bir çeşit mesleksel ayrıma da karşılık gelmektedir. Ancak bu mesleksel ayırım, din, ritüeller, toprak sahipliği, gelenekler, sosyal prestij ve şeref, şan, unvan gibi kavramlarla güçlendirilmiş ve ayrımlar meşurlaştırılmıştır (Kalaycıoğlu, 2003:247-248).

Hindistan devleti bağımsız olduğu 1947 yılından beri kast ayrımlarını parçalamaya çalışmış, ancak pratikte kast toplumsal yapıda önemli bir rol oynamaya devam etmiştir (Marshall, 1999:392).

### **Zümre**

Tabakalaşma sisteminin ikinci tipi, sosyal organizasyonu, toprak mülkiyetinin hususi bir şekli etrafında şekillenen feodal toplumlarda meydana gelen zümre tipi tabakalaşmadır. Yani arazinin askeri bir hizmet şartıyla elde edildiği ve erkeğin sosyal pozisyonu ile toprakla ilişkilerine bağlı olduğu sistem. Zümre sistemi birkaç sosyal tabakanın hiyerarşisinden meydana gelir. En üstte kraliyet ailesi ve toprak sahipleri yer alır, aşağıda tüccarlar ve zanaatkârlar, en altta hür köylüler ve hür olmayan serfler yer alır.

Her bir zümrenin hakları ve sorumlulukları açıkça izah edilmiştir ve sosyal pozisyon genellikle kalıtımsaldır. Fertler belirli şartlar altında zümrelerini değiştirebilirler. Farklı zümrelerin fertleri arasında evlilikler nadirdir fakat kast sistemindeki gibi tamamıyla yasaklanmış değildir. Zümre sisteminde yukarı doğru hareketlilik ya ruhban sınıfına dâhil olmakla ya da askeri hizmetle mümkün olur. Bu iki kanalın dışında, büyük bir araziyi satın alan kimse, arazisini satın aldığı insanın hiyerarşi sıralamasındaki yerine sahip olur. Zümre sistemi, kast sisteminden daha esnektir fakat tabakalaşmanın bu şekli, istikrarlı bir ziraat ekonomisine dayanır. Zümre sistemleri durgun ve kararlı olma eğilimindedir. Sosyal pozisyonların kalıtımsal geçişi genel kuraldır

ve sosyal hareketlilik sistemin legal izahları içinde mümkün olmakla birlikte sınırlı ve zordur (Mayer'den aktaran Korkmaz, 2006:14).

Zümreleri Ortaçağ Avrupa'sında görmekteyiz. Bu zümrelerin her birisinin ayrı bir statüsü vardı ve buna dayanarak zümreler, siyasal gruplar haline geliyorlardı. Bir diğer faktör de zümreler, o çağdaki iş bölümünün bir sonucu olarak doğmuşlardı ve dolayısıyla iş bölümünü de yansıtıyorlardı.

Klasik feodalizmde soylular ve kilise görevlileri iki ana zümreyi oluştururken, daha sonra burjuvalar ve serfler de birer zümre olmuşlardır. Ortaçağ Avrupa'sının feodal toplum yapısında asiller (lordlar), rahipler, zanaatkârlar ve köylüler farklı farklı sosyal tabakaları meydana getiriyorlardı (Ergün,1999:200).

## **Sınıf**

Sanayileşme hareketinden sonra toplumdaki sosyal tabakalaşma sosyal sınıflar esası üzerine kurulmuştur.

Sınıf sözcüğü Fransızca'ya 14. İngilizce'ye ise 16. yüzyılda girmiştir. Her ikisi de Latince *classis* kelimesinden gelir. Kavram, insanları sahip oldukları servete göre ayıran çeşitli kategorileri ifade etmek için kullanılırdı. Sözcük, sosyal farklılıkları belirtmekte kullanılıyordu, ama zamanın, daha iyi oturmuş özellikle sıra ve meslek gibi hiyerarşi bildiren diğer kavramları arasında ayrıcalıklı bir yere sahip değildi. Değişiklik önce 18.yüzyıl sonundan itibaren İngiltere'de, daha sonra da 19. yüzyılda diğer Avrupa ülkelerinde meydana geldi. Sınıf kelimesi az ya da çok açık bir şekilde, bir anlamda kendi özerkliğini kazanırken, diğer kavramlardan başka şeyler ifade etmeye başlamış, sosyal grupları ve ilişkileri ifade etmenin vasıtası olmuştur (Benetton, 1991:11-12).

Weber'e göre sınıf, sahip olma veya olmama, bununla birlikte mesleki vasıf düzeyi temelinde sosyal tabakalaşmanın bir boyutudur. Burada önemli bir konu sınıfı tanımlarken öne çıkan hareket noktalarıdır. Bazı sosyologlar sınıfı, statü hiyerarşisi içerisinde ortak konumları paylaşan insan kategorileri (Parsons v.d.) olarak tanımlamaktadırlar. Bir diğerleri sınıfları, otorite ve güç yapıları içerisindeki konumları ile belirlenen çatışma grupları (Dahrendorf v.d.) olarak tanımlamaktadırlar. Weber geleneğindeki ise sınıfları, ortak ekonomik yaşam fırsatları olan insan grupları (Parkin v.d.) olarak görmektedirler. Marksistler sınıfları genel olarak sosyal üretim organizasyonları içerisindeki ortak yapısal konumlar şeklinde tanımlamaktadırlar.

Açık tabakalaşma, statülerin ideal olarak bireylerin yetenek ve başarılarına dayandığı, içerisinde sosyal hareketlilik için hiçbir engelin bulunmadığı varsayılan, bireylerin sosyal sınıf pozisyonunu yükseltebildiği ya da düşürebildiği tabakalaşma sistemidir. Sınıf tabakalaşma içerisinde yer alan açık tabakalaşma sistemi daha çok demokratik ve endüstrileşmiş ülkelere özgüdür. Bu tür tabakalaşmanın görüldüğü ülkelerde ne kanunlar ne de gelenekler bireylerin toplumsal tabakalar arasında yukarı veya aşağıya doğru sosyal hareketlilikte bulunmasını engelleyemez. Bu sistemde bireyler başarılarına ve yeteneklerine göre bir tabakada yer alırlar (Kızılcelik&Erjem, 1992:2).

Lundberg, sosyal sınıfı, hem kendisi hem de başkaları tarafından prestij, toplumsal ilişkiler, faaliyetler, mallar ve değer yüklemeleri bakımından nüfusun başka kesimlerden farklı sayılan bir kesimdir diye tanımlamaktadır. B. Berelson ve Steiner'de sosyal sınıfı şöyle tanımlamaktadırlar. Sınıf, belirli bir toplum ya da topluluk içinde aşağı yukarı benzer bir dereceye giren insanlardan oluşan açık bir insan kümesi ya da tabakasıdır (Ozankaya, 1999:295).

Sosyal sınıf şekilsiz ve devamlı büyük zümrelerin bir şekli olup sosyal önemi açıktır. Sınıfı tutan baş, gelir, aynı hayat vaziyeti, aynı hayat davranışı, aynı hayat görüşüdür (Kessler, 1938:128).

Marx, çalışmalarında, sosyal sınıf ve toplumsal eşitsizlik kavramlarını, kuramlarının ana noktasına alıp kullanmıştır. Ona göre sosyal sınıf, bir grubun üretim araçlarına eşit ve ortak uzaklıkta olması ile tanımlanabilir. Üretim araçları ise kişilerin geçimlerini sağlayabilmek için kullandıkları her türlü araçtır (Kalaycıoğlu, 2022:304).

Batılı sanayi toplumlarında belki de genel olarak sınıflandırılmanın başta gelen temeli servet ya da gelir büyüklüğü, tüketim biçimi ya da özellikle meslek gibi servetin değişik bir türü olmuştur. Tabakalaşmada servete, genellikle başka bazı ayırt edici öğeler de eklenmektedir. Bunlar, eğitim, hizmet, aileden elde edilen statüdür (Ozankaya, 1999:195).

Sınıflar, millet veya konfederasyon gibi modern siyasi cemiyetler içerisinde veya arasında kurulan ve büyük endüstri hayatının doğurmuş olduğu sosyal kuruluşlardır. Tıpkı kastlar gibi üzerine yerleşmiş fonksiyon ve geçim şekli bakımından birbirinden ayrılan tabakalar halindedir (Ülken, 1943:192).

Sınıf veya daha yaygın kullanışı ile sosyal sınıflar Marksist terminolojinin sosyal bilimlere kazandırdığı ve kullandığı bir kavramdır. En yaygın kullanışı, toplumun belirli kesimlerini, üretim vetiresinin belli parçalarıyla ve üretim araçlarıyla irtibatlandırılmış olmasıdır. Buna göre sınıf, ekonomik, iktisadi bir hadisedir. Belirli bir üretim fonksiyonunu yürüten bunu yaparken aynı şartları paylaşan üretimin sonucunda da aynı şekilde yaralanan fertlerin meydana getirdikleri gruplar sınıfları oluşturmaktadır

Schmoller'in sınıf hakkında ileri sürdüğü nazariyesinin temelini meslek oluşturmaktadır. Ona göre meslek, bir halk içinde irsi olarak tevlit (meydana gelme) eder. İşte sınıflar bunun neticesidir. Mesleklerin irsi olduğu dönemlerde ve yerlerde bu düşünce kabul edilebilir. Ancak mesleklerin irsi olarak ortaya çıktığı bugünkü sosyal sınıflarında bu tiplerden oluştuğu delilsizdir. Mesleki hassalar (bir kimseye, ya da bir şeye özel olan nitelik, kuvvet, güç) irsi olarak kazanılmış hassalardır. Fakat bugünkü biyoloji ilmi hassaların tevarüsü (birinden diğerine irsen geçen) konusuna müspet olarak kabul etmiyor. Tevarüs edilen şeyler, istidatlar ve temayüllerdir. Ne yazık ki mesleki beceriler ve tecrübeler irsi olarak geçmiyorlar (Kessler, 1938:133).

Bir sınıfı, benimseyebildikleri yaşam biçimi türlerini önemli ölçüde etkileyen ortak ekonomik kaynakları paylaşan büyük ölçekli insan gruplaşmaları diye tanımlayabiliriz. Servet sahipliği ve meslek, sınıf farklılıklarının birincil temelidir. Batı toplumlarında bulunan önemli sınıflar;

1-Yukarı sınıf (varlıklı sanayici ve işverenler, üst düzey yöneticiler, üretken kaynaklara doğrudan sahip olan ya da onları denetleyenler)

2-Orta sınıf (beyaz yakalı işçilerin çoğunluğuyla profesyonelleri içerir)

3-İşçi sınıf (mavi yakalı ya da el emeğine dayanan işlerde çalışanlar)

4-Köylüler (geleneksel tarımsal üretim biçimlerini sürdürenler)

Sınıf sistemleri kölelikten, kastlardan ya da mülklerden pek çok bakımdan farklıdır. Dört farklılıktan söz edilebilir.

1- Diğer tabaka türlerinin tersine sınıflar yasal ya da dinsel buyruklarla kurulmazlar. Sınıf sistemleri daha akış-

kandır ve sınıflar arasındaki sınırlar hiçbir zaman açık seçik değildir.

2- Bir bireyin sınıfı tabakalaşma sistemlerinin diğer türlerinden yaygın olduğu gibi doğuştan verili değildir. Ya da en azından kısmen elde edilmiş niteliktedir.

3- Sınıflar, birey gruplaşmaları arasındaki ekonomik farklılıklara bağlıdır.

4- Diğer tabakalaşma sistemlerinde eşitsizlikler, öncelikle kişisel hak ve yükümlülük ilişkilerinde dile getirilir. Sınıf sistemlerinde ise, esas olarak kişisel olmayan türden büyük ölçekli bağlantılar yoluyla işlerler (Giddens, 2000:259).

Bir toplumdaki sınıf sisteminin açık, yani sınıfların arası geçişin olup olmadığının en sıhhatli ölçüsü, aşağıdan yukarıya değil, yukarıdan aşağıya doğru geçişlerin hareketliliğinin mevcut bulunmasıdır (Parkin, 1995:148).

Çalışmamız açısından önemli bir konuya açıklık getiren Bierstedt'e göre, bir kişinin mesleki yapıdaki mevkii ile onun sınıf statüsü arasında sıkı bir ilişki vardır. Burada mesleğin sınıf statüsünü belirleyen yönü, onun itibarıdır yani mesleki itibarıdır. Mesleki itibar ise mesleğin gelirinden oldukça bağımsızdır. Yine eğitim kıstasını da mesleklere bağlı olarak ele alan Bierstedt, eğitimin, sosyal itibarı ve dolayısıyla sosyal sınıfı belirlemede önemli kıstas olduğunu belirtir (Kemerlioğlu, 1973:214). Dolayısıyla Bierstedt'e göre, bir kişinin mesleki yapıdaki mevkii ile sınıf statüsü arasında sıkı bir ilişki vardır ve bu ilişki, mesleğin itibarıyla belirlenir. Ayrıca, Bierstedt, eğitimin sosyal itibar ve sosyal sınıfı belirlemede önemli bir kıstas olduğunu vurgular.

## **Sonuç**

Meslek, bir öğrenim ya da ihtisas dönemi sonucu, bilgi, görgü ve tecrübeye dayalı olarak elde edilen profesyonel beceridir. Günlük dilde meslek ve iş sözcükleri eş anlamlı

kullanılmaktadır. İş, istihdamda olan kişinin aynı (mal) veya nakdi (para) gelir elde etmek amacıyla almış olduğu görev ve sorumluluklardır. Kısaca meslek, eğitim ve sınama süreçleri ile kazanılan bir statüdür. İş ise, bir kişinin geçimini temin edebilmek için düzenli olarak sürdürdüğü etkinliktir.

Bugün meslek hâlâ bireyin sosyal konumunu belirlemede en önemli göstergedir. Birey için maddi kazanç teminin yanında statü kaynağı olması, bireyin tutum, davranış ve hayata bakış açısını etkilemesi, kimliğini biçimlendirmesi sosyal çevresini tayin etmesi, topluma katılımını sağlaması bakımından meslek; geçim amaçlı, günübirlik işlerden, uğraşlardan farklılık arz eder.

Karmaşıklığı, zorluğu ve insanlığa verdiği hizmetle doğru orantılı olarak meslek sahibine saygınlık atfedilmiş, kişiler toplumda derecelendirilmiş, bir anlamda sahip oldukları mesleklere göre statü sahibi olmuşlardır. Bir kişinin mesleği meslekteki mevkiisi bilindiğinde, onun sosyal tabakasını belirlemede etkili olan öteki kıstasların da - eğitim seviyesini, gelirini, tüketim eğilimlerini, ev durumunu, hayat tarzının biçimlerini, değerlerini, görüşlerini ve eğilimlerini v.b.-gerçeğe oldukça yakın olarak bilmek mümkündür.

Toplumu meslek ekseninde sınıflama anlayışı eski çağlardan beri süre gelmektedir. İlkçağ Grek toplumunda Aristoteles toplumu mesleki temelde yöneticiler, askerler, sanatkârlar ve çiftçiler-rençperler olarak sınıflandırmıştır. Bu sınıflama Ortaçağ'da da sürmüş toplumun temel işleyişinden dolayı üstte din adamları olmak üzere askerler ve bedenen çalışanlardan oluşan mesleki gruplara dayalı bir sınıfsal hiyerarşi mevcuttu. Günümüze gelinceye kadar toplumsal hiyerarşinin mesleklere göre düzenlendiği ve mesleğe dayalı ayırımın temel bir kıstas olduğu görülmektedir.

Mesleksel değişimler toplumların sosyal yapılarında mevcut olan hareketliliğe ve dinamizme bağlıdır. Aynı za-

manda toplumsal hareketliliği ve dinamizmi de mesleki fenomenlerdeki değişimler sağlamaktadır. Hızlı teknolojik ve yapısal değişimlere paralel olarak mesleki sistem de değişmektedir. Bu süreçte yeni meslekler ortaya çıkarken bazı meslekler de yok olup gitmektedir.

### **Kaynakça**

- Armağan, İ., & Armağan, S. (1988). *Toplumbilim*. İzmir: Barış Yayınları.
- Benetton, P. (1991). *Toplumsal Sınıflar* (H. Dilli, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bozkurt, V. (2009). *Sosyoloji* (4. Baskı). Bursa: Ekin Yayınları.
- Coser, A. L., & Diğerleri. (1983). *Introduction to Sociology*. New York: Harcourt Brace Jovanovich Inc.
- Demir, Ö., & Acar, M. (1993). *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (2. Baskı). İstanbul: Ağaç Yayınları.
- Dönmezer, S. (1984). *Sosyoloji* (9. Baskı). Ankara: Savaş Yayınları.
- Emiroğlu, K., & Aydın, S. (2003). *Antropoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Ergün, M. (1994). *Eğitim Sosyolojisine Giriş* (4. Baskı). Ankara: Ocak Yayınları.
- Erkal, E. M., & Diğerleri. (1997). *Ansiklopedik Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul: Der Yayınları.
- Eröz, M. (1982). *İktisat Sosyolojisine Başlangıç* (3. Basım). İstanbul: Filiz Kitabevi.
- Giddens, A. (2000). *Sosyoloji* (H. Özel ve C. Güzel, Yay. Haz.). Ankara: Ayrac Yayınları.
- Gül, S. S., & Karaman, F. (2011). "Toplumsal Tabakalaşma ve Yoksulluk". M. Tuna (Ed.), *Sosyolojiye Giriş* içinde (ss. 1-25). Ankara: Detay Yayınları.
- Kalaycıoğlu, S. (2002). "Toplumsal Tabakalaşma". İ. Sezal (Ed.), *Sosyolojiye Giriş* içinde (ss. 50-75). Ankara: Martı Kitap Yayınları.
- Kemerlioğlu, E. (1973). *Erzurum'da Meslekler ve Sosyal Tabakalaşma* (Doktora tezi). Erzurum Üniversitesi.
- Kessler, G. (1938). *İçtimaiyata Başlangıç* (Z. F. Fındıkoğlu, Çev.). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Kızılcılık, S., & Erjem, Y. (1992). *Sosyoloji Terimler Sözlüğü*. Konya: Emre Yayınları.
- Korkmaz, A. (2006). *Değişme ve Farklılaşma*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü* (O. Akınhay ve D. Kömürcü, Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Ozankaya, Ö. (1999). *Toplumbilim* (Gen. 10. Basım). İstanbul: Cem Yayınları.

- Parkin, F. (1995). "Sosyalist Toplumlarda Sınıflaşma". İ. Sezal (Ed.), *Sosyoloji Yazıları* içinde (ss. 100-125). Bursa: Ekin Kitabevi.
- Parkin, F. (1997). "Toplumsal Tabakalaşma". T. Bottomore & R. Nisbet (Eds.), *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde (F. Berktay, Çev.) (ss. 200-225). Ankara: Ayraç Yayınları.
- Spencer, M., & Inkeles, A. (1982). *Foundations of Modern Sociology* (3. Baskı). New Jersey: Prentice-Hall.
- Tolan, B. (1993). *Sosyoloji*. Ankara: Adım Yayınları.
- Ülken, Z. H. (1943). *Sosyoloji*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

# KÜLTÜR VE TOPLUMSAL CİNSİYET

Erkan DiKiCi\*

Alpaslan ÇOBANOĞLU\*\*

*İnsan, dünyayı, daha çok da kendi türünü kategorize etmeye çok meraklı.*

*Kendini, rengine/ırkına göre sınıflayivermiş:*

*siyahlar, beyazlar diye.*

*Dünya görüşüne göre,*

*mensup olduğu ülkeye göre,*

*zenginlik düzeyine göre sınıflayivermiş.*

*Bir de kadınlar-erkekler diye ayırmış kendini.*

**Üstün Dökmen**

## Giriş

Her birey, biyolojik bakımdan kız ya da erkek olarak dünyaya gelir; ancak zamanla, toplumun kendisine uygun gördüğü kadınlık ya da erkeklik rollerini benimser. İnsanlar arasındaki temel farklılık, biyolojik üreme organlarından kaynaklanan fizyolojik özelliklerdir. Bu farklılıklar "biyolojik cinsiyet" olarak adlandırılır ve her toplumda, her çağda doğal ve sabit bir olgu olarak kabul edilir. Buna karşın, toplumsal süreçler sonucunda inşa edilen "toplumsal cinsiyet," kültürel ve sosyal bağlamlara göre değişiklik gösterir. İçinde bulunulan kültür, kadınlardan ve erkeklerden beklenen roller, davranışlar, düşünceler ve duygular üzerinde belirleyici bir rol oynar. Bu bağlamda, toplumsal cinsiyet, biyolojik

---

\* Bitlis Eren Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Sosyal Hizmet Bölümü, ORCID: 0000-0001-8319-0345.

\*\* Bitlis Eren Üniversitesi Sağlık Hizmetleri MYO Sosyal Hizmetler Programı, ORCID: 0000-0003-1536-4854.

cinsiyetin kültürel ve sosyal bir yorumu olarak tanımlanabilir.

Neredeyse tüm toplumlar, kadın ve erkeğe farklı yaklaşımlar sergilemektedir. Toplumlar, kadınlara belirli özellikler, davranış biçimleri ve görevler atfederken, erkeklere farklı nitelikler ve sorumluluklar yükler. Bu süreçte, toplum yalnızca kadın ve erkeğe yönelik beklentiler ya da öneriler sunmakla kalmaz; aynı zamanda belirli roller ve normları dayatır. Cinsiyetlere yönelik bu toplumsal farklılıklar, çeşitli faktörlere dayandırılabilir. Ancak bu farklılıkların temelinde cinsiyetin, özellikle de toplumsal cinsiyetin belirleyici bir rol oynadığı söylenebilir.

### **Cinsiyet**

Modernitenin uzun zaman ihmal ettiği toplumsal bir kategori olarak cinsellik/cinsiyet, 1950'lerden sonra sosyal bilimlerin alanına hızlı bir şekilde girmiştir. Modernitenin yapı üzerindeki düalist anlayışı, cinsiyet üzerinde de etkisini sürdürmeye devam etmiştir. Böylece cinsiyet, "kadın ve erkek" olarak salt biyolojik alana indirgenmiştir (Özbek, 2016: 53). Cinsiyet kavramı, gerek sosyal bilimlerde gerek sağlık bilimlerinde birçok çalışmaya konu olmuş bir kavramdır. Genel olarak bakılacak olursa tıp, biyoloji, sosyoloji, psikoloji, din, felsefe gibi birçok alanda çalışmalar yapıldığı söylenebilir. Birçok farklı alanda çalışılan cinsiyet konusu, doğuştan gelen bazı biyolojik farklılıklara atıfta bulunmaktadır. Bu farklılıklar, kültürel olarak yorumlandığında, kadın ve erkeğe uygun olan davranışların hangileri olduğu konusunda bir sonuca ulaşılabilmektedir (Ünal ve dğ., 2017: 228). Biyolojik olarak cinsiyet, kişinin doğuştan itibaren sahip olduğu er (male), dişi (female) biçimindeki fizyolojik ve genetik özellikleri tanımlamaktadır (Duran ve Doğan, 2023: 1369).

Biyolojik cinsiyet doğal olduğuna göre kadın ve erkek arasındaki farklar da doğaldır. Kadın ile erkek arasındaki farklılıklar onların anatomileri üzerinde temellenmektedir. Cinsel organlardaki görünür farklılıklar ve buna bağlı olarak üreme işlevindeki farklılıklar kadın erkek farklılığının en bariz sonucudur. Kromozom yapıları yani kadınların XX kromozomu taşıırken, erkeklerin XY kromozomu taşımalarıdır. Bir bebeğin cinsiyetine anne X kromozomu ile katkıda bulunabilir. Baba ise hem X hem de Y kromozomlarından birisi ile katkıda bulunmaktadır. Babada X kromozomu verirse bebeğin cinsiyeti kız, Y kromozomu verirse bebeğin cinsiyeti erkek olmaktadır. Yani bebeğin cinsiyetini belirleyen babadan gelen Y kromozomudur. Embriyonun cinsiyeti, onun gelişimini yönlendirmektedir (Günindi Ersöz, 2016: 19).

Dökmen Yaşın'e göre, toplumsal cinsiyet rollerinin, bireylerin biyolojik cinsiyetleri ile doğrudan bir ilişki bulunmamaktadır. Bireyin biyolojik cinsiyeti, toplumsal cinsiyet rollerinden hangisini ne derecede benimsediği ve cinsel obje olarak hangi cinsiyete ilgi duyduğu değişkenlerinin bir arada değişmesi, mutlak olarak gerekli değildir. Bireylerin aralarındaki temel fark, biyolojik cinsiyete ilişkin özelliklerden kaynaklanmaktadır. Bunun dışında kalan cinsiyete ilişkin farklılıkların kaynağı, toplumsal veya kültürel etkenlerden bağımsız görünmemektedir. Bu nedenle, cinsiyet farklılıklarına ilişkin kavramların daha net bir biçimde açıklanması önem kazanmaktadır. Cinsiyet farklılıkları denildiğinde akla gelecek olan, kadınlarla erkekler arasındaki biyolojik farklılıklardır. Bunların en temel olanları, cinsiyetler arasındaki kromozom farklılıkları, cinsiyet organlarındaki farklar ve hormonal farklar gibi "birincil cinsiyet özellikleri" kapsamındadır. Vücut yapılarındaki farklar, tüylenme bölgelerindeki farklar ve ses farkları gibi "ikincil cinsiyet özellikleri"

ise birincil özelliklere göre daha az belirgin olanlardır (Çiffiliz, 2018: 93).

Cinsiyet, sadece kendimizi tanımlayışımıza değil, aynı zamanda toplumsal yapılar içerisinde nasıl konumlandığı-mıza ve başkalarının bizi tanımlayışına ve ilişkilendirilişine göre de biçimlenen bir alandır. Dolayısıyla sosyologlar, cinsiyetler arası fiziksel farklılıkları bile etkileyen toplumsal değerleri ve güç ilişkilerini cinsiyetin toplumsal yapılandırılmasındaki yerini anlamak için sorgularlar. Ayrıca cinsiyetin, bireysel ve toplu deneyimler üzerindeki etkilerinin zaman ve kültüre göre nasıl farklılaştığını ve dönüştüğünü incelerler (Sallan Gül ve Özbek, 2020: 203).

Cinsiyet kavramı ele alınırken, kadın veya erkek cinsiyetinin bir taraftan biyolojik, diğer taraftan toplumsal yönü ile karşılaşılmaktadır. Bireyin biyolojik anlamda sahip olduğu cinsiyet dişi (famele) yada er (male) şeklinde ifade edilirken; toplumun bireye sunduğu roller bağlamında cinsiyetin toplumsal yönü kadın (woman)yada erkek (man) olarak inşa edilmiştir. Fakat cinsiyet kavramının biyolojik boyutu ile toplumsal boyutu birbirlerinden çok farklı içerik ve özelliğe sahiptir. Bir takım istisnai durumlar ile birlikte, biyolojik olarak her birimiz er ya da dişi olarak dünyaya gelir ve bu şekildehayatımızı devam ettiririz (Vatandaş, 2011: 30). Biyolojik olarak dişi yada er olarak dünyaya gelen bireyin biyolojik cinsiyeti, sosyalleşme sürecinde sosyal ve kültürel etkileşimler sonucunda bir dönüşüm yaşamaktadır. Bu dönüşüm, kültürün etkisi ile cinsiyetin toplumsal cinsiyete dönüşümü olarak da kabul edilebilir.

### **Toplumsal Cinsiyet**

Toplumsal cinsiyet, kadınların ve erkeklerin sosyal yaşamda üstlendikleri rol ve sorumlulukları belirleyen bir kavramdır ve bu durum, biyolojik farklılıklardan ziyade, top-

lumun kadınlara ve erkeklere atfettiği anlamlarla ilişkilidir. Toplum, bireyleri kadın ya da erkek olarak nasıl algıladığı, nasıl gördüğü ve onlar hakkında ne düşündüğü üzerinden toplumsal cinsiyet rollerini inşa eder (Yeşiltepe, 2022: 95). Biyolojik kabullere karşı çıkan görüşlere göre, bir bireyin kadın ya da erkek olma süreci biyolojik temellerden ziyade tamamen toplumsal ve kültürel dinamiklerle şekillenmektedir. Bu nedenle, toplumsal cinsiyet biyolojik ayrımlardan çok daha geniş bir çerçeveye sahiptir ve "bireyin biyolojik cinsiyetinin doğrudan bir sonucu olmak zorunda değildir" (Giddens, 2012: 505; Bingöl, 2014: 109).

Kültürel ve toplumsal yapıya bağlı olarak şekillenen toplumsal cinsiyet, kadın ve erkeğin toplum içerisindeki yeri, statüsü ve rolleri üzerinde de önemli bir belirleyici olma rolü üstlenmiştir. Bu durum kadın ve erkeğin mesleki tercihlerinden verilecek örneklerle daha anlaşılır hale getirilebilir. Örneğin, erkeklerin politikacı, güreşçi, kamyon şoförü, komando, asker gibi meslekleri seçerek, kadınlara oranla daha kavgacı, aktif, saldırgan, rasyonel olmaları beklenir. Kadınların ise öğretmen, ebe, hemşire, terzi gibi meslekleri seçmeleri ve çocukları seven, merhametli, yardım sever ve duygusal olmaları istenir (Güdücü, 2018: 24). Burada Slatery'nin (2012: 341) sorduğu şu soru karşımıza çıkmaktadır. *"Toplumsal cinsiyet tartışmasında temel sorun, erkekler ve kadınların toplum içindeki davranışlarının biyoloji tarafından mı yoksa aksine kültür tarafından mı belirlendiğidir? Erkekler ve kadınlar doğaları gereği mi, yoksa içinde yaşadıkları toplum yüzünden mi farklıdır? Erkekler doğaları gereği yapan/eden konumundayken, yani işçi, savaşçı, yazar ve karar alıcıyken, kadınlar bakıcı konumda mıdır? Erkekler doğaları gereği saldırgan, akılcı ve duygusallıktan uzakken, kadınlar yine doğaları gereği pasif, sezgileri güçlü ve duygusal varlıklar mıdır? Bir erkeğin yeri dışarıysa iken, kadının yeri evi midir?"* Bu sorular, günümüz toplumsal cinsiyet çalışmaları içerisinde etraflıca cevaplanmaya çalışılsa da, ulaşı-

lan ortak nokta, toplumsal cinsiyete bağlı olarak gelişen rollerin ortaya çıkış serüveninin aslında (biyolojik) cinsiyet üzerinden yaşanan kültürel bir dönüşüm ile gerçekleşmiş olmasıdır.

Scott, toplumsal cinsiyetin birbiriyle ilişkili dört temel unsurundan bahsetmektedir. İlk unsur, kadınlık ve erkeklik kavramlarının inşasında hangi simgesel temsillere başvurulduğunun incelenmesidir. İkinci unsur, bu simgesel ikiliklerin sabit ve değişmez yapısının sorgulanması; bu ikiliklerin tarihsel süreçlerde nasıl şekillendiğinin ve bağlam içinde nasıl belirleyici hale geldiğinin sorunsallaştırılmasıdır. Üçüncü unsur, toplumsal cinsiyetin oluşumunda akrabalık ilişkilerinin önemli bir rol oynadığını vurgulamakla birlikte, bunun yalnızca bu bağlama indirgenemeyeceğini ve toplumsal cinsiyetin ekonomi ve siyaset gibi akrabalık ilişkilerinden bağımsız alanlarda da etkili olduğunu göstermektedir. Dördüncü unsur ise, öznel kimliklerin inşasının ve bu kimliklerin tarihsel bir bağlamda şekillenmesinin önemine dikkat çekmektedir (Saygılıgil, 2016: 11).

Toplumsal cinsiyet öğrenmeyle gelen, insanların sosyalleşmeye yönelik süreçlerde kültürel olarak edindikleri bir kavramdır. Kültürden kültüre, kişiden kişiye değişebilen, aynı kültür içinde bulunan kişilerde farklı zamanlarda değişiklik gösterebilen ve dolayısıyla toplumun dönüşümü sonucunda değişikliğe uğrama potansiyeli de mevcut olan bir kavramdır. Toplumun yapısında bulunan eşitsizlikler ve buna ilaveten kültürel geçmişten getirilen bazı kalıpların sürdürülmesiyle aile, sosyal hayat, çalışma yaşamı, istihdam, eğitim, sağlık ve evlilik gibi birçok alanda erkek ve kadın arasında farklar ve eşitsizlikler bulunmaktadır (Ecevit'ten akt., Söylemez, 2022: 32).

Toplumsal cinsiyet ayırımına göre erkeklere halen öncelikle güç ve mantık, kadınlara ise daha çok duygusallık ve

güzellik yakıştırılmaktadır. Bu temel ayırım ise erkek ve kadın arasında “değerlendiren ve değerlendirilen” olmak üzere iki karşıt konumlandırmayı yaratmaktadır. Hatta kullanılan sayıların bile kadın erkek ayırımını yansıttığı vurgulanmaktadır (Bingöl, 2022: 91). Karacan’a göre (2007) sayılar sanki ataerkil sisteme hizmet etmektedir. Erkekler birer ölçüm birimidir ve kadınlar ataerkil dünyanın içerisinde bugün dahi yaş, kilo ve bedenleriyle ölçülmektedir.

Toplumsal cinsiyet, zaman içinde ve kültürler arasında değişkenlik gösterebilen bir kavram olarak, kadınlar ve erkeklerin toplumsal olarak inşa edilmiş görev ve sorumluluklarını; dişilik ve erillik algılarını ifade etmektedir. Biyolojik cinsiyet doğuştan gelen bir özellikken, toplumsal cinsiyet, sosyal ve kültürel süreçler sonucunda şekillenmektedir. Bu bağlamda, toplumsal cinsiyet, kadınlar ve erkekler arasındaki biyolojik farklılıkları değil, toplum tarafından kadınlık ve erkeklik üzerine atfedilen özellikleri temel alır. Son yıllarda, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin incelenmesi, sosyolojinin en önemli araştırma alanlarından biri haline gelmiştir. Kavram, eril ve dişi varlıklar arasında yapılan ayrımların genellikle biyolojik temellere dayandırıldığı algısını sorgularken, kadınlık ve erkeklik olgularının sosyo-kültürel bağlamda şekillendiğini ortaya koyar. Başka bir ifadeyle, toplumsal cinsiyet, biyolojik cinsiyetin doğuştan geldiğini kabul etmekle birlikte, erkeklik ve kadınlığı belirleyen unsurların sosyal ve kültürel etkenlere dayandığını vurgular. Bu yaklaşım, doğuştan gelen fiziksel farklılıkların ötesinde, toplumsal ve kültürel faktörlerin belirleyici rolüne dikkat çeker (Günindi Ersöz, 2016: 21).

Kız çocuklarına, ileride annelik rollerini benimseyebilmeleri amacıyla oyuncak bebekler hediye edilir. Bu bebeklerle oynayan kız çocukları, onları uyutma, besleme, giydirme, saçlarını tarama ve hatta elbise dikme gibi bakım

becerilerini taklit ederek öğrenir. Ayrıca, mutfak gereçlerinin minyatür oyuncak versiyonlarıyla evcilik oynayan kız çocukları, çay yapma, yemek pişirme gibi ev içi sorumlulukları küçük yaşlardan itibaren deneyimleyerek benimsemeye teşvik edilir. Bu süreçte, anaç, uysal, duygusal ve ev işlerinde yetenekli olmaları toplumsal bir ideal olarak kız çocuklarına aşılanır. "Güzel kızım" ya da "prensesim" gibi ifadelerle sevilen kız çocukları, kendilerini gerçekten bir prenses gibi görüp kurtarılmayı bekleyen bireyler olarak yetiştirilebilir. Erkek çocuklarına ise Süperman, Örümcek Adam gibi süper kahramanların figürleri, araba, silah ve kılıç gibi oyuncaklar hediye edilir. Bu tür oyuncaklarla oynayan erkek çocukları, daha saldırgan, hırslı ve rekabetçi bir tutum geliştirmeye yönlendirilir. Toplum, erkek çocuklarını liderlik pozisyonlarına ulaşmaya teşvik eder ve onlardan güçlerini her koşulda kanıtlama beklentisi içinde olur. Küçük yaşlardan itibaren "sen evinin reisisin" ya da "kadınlardan güçlüsün" mesajları ile büyütülen erkek çocukları, ataerkil ideolojinin de etkisiyle, kadınlar üzerinde baskı kurma hakkını kendilerinde görmeye eğilimli hale gelebilir (Güdücü, 2018: 25).

### **Toplumsal Cinsiyet Roller ve Kültür**

Toplumda toplumsal cinsiyet ilişkilerinin anlaşılmasında kültür ve toplumsallaşma çok önemlidir. Anne-babalar yeni doğmuş çocuklarını hastaneden eve getirdiklerinde hatta hastanede çocuklarının toplumsal cinsiyetini oluşturmaya başlarlar. Her birey kültürel bir çevrede doğar ve bu kültürel çevreye göre toplumsallaşmaya başlar. Bu kültürel çevre, bireylerin geleceğini, gelecekteki yaşam şanslarının neler olabileceğini, yaşadıkları dünyayı nasıl anlamlandırabileceklerine kadar bir dizi sonuca neden olmaktadır (Günindi Ersöz, 2016: 24). Bu süreçte bir takım faktörlerin etkisinden söz edilmektedir. Söz konusu faktörler ise, bireysel, ailesel

ve kültürel faktörler olarak açıklanabilir (Tunç, 2024: 192). Toplumsal var oluşu mümkün kılan kültür, öte yandan toplumları kendine özgü de yapmaktadır. Çünkü her toplum belli kültürler çerçevesinde yaşamakta ve yaşamına paralel kültürler yaratmaktadır. Buna göre toplumların gerçeklikleri aslında kültürel kurgularına dayanmaktadır. O halde toplumların dünya üzerinde oluşturdukları kültürel sergide hemen her çerçevenin ve resmin renkleri, dokuları, boyutları, tarzları kısacası imzaları normal olarak birbirinden başkadır. Bu yönüyle kültür, “toplumsal bir yaşam sanatı” olarak yorumlanmaya da açıktır (Bingöl, 2020: 17-18). Toplumda biyolojik cinsiyetin, toplumsal cinsiyete dönüşüm sürecinde kültürel dinamiklerin etkisi ile toplumsal cinsiyete yönelik yargılar da ortaya çıkmaktadır.

Toplumsal cinsiyet odaklı yaklaşımın önemli bileşenlerinden biri toplumsal cinsiyet rolleridir. Bu roller, genel anlamda kadınlara ve erkeklere toplum tarafından atfedilen görev ve sorumlulukları ifade etmektedir. Toplumsal cinsiyet rolleri, aynı zamanda kadınlara ve erkeklere yönelik kişilik özellikleri ve davranış beklentileri olarak da tanımlanır. Bu bağlamda, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin en belirgin şekilde ortaya çıktığı alanlardan bazıları evlilik ve aile yaşamıdır. Özellikle kadınlara yüklenen ev içi sorumluluklar, temizlik, çocuk bakımı ve diğer bakım işleri, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin temel dinamiklerinden birini oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra, evlilik ve aile yaşamında özel gereksinimli çocukların bulunması durumunda bu eşitsizliklerin daha da derinleşeceğini ifade etmek yanlış olmayacaktır (Işık ve Akbaş, 2019: 95).

Toplumsal cinsiyet rolleri, toplumun kadınlara ve erkeklere geleneksel olarak atfettiği davranış ve sorumluluk kalıplarını ifade eder. Kadınlık ve erkekliğin, kültürel olarak inşa edilen ve öğrenilen birer yapı olduğunu kabul etmek, bu

özellikleri biyolojik temellere dayanan olgular kadar “gerçek” olmaktan alıkoymaz. Toplumsal cinsiyetin bu şekilde inşa edilmesi, bireylerin kimliklerini, ne tür insanlar olduklarını, hangi eylemleri gerçekleştirdiklerini, hangi hayalleri kurduklarını ve nelerden vazgeçtiklerini şekillendirir (Tire, 2017: 99-100). Dolayısıyla, bu süreç toplumsal cinsiyet rolümüzü belirler. Bu bağlamda, toplumsal cinsiyet rolleri, kadınlık ve erkekliğin sosyal bağlamlarda nasıl ifade edildiğinin bir yansımasıdır.

Kültür, insanoğlunun doğa karşısında maddi ve manevi ihtiyaçlarının maddeleşmiş şeklidir. Zira beşerin, doğaya karşı kazandığı deneyim ve bilgi kültürün kaynağını oluşturmaktadır (Solmaz ve Solmaz, 2020: 129). Kültür, aynı zamanda bir kimlik inşa sürecini ortaya koymaktadır. Goffman’ın tabiriyle “toplumsal kimlik” kavramı, bir takım sıfatlarla toplum içerisinde gerçekleşen damgalanma süreçlerini inşa etmektedir (Özkurt, 2018: 260). Biyolojik açıdan cinsiyetin toplum içerisinde üstlendiği roller, toplumsal cinsiyeti ortaya çıkarmaktadır. Bu açıdan bakıldığında toplumsal cinsiyet rollerinin, toplum ve kültür arasındaki ilişkinin bir sonucu olduğu gerçeği gündeme gelmektedir.

Toplumsal cinsiyet ve toplumsal cinsiyet rolleri, kültürel yapı içerisinde öğrenilen ve nesiller boyunca aktarılan oluşumlar olarak, toplumda kadınlara ve erkeklere atfedilen roller ile verilen değerleri belirleyen en önemli unsurlardan biridir. Toplumda kadın ve erkeğin eşit koşullarda ve statüde yer aldığı fark edilmesi, toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanmasında temel bir adımdır. Bu bağlamda, kadının yalnızca aile içinde değil, çalışma yaşamı da dâhil olmak üzere toplumda hak ettiği konuma erişmesi desteklenmelidir (Ak ve Okur Çakıcı, 2018: 254).

Çocuklara toplumsal cinsiyet rollerinin öğretilmesi oyuncaklardan sonra resimli kitaplar ve kitle iletişim araçları

ile devam etmektedir. Çocuklar için hazırlanan resimli hikâye kitaplarında kadın ve erkek modelleri toplumsal cinsiyet rollerine ayrılmıştır. Kadın mutfakta yemek pişiren bir anne ve ev kadını rolünde ya da hastalara bakan bir hemşire; erkek ise kamusal alanda ücretli bir işte teknisyen, mühendis, müdür olarak çalışan baba rolünde resmedilmiştir (Tire, 2020: 80).

Film ve dizilerde de benzer şekilde erkek oyuncular daha etkin, cesur, güçlü ve zeki görünümlü karakterleri canlandırırken; kadınlar ise daha pasif, ev işleriyle meşgul olan karakterler olarak tasvir edilirler ve erkeklere oranla daha az yetenekli rollerde oynarlar. Filmlerde kadınlar hizmetçilik, sekreterlik yapan, zengin koca peşinde koşan ya da âşık olup âşık olduğu adamla evlenmek için işini kariyerini bırakan karakterleri canlandırılır (Tire, 2020: 80). Bununla birlikte masallarda ve filmlerde, kadınları zor durumlardan her zaman bir erkek kurtarır.

Kadınlar ve erkekler için yaygın olarak kabul edilen düşünceler, beklentiler ve normlar, onların üstleneceği farklı roller ve sosyal statüleri belirler. Bu normlar, toplumdaki kültürel, ekonomik ve politik güçlerin bir yansımasıdır ve toplumsal yapılar ve süreçler aracılığıyla sürekli olarak yeniden üretilir. Bu süreç, kadınlar ve erkekler için ne yapmaları gerektiği ya da yapabilecekleri konusundaki cinsiyete dayalı değerlerin ve işbölümünün gelişmesine yol açar. Sonuç olarak, kadınlara ve erkeklere farklı anlamlar yükleyen roller, sorumluluklar ve görevler aracılığıyla toplumsal cinsiyet hiyerarşisi ve bir cinsiyet düzeni oluşturulur. Bir başka deyişle, toplum kız ve erkek çocuklarına, kadınlara ve erkeklere görev ve sorumlulukları onların bireysel tercihlerine ya da yeteneklerine göre değil, toplumsal cinsiyet rollerine dayanarak atar (Sallan Gül ve Özbek, 2020: 202).

Kültür tarafından kadın ve erkeğe toplumsal cinsiyete dayalı atfedilen roller bu kadarla sınırlı değildir. Bununla birlikte, kadın ya da erkeğin nasıl düşüneceklerini, nasıl davranacaklarını, nasıl giyineceklerini, nasıl konuşacaklarını, nelerden hoşlanacaklarını, hangi mesleği seçeceklerini, hangi spora ilgi duyacaklarını, ne zaman evleneceklerini, özel ve kamusal alanlardaki hak ve sorumluluklarını, hatta kişilik özelliklerini içinde yaşadıkları toplumun hâkim kültürü şekillendirmektedir. Bu bağlamda erkek olmanın ya da kadın olmanın ne anlama geldiği, erillik ve dişilik tanımları, erkek ve kadın kimliklerinin temel nitelikleri, kısacası kadın ve erkeğin sergileyeceği rollerin tamamı kültürün ürünleridir (Rose, 2018: 17). Bu durum, kadın ya da erkek fark etmez, toplumsal cinsiyetin insan hakları ile olan ilişkisini de hatırlatmaktadır. Çünkü yaşanan toplumun hâkim kültürü içerisinde öğrenilen toplumsal cinsiyet rollerinin insan hakları açısından taşıdığı önem göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü insan hakları ırk, din, milliyet, cinsiyet, ekonomik veya sosyal statü ayrımı gözetmeksizin, insan onurunun gereği olarak bütün kişilerin sahip olduğu vazgeçilmez/devredilmez haklardır (Yeşilçayır, 2018: 243).

Kız ya da erkek bebek içinde bulunduğu kültüre ait toplumsal cinsiyet kalıp yargıları ile doğduğu andan itibaren karşı karşıya kalır ve onları içselleştirmeye başlar. Toplumsal cinsiyet kalıp yargıları kültüre, zamana hatta ailenin zengin ya da yoksul olmasına bağlı olarak değişmekle birlikte, ataerkil sistemin getirdiği kalıp yargılardan dolayı genel olarak beklenen özellikler benzerlik göstermektedir. Kadınlardan duygusal, sıcak, bakım verici, çocukları seven, pasif, sabırlı, fedakâr, duyarlı olmaları beklenirken, erkeklerden akılcı, otoriter, sert, güçlü, bağımsız, girişken olmaları beklenir. Bu özellikler ve onlara uygun roller, davranışlar, meslekler sosyalleşme süreciyle öğrenilir. Bu süreç ilk olarak ailede renklerle, isimlerle başlar. Erkek bebek mavi, kız be-

bek ise pembe elbiseler giyindirilir. Erkek bebeklere Yiğit, Mert, Kuvvet, Cesur gibi güç ifade eden isimler; kız bebeklere ise Duygu, Buse, Sevgi, Gönül, gibi duygusallık çağrıştıran isimler konulur. Ailede adlarla, renklerle, oyuncaklarla başlayan toplumsal cinsiyet oluşturma süreci medya, okul, sosyal çevre aracılığıyla devam eder (Tire, 2022: 69).

Toplumsal cinsiyet rolleri kültürel yapı içinde zaman içinde oluşup yeni nesillere aktarılmaktadır. Bu bağlamda söz konusu rollerin toplumun genç üyelerine aktarılmasının/öğretilmesinin okulun temel görevlerinden biri olduğu anlayışı yaygındır. Öyle ki okul hayatının ilk yıllarından itibaren çocuklara toplumun benimsediği bir biçimde nasıl “kadın” ve “erkek” olmaları gerektiği sistemli bir biçimde öğretilmeye çalışılmaktadır (Vatandaş, 2011: 39).

## **Sonuç**

Toplum ve kültür, karşılıklı bir etkileşim içerisinde olduğu söylenebilir. Kültür aracılığıyla toplumu oluşturan bireylerin sosyalleşme süreçleri gerçekleşmektedir. Sosyalleşme süreci, bir toplumda ortaya çıkan toplumsal cinsiyet rollerinin oluşumu ve nesiller arası aktarımı açısından oldukça önemlidir. Bir toplumda var olan kültürel özellikler, toplumsal cinsiyet rollerini belirlerken, kadınların ve erkeklerin sahip oldukları kişilik özellikleri, davranış kalıpları, mesleki ilişkiler gibi değişkenler üzerinde rol oynamaktadır. Bu açıdan toplumsal cinsiyet rolleri, bir toplumun kültürel özellikleri içerisinde öğrenilen özellikler olarak toplumsal yaşamda kendisini göstermektedir.

Sosyologlar, biyolojik bir kategori olan “sex” (biyolojik cinsiyet) ile toplumsal bir kategori olan “gender” (toplumsal cinsiyet) arasında net bir ayırım yapmaktadır. Biyolojik cinsiyet, kadın ve erkek arasındaki biyolojik farklılıklara işaret ederken; toplumsal cinsiyet, kadınlara ve erkeklere toplum

tarafından atfedilen görev ve sorumlulukları ifade eder. Toplumsal cinsiyet kavramını sosyoloji literatürüne kazandıran Ann Oakley'e göre, biyolojik cinsiyet kadın ve erkek arasındaki fiziksel farklılıkları ifade ederken, toplumsal cinsiyet, "erkeklik" ve "kadınlık" arasındaki toplumsal eşitsizliklere dikkat çeker. Cinsiyeti analiz ettiğimizde, ona yüklenen anlamların insanlık tarihi ve kültürel bağlamlar tarafından şekillendirildiği gerçeği ortaya çıkmaktadır. Bu doğrultuda, toplumsal cinsiyet, erkeklik ve kadınlığın toplumsal olarak inşa edilmesiyle ilgili bir kavram olarak öne çıkar. Böylelikle, toplumsal cinsiyet bireylerin bireysel bir özelliği değil, toplumların, toplumsal kurumların ve kültürün bir yansıması olarak değerlendirilmektedir (Günindi Ersöz, 2016: 20).

### **Kaynakça**

- Ak, M. ve Okur Çakıcı, F. (2018). Çalışan Kadınların Toplumsal Cinsiyet Algısı: Gümüşhane'de Çalışan Kadınlar Üzerine Bir Araştırma, Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi, 9(22), 253-275.
- Bingöl, O. (2014). Toplumsal Cinsiyet Olgusu ve Türkiye'de Kadınlık, KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi, 16, 108-114.
- Bingöl, O. (2020). Kültürün Anlamı, İçeriği ve Genel Özellikleri, Ed: Erkan Dikici ve Orhan Bingöl, Kültür ve Sosyoloji (iç.), Konya: Eğitim Yayınevi, 7-19.
- Bingöl, O. (2022). Toplumsal Cinsiyet ve Beden, Ed: Olcay Tire ve Erkan Dikici, Toplumsal Cinsiyet ve Sosyoloji (iç.), Konya: Eğitim Yayınevi, 85-93
- Çiffiliz, G. (2018). Cinsiyet Kimliğinin Oluşumu, Cinsel Yönelim ve Queer Kuram Tartışmaları, Ed: Dolunay Şenol ve Havva Eylem Kaya, Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi (iç.), İstanbul: Lisans Yayıncılık, 87-105.
- Duran, R. ve Doğan, H. (2023). Sosyal Hizmet Öğrencilerinin Toplumsal Cinsiyet Rollerine İlişkin Tutumları, TurkishStudies, 18(4), 1367-1380.
- Giddens, A. (2012). Sosyoloji, İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Güdücü, B. (2018). Biyolojik Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyet, Ed: Dolunay Şenol ve Havva Eylem Kaya, Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi (iç.), İstanbul: Lisans Yayıncılık, 13-33.

- Günindi Ersöz, A. (2016). *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi*, Ankara: Anı Yayınları.
- İşık, A. ve Akbaş, E. (2019). Özel Gereksinimli Çocuklara Sahip Olan Ailelerin Evlilik Yaşamına Toplumsal Cinsiyet Odaklı Yaklaşım, *SocialSciencesResearchJournal*, 8(2), 93-110.
- Karacan, E. (2007) *Women Under TheHegomany Of Body Politics: FashionandBeauty*, (Master'sThesis, Middle East Technical University).
- Özbek, Ç. (2016). Modernite-Postmodernite İkilğinde Cinsiyeti Yeniden Kurgulamak, *İstanbul Kemerburgaz Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(2), 51-61.
- Özkurt, C. (2018). Simgeler, Semboller ve Anlam Ağında Bir İletişimsel Diyalektik Olarak İnsan, *Sosyologca*, 8(15-16), 258-266.
- Rose, O. S. (2018), *Toplumsal Cinsiyet Tarihçiliği Nedir?*, Çeviren: F. B. Aydar. İstanbul: Can Yayınları.
- Sallan Gül, S. ve Özbek, Ç. (2020). *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi*, Ed: Songül Sallan Gül, *Sosyolojiye Giriş (iç.)*, Denizli: Kaf Kitap Kafe Yayınları, 197-233.
- Saygılıgil, F. (2016). Giriş, *Yayına Hazırlayan FeryalSaygılıgil, Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları (iç.)*, Ankara: Dipnot Yayınları, 9-16.
- Solmaz, F. ve Solmaz, M. (2020). *Kültür ve Dil*, Ed: Erkan Dikici ve Orhan Bingöl, *Kültür ve Sosyoloji (iç.)*, Konya: Eğitim Yayınevi, 121-131.
- Söylemez, F. (2022). *Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Kadın Sağlığı*, Ed: Başak Düzel ve Meryem Memiş Doğan, *Farklı Disiplinlerde Kadın Gözüyle Kadın Çalışmaları (iç.)*, Ankara: Gazi Kitabevi, 31-49.
- Slattery, M. (2012). *Sosyolojide Temel Fikirler*, Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Tire, O. (2017). *Toplumsal Cinsiyet Rollerini Açısından Türkiye'de Kadın Yoksulluğu*, *Mavi Atlas*, 5(1), 97-112.
- Tire, O. (2020). *Kültür ve Toplumsal Cinsiyet*, Ed: Erkan Dikici ve Orhan Bingöl, *Kültür ve Sosyoloji (iç.)*, Konya: Eğitim Yayınevi, 75-95
- Tire, O. (2022). *Toplumsal Cinsiyet ve Medya*, Ed: Olcay Tire ve Erkan Dikici, *Toplumsal Cinsiyet ve Sosyoloji (iç.)*, Konya: Eğitim Yayınevi, 69-83.
- Tunç, E.N. (2024). *Çocuklarda Duygusal Gelişim ve Duygu Düzenleme: Sağlıklı Büyüme İçin Anahtar Beceriler*, Ed: Sinan Sönmez, *Eğitim Bilimleri Alanında Orijinal Araştırma ve Derlemeler (iç.)*, Ankara: Platanus Publishing, 185-202.
- Ünal, F. ve diğerleri. (2017). "Toplumsal Cinsiyet Algısını Yordamada Cinsiyet, Sınıf, Bölüm ve Toplumsal Cinsiyet Oluşumunun Rolü", *Bartın Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi (iç.)*, 6(1), ss. 227-236.

- Vatandaş, C. (2011). Toplumsal Cinsiyet Ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı. *İstanbul Journal of Sociological Studies*, 35, 29-56
- Yeşilçayır, C. (2018). "İnsan Haklarının Aydınlatılmasında Felsefi Bilginin Önemi", *Kaygı* (iç.), 31, ss. 239-261.
- Yeşilçayır, C. (2022). Ders Kitaplarındaki Toplumsal Cinsiyet Sorunsalı, Ed: Olcay Tire ve Erkan Dikici, *Toplumsal Cinsiyet ve Sosyoloji* (iç.), Konya: Eğitim Yayınevi, 183-193.
- Yeşiltepe, A. (2022). Toplumsal Cinsiyet ve Sağlık, Ed: Olcay Tire ve Erkan Dikici, *Toplumsal Cinsiyet ve Sosyoloji* (iç.), Konya: Eğitim Yayınevi, 95-110.

# YOKSULLUK KÜLTÜRÜ KAVRAMINI YENİDEN DÜŞÜNMEK

Alpaslan ÇOBANOĞLU\*

## Giriş

Günümüz geç modern toplumlarının önemli sosyal sorunları arasında kabul edebileceğimiz yoksulluk olgusu da ha çok maddi yoksunluk veya iş gücü piyasasına dâhil olmama olarak anlaşılmaktadır (Dermott ve Main 2018; Shildrick 2018). Sosyal ve ekonomik açıdan kalkınmayı birleştiren bir kavram olarak kabul edilebilecek yoksulluk kavramı, öncelikle gelişmemiş ve sonrasında gelişmekte olan ülkeler dahil olmak üzere bütün ülkeleri etkilemiştir (Bolgün ve Işık, 2017: 3). Tarihin her döneminde üretim güçsüzlüğü biçiminde ortaya çıkan yoksulluk, bütün toplumların karşı karşıya kaldıkları sorunların başında gelmektedir (Ak, 2016: 296).Yoksulluk bu şekilde, bireyin dışından gelen ekonomik, politik veya yapısal güçlerin bir sonucu olarak tanımlanır. Bir başka ifadeyle bu durum olguyu açıklarken yoksulluğu deneyimleyen birey, aile ve toplulukları bir özne olarak dışarıda bırakmak anlamına gelir. Alexander (2007) bu bakış açılarının yoksulluğu yaşayan insanların kendi hayat koşullarını nasıl deneyimlediklerini anlamayı zorlaştırdığını ileri sürmektedir. Bu bağlamda yoksulluk sorununa dair sosyal politikalar ve geliştirilen yoksullukla mücadele programları yoksulların anlam dünyalarını keşfetmeden tam olarak başarılı olamayacaktır. Yani, *“yoksulluk içeriden nasıl görünmekte-*

---

\* Bitlis Eren Üniversitesi Sağlık Hizmetleri MYO Sosyal Hizmetler Programı, ORCID:0000-0003-1536-4854.

*dir ?”* bu kavrayışı sağlamadan yoksulluk döngüsünü kırmaya yönelik adımlar hep eksik kalacaktır. Oysaki yoksulluk, onunla başa çıkan, onu şekillendiren ve bu süreçte dünyaya dair kendi yaklaşımlarını geliştiren somut bireyler tarafından yaşanmaktadır. Bu yaklaşımlar kendine özgü dinamikler geliştirmektedir ve yoksulluğun açıklanmasında da önemli bir rol oynamaktadır. Bu perspektifi araştırmalara ilk dahil eden yazarlardan biri Oscar Lewis olmuştur. Lewis'in yoksulluğun kültürü üzerine yazdığı etkili eserler yoksulluğun yaşantısal gerçekliğine yönelik önemli bir dönüşüm sağlamıştır. Modern refah devletlerinde yoksul popülasyonların kendi günlük yaşam dünyalarını oluşturdukları düşüncesini yerleştirmiştir. Ancak, Lewis'in teoremi aynı zamanda onlarca yıl süren, günümüzde de devam eden yoğun bir tartışmanın başlangıcı olmuştur (Öğülmüş, 2011).

Goetze'ye (1992) göre, özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde "yoksulluk kültürü" yaklaşımı çeşitli sosyo-politik çağrışımları ve yorumları provoke etmiştir. Lewis'in teşhisinin, çoğunlukla siyahî olan kentsel gecekondu nüfusunu aşağılayıp değersizleştirdiği tartışılmıştır (Harvey ve Reed, 1996). Valentine (1968) veya Leacock(1971) gibi yazarlar, Lewis'in teoreminin "yoksul" olanları kültürel olarak aşağılık gösterme ve kurbanı suçlama potansiyeli taşıdığını ileri sürmüşlerdir. Daha muhafazakâr yazarlar (Murray 1984) ise bunu, üretken olmayan ve sapkın yaşam tarzlarını desteklediği iddia edilen sosyal refah önlemlerini meşrulaştırmamak için kullanmıştır. Özetle, bu tartışmalarda Lewis'in fikirlerinin "suçu mağdura yüklemek" anlayışı üzerine temellendirildiği görülmektedir (Rodman 1977). Bu anlayış haklı gerekçeleri olmakla birlikte aşırı genellemeler de içermektedir. Hâlbuki yoksulluk fenomenini ele alırken yapı kadar aktörlerinde rolünü önemsemek gerekmektedir. Nitekim Robert Castel (1995) yoksulluğu bir çeşit "marjda olma hali" olarak tanımlamaktadır. Castel'e göre, marjda olma, bireylerin

“toplumsal bağımlılık” ilişkileri zayıfladığında ortaya çıkar ve bu süreç onları yalnızca ekonomik olarak değil, aynı zamanda sosyal ve psikolojik olarak da yoksullaştırır. Bu yüzden marjda kalmak, toplumsal uyum ve güvenceye dair bir kaybı simgeler ve toplumun dışına itilmenin bir göstergesi olarak değerlendirilir. Benzer şekilde Richard Hoggard (2017) yoksulluğun ne yüceltilmesi gereken ne de tamamen kontrol altında tutulması gereken gruplarda gelişen zayıflık olarak nitelendirmenin yanlış olduğunu ileri sürer. Hoggard, işçi sınıfının yoksulluk nedeniyle maruz kaldığı bu kültürel kısıtlamaları, toplumun daha geniş bir parçasına entegre olmalarını zorlaştıran bir unsur olarak görür. Hoggard'ın tanımı, yoksulluğu yalnızca maddi bir eksiklik değil, bireyin toplumda ve kültürde daha aktif bir şekilde yer alma potansiyelini engelleyen bir durum olarak ele alır (Owen, 2008)

Dünyanın diğer bölgelerinde ise tartışma daha az politik bir zeminde gerçekleşmiştir. Özellikle Almanya'da Lewis'in (ve onun eleştirmenlerinin) teorik ve sistematik eksikliklerine odaklanılmıştır (Goetze, 1992). Lewis'in esas olarak, toplumun geri kalanından, özellikle de orta sınıftan farklı bir "alt kültür" betimlediği, ancak "yoksulluk kültürü"ne dair tutarlı bir teori formüle etmediği öne sürülmüştür. Bu kültürün, "daha geniş toplumun değer ve hedeflerine" ulaşamama, "umutsuzluk ve çaresizlik duyguları" (Lewis, 1966) gibi faktörler nedeniyle kendi dinamiğini ve sürekliliğini geliştirdiğini savunmuştur.

### **Yoksulluğu Yaşam Dünyası Kavramıyla Açıklamak**

Yaşam dünyası kavramı ilk olarak 20.yüzyıl başlarında EdmundHusserl tarafından bir felsefi söylem şeklinde "bütün insan yaşamında en iyi bildiğimiz, deneyim yoluyla bize tanıdık gelen şeyler" olarak aktarılmıştır (Zahavi, 2017). Bu söylemin altında yatan onun bir yöntem bilim olarak tanım-

ladığı fenomenolojik görüştür. Edmund Husserl, fenomenolojiji "bilincin özünü araştıran" bir yöntem olarak tanımlamıştır. Ona göre fenomenoloji, bireylerin deneyimlerini doğrudan ve önyargısız bir biçimde anlamayı amaçlar. Bu, bireyin tipik gündelik işleri, karşılaşmaları ve sorgulanmadan kabul edilen deneyimlerini içeren doğrudan yaşam çevresini kapsar. Alfred Schutz (1967) bu yaklaşımı sosyolojik düşünceye uyarlamış, günlük dünyayı sosyal aktörlerin "doğal" olarak hareket ettiği ve eylemleriyle değiştirdiği "en baskın gerçeklik" olarak tanımlamıştır. Ona göre yaşam, dünyası yalnızca bir bilişsel imaj değil, aynı zamanda sosyal aktörlerin temel ihtiyaçlarını karşılamak için pragmatik bir biçimde sahiplenip şekillendirdiği bir çevredir. O bireylerin sosyal dünyayı anlamlandırmak için "tipikleştirme" yoluna başvurduklarını öne sürer. Bireyler, çevrelerindeki sosyal dünyayı anlamak adına deneyim ve gözlemlerini farklı kategorilere veya tiplere ayırırlar. Bu tipikleştirme süreçleri, bireylerin belirsizliklerle dolu bir dünyada anlam bulmalarına katkıda bulunur. Ayrıca, Schutz "biz bilinci" ve "onlar bilinci" kavramlarını kullanarak bireylerin başkalarıyla ilişkilerini nasıl anlamlandırıdığını açıklamaktadır. Bu bakış açısıyla, sosyal gerçekliğin bireylerin karşılıklı anlam üretme süreçlerinden doğduğunu ifade eder. Schutz'un bakış açısına göre, yoksulluk kültürünü anlamak, "insan motivasyonları, araçları, amaçları ve planları içinde" değerlendirmek anlamına gelir. Bu, sosyoekonomik açıdan kısıtlı yaşam koşullarındaki insanların dünyayı nasıl anlamlandırıp sahiplendiğini anlamayı gerektirir. Yoksulluğun bu özgün anlam dünyası, diğer (maddi) deneyim bağlamlarında şekillenenlerden farklı olan tipik dünya yorumlarını, tutumları ve inançları içerir. Yazarın burada sunduğu temel teorik argüman, yoksulluğu, bireylerin eylem ufuklarının daraldığı bir yaşam biçimi olarak resmetmesidir. Bu durum, temel olarak kendini gerçekle-

tirme ve sosyal kabul görme mücadelesini içermektedir (Embree ve Barber,2017).

İlk bakışta bu deneyim biçimi yalnızca maddi kısıtlamalardan kaynaklanıyor gibi görünebilir. Ancak daha yakından bakıldığında, kültürel sosyoloji perspektifinden bu açıklama yetersiz kalmaktadır. Toplumsal dünya, bireylerin niyetlerini izleyerek şekillendirdikleri ve alışılmış yaşam pratikleriyle anlamlandırdıkları bir bütündür. Bu bağlamda, yoksulluk, sosyal bütünleşme ve normallik duygusunun kaybedildiği bir durum olarak ortaya çıkar. Yazar, yoksulluk durumunun genellikle toplumsal olarak kabul gören eylem modellerine ayak uydurmayı zorlaştırdığını ve insanların bu durumu kendilerini gerçekleştirmekte zorlanmalarına neden olan ciddi bir sorun olarak gördüğünü savunmaktadır (Alexander ve Smith, 2001). Yoksulluğu fenomenolojik bir perspektiften ele almak, bu deneyimi yalnızca ekonomik bir eksiklik olarak değil, bireylerin yaşam dünyasında anlamını bulan bir olgu olarak anlamayı amaçlar. Bu anlayış bireylerin doğrudan yaşadıkları ve anlamlandırdıkları dünyayı, bilimsel soyutlamalardan önce gelen bir gerçeklik olarak tanımlar. Bu bağlamda yoksulluk, bireylerin sosyal dünyada karşılaştıkları dışlanma, sınırlılık ve belirsizliklerle başa çıkma yollarını yeniden şekillendirir. Bireyler sosyal dünyalarını anlamak ve anlamlandırmak için deneyimlerini kategorize eder ve bu dünyada kendilerine anlamlı gelen tiplere başvururlar. Yoksulluk içinde yaşayan bireyler de, bu tipikleştirme süreçleri yoluyla kendi yaşam koşullarını anlamlandırmakta ve dünyaya dair bakış açılarını şekillendirmektedir. Ancak yoksulluk, bireylerin eylem ufuklarını daraltmakta, onları geleceğe dair umut ve beklentilerini sınırlayan bir "şimdi" odaklı yaşama sürüklemektedir. Bu durum bireylerin bu daralmış yaşam ufuklarında anlam bulma mücadelelerini ve dünyaya dair algılarını ortaya çıkarmak açısından önemlidir. Yoksulluk içindeki bireylerin yaşam dünyaları, toplum-

sal bağlamda ne şekilde bir anlam arayışına girdiklerini ve kendi kimliklerini nasıl yeniden kurduklarını açıklayabildiğimiz takdirde yoksullukla mücadele etmek daha mümkün olacaktır.

### **Yoksulluk Kültürü ve Mekân İlişkisi**

Sosyolojik açıdan mekân, yalnızca fiziksel bir alan değil, aynı zamanda toplumsal ilişkilerin, kimliklerin ve güç dinamiklerinin şekillendiği ve yeniden üretildiği bir sosyal ortamı ifade eder. Mekân, bireylerin toplumsal etkileşimler yoluyla anlam yükledikleri ve kimliklerini oluşturdukları bir bağlam olarak görülür. Massey (2005)'e göre mekân, insanların karşılıklı etkileşimleri ve farklı geçmişlerin bir araya gelmesiyle sosyal bir anlam kazanır; böylece mekân, içinde yaşayan bireylerin deneyimlerine göre dinamik bir yapıya dönüşür.

Mekân, toplumsal eşitsizliklerin ve ayrışmaların görünür hale geldiği bir düzlem de sunar. Örneğin, Low ve Lawrence-Zúñiga (2003), mekânın sosyal sınıf, etnik köken veya kültürel farklılıklar temelinde ayrışabileceğini ve bu ayrışmaların bireylerin toplumsal deneyimlerini şekillendirdiğini belirtirler. Bu açıdan bakıldığında, mekân, toplumsal dışlanma veya dahil edilme süreçlerini de yansıtabilen bir unsur haline gelir; bireyler, toplumdaki konumlarına göre farklı mekanlarda yaşar ve bu mekanlar onların toplumsal kimliklerini güçlendiren veya sınırlayan etkilere sahiptir. Mekânın sosyolojik değeri, yalnızca fiziksel bir çevre olmaktan öte, sosyal etkileşimlerin sürdüğü ve toplumsal yapıların güç kazandığı bir anlam haritası olarak tanımlanabilir. Bu nedenle, mekân sosyolojisi, bireylerin fiziksel çevreleriyle olan ilişkilerini ve bu ilişkilerin onların toplumsal yaşam üzerindeki etkilerini inceleyen önemli bir çalışma alanı olarak öne çıkar (Gieryn, 2000).

Kültürel sosyoloji açısından ise mekân kavramı, genelde yoksul alanları özelde kentsel alanlardaki damgalayıcı imajları ve bu imajların o bölgelerde yaşayanlar üzerindeki “yer etkileri” üzerinden açıklanmaktadır (Bourdieu 1999). Bu etkiler arasında, yarı yasal bir ekonomik hayatta kalma stratejisi olarak ve sürekli gözetim altında olmanın yarattığı stres ve korku gibi günlük zorluklar bulunmaktadır (Goffman, 2015). Loïc Wacquant (2007) bu yarı yasal süreci “hustling” kavramı üzerinden açıklamaktadır. Özellikle yoksul ve dezavantajlı mahallelerde yaşayan bireylerin geçimlerini sağlamak ve hayatta kalmak için geliştirdikleri gayri resmi ekonomik faaliyetleri tanımlamak için kullanılan bir kavramdır. “Hustling,” bu bağlamda bireylerin geleneksel iş gücü piyasasına erişimlerinin sınırlı olması nedeniyle yasadışı ya da yarı yasal yöntemlere yönelmesini ifade eder. Wacquant, bu tür faaliyetlerin genel olarak düşük gelirli kent bölgelerinde özel de ise sosyal ve ekonomik imkânlardan dışlanmış bireyler arasında yaygın olduğunu belirtir. Wacquant’a göre, bu tür ekonomik faaliyetler, resmi iş gücü piyasasına erişim imkânı bulamayan bireylerin, marjinalleşmelerine karşı geliştirdikleri hayatta kalma stratejileridir. Bu bağlamda, yoksulluk nüfuslarının mekânsal olarak ayrışması ve bunun sınıfsal (ve ırksal) eşitsizliklerin yeniden üretilmesi üzerindeki etkileri önemli bir araştırma alanı olmuştur.

Bununla birlikte yoksul bireylerin mekânsal hareketliliği ve mekânla ilgili eylem potansiyelleri hakkındaki tutum ve algılarının bir diyalektiği olduğu da söylenebilir. Mekânı sahiplenmeye yönelik kurumsallaşmış pratikler, örneğin bir evi yeniden restore etmek veya başka yaşam alanlarını keşfetmek burada referans noktası olarak görülmektedir. Eğer bir birey hayatın normal akışı içinde bu rutinleri yapacak ekonomik güce sahip değilse yaşam beklentisi düşer değişir ve mekânla ilişkili eylem arzusu azalır. Wacquant (2008)

yoksul mahallelerin bireyleri sosyal hareketlilikten alıkoyan bir "hapsedilme" hissi yarattığını öne sürer. Bu bağlamda, yoksulluk içindeki bireyler, sosyal ve ekonomik fırsatların sınırlı olduğu bu alanlara bağımlı hale gelerek daha geniş topluma entegrasyon fırsatlarından mahrum kalır. Mahalle-ye duyulan bu zorunlu bağlılık, bireylerin hayatlarını farklı imkânlarla yeniden şekillendirme fırsatlarını kısıtlayabilir, bu da yoksulluğun kuşaklar boyu süregelmesine neden olabilir (Shildrick ve MacDonald, 2013). Fakat yoksulluk koşulları, bireylerin eve, yuvaya ve mahalleye olan bağlılıklarını karmaşık bir şekilde etkiler; bu bağlar, bir yandan aidiyet duygusunu desteklerken, diğer yandan yoksulluk ve dışlanma hislerini derinleştirebilir. Desmond (2016), düşük gelirli bireylerin, yaşadıkları ev ve mahallelere bağlılıklarının çoğunlukla maddi imkânsızlıklarla şekillendiğini ve bu alanların onların sosyal güvenlik alanları haline geldiğini belirtir. Bu bağlılık, mahallelerin bireyler için bir "sosyal sermaye" kaynağı haline gelmesine olanak tanır; bireyler, karşılaştıkları ekonomik zorluklara rağmen dayanışma ve destek ağları oluşturarak mahallelerine güçlü bir bağlılık geliştirirler. Bu nedenle, eve ve mahalleye bağlılık, yoksulluğun yarattığı sosyal izolasyonla birleştiğinde, bireylerin yaşadıkları çevreyi hem bir dayanışma alanı hem de bir sınırlılık kaynağı olarak deneyimlemelerine yol açar. Bu tür bağlar, bireylerin yoksulluk içindeki yaşamlarına anlam katan değerler sunsa da yoksulluğun devamlılığını besleyen bir unsur haline de gelebilir.

### **Yoksulluğun Zaman Algısına Etkisi**

Yoksulluk kültürüne dair yapılan kültürel analizlerde, yoksulluk içindeki bireylerin geleceğe yönelik bir bakış açısını kaybettiği ve şimdiki zamana daha fazla odaklandığı şeklinde bir eğilim dikkat çekmektedir (Fieulaine ve Aposto-

lidis 2015; Zimbardo ve Boyd 1999). Ancak, yoksulluk içindeki bireylerin yaşam seyirlerine ve sosyal hareketlilik şanslarına dair kötümser veya iyimser algılarını şekillendiren somut olaylar ve deneyimler hakkında halen az şey biliniyor (Güell ve YopoDíaz, 2021). Ekonomik kaynakların yetersizliği, yoksul bireylerin uzun vadeli hedefler belirleyip bu hedeflere ulaşmak için yatırım yapmalarını zorlaştırır. Bu bağlamda, yoksulluk içinde yaşayan bireyler çoğunlukla mevcut sorunları çözmeye ve yalnızca günü kurtarmaya odaklanmak zorunda kalırlar (Banfield, 1970). Desmond (2016), yoksulluk durumunun bireyleri kısa vadeli bir yaşama sürüklediğini, çünkü geleceğe yatırım yapacak kaynaklardan yoksun olduklarını belirtir. Bu durum, yoksul bireylerin geleceğe dair umutlarını ve beklentilerini sınırlarken, onların "şimdi" içinde sıkışıp kalmalarına neden olur. Geleceğe yönelik bir perspektiften mahrum kalmak, bireylerin yaşam doyumlarını ve kendilerini geliştirme imkânlarını da olumsuz etkiler. Wacquant (2008), yoksulluk koşullarının bireylerin gelecek algısını daraltarak onları şimdiki zamanda yaşamaya mahkum ettiğini ve bunun da bireylerin sosyal entegrasyon süreçlerine zarar verdiğini ifade eder. Bu durum, yoksulluğun yalnızca maddi bir eksiklik değil, aynı zamanda bireylerin yaşam ufuklarını daraltan ve onları sınırlı bir varoluşa zorlayan bir yapı olduğuna işaret eder. Böylelikle yoksulluk içindeki bireylerin gelecek perspektifini nasıl kaybettiklerini ve bu kaybın onların yaşam stratejilerini zaman algılarını nasıl şekillendirdiğini anlama imkânı doğar.

Toplumda bireylerin kendilerini kurumsallaşmış yaşam hikâyesi örüntülerine yerleştirme becerisi, onların kimliklerini oluşturan ve eylemlerini yönlendiren bir unsur olarak öne çıkmaktadır (Somers 1994). Ancak, yoksulluk içinde yaşayan bireyler için bu biyografik modelde bir duraklama ya da tikanıklık olduğu izlenimi ortaya çıkmaktadır; bu da bireylerin günlük zaman deneyimini etkileyen bir unsurdur.

Fenomenolojik açıdan bakıldığında, bu bireylerin eylem ufukları kısa vadeli, çeşitlilikten yoksun ve şimdiki zamana odaklanmış bir perspektife daralmaktadır. Bu bağlamda yoksulluk içinde yetişen veya bu duruma sonradan sürüklenen bireylerin zamana dair algılarında nasıl bir değişim yaşadıklarını söylemek mümkündür. Onlar için zaman, geleceğe yönelik bir umut olmaktan ziyade, çözülmesi gereken mevcut sorunlara odaklanan bir "şimdi" haline gelmiştir. Bu durum karakter veya irade zayıflığına değil, bireylerin karşılaştığı yapısal zorluklara dayalı bir deneyim yapısına bağlıdır.

Yoksulluk içinde yaşayan bireylerin yalnızca "şimdi"ye odaklanmalarının ötesine geçip geleceği inşa edebilecek bir bilince ulaşmaları, hem maddi hem de sosyal desteklerle mümkündür. İlk olarak, bireylerin geleceğe dair umut ve hedefler geliştirebilmeleri için öncelikle maddi güvencelerinin sağlanması gereklidir. Sen (1999), yoksulluğun bireylerin temel ihtiyaçlarını karşılamalarına engel olarak onların "eylem kapasitelerini" sınırladığını belirtir. Yoksul bireylerin geleceğe yönelik plan yapmalarını sağlamak için onların temel gereksinimlerini karşılayacak sosyal güvence sistemlerinin geliştirilmesi, böylece maddi kaygıların azalması önemlidir.

Eğitim ve kişisel gelişim olanaklarının artırılması da bireylerin geleceğe dair bakış açısını genişletebilir. Eğitim programları, sadece mesleki beceriler değil, aynı zamanda bireylerin uzun vadeli hedefler belirleme ve bu hedeflere ulaşma yollarını öğrenme konularında destekleyici olmalıdır. Kahneman ve Tversky'nin (1979) "beklenti teorisi"ne göre, bireyler yalnızca mevcut ihtiyaçlarına değil, gelecek vaat eden durumlara yönelik yatırım yapmayı tercih ederler. Bu bağlamda, yoksul bireylerin eğitim ve mesleki fırsatlarla

desteklenmesi, onlara uzun vadeli hedeflere ulaşabilecekleri bir vizyon sunar.

Toplumsal bağların güçlendirilmesi de yoksul bireylerin gelecek odaklı bir bilinç geliştirmesinde önemli bir rol oynar. Putnam (2000), toplumsal bağların bireylerin güven ve destek hissini artırarak onları uzun vadeli planlara yönelttiğini öne sürer. Sosyal içerme politikaları ile yoksul bireylerin toplumsal bağlarını güçlendirmek, onların yalnızca şimdiye odaklanmalarının ötesine geçerek kendilerini gelecek için değerli birer birey olarak görmelerini sağlayabilir.

Bu çerçevede, yoksul bireylerin "şimdi" odaklı bir yaşama sıkışıp kalmamaları için sosyal güvence, eğitim olanakları ve toplumsal destek sistemleriyle güçlendirilmeleri, geleceğe yönelik bir bilinç geliştirmelerine katkıda bulunacaktır. Bu destekler, bireylerin geleceğe dair umutlarını yeniden kazanmalarına ve yaşamlarını daha uzun vadeli bir bakış açısıyla inşa etmelerine olanak tanır.

### **Yoksulluğun Sosyalizasyonu**

Yoksulluğun sosyalizasyonu kavramsallaştırması genel olarak yoksulluk içinde yaşayan bireylerin sosyal ilişkilerindeki deneyimlerine odaklanmaktadır. Yoksulluk durumunda olan kişiler, toplumdaki diğer bireylerden dışlanma, küçümsenme ve ötekileştirilme gibi olumsuz sosyal deneyimler yaşamaktadır. Bu deneyimler, sosyal dışlanma duygusunu ve bireylerin kendilerine yönelik negatif algıları pekiştirmektedir. Sosyal bilimlerde bu tür damgalamalar ve bunların bireyler üzerindeki duygusal etkileri geniş çapta incelenmiştir (Jensen 2014; Shildrick 2018). Bu çalışmada ise yoksulluk içinde yaşayan bireylerin sosyal ilişkilerini daha genel bir düzeyde ele almayı amaçlamaktadır.

Yoksul bireylerin genel olarak sosyal sistemin belirlenen normlarına uyma arzusu taşıdığı düşünülmektedir. Güell ve

YopoDÍaz (2021)' e göre bu normlar, maddi durumları yetersiz olan bireylerin bile içselleştirdiği "ahlaki bir zorunluluk" haline gelmiştir. Yoksul bireyler bir yandan toplumun bu normlarını kabul ederken, bir yandan da kendi yaşam koşullarının toplum tarafından diğerlerinden ayrı tutulduğunu hissetmektedir. Bu durum, sosyal tanınma ve aidiyet duygusunu kaybetmenin, yoksulluk yaşayan bireyler için maddi yetersizlikten daha büyük bir stres kaynağı olduğunu göstermektedir. Nitekim ekonomik alandan dışlanma, bireylerin toplumla kurdukları temel ilişkileri etkileyerek onları sosyal alandan dışlanmaya sürükleyen güçlü bir etkidir. Ekonomik kaynaklardan yoksunluk, bireylerin eğitim, sağlık, barınma gibi temel hizmetlere erişimini kısıtlayarak onların toplumsal ağlardan ve destek mekanizmalarından kopmasına yol açar. Castel (1995), ekonomik dışlanmanın bireyleri güvence sağlayan sosyal ağlardan uzaklaştırdığını ve bunun, onların toplumsal statü ve aidiyet duygularını zayıflattığını belirtir. Bu süreç, bireylerin toplumun merkezinden marjinal bir konuma itilmesine ve sosyal bağlarının zayıflamasına neden olur.

Toplumsal yapılar içinde ekonomik dışlanma yaşayan bireyler, yalnızca maddi imkanlardan değil, aynı zamanda toplumla bağ kurmanın sağladığı anlam ve aidiyet duygusundan da mahrum kalırlar. Levitas (2005), ekonomik dışlanmanın bireylerin yalnızca gelir düzeyini değil, aynı zamanda toplumsal kimliklerini de tehdit ettiğini savunur. Ekonomik dışlanma, sosyal dışlanmanın bir tür tetikleyicisi olarak, bireylerin toplumla olan ilişkilerininin zayıflamasına, hatta tamamen kopmasına neden olabilir. Bu nedenle, ekonomik ve sosyal dışlanma çoğu zaman birbirini besleyen iki süreç olarak ele alınır; ekonomik dışlanma, bireylerin toplumsal yaşama tam katılımını engelleyerek onları sosyal anlamda izole hale getirir. Bu durum yoksulluk içindeki bireylerin sosyal tanınma ve kabul görme isteğini ortaya

koymaktadır. Yoksulluk içinde yaşayan birçok insan, "normal" görünmeye çabalayarak toplumun kendileri hakkında sahip olduğu olumsuz imajı düzeltmeye çalışır. Ancak, toplum tarafından kabul görmeme algısı, bu çabaların genellikle boşa çıktığını düşündürmektedir. Yoksulluğa bağlı sosyal dışlanma bireylerde demotivasyon yaratmakta ve diğer bölümlerde ele alınan içsel gerileme ve edilgenlik deneyimlerini pekiştirmektedir. Yoksulluk bireylerin sosyal kimliklerini şekillendiren bir olgu haline gelebilir. Shildrick ve MacDonald (2013), yoksulluğun kimlikleşmesinin, bireylerin topluma entegre olma imkânlarını sınırladığını ve onları sosyal çevrelerinden giderek izole ettiğini savunur. Bu süreçte, yoksulluk bir "damga" işlevi görerek bireylerin sosyal ilişkilerinde ve toplum içindeki konumlarında belirleyici hale gelir (Goffman, 1963). Yoksul bireyler, kendilerine yönelik negatif önyargılarla başa çıkmak için kimi zaman bu kimliği kabullenir ve yoksulluk durumunu sosyal kimliklerinin bir parçası olarak benimserler. Yoksulluğun kimlikleşmesinin önlenmesi, bireylerin toplumsal aidiyet duygusunu yeniden kazanmalarına yönelik adımlar atmaya gerektirir.

Sosyal içermenin, yoksulluğa karşı bir çözüm olarak görülmesi bu bağlamda önem kazanmaktadır. Sosyal içirme, yoksul bireylerin toplumun geri kalanıyla bütünleşmesini sağlamayı, onlara iş gücü piyasasına ve sosyal hizmetlere erişim imkanı sunmayı amaçlar. Castel'e (1995) göre, yoksul bireylerin sosyal güvenceye, istihdam olanaklarına ve toplumsal ağlara dahil edilmesi, onların toplumla daha güçlü bir bağ kurmalarını sağlar ve toplumsal dışlanmayı hafifletir. Bu yaklaşım, yoksulluğun yalnızca maddi boyutunu değil, bireylerin sosyal kimliklerini ve toplumsal aidiyet duygularını da yeniden inşa etmeye yönelik bir çaba olarak öne çıkar. Dolayısıyla, sosyal içermeye yönelik politikalar geliştirilmesi, bireylerin topluma aktif bir şekilde katılmalarına ve yoksulluktan doğan sosyal izolasyon döngüsünün

kırılmasına katkı sağlayabilir (Silver, 2015). Ayrıca sosyal içermeye yönelik politikalar, bireylerin yoksulluk kimliğinden uzaklaşarak kendilerini toplumun değerli bir parçası olarak görmelerini teşvik edebilir

### **Sonuçlar ve Tartışma**

Bu çalışma, yoksulluğun sosyal, kültürel ve psikolojik boyutlarını analiz ederek, yoksulluğun yalnızca maddi bir eksiklik değil, bireylerin toplumsal kimlikleri ve sosyal çevreleri üzerindeki etkileriyle de ele alınması gereken bir olgu olduğunu ortaya koymaktadır. Yoksulluğun bireyler üzerinde derinlemesine etkileri bulunmakta; toplumsal dışlanma, sınırlı yaşam fırsatları ve daralmış bir gelecek perspektifi bireyleri daha geniş toplumdan izole ederek yoksulluk döngüsünü pekiştirmektedir. Bu durum, yoksul bireylerin sosyal bağlarını zayıflatarak onları “şimdi” odaklı bir yaşam sürmeye zorlamakta ve geleceğe dair plan yapma becerilerini sınırlamaktadır.

Oscar Lewis'in (1966) yoksulluk kültürü kavramına dayanan ve ekonomik dışlanmanın kültürel yansımalarını ele alan analizler, yoksulluğun bireylerin yaşam dünyalarında nasıl köklü bir yer edindiğini gösterir. Yoksulluğun bireylerin günlük yaşamına nüfuz eden etkileri, onların sosyal etkileşim biçimlerini, kendi kendilerine dair algılarını ve toplumsal kimliklerini yeniden tanımlamalarına neden olur. Lewis'in teorisini yeniden değerlendirerek, bireylerin yoksulluk koşullarına verdikleri anlamları ve bu durumla başa çıkmak için geliştirdikleri stratejileri göz önünde bulundurmak, yoksulluğa dair politikaların şekillendirilmesinde önemli bir kavrayış sunmaktadır.

Yoksulluk olgusu incelendiğinde, ekonomik dışlanmanın sosyal dışlanmaya doğrudan katkıda bulunduğu ve bireylerin kendilerini toplumdan kopuk hissetmelerine yol

açtığı görülmektedir. Bu süreç, bireylerin yoksulluğu bir “damga” olarak içselleştirmelerine ve yoksulluğu kimliklerinin ayrılmaz bir parçası olarak kabul etmelerine neden olabilir. Toplumun merkezinden uzaklaşan ve sosyal imkânlardan dışlanan yoksul bireyler, kendi mahallerinde veya çevrelerinde bir tür sosyal güvenlik alanı oluşturmakla birlikte, bu bağlılık aynı zamanda onların geniş toplumdan daha da kopmalarına yol açmaktadır.

Yoksulluk döngüsünü kırmak adına, bireylerin toplumsal içirme politikalarıyla desteklenmeleri gerekmektedir. Castel’in (1995) de belirttiği gibi, sosyal güvenceler ve istihdam fırsatları, bireylerin yoksulluktan kurtulmalarını sağlamakla kalmaz, aynı zamanda onları toplumun bir parçası olarak hissetmelerini de sağlar. Bu noktada sosyal içirme, bireylerin yoksulluk kimliğinden uzaklaşmalarını ve kendilerini daha güçlü bir toplumsal aidiyet içerisinde görmelerini sağlayabilecek önemli bir çözüm önerisi olarak öne çıkmaktadır.

Yoksulluğun yalnızca ekonomik yönlerine odaklanarak çözüm üretmek yeterli değildir; yoksulluğun kültürel ve psikolojik etkilerini göz önünde bulundurarak, sosyal içirme politikalarının geliştirilmesi elzemdir. Bu çalışma, yoksulluğun sosyalizasyonunu, bireylerin geleceğe dair bakış açısını ve mekâna bağlılık ilişkisini analiz ederek, yoksulluğa karşı bütüncül bir yaklaşım geliştirmenin önemini vurgulamaktadır. Toplumsal içirme, eğitim fırsatlarının artırılması ve toplumsal destek ağlarının güçlendirilmesi, yoksulluğu kimliklerinden ayırmak isteyen bireylere yeni bir gelecek umudu sunacaktır.

Kültürel sosyolojinin temel bir ilkesi olan toplumsal dünyanın yalnızca yapısal güçler aracılığıyla değil, bireylerin çevrelerine verdikleri anlamlar ve eylemleriyle şekillendiği fikrini temel almaktadır. Dolayısıyla Lewis’in teorisi

güncellenerek sosyal bilimler alanında yoksulluğu anlamada kullanılmalıdır. Çünkü yoksulluk kültürü bireylerin dünyayı nasıl kavradıklarını açıklamada oldukça işlevsel bir teori- dir. Önemli olan bunu yaparken yoksulları tembel, günü birlik yaşayan ve sosyal yardım bağımlısı bireyler olarak etiketlememektir. Bir diğer husus ise yoksulluk içindeki bireylerin sosyal aidiyet ve normallik hissini kaybettiklerinde durumlardatemel anlam bulma süreçlerinde zorluk çektikle- rini görebilmektir. Yoksulların anlam dünyalarını gözeterek hazırlanan sosyal içerme faaliyetleri ve müdahale planları sonuç almada daha başarılı olacaktır. Ayrıca toplumu bilinç- lendirmeye yönelik faaliyetlerde de bu yaklaşımla hareket etmek, önyargıların yıkılmasını ve yoksul bireylerin topluma daha sağlıklı bir biçimde entegre olmalarının önünü açacak- tır. Nitekim mevcut durumda yoksulluk içindeki bireylerin toplumun baskın yaşam modellerinden kopmaları, toplumsal uyum ve istikrar üzerinde olumsuz etkiler yarattığı gö- rülmektedir. Bu bağlamda yoksulların edilgen (pasif) du- rumdan aktif birer birey olarak topluma katılımları ancak onların anlam dünyalarına etki ederek ve potansiyellerini ortaya koyacak imkânları sağlayarak mümkündür.

### **Kaynakça**

- Ak, M. (2016). Toplumsal Bir Olgü Olarak Yoksulluk, *Akademik Bakış Dergisi*, 54, 296-306.
- Alexander, J. C. (2007). The meaningful construction of inequality and the struggles against it: A 'strong program' approach to how social boundaries change. *Cultural Sociology*, 1(1), 23–30. <https://doi.org/10.1177/1749975507073912>
- Alexander, J. C. ve Smith, P. (2001). The strong program in cultural sociology: Elements of a structural hermeneutics. In J. H. Turner (Ed.), *Handbook of sociological theory* (pp. 135–150). Kluwer. [https://doi.org/10.1007/978-0-387-36274-6\\_7](https://doi.org/10.1007/978-0-387-36274-6_7)
- Banfield, E. C. (1970). *The unheavenly city: The nature and future of our urban crisis*. Little, Brown and Company.

- Bolgün, C. ve Işık, A. (2017). Sürdürülebilir Toplumsal Kalkınmanın Mihenk Taşı: Çocuk Yoksulluğu Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz, *Akademia Sosyal Bilimler Dergisi*, 1(3), 1-10.
- Dermott, E. ve Main, G. (2018). *Povertyandsocialexclusion in the UK*. PolicyPress.
- Desmond, M. (2016). *Evicted: Povertyandprofit in theAmericancity*. CrownPublishers.
- Embree, L. ve Barber, M. D. (2017). *Theinterrelation of phenomenology, socialscience-sandthearts*. Springer.
- Gieryn, T. F. (2000). A spaceforplace in sociology. *AnnualReview of Sociology*, 26, 463–496. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.26.1.463>
- Goetze, D. (1992). „Culture of poverty“ – EineSpurensuche. In S. Leibfried ve W. Voges (Eds.), *KölnerZeitschriftfürSoziologieundSozialpsychologieSonderhefte: Vol. 32. Armut im modernenWohlfahrtsstaat* (pp. 88–103). WestdeutscherVerlag.
- Goffman, A. (2015). *On therun: Fugitive life in an Americancity*. University of Chicago Press.
- Goffman, E. (1963). *Stigma: Notes on themanagement of spoiledidentity*. Prentice-Hall.
- Harvey, D. L. ve Reed, M. H. (1996). Theculture of poverty: An ideologicalanalysis. *SociologicalPerspectives*, 39(4), 465–495. <https://doi.org/10.2307/1389405>
- Hoggart, R. (2017). *Theuses of literacy*. Routledge.
- Kahneman, D. ve Tversky, A. (1979). Prospecttheory: An analysis of decisionunder risk. *Econometrica*, 47(2), 263–291. <https://doi.org/10.2307/1914185>
- Leacock, E. B. (1971). *Theculture of poverty: A critique*. SimonandSchuster.
- Levitas, R. (2005). *Theinclusivesociety? Socialexclusionand New Labour*. PalgraveMacmillan.
- Lewis, O. (1966). Theculture of poverty. *ScientificAmerican*, 215, 19–24. <https://doi.org/10.1038/scientificamerican1266-19>
- Low, S. M. ve Lawrence-Zúñiga, D. (Eds.). (2003). *Theanthropology of spaceandplace: Locatingculture*. Blackwell.
- Massey, D. (2005). *Forspace*. Sage Publications.
- Murray, C. (1984). *Losingground*. Basic Books.
- Owen, S. (2008). *Richard Hoggartandculturalstudies*. PalgraveMacmillan.
- Öğülmüş, S. (2011). Sosyal yardım algısı ve yoksulluk kültürü. *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 26(26), 83–96.
- Putnam, R. D. (2000). *Bowling alone: Thecollapseandrevival of Americancommunity*. Simon&Schuster.

- Rodman, H. (1977). Culture of poverty: The rise and fall of a concept. *The Sociological Review*, 25(4), 867–876. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1977.tb00324.x>
- Sen, A. (1999). *Development as freedom*. Oxford University Press.
- Shildrick, T. (2018). Lessons from Grenfell: Poverty propaganda, stigma and class power. *The Sociological Review*, 66(4), 783–798. <https://doi.org/10.1177/0038026118777446>
- Shildrick, T. ve MacDonald, R. (2013). Poverty talk: How people experiencing poverty deny their poverty and negotiate their social identities.
- Silver, H. (2015). *The contexts of social inclusion*. United Nations Department of Economic and Social Affairs.
- Somers, M. R. (1994). The narrative constitution of identity: A relational and network approach. *Theory and Society*, 23(5), 605–649. <https://doi.org/10.1007/BF00992905>
- Valentine, C. A. (1968). *Culture and poverty: Critique and counter-proposals*. University of Chicago Press.
- Wacquant, L. (2007). *Urban outcasts: A comparative sociology of advanced marginality*. Polity Press.
- Zahavi, D. (2017). *Phenomenology: The basics*. Routledge.

# SAĞLIK VE KÜLTÜR İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA SAĞLIK HİZMETLERİNİN ÖRGÜTLENMESİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Erkan DİKİCİ\*  
Kenan KENDİLCİ\*\*

*"İnsanlar, hastalıklara kültürün öngördüğü şekilde yakalanır"*

*Daniel G. Bates*

## Giriş

Sağlık alanında son yıllarda gerçekleşen gelişmeler, sağlık reformuna verilen önem, sağlık hizmetlerine daha geniş perspektiften bakma gerekliliğini ortaya çıkartırken, bu gelişmelere olan ilgi sosyal bilimciler tarafından da farkedilmiştir. Sosyal bilimciler tarafından sağlık hizmetleri alanına artan bir ilgi görülürken, sağlık hizmetlerindeki gelişmeler, sağlık hizmetlerinin örgütlenmesi ve sağlık sistemleri açısından bireylerin sağlık ve refah düzeyleri yüksek bir toplum olma noktasında büyük öneme sahiptir. Sağlık kavramının sadece tıbbi açıdan ele alınmasından ziyade sosyal ve ruhsal açıdan insanı ilgilendirmesine yönelik gelişen bakış açıları, sağlık hizmetlerinin örgütlenmesinde ve sağlık sistemlerinde var olan politikaların şekillenmesinde etkilerini göstermiştir.

---

\* Bitlis Eren Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Sosyal Hizmet Bölümü, Bitlis. ORCID: 0000-0001-8319-0345.

\*\* Bitlis Eren Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Ebelik Bölümü, Bitlis. ORCID: 0000-0002-5787-1339.

Sağlık hizmetleri, bireylerin sosyal ve kültürel yaşamlarındaki öneme rağmen ancak yirminci yüzyılda önem kazanmış ve sosyal bilimcilerin (sosyologların) uğraş alanına girmeye başlamıştır. Bireylerin yalnızca biyolojik organizmaya sahip olan canlı olmasının yanısıra birtakım toplumsal ve kültürel özelliklere de sahip olması, sağlık konusunda disiplinlerarası bir anlayışla yaklaşılma gerekliliğini gündeme getirmiştir. Bunun için de tıp sosyolojisi olarak da adlandırılan sağlık sosyolojisi disiplinin ortaya çıktığı görülmektedir.

Uzmanlaşmanın artmasıyla birlikte, on dokuzuncu yüzyılda tedavi edilen kişiler yerine, hastalıklar ön plana çıkmış ve bu hastalıklar sistematik bir şekilde sınıflandırılmıştır. Aynı dönemde, anatomik bozukluklar ve sapmalar da kategorize edilmiş, hastaneler içinde ve hastaneler arasında uzmanlaşma süreci hızlanmıştır (Lupton, 1994: 84). On dokuzuncu yüzyılın sonlarına gelindiğinde, toplumların sağlık sorunlarını çözmek ve iyileştirmek amacıyla, bilgi toplama ve bedenlerin denetlenmesi için yeni bir gerekçe ortaya çıkmıştır. Salgın hastalıkların bilimsel incelenmesi (epidemioloji) ile birlikte, hastalığın yayılma sürecinin kaydedilmesi, sürekli izlenmesi ve hükümet birimlerine raporlanması gibi çalışmalar ön plana çıkmıştır. Bu dönemde hastalık, "bireysel bedenden ziyade, toplumsal bir bedende meydana gelir" şeklinde tanımlanmış ve zararlı hastalık türlerinin toplum sağlığı üzerinde kontrol edilmesi gerektiği vurgulanmıştır (Lupton, 1994: 31)

Gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerin sağlık sistemlerine detaylı bir şekilde bakıldığında, özellikle 1980'lerin sonları ve 1990'ların başlarından itibaren, refah rejimlerinin dönüşümü çerçevesinde önemli sağlık reformları gerçekleştirilmiştir. Birçok ülkenin hükümetleri, bu reformları savunurken, giderek derinleşen "sağlık krizi"ni temel bir gerekçe

olarak sunmuş ve bu krizi aşmak için belirli politika değişikliklerinin zorunlu olduğunu ifade etmişlerdir (Ağartan, 2007: 37).

Sağlık sektöründeki endüstrileşme, sağlığın kar ve sermaye birikimine dayalı bir üretim sürecine dönüşmesi, bir "meta" haline gelmesi ve sektör olarak endüstrileşmesiyle şekillenmiştir. Ancak tarihsel olarak, sağlık genellikle bir insan hakkı ve sosyal hak olarak kabul edilmiş ve bu bağlamda devletler, sağlık hizmetlerinin sunumunda kamu kuruluşlarına sorumluluk yüklemiş, ilaç sektörü de devlet denetimi altında kalmıştır (Sönmez, 2011: 70).

Küreselleşen sermaye her geçen gün daha fazla yayılmasına rağmen, sağlık sistemlerinin hala ulus devletin sınırlarına sıkı sıkıya bağlı olduğu görülmektedir. Deppe (2009: 44), sağlık sisteminin bir toplumun aynası olduğunu ve o toplumun gelişim seviyesini ve karakterini yansıttığını ifade etmektedir. Deppe, "Yabancı bir ülkeye gittiğimde, o ülkenin sağlık sistemiyle ilgili istatistiklerin ötesine geçmek istediğimde, genellikle toplumun en savunmasız hastalarının tedavi edildiği psikiyatri kliniklerini ziyaret etmeye çalışırım. İşte o zaman, olan biteni daha iyi anlayabiliyorum" diyerek, bir sağlık sistemindeki değişimlerin yalnızca teknik bir yenilikten çok daha derin anlamlar taşıdığını vurgulamaktadır.

Groenewegen (2007: 126), sağlık sistemlerini anlamak için "sağlık aktörleri üçgeni" kavramının temel alındığını belirtmektedir. Bu üçgenin bir köşesinde finansman ya da sigorta yer alırken, diğer köşelerinde hizmet sağlayıcılar ve sağlık hizmetlerinden yararlanan kullanıcılar, yani vatandaşlar ya da hastalar bulunmaktadır. Bu aktörler birbirleriyle çeşitli biçimlerde etkileşimde bulunurlar: Vatandaşlar hizmet alırken bazen ödeme yapar, hizmet sağlayıcılar maaş alır ya da belirli bütçelerden faydalanır, vatandaşlar ise vergi veya sigorta primi ödemekle yükümlüdürler. Bu ilişkilerin

tam olarak şekil üzerinde gösterilmesi zor olsa da, bu aktörlerin ortasında devlet düzenlemesi bulunur. Devletin üçgenin merkezine yerleşmesi, bazı durumlarda devletin geriplanda kalması sürecini simgeleyen bir metafor olarak da değerlendirilebilir.

Toplumda sağlık ve hastalıkla ilgili davranışları ve alışkanlıkları değiştirmek isteyen sağlık çalışanlarının, o toplumun kültürel yapısını derinlemesine anlaması gerekmektedir. Çünkü bir toplumun sağlığa ve hastalığa verdiği değer, o toplumun kültürüne dayanır. Kültür, toplumla birlikte sürekli olarak evrilir; ancak bu değişim oldukça yavaş gerçekleşir. Bu yüzden sağlık profesyonellerinin toplumun kültürel özelliklerini iyi tanımaları, onların başarılı olabilmesi için temel bir gerekliliktir (Öncel, 1997: 184).

### **Sağlık Hizmetlerinin Örgütlenmesi**

Sağlık hizmetlerinin ortaya çıkışı ve örgütlenmesi konusunda ortaya atılan benzerlik ve farklılıklar içeren bir takım görüşler bulunuyor olsa da, bu görüşlerden elde edilen genel düşünce, sağlık hizmetlerinin "koruyucu" ve "tedavi edici" amaçlı en temel iki sağlık hizmetini yerine getirdiği şeklinde olmuştur. "Koruyucu" ve "tedavi edici" sağlık hizmetlerinin yanısıra hastaların sağlığına kavuşabilmesi adına ortaya atılan bir takım sağlık hizmetlerinin de olduğu görülmektedir.

Fişek'e (1976: 42) göre sağlık hizmeti denildiğinde birbirinden farklı üç hizmet anlaşılmaktadır: Bunlardan birincisi, "tedavi edici" hekimlik hizmeti, diğerleri ise, "koruyucu" ve "rehabilite edici" hekimlik hizmetleridir. Tedavi hekimliği hizmeti, adından da anlaşıldığı üzere hasta kişilerin ayakta, evinde veya hastanede tedavisini kapsamaktadır. Bu hizmet toplumda üç basamaklı olarak örgütlenmiştir. Birinci basamak tedavi hizmeti, hastanın ilk başvurduğu hekimin, ken-

disini evinde ve ayakta tedavisini anlatmak için; ikinci basamak ise, hastanın sevk edildiği hastanede tedavisini açıklamak için kullanılan terimlerdir. Ayrıca kanser vb. gibi özel hastalıkların tedavisinin yapıldığı hastane hizmetlerini tanımlamak için üçüncü basamak sağlık hizmetleri kavramı kullanılmaktadır. Koruyucu hekimlik hizmetleri de kişinin ve çevrenin korunmasına yönelik çalışmaları kapsamaktadır. Çevremizde insan sağlığını olumsuz yönden etkileyebilecek birçok faktör bulunmaktadır. Bunları düzeltmek için yapılan çalışmalara "çevre sağlığı hizmetleri" denilmektedir ve koruyucu hekimlik hizmetlerinin mühendis, veteriner, kimyager vb. diğer meslek üyeleriyle işbirliği içinde yürütülen bölümünü oluşturmaktadır. Sağlık hizmetlerinin üçüncü bölümü ise, "sakat ve işgücünü kaybeden kişilerin yeniden işe alıştırılmaları ve işgüçlerinin arttırılması" anlamındaki rehabilitasyon hizmetleridir.

Sağlık hizmetlerinin sunulmasında iki ana aşama bulunmaktadır. Bunlardan ilki, hastalık ortaya çıkmadan önce alınması gereken önlemleri içermektedir. Hastalığın sebeplerinin ortadan kaldırılması ve önceden tedbirlerin alınması, sağlık hizmetlerinin en önemli ve bazen ilk aşamasıdır. Bu aşama, koruyucu sağlık hizmetleri olarak adlandırılmakta ve mevcut sağlığın korunmasına odaklanmaktadır. Halk sağlığı ve temel tıp bilimleri, bu alanda faaliyet göstermektedir. Koruyucu sağlık hizmetlerini sunan profesyoneller arasında halk sağlığı uzmanları, aile hekimleri, ebeler ve hemşireler yer almaktadır. Bu hizmetler, yalnızca bireylere yönelik değil, aynı zamanda çevresel faktörlere de yöneliktir. Kişiyelik hizmetler, sağlık eğitimi, nüfus planlaması, cinsel eğitim, beslenme rehberliği, aşılama ve erken teşhis gibi uygulamaları içerirken; çevreye yönelik hizmetler ise fiziksel çevrenin düzenlenmesi, temiz su temini, barınma koşullarının iyileştirilmesi, atık yönetimi, hava kirliliği ve doğa dengesinin korunması, iyonize radyasyondan korunma ve en-

düstriyel atıkların kontrol edilmesi gibi alanları kapsamaktadır. Koruyucu sağlık hizmetleri, genellikle geniş topluluklara hitap eden, sağlık taramaları ve eğitimleri gibi kitlesel hizmetler sunulmasını gerektiren bir yaklaşımdır (Dirican, 1990: 290; Sarı ve Atılgan, 2012: 33-34).

Çevreye yönelik sağlık koşullarının düzeltilmesi, kişiye yönelik sağlığı koruma hizmetleri ve sağlık eğitimi verilmesi suretiyle, insanların sağlıklı yaşamalarını, sağlık düzeylerini yükseltmelerini ve beklenen yaşam sürelerini uzatmalarını sağlama etkinlikleri olarak açıklanan koruyucu sağlık hizmetlerinin temel özellikleri ise şunlardır (Akar ve Özalp, 2012: 32):

- Tedavi edici sağlık hizmetlerine göre, daha ekonomik sunulabilen bir hizmettir.

- Tedavi edici sağlık hizmetleri gibi büyük yatırımlar gerektirmez.

- Hastanelerin yükünü önemli ölçüde azaltır.

- Sağlıklı nesiller yetiştirilmesine olanak sağlar.

- Sunumu ve uygulanması daha kolaydır.

- Birey ve topluma sağlıklı olma bilinci kazandırır.

- İş ve insan gücü kaybını önler.

Sağlık hizmetlerinin ikinci türü, hastalıkların ortaya çıkması durumunda devreye giren tedavi edici sağlık hizmetleridir. Bu hizmetler, hastalığın kuluçka dönemi veya ilerlemiş safhalarında yapılan tıbbi müdahaleleri kapsamaktadır. Hastalıkların çeşitliliği ve her birinin hastalar üzerindeki etkisinin farklılık göstermesi nedeniyle, tedavi edici sağlık hizmetleri üç farklı seviyeye ayrılmaktadır (Turner, 1995: 59). Birinci basamak tedavi hizmetleri, sağlık ocakları ve sağlık evlerinde pratisyen hekimler tarafından verilen, genellikle basit ve karmaşık olmayan hizmetlerdir. Bu hizmetler, tanı ve teşhis koyma, ayakta tedavi ve basit muayene

ile sınırlıdır. İkinci basamak sağlık hizmetleri ise hastanelerde uzman hekimler tarafından sağlanan, yataklı tedavi gerektiren hizmetlerdir. Üçüncü basamak sağlık hizmetleri, ileri düzeyde teknoloji ve tıbbi teknikler kullanılan, birden fazla uzman hekimin birlikte çalıştığı ve konsültasyonlar yaptığı araştırma hastanelerinde sunulmaktadır. Bu hizmetler, kanser tedavisi, radyoterapi, kemoterapi, hemodiyaliz, organ nakilleri ve açık kalp ameliyatları gibi daha karmaşık tıbbi müdahaleleri içermektedir ve genellikle üniversite hastaneleri veya ihtisas hastanelerinde verilmektedir.

Hastaların muayene ve tedavisinden oluşan tedavi edici sağlık hizmetlerine tıbbi bakım hizmetleri (medical care services) de denilmektedir. Sağlık bakım hizmetleri doktorlar ve diğer sağlık personeli tarafından bir ekip çalışması şeklinde yürütülür. Tedavi edici sağlık hizmetlerinde doktorun sorumluluğu koruyucu sağlık hizmetlerine göre bir hayli fazladır. Doktorların geleneksel hizmetleri hastaları muayene ve tedavi etmektir.

Bireyi hastalıklardan korumanın ve hastalık belirtilerinin tam olarak ortaya çıkmamışken tanı koymanın yani erken tanının hastalıkları tedavi etmiş kadar önemli olduğunun anlaşılmasıyla birlikte erken tanı nedeniyle sağlam kişileri muayene etmek ve onları sağlık konusunda eğitmek de doktorların hizmetlerinden sayılmaya başlanmıştır (Adak Özçelik, 2002: 94).

Sosyal ilişkilerde ve kentleşmedeki artış, hastalıkların bulaşma riskini de arttıracığından, sağlık hizmetlerinde koruyucu ve tedavi edici sağlık anlayışı arasında tercih büyük önem kazanmaktadır. Pek çok sağlık sorunu ihmalen kaynaklanmaktadır. Koruyucu ve tedavi edici şekilde iki sağlık anlayışı, aynı zamanda toplumun sağlık konusuna verdiği subjektif önemi de ortaya koymaktadır (Baloğlu, 2006: 48).

Koruyucu sağlık anlayışı, tedavi edici sağlık anlayışından daha verimli ve daha ucuzdur. Buna karşılık koruyucu sağlığın sonuçlarını somut bir şekilde ölçmek çok zordur. Tedavi edici sağlık anlayışının sonuçları ise daha somuttur. Bu hizmetlerde kişinin yararı ön plana çıkmaktadır. Hizmet direkt olarak hastanın vücuduna yapıldığı için tedavi sonucunda oluşacak fayda, ancak hastanın tedaviye ihtiyacı olduğunu bilmesi ve tedavi istemesi ile gerçekleşmektedir. Toplumun katılımını anlatan, halkın kendi sağlığının bilincinde olması, sağlığını korumak, geliştirmek ve hastalandığında en kısa zamanda ve doğru yerde hizmet almak amacı şeklinde davranışlarda bulunması, bu taleplerinin sağlanması sağlık projeleri kapsamında hizmetin kalitesi ve etkinliğinin yükseltilmesi anlamına gelmektedir (Özsarı, 1995: 102).

Sağlık alanında eğitim almış tüm sağlık çalışanları, sağlık hizmetinin her dalında, "Hastalık Yoktur, Hasta Vardır" ilkesini akıllarında tutmuşlardır. Bu ilke, koruma, teşhis, tedavi ve rehabilitasyon süreçlerinde her hastanın bireysel psiko-sosyal, ekonomik, biyolojik gibi özel koşullarının dikkate alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Ancak sağlık hizmetlerindeki dönüşüm, bu ilkenin giderek daha az önemsenmesine yol açmaktadır. Çünkü günümüzde sağlık hizmetleri, piyasa odaklı ilkelerle şekillenen bir yapı içinde standardize edilmeye başlanmıştır. Son yıllarda, sağlık hizmetlerinin standardizasyonunu sağlamak amacıyla pek çok yeni araç kullanılmaya başlanmıştır. Bunlar arasında sağlık kurumları ve hizmetlerini sınıflandıran akreditasyon sistemleri, sağlık sigortalarının ödeme yönergeleri, Toplam Kalite uygulamaları, performans dayalı ücretlendirme, iş akışı şemaları ve tedavi yönergeleri yer almaktadır (Ulutaş Ünlütürk, 2011: 102-103).

## **Türkiye'de Sağlık Hizmetlerinin Örgütlenişi ve Sağlık Sistemi**

Türkiye'deki Ulusal Sağlık Politikası, 5 Haziran 1961 tarihinde kabul edilen 224 Sayılı "Sağlık Hizmetlerinin Sosyalleştirilmesi Hakkında Kanun" ile şekillendirilmiştir. Bu yasanın amacı, "İnsan Hakları Evrensel Beynamesi"nde sağlık hizmetlerinin bir hak olarak tanınması doğrultusunda, sağlık hizmetlerinin sosyal adalet ilkelerine uygun olarak sunulmasını sağlamaktır. Yasaya göre, tababet ve ilgili sağlık hizmetleri, bu kanun çerçevesinde hazırlanacak bir program aracılığıyla sosyalleştirilecektir. Kanunun ikinci maddesinde ise sağlık hizmetlerinin sosyalleştirilmesi, vatandaşların sağlık hizmetleri için ödedikleri primler ve kamu sektöründen ayrılan bütçelerle sağlanan kaynaklarla, tüm sağlık hizmetlerine ücretsiz ya da belirli bir ödeme yaparak eşit şekilde erişebilmeleri olarak tanımlanmıştır (Kasapoğlu, 1999: 53).

Türkiye'de sağlık hizmetlerinin örgütlenişine bakıldığında öncelikle iki sektör ile karşılaşmaktadır: kamu ve özel sektör. Kamu sektörü, Türkiye'de Sağlık Bakanlığı, SSK (günümüzdeki ismiyle SGK), Üniversiteler, Milli Savunma Bakanlığı ve bazı kamu kuruluşları sağlık hizmeti veren kurumlardan oluşmaktadır. Bir de bu kurumların dışında, sağlık hizmeti veren özel sağlık kurumları da bulunmaktadır (Adak Özçelik, 2002: 131-137).

Türkiye'de sağlık hizmeti sunan kamu kuruluşlarının başında Sağlık Bakanlığı gelmektedir. Sağlık Bakanlığı birinci ve ikinci basamak sağlık hizmetlerinin temel sunucusu, koruyucu sağlık hizmetlerinin ise tek sağlayıcısıdır. Sağlık Bakanlığı sağlık sektöründe şunlardan sorumludur (Savaş, 2001: 97):

- Sağlık politikalarının ve planlarının geliştirilmesi,
- Gerekli yerlerde imara ve gerekli yatırımlara izin verilmesi,

- Bulaşıcı ya da bulaşıcı olmayan hastalıklarla mücadele programlarının geliştirilmesi,
- Çevre sağlığı programlarının geliştirilmesi,
- Ana çocuk sağlığının iyileştirilmesinin ve aile planlamasının desteklenmesi,
- İlaçların üretiminin ve tüketiminin düzenlenmesi,
- Önemli aşılardan, serumların kan ve kan ürünlerinin üretilmesi,
- Ülkeye giriş ve çıkış noktalarında sağlık önlemlerinin alınması,
- Sağlık hizmetleri alt yapısının kurulması ve işletilmesi.

Modern tıba Avrupa'da olduğu kadar Türkiye'de de önem verildiğini dile getiren Cirhinlioğlu (2010: 7-8), modern tıbbın bilgisinin Batı ülke hakları kadar Türkiye'de de saygı ile karşılandığını ileri sürerken, bu süreçte hastalık/sağlık sorunlarına biyolojik olmaktan çok toplumsal bir sorun olarak bakıldığında, nesnel ve bilimsel çözüm önerilerinin ve sağlık politikalarının üretilmesinin mümkün olacağını iddia etmiştir. Sağlık sorununun, sadece tıp bilgisine sahip olanların eline bırakılmayacağını vurgusunu yapan Cirhinlioğlu, sağlık ve hastalık terimlerinin tıbbi bir terim olmasının yanısıra psikolojik, sosyolojik ve hatta antropolojik bir terim olma özelliğini dile getirerek sorunların çözümünde interdisipliner çalışmaların önemine işaret etmiştir. Böylece sağlık hizmetlerinin örgütlenmesi ve sağlık sistemlerinin doğru bir şekilde işlevini yerine getirebilmesi amacıyla doğru adımlar atılmış olacaktır.

Sağlığın gündelik yaşamda daha fazla yer edinmesinde, küresel gelişmeler ve yerel ihtiyaçlardaki değişimlerin etkisiyle, sağlık sektöründe 1980'lerden itibaren başlatılan köklü reform çabalarının büyük rolü olmuştur. Hem dünya genelinde hem de Türkiye'de, sağlık (ve hastalık) her zaman bir

sorun alanı olarak ele alınmış ve "sağlık sistemi" üzerinde pek çok kez reform denemeleri yapılmıştır. Sağlık sistemi zamanla düzeltilmeye çalışılmış, ancak sürekli olarak bozulmuş ve her düzeyde yönetim, sağlık sistemini reforme etmeye yönelik ad hoc girişimlere tabi olmuştur. Bu bağlamda, Türkiye'de uzun bir süre, iradeyle oluşturulmuş ve istikrarlı bir sağlık sisteminin var olup olmadığı tartışma konusu olmuştur (Sezgin, 2011: 13-14).

1980'lerden itibaren Türkiye, devlet bütçesiyle ilgili ciddi bir krizle karşı karşıya kalmıştır. Bütçe açığının azaltılması ve harcamaların kontrol altına alınması, öncelikli hedefler arasında yer alırken, kamuya yönelik büyük yatırımlar yapılmamıştır. Sağlık sektörüne yönelik teşvikler ise 1980'lerin ikinci yarısından sonra artmaya başlamıştır. 1990'lı yıllarda, Türkiye'de özel sağlık kuruluşlarının hızla çoğaldığı bir dönem yaşanmıştır. Sağlık alanındaki teşvik ve yatırımların artmasına rağmen, kamu harcamalarındaki kısıtlamalar nedeniyle sağlık hizmetlerinin kalitesi ve kapasitesi düşmüştür. Bu gelişmeler sonucunda, Emekli Sandığı, Sosyal Sigortalar Kurumu ve Bağ-Kur gibi sigorta kurumlarının yanı sıra, Yeşil Kart kapsamı dışındaki gelir düzeyi yüksek gruplara hitap eden özel sağlık sektörü de büyümeye başlamıştır (Keyder, 2007: 18).

Özel sağlık kuruluşlarının sayısındaki artış, Türkiye'nin sağlık sorunlarına çözüm getirmemiştir. Bu dönemde, vatandaşların özel hastanelere kendi cebinden yaptıkları ödemeler artarken, sigorta kapsamı dışında kalan hastaların hastanelerde uzun süre beklemek zorunda kaldığı, bazılarının rehin alındığı veya hayatını kaybettiği haberleri sıkça basında yer almıştır. Büyük şehirlerdeki hastaneler, sınırlı kaynaklar ve personel nedeniyle aşırı hasta yoğunluğuyla karşı karşıya kalmış ve ciddi bir çıkmaza girmiştir. Hizmet eksiklikleri, kalitesizlik, doktora ulaşmada güçlükler, rüş-

vet, yolsuzluk ve bazı doktorlara "bıçak parası" adı altında yapılan ödemeler gibi sorunlar, gündemi meşgul etmiş ve bu durum çaresiz, sabırsız ve tepkili hasta ve hasta yakınlarını ortaya çıkarmıştır (Sezgin, 2011: 15).

Türkiye'deki sağlık politikaları, geçmişten günümüze vatandaşlar arasında önemli hiyerarşiler oluşturan bir alan haline gelmiştir. Sağlık da dahil olmak üzere sosyal politikalar, gelişmeci ideolojilerden etkilenmiş ve ekonomik büyüme ile kalkınmanın, aynı zamanda erkek işsizliğini azaltacağına dair bir varsayım benimsenmiştir. Bu yaklaşım, sosyal güvenlik sistemini öncelikle çalışmaya dayalı bir model üzerine kurmuştur (Üstündağ ve Yoltar, 2007: 57).

### **Dünya Ülkelerinden Örneklerle Sağlık Hizmetlerinin Örgütlenişi ve Sağlık Sistemi**

Amerikan sağlık sistemi diğer endüstrileşmiş ülkelerin aksine, devletin çok az müdahalesiyle, girişimci, serbest piyasa esasına dayanmaktadır. Sağlık hizmetlerinin çoğunluğu özel sektörün elinde olup toplumun ancak %86'sını kapsamaktadır. Geriye kalan %14'ünün hiçbir sigortası bulunmamaktadır (Pekcan ve Uğurluoğlu, 2001: 840). ABD'deki sağlık hizmetleri sistemi, hükümet tarafından yürütülen kapsamlı sağlık programlarının bulunduğu öteki ülkelerde olduğundan çok daha fazla bölünmüş ve çeşitlidir. Örneğin, Amerikan hastaneleri, federal hükümet ya da eyalet hükümetleri, kent ya da bölge otoriteleri, özel kuruluşlar, dinsel örgütler, gönüllü kar amacı gütmeyen gruplar ya da bunların bir bileşimi tarafından işletilmektedir (Giddens, 2000: 138).

ABD'de sağlık hizmetlerinin özel sektör tarafından sunulması, sağlığı yalnızca maddi gücü olanların erişebileceği bir hizmet haline getirmektedir. Hastaneler ve sağlık çalışanları, rekabetçi koşullar altında büyük bir baskı ve stres ya-

şamaktadır. Hastaneler, karlarını artırabilmek amacıyla çalışanların maaşlarını düşük tutmakta ve verimsiz personel kolayca işten çıkarılabilmektedir (Adak, 2005: 437).

İsveç, dünyadaki en kapsamlı sağlık sistemine sahip ülkelerin başında gelmektedir. Tüm İsveç Yurttaşları ve yabancılar, devlet ve işverenlerin katkılarıyla finanse edilen ulusal sağlık sigortası tarafından kuşatılmaktadır. Hastaları tedavi etmek için pek çok doktora hükümet tarafından ücret verilmektedir fakat özel uygulamada tam zamanlı çalışma %5'tir. Küçük bir danışma ücreti dışında ücretli doktor tarafından yapılan tıbbi tedaviler ücretsizdir. Özel doktorların masraflarının çoğu hükümet tarafından karşılanmaktadır. Ayrıca, hükümet hastanede yatan hasta çocuklarla ebeveynlerinin seyahat giderlerini de karşılamaktadır. Masraf olarak, reçete ve hastaneyle ilgili çok az bir ücret kalmaktadır (Adak Özçelik, 2002: 114).

Rusya'da, ABD'nin aksine, sağlık hizmetleri tek bir yapıda toplanmış olup, tüm hizmetlerin denetimi sağlık bakanlığına aittir. Kırsal bölgelerde ve dağınık yerleşim alanlarında, en temel sağlık birimi bir istasyon olarak işlev görmektedir ve bu istasyonların sorumluları, çoğunluğu kadınlardan oluşan ebelerden (Feldsher) oluşmaktadır. Feldsher, orta öğretimi takiben 3-4 yıl süren tıp eğitimi almış sağlık çalışanlarıdır. Bu profesyonellerin görevleri arasında koruyucu sağlık hizmetleri, aşılama, ilkyardım, bazı hastalıkların tedavisi (gastroenterit, üst solunum yolu enfeksiyonları gibi), evde bakım, hasta sevkleri ve sağlık eğitimi bulunmaktadır. Kırsaldan şehre doğru birbiriyle entegre şekilde çalışan çeşitli sağlık birimleri vardır ve ayakta tedavi, hastane hizmetleri ve halk sağlığı programları bir arada yürütülmektedir (Erefe ve dğ., 1997: 21).

Federal Almanya'da sağlık hizmetleri, geniş kapsamlı ve sosyal odaklı bir sistemle sunulmaktadır. Bu sistemin işleyi-

şı, devletin federal yapısıyla yakından ilişkilidir ve aynı zamanda çoğulculuk ile özerk yönetim ilkelerine dayanır. Devlet, tüm vatandaşlarının ekonomik ve sosyal durumlarına bakılmaksızın, sağlıklarının korunması ve iyileştirilmesi konusunda eşit haklara sahip olduklarını kabul etmektedir (Müftüoğlu ve dğ., 2001: 1243).

Alman sağlık sisteminden farklı olarak Japonya'da, anayasaya göre devlet, halkın sağlık ve refahını iyileştirmekle sorumludur. Japonya'da halk sağlığı, hastalıklardan korunma ve sağlığı iyileştirme olarak tanımlanmış olsa da anayasa bu tanıma tıbbi bakımı da dahil etmektedir. Ancak, sağlık hizmetlerinde temel bir fark, koruyucu ve tedavi edici hizmetlerin ayrı ayrı sunulmasıdır. Tedavi hizmetleri genellikle özel sektör tarafından, hastaneler ve klinikler aracılığıyla sağlanırken, koruyucu hizmetler doğrudan veya dolaylı olarak devlet tarafından sunulmaktadır. Sistemde bir sevk zinciri bulunmamakta ve bireyler doğrudan uzman ya da pratisyen doktorlarına başvurabilmektedirler (Müftüoğlu ve dğ., 2001: 1246).

Kanadalıların sağlık sistemlerine bakıldığında, "Medicare" olarak ifade ettikleri sistemleri tek katkılı sistem özelliği göstermektedir. Tıbbi hizmetler ve tedaviyi kapsayan bütün masraflar kişiler ve özel sigortalardan ziyade hükümet tarafından karşılanmaktadır. Ülkenin on eyalet ve belirli iki bölgesinin her birinde ödemelerle ilgili eyalet ve bölge yönetimi tarafından yapılmakta, kullanılan paralar federal hükümet ve eyalet veya bölgenin kendi artırdıkları paralarla sağlanmaktadır. Bu hükümet gelirleri; gelir, maaş ve satış vergilerini içeren çeşitli kaynaklardan sağlanmaktadır. Kanadalıların ortalama vergileri Amerika'daki vergilerle karşılaştırıldığında çok daha yüksek olduğu görülmektedir (Adak Özçelik, 2002: 115).

Bu ülkelerin sahip oldukları sağlık sistemlerinden farklı olarak Çin'de, üç farklı sağlık sistemi bulunmaktadır: geleneksel, Maoculuk ilkeleri üzerine kurulu sosyalist form ve yeni oluşan Batılı tıp sistemi. Dünya nüfusun önemli bir kısmına sahip olan Çin, sağlık hizmetlerinin sunumunda doktor açığını kapatmak için ilginç bir uygulama gerçekleştirmiştir. Bu uygulama köylü, işçi ve ev kadınlarının aralarından seçilen ve çıplak ayaklı doktor olarak anılan kimselelerin, hekimlik yapması için yetiştirilmesi esasına dayanmaktadır. Pek çok Çinli bu doktorlara gitmektedir ve bu doktorların devlet için çalıştıkları görülmektedir. Sovyet Rusya sonrasında olduğu gibi Çin'de de devlet ülkenin tüm tıbbi araçlarına sahiptir (Henslin, 1997: 545).

Dünya'da sağlık sistemindeki son eğilimlere bakıldığında, her toplumun kendi toplumsal ve ekonomik koşullarına uygun sağlık bakım sistemini geliştirmekte ve halkına en iyi sağlık hizmetini sunma çabası içerisinde olduğu görülmektedir. Ülkelerin koşullarına bağlı olarak uyguladıkları sağlık sistemleri birbirinden farklılaşmaktadır. Ancak farklı toplumlar büyük ölçüde kendi siyasal ve ekonomik bağamlarına tekabül eden özel değişme biçimlerine maruz kalsalar da, dünya sağlık sistemi içinde bazı genel trendler söz konusudur (Adak Özçelik, 2002: 123).

Dünya genelinde sağlık sistemlerini etkileyen faktörler genellikle üç ana başlık altında incelenmektedir: makroekonomik faktörler, ideolojik faktörler ve sağlık alanına özgü sorunlar. Makroekonomik faktörler açısından, İkinci Dünya Savaşı sonrasında kurulan refah devletlerinin ve bunların önemli bir parçası olan sağlık ve sosyal güvenlik sistemlerinin altın çağının sona erdiği görülmektedir. Bu durum, küresel ekonomik değişimler ve ülkeler arasında yeni bir işbölümünün ortaya çıkmasıyla birlikte bir dönüşüm sürecine yol açmıştır. Sermaye piyasalarının bütünlüşmesi ve üretim

piyasalarında artan rekabetle birlikte sermaye hareketliliği hızlanmıştır. Liberalleşme ve küreselleşme süreçleri, ekonomik değişimlerin yanı sıra büyük ideolojik dönüşümlere de neden olmuştur. Bu süreçte, müdahaleci devletin sosyal vatandaşlık anlayışına dayalı kazanımları koruma çabalarını içeren Keynesci yaklaşım zayıflarken, dünya genelinde yeni muhafazakârlık hızlı bir şekilde yayılarak etkili olmuştur. Ancak sağlık sistemini yeniden yapılandırma ve yeni politikalar geliştirme girişimlerini sadece ideolojik nedenler veya küresel ekonomik değişimlerle açıklamak yetersizdir. Her bir hükümet ya da sağlık sistemini dönüştürmeyi hedefleyen uzman ekip, öncelikle sağlık ya da genel sosyal güvenlik sistemlerinin kendine has sorunlarından hareketle, bu sorunları çözmeye yönelik adımlar atmayı hedeflemektedir (Ağartan, 2007: 39-41).

Avrupa'nın sağlık hizmetlerinin gelişimine bakıldığında 19. yüzyıla kadar sistemli bir yapının olmadığı görülürken, özellikle 1870'ler İngiltere'sinde ve diğer Avrupa ülkelerinde etkilerini göstermeye başlayan halk sağlığında birtakım gelişmeler kaydedilmeye başlanmıştır. Çünkü 1850'lerin sonlarına dek, kendi hallerine bırakılan ve ölüme terk edilen çok sayıda insan olduğu görülmüştür. Bu durumun, ortalama yaşam süresinin düşük olmasına neden olduğu görülürken, 1870'lerden sonra sağlık hizmetlerindeki dönüşümler ile birlikte yaşam süresinin daha uzun olmasında etkili olmuştur. Yaşanan bu değişim, pek çoklarınınca "epidemiolojik dönüşüm" olarak adlandırılırken, bu dönüşüm ile birlikte bulaşıcı hastalıkların ana ölüm nedeni olma özelliğinin azalması ve bulaşıcı olmayan kronik hastalıklardan dolayı ölüm olayının genellikle yaşlılarda gerçekleştiği bir çağa girilmiş olmaktadır. 1930'larda tıp biliminin, hastalıkların nedenlerini anlama ve hastalıktan korunmayı sağlama noktasını aşarak, hastalıkları tedavi etme aşamasına erişmiştir. "Tedavi devrimi" olarak adlandırılan bu dönemde başarıyla

tedavi edilebilen ölümcül hastalıkların sayısının giderek artmasıyla, sağlık hizmetlerinin birdenbire gerçek bir değere kavuşması gerçekleşmiştir (Leys, 2009: 16). Tıp bilimi ve teknolojinin 20. yüzyılda yaşadığı bu devrim, pek çok ölümcül hastalığın tedavi edilmesini, yaşam süresinin uzatılmasını, ağrıların dindirilmesini ve yaşam kalitesinin yükseltilmesini mümkün kılmıştır. Bu gelişmelerin kavranmasıyla birlikte, sağlık hizmetlerine erişim bir anda insanların en derin korkuları ile umutlarının odak noktası haline gelmiş olmaktadır.

Avrupa'da sağlık hizmetlerinin finansmanı ve sunumu, kamusal ve özel kurumlar ile aktörlerin sürekli bir etkileşim içinde olduğu bir yapı sergilemektedir. Birçok Avrupa ülkesinde, bu yapıya kar amacı gütmeyen özel sağlık kuruluşlarının da eklenmesiyle, durum daha karmaşık bir hale gelmiştir. Çoğu ülkede, hastane dışı sağlık hizmetlerinde özel sektör baskın olmasına rağmen, bu hizmetleri sunanlar bağımsız hekimler olup, kar odaklı değil, genellikle makul düzeyde kazanç elde etmeyi amaçlamaktadırlar. Avrupa'daki sağlık sistemini ABD'den ayıran temel fark, sağlık hizmetlerinin finansmanının vergi gelirleriyle sağlanması ve katılımın zorunlu olduğu bir sigorta sistemine dayanmasıdır. Bu çerçevede, kar amaçlı aktörler ikincil bir rol oynasa da, sağlık sisteminin planlanması ve denetlenmesinde her zaman devletin başat rolü bulunmaktadır (Herman, 2009: 144).

Avrupa'daki sağlık sisteminin katılım zorunluluğuna dayanan yapısının kökenleri, iki farklı modelde şekillenmiştir ve bu nedenle kıta genelinde sistem iki farklı biçim almıştır. 19. yüzyılda sosyal sigorta kurumunu kuran Alman şansölyesi Bismarck'tan adını alan ilk modelde, sisteme yapılacak katkılar doğrudan maaşlardan kesilerek, işverenler ve devlet tarafından sağlanan ödeneklerle sosyal sigorta fonla-

rına aktarılmaktadır. İkinci model ise, 1945 sonrasında Britanya'da refah sisteminin yeniden yapılandırılmasını sağlayan Beveridge'in adını taşır ve bu sistemde finansman, devletin topladığı vergilerden sağlanmaktadır. Bismarck modeli, kıta Avrupa'sında yaygınken; Britanya, Kuzey Avrupa ülkeleri ve bazı Güney Avrupa ülkeleri Beveridge sisteminin farklı formlarını uygulamaktadır (Herman, 2009: 143-146).

20. yüzyılın ikinci yarısında, Avrupa devletleri sağlık hizmetleri alanındaki sorumluluklarını genişletmek için bir dizi önlem almışlardır. Bu önlemler arasında tedarik planlaması, araştırma ve yenilikler için finansman ayrılması, tıp mesleği kurallarının düzenlenmesi, tıp eğitimi, tıbbi standartların oluşturulup uygulanması ve özellikle sağlık hizmetleri finansmanının genişletilmesi ön plana çıkmaktadır. Bu uygulamalar, Avrupa'nın her yerinde sağlık hizmetlerinin kamu malı olarak kabul edilmesini sağlamıştır (Maarse, 2006: 982).

### **Sağlık ve Kültür İlişkisi**

Sağlık ve hastalık kavramları, zamanla bireyler arasında ve toplumlar arasında farklılıklar göstermiştir. Genel olarak, bir kişinin sağlığa ve hastalığa dair anlayış, bilgi ve davranışları, toplumun sosyal ve kültürel yapısının, ekonomik durumunun ve eğitim seviyesinin belirgin bir şekilde etkisi altındadır (Öncel, 1997: 177).

Sağlık ve hastalık kavramları her kültürde yer alırken, her bir toplumda farklı şekillerde algılanır. Yani bir toplumun hastalık anlayışı, başka bir toplumun anlayışından farklı olabilir. Bir toplumun hastalığa dair değer yargıları, bakış açısı ve tercih ettiği tedavi yöntemleri, o toplumun kültürel özelliklerini yansıtır. Dolayısıyla, kültürel farklılıkları dikkate aldığımızda, sağlık ve hastalık kavramları ile bu kavramlarla bağlantılı diğer birçok terim de kültüre bağlı

olarak değişkenlik gösterir. Bu perspektiften bakıldığında, sağlık ve hastalık, en azından bir açıdan, kùltürün bir yan-sımasıdır (Kaplan, 2010: 227). Buna bağlı olarak her ÷lkenin sağlık sistemi ve sağlık hizmetlerinin örgütlenmesi, o ÷lkenin sosyal ve kùltürel yapısından etkilenmektedir.

Sosyal yapıyı oluşturan kurumlar arasında, ortaya çıkan toplumsal ihtiyaçları karşılamak amacıyla birbirini etkileyen dinamik bir ilişki bulunmaktadır. Her kurum, diğerlerini farklı açılardan etkileyip onlardan da etkilenir. Günümüz toplumunda sağlık kurumu ve sağlık hizmetleri, artan bir talebe cevap verirken diğer kurumlarla etkileşime girmekte ve onları da çeşitli şekillerde etkilemektedir. Sağlık üzerinde etkili olan birçok faktör mevcuttur; bunlar arasında ekonomik, sosyal, kùltürel koşullar, nüfus yapısı ve çevresel faktörler yer alır. Gelişen ekonomik ve sosyal koşullar, sağlık düzeyini iyileştiren önemli değişikliklere yol açmaktadır. Sağlık hizmetleri, bu faktörlerden etkilenmekle birlikte, özellikle ekonomi kurumu tarafından şekillendirilmektedir. Sosyal yapının diğer kurumları arasındaki karşılıklı etkileşime rağmen, en belirleyici ve güçlü etkiye sahip kurum ekonomik kurumdur. Sağlığın korunması, sağlıklı yaşamın sağlanması ve sağlık sorunlarının çözülmesi için büyük yatırımlar gerektiren bir alan olduğundan, sağlık hizmetleri de ekonomiden en fazla etkilenen kurumlar arasında yer alır.

Sağlık ve hastalık kavramlarını toplumun kùltürel ve sosyal yapıları içinde ele alarak inceleyen, bu iki olgu arasındaki nedensel bağlantıları araştıran ve bu bağlamda genellemeler yapmayı amaçlayan sağlık sosyolojisi, sosyolojinin hızla gelişen ve yenilikçi alanlarından biridir (Kasapoğlu, 1999: 9). Bu alanda toplumda hastalıkların yayılımı, hastalıkla ilgili kùltürel bakış açıları, sağlıklı kalma yöntemleri, tedavi merkezlerinin sosyal yapısı ve bu yapının oluşturduğu roller, tutumlar ve değerler, tedavi ile ilgili fırsatlar ve

destek sistemleri gibi konular sosyolojik açıdan derinlemesine incelenmesi gereken önemli başlıklardır. Genel olarak bakıldığında, bu faktörler sağlık sistemi ve sağlık hizmetlerinin örgütlenmesinde hayati rol oynamaktadır.

Tıpta sosyoloji, bir toplumun sosyo-kültürel ve ekonomik yapısının, bireylerin sağlık ve hastalıkla ilgili tutum ve davranışlarındaki farklılıkları nasıl şekillendirdiğini inceleyerek, bu farklılıkların sebeplerini araştırır. Tıpta sosyoloji, hastalığın nedenlerini ve çevresel etkilerini, ayrıca sağlık ve hastalıkla ilgili tutum ve davranışlardaki değişimleri ele alır. Tıbbın sosyolojisi ise, hekimlerin eğitim süreçlerini, hekimlerin diğer sağlık profesyonelleriyle olan ilişkilerini ve toplum sağlığının iyileştirilmesine yönelik süreçleri araştırır (Adak Özçelik, 2002: 18-20). Görüldüğü üzere sağlık hizmetlerinin anlaşılması noktasında toplumun ve kültürün sahip olduğu etki daha iyi anlaşılmaktadır.

Sağlık sistemi ve sağlık hizmetlerinin, içinde bulunulan toplumla güçlü bir ilişki içinde olduğu, toplumun ekonomik, politik ve kültürel özellikleriyle birlikte bireyin toplumsal konumu ile de doğrudan bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, sağlık sistemi ve sağlık hizmetleri ile toplum ve kültür arasındaki ilişkiyi incelemek önemlidir. Sağlık hizmetlerinin ortaya çıkışı ve bu hizmetlerin verilmesi, sosyal yapı ve farklı yaşam tarzlarıyla bağlantılıdır. İnsanlar, kendi kültürel perspektiflerinden hastalıkları değerlendirme ve bu durumlara tepki verme eğilimindedirler. Ayrıca, hastalıkların tedavisi konusunda farklı toplumlar ve kültürler kendilerine özgü yöntemler ve yaklaşımlar geliştirmektedir.

Sağlık davranışı, bireylerin sağlıklı kalmak amacıyla gerçekleştirdiği her türlü faaliyeti ifade eder. Bu davranışlar, bireyin sağlığa verdiği önemin yanı sıra, sağlığını nasıl kontrol ettiği, sağlık hizmetlerine erişimde karşılaştığı engeller ve kültürel faktörler gibi unsurlardan etkilenir. 20. yüzyılın

başlarında sağlık, genellikle "hastalığın ve sakatlığın yokluğu" olarak, hastalık ise "sağlıklı olmama" şeklinde dar bir şekilde tanımlanıyordu. Ancak sağlık sistemi ve sağlık hizmetleri, kültürel, sosyal ve ekonomik faktörler gibi birçok farklı etkenden şekillenir ve kültürden kültüre değişkenlik gösterir (Tanrıverdi ve dğ., 2007: 435).

Sağlık hizmetlerinin sosyal ve kültürel faktörlerle olan ilişkisi, bireyler üzerinde etkisini gösterirken gerek aile açısından gerekse toplumsal cinsiyet bağlamında kadın ve erkek üzerinde anlam kazanır. Aile içindeki kadın ve erkek rollerinin paylaşımı genellikle cinsiyet kalıplarına dayalı olarak şekillenir. Kadın, bakım veren, besleyen, büyüten, ev işlerini yapan, karar alma ve para kazanma sorumluluğu olmayan, ekonomik ve duygusal olarak erkeğe bağımlı olan kişidir. Erkek ise ailede geçim sağlayan, otorite figürü olan ve güven ile korunmayı temin eden bireydir. Bu iş bölümünde, ailenin sağlık hizmeti ihtiyacı, sağlık korunumu ve hasta bakımı gibi konularda çoğunlukla kadınların ön plana çıktığını göstermiştir. Aile, bir kişinin aidiyetini hissettiği ve ilk deneyimlerini kazandığı yer olup, "doğru ve yanlış" yargılarının, tutum ve davranışlarının şekillendiği önemli bir alandır. Aile, kendi kültürel yapısı içinde sağlık hizmetlerinden faydalanma, sağlığı koruma, hastalıkların yayılmasını engelleme ve tedavi etme konusunda belirli tanımlar yapar ve kabul ettiği tutumları uygular. Ailedeki değerlerin bireylerdeki yansımaları hem genel kültür hem de aile yapısına göre farklılık gösterebilir (Baltaş, 2000: 76).

Kadınlar, kültürden kültüre değişiklik gösteren işlevlerle, ancak genel hatlarıyla kabul edilebilecek bir rol üzerinden aile içindeki yerlerini alırlar. Aile denildiğinde akla ilk gelen figür genellikle 'kadın'dır. Bunun nedeni, ailenin sürdürülebilirliğini sağlayan ortamda en fazla zaman geçiren ve aile üyelerinin beslenmesinden yaşam koşullarının iyileştirilme-

sine kadar pek çok alanda aktif rol üstlenen kadının, aile kurumunun sağlık hizmetlerini kullanma açısından değerlendirilmesinde temel inceleme konusu olmasıdır. Kadının sosyal yaşamda iş yaşamı, ev içindeki rolü, dünyaya bakış açısı, geleneksel ve modern değerler karşısındaki tutumu ve diğer sosyal işlevleri, onu ailenin sağlık açısından öncelikli figürü olarak konumlandırmaktadır. Erkeğin sağlık üzerindeki etkisi ise daha çok maddi kaynak sağlama açısından ele alınmış ve aile içindeki görev dağılımı çerçevesinde incelenmiştir. Aile, sağlık hizmetlerine ulaşma ve sağlık hizmetlerinden yararlanma bağlamında modernist bir bakış açısıyla ele alınmış ve ailenin toplum için taşıdığı önemin altı çizilmiştir.

Kadınların sağlık hizmetlerini kullanma, sağlık sorunlarıyla başa çıkma yöntemleri, karşılaştıkları sağlık riskleri ve sağlık hizmetlerinden yararlanma durumları erkeklerden farklıdır. Özellikle geleneksel toplumlarda, kadının sağlık hizmeti almasına engel teşkil eden dini inançlar ve toplumsal kültürel yapılar, kadınları genellikle geleneksel tedavi yöntemlerine yönlendirir. Bu durum, kadınların erken tanı ve tedavi şanslarını kaybetmelerine yol açarak, sağlık hizmetlerinden zamanında yararlanmalarını engeller. Bir araştırmada, sağlık hizmeti alımında erkeklerin karar verici olduğu, ayrıca sağlık çalışanı erkek olduğunda kadının sağlık hizmetlerinden mahrum kaldığı bulunmuştur. Ancak sağlık çalışanının kadın olması, erkekler için daha az engelleyici bir faktör olarak kabul edilmektedir. Kadınların sağlık sorunlarına yönelik tutum ve davranışlarını anlamak amacıyla yapılan araştırmalar genellikle yalnızca kadınlarla gerçekleştirilmiştir. Sonuçlar, kadınların geleneksel tedavi yöntemlerini önemli ölçüde kullandığını ortaya koymuştur (Tanrıverdi ve dğ., 2007: 435).

## Sonuç

Gerek tıp alanında gerekse sağlık ve hastalığın sosyolojisi alanında son yıllarda önemli gelişmeler olmuştur. Örneğin bugün tıp ve sosyolojinin daha fazla ortak yönlere sahip olduğu kabul edilmeye başlamıştır. Tıp alanındaki bu gelişmelerin sosyal bilimlerin meydan okumaları kadar, toplumun tepki ve duyarlılığından da kaynaklandığı söylenebilir. Ayrıca günümüzde ömrün uzaması ve daha çok kanser, dolaşım sistemi, kalp ve şeker hastalıkları gibi kronik hastalıkların artması da değişimlere yol açmıştır. Sonuç olarak çağdaş dönüşümler sonucunda, hastalık yerine sağlık, hasta yerine topluluk içinde bakım, tedavi yerine koruma, müdahale yerine gözetim, hasta yerine kişi kavramları kullanılmaya başlamıştır (Nettleton'dan akt., Kasapoğlu, 2008: 14).

Kültür, toplumdaki bireyler tarafından yaratılır, ortaklaşa paylaşılır ve nesilden nesile aktarılır. Bu kavram, toplumları birçok açıdan etkileyen bir faktördür. Toplumların sağlık ve hastalık algıları, hastalıklara dair görüşleri ve tedavi yöntemleri, o toplumların kültürel özelliklerini yansıtır. Bireylerin sağlığını etkileyen kültürel faktörler arasında dil, sosyoekonomik durum, aile yapısı, cinsiyet rollerine dayalı davranışlar, cinsel davranışlar, hamilelik ve doğumla ilgili gelenekler, beden imajındaki değişiklikler, beslenme, giyim, kişisel hijyen alışkanlıkları, din, kültürel alışkanlıklar, göçmen durumu, madde kullanımı ve erken tanı ile ilgili tutumlar yer alır. Sağlık profesyonellerinin, sağlık hizmetlerinin verildiği toplumun kültürel özelliklerini tanıyıp, bu özellikleri dikkate alarak hizmet sunması, sağlık hizmetlerinin etkinliği ve toplumların sağlık düzeyinin iyileştirilmesi açısından büyük önem taşır (İlhan ve Akhan, 2019: 952).

## Kaynakça

- Adak, N. (2005). "Sosyal Bir Kurum Olarak Sağlık", Kurumlara Sosyolojik Bakış (İç), Editör: S. Güçlü. İstanbul: Birey Yayınları, 417-460.
- Adak Özçelik, N. (2002). Sağlık Sosyolojisi Kadın ve Kentleşme. İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Ağartan, T. (2007). "Sağlıkta Reform Salgını", Avrupa'da ve Türkiye'de Sağlık Politikaları (İç), Derleyenler: Çağlar Keyder ve diğerleri. İstanbul: İletişim Yayınları, 37-54.
- Akar, Ç. ve Özalp, H. (2012). Sağlık Hizmetlerinde Yönetim. Ankara: Songür Yayıncılık.
- Baloğlu, B. (2006). Ekonomik ve Sosyolojik Bakış Açısıyla Sağlık ve Hastalık. İstanbul: Der Yayınları.
- Baltaş, Z. (2000). Sağlık Psikolojisi. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Cirhinlioğlu, Z. (2010). Sağlık Sosyolojisi. Ankara: Nobel Yayınları.
- Deppe, H. U. (2009). "Sağlık Hizmetlerinin Doğası: Metalaştırmaya Karşı Dayanışma", Kapitalizmde Sağlık: Sağlıksızlık Semptomları (İç), Hazırlayan: L. Panitch ve C. Leys, Çeviren: U. Hasan. İstanbul: Yordam Kitap Yayınları, 43-53.
- Dirican, R. (1990). Toplum Hekimliği. Ankara: Hatiboğlu Yayınları.
- Erefe, İ. vd. (1997). Halk Sağlığı Hemşireliği Ders Notları. İzmir: Ege Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu.
- Fişek, N. (1976). Türkiye'nin Sağlık Sorunları ve Çözüm Yolları. Ankara: Ankara Tabipler Odası Bülteni.
- Giddens, A. (2000). Sosyoloji, Yayına Hazırlayan: C. Güzel ve H. Özel. Ankara: Ayrac Yayınları.
- Groenewegen, P. P. (2007). "Doğu Avrupa'da Sağlık Reformu", Avrupa'da ve Türkiye'de Sağlık Politikaları (İç), Derleyenler: Çağlar Keyder ve diğerleri, İstanbul: İletişim Yayınları, 125-140.
- Henslin, M. J. (1997). Sociology. London: Allyn and Bacon.
- Herman, C. (2009). "Avrupa'da Sağlık Hizmetleri ve Piyasalaşma Süreci", Kapitalizmde Sağlık: Sağlıksızlık Semptomları (İç), Hazırlayan: L. Panitch ve C. Leys, Çeviren: U. Hasan. İstanbul: Yordam Kitap Yayınları, 143-162.
- İlhan, N. ve Akhan, L. U. (2019). Kültürel Özelliklerin Sağlık Üzerine Etkileri, II. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi, Balıkesir.
- Kaplan, M. (2010). Sağlık ve Kültürün Buluştuğu Alan: Tıbbi Antropoloji, Folklor/Edebiyat, 16(64), 225-235.
- Kasapoğlu, A. (2008). "Giriş", Madalyonun İki Yüzü: Hastalık ve Sağlık (İç), Editör: Aytül Kasapoğlu. Ankara: Phoenix Yayınları, 13-38.
- Kasapoğlu, A. (1999). Sağlık Sosyolojisi: Türkiye'den Araştırmalar, Yayına Hazırlayan: M. C. Ecevit, Ankara: Sosyoloji Derneği Yayınları.
- Keyder, Ç. (2007). "Giriş", Avrupa'da ve Türkiye'de Sağlık Politikaları (İç), Derleyenler: Çağlar Keyder ve diğerleri. İstanbul: İletişim Yayınları, 7-35.

- Leys, C. (2009). "Sağlık ve Kapitalizm", Kapitalizmde Sağlık: Sağlıksızlık Semptomları (İç), Hazırlayan: L. Panitch ve C. Leys. Çeviren: U. Hasan. İstanbul: Yordam Kitap Yayınları, 15-42.
- Lupton, D. (1994). *Medicine as Culture, Illnes, Disease and The Body in Western Societies*. London: Sage Pub.
- Maarse, H. (2006). "The Privatisation of Health Care in Europe: An Eight-Country Analysis", *Journal of Health Politics, Policy and Law*, 31(5), 981-1014.
- Müftüoğlu, O. vd. (2001). "Sağlık Sistemimizin Değişim Zorunluluğu ve Metropol Kentler İçin Yeni Bir Model Önerisi", *Yeni Türkiye*, Mayıs-Haziran, 7(39), 1240-1265.
- Öncel, S. (1997). Kültürel Yapı ile Sağlık-Hastalık İlişkisi. *Ege Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi*, 13(1-3), 177-184.
- Özsarı, H. (1995). "Sağlık Bakanlığı'nın Birinci Basamak Sağlık Hizmetleri Sunumunda Kaliteyi Yükseltme Çalışmaları", 1. Basamak Sağlık Hizmetleri'nde Toplam Kalite Yönetimi (İç), Editör: M. Çoruh. Ankara: Haberal Eğitim Vakfı.
- Pekcan, H. ve Uğurluoğlu Ö. (2001). "Birinci Basamak Tedavi Hizmetleri, Aile Hekimliği", *Yeni Türkiye*, Mayıs-Haziran, 7(39), 817-844.
- Sarı, Ö. ve Atılgan, G. K. (2012). *Sağlık Sosyolojisi: Hastalık ve Sağlığa İlişkin Kavramsal Tartışmalar*. Konya: Karatay Akademi Yayınları.
- Savaş, S. (2001). "Türkiye'de Sağlık Sistemi, Kısa Bir Bakış", *Yeni Türkiye*, Mayıs-Haziran, 7(39), 87-128.
- Sezgin, D. (2011). *Tibbileştirilen Yaşam Bireyselleştirilen Sağlık*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sönmez, M. (2011). *Paran Kadar Sağlık: Türkiye'de Sağlığın Ticarileşmesi*. İstanbul: Yordam Kitap Yayınları.
- Tanrıverdi, G. ve diğ. (2007). *Cinsiyetin Sağlıkla İlgili Bazı Davranış ve Görüşler Üzerindeki Etkisi*, Ankara: TSK Koruyucu Hekimlik Bülteni.
- Turner, B. (1995). *Medical Power and Social Knowledge*. London: Sage Pub.
- Ulutaş Ünlütürk, Ç. (2011). *Türkiye'de Sağlık Emek Sürecinin Dönüşümü*, Ankara: Note-Bene Yayınları.
- Üstündağ, N. ve Voltar, Ç. (2007). "Türkiye'de Sağlık Sisteminin Dönüşümü: Bir Devlet Etnografisi", *Avrupa'da ve Türkiye'de Sağlık Politikaları (İç)*, Derleyenler: Çağlar Keyder ve diğerleri, İstanbul: İletişim Yayınları, 55-94.

# FRANKFURT OKULU'NUN ELEŞTİREL TOPLUM TEORİSİNE BİR GİRİŞ: DÖNEMLER VE TARTIŞMALAR

Selvihan POLAT\*

## Giriş

1923'te kurulan ve varlığını günümüze kadar sürdüren Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nü dönemlere ayırırken önemli sosyo-politik uğraklara ve kronolojiye dikkat ederek şöyle bir sınıflandırma yapmak mümkün görünmektedir: 1. Cafe Marx: Carl Grünberg, 2. Eleştirel Teori'nin Doğuşu: Max Horkheimer, 3. Sürgün Yılları: Amerika Deneymileri, 4. Eve Geri Dönüş: Theodor W. Adorno, 5. Eleştirel Teori'nin Dönüşümü: Jürgen Habermas ve Axel Honneth.

Kimi zaman "Frankfurt Okulu" kimi zaman da "Eleştirel Teori" olarak anılan Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün ne tür bir proje ya da düşünce ekolü olduğunun üzerinde durmak gerekmektedir. Çünkü Enstitü'yü, araştırma konularının çeşitliliği ve üyelerinin farklı disiplinlerden olması nedeniyle, belirli bir kategori altına sokmak mümkün değildir. Enstitü'nün problematiğini ve yapısını anlamak için "Eleştirel Teori"nin ne olduğunun ortaya konulması gerekmektedir. Bu bağlamda Bottomore'un da işaret ettiği üzere "Frankfurt Okulu, karmaşık bir görüngüdür ve öncelikle onunla ilişkilendirilen toplumsal düşünce tarzı – 'eleştirel kuram' – çeşitli biçimlerde açıklanıp yorumlan-

---

\* İğdır Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Psikoloji Bölümü  
Orcid: 0000-0002-4425-9642

maktadır” (Bottomore, 2016: 11). Dolayısıyla Eleştirel Teori'nin ne anlam ifade ettiğini ve kapsamını belirtmeden önce teorinin ortaya çıkış koşulları belirtilmelidir. Nitekim Enstitü'nün eleştirel teorisi sarsıcı deneyimlerle ve krizlerle şekillenmiştir.

*Eleştirel kuramı biçimlendiren belirleyici deneyimler şöyledir; devrimlerin başarısızlığı, 1933'te Alman işçi hareketinin bütünüyle çöküşü, 'çıplak yaşam' şartları, Nazi diktatörlüğü, Stalinist göstermelik duruşmalar ve toplama kampları, dünya savaşı, sürgün ve çözümlenme, politik program olarak antisemitizm ve endüstrileşmiş toplu katliamlar (Best, Bonefeld, O'Kane, 2018: 6).*

Yaşanan felaketselere bir tepki niteliğinde ortaya çıkan bir düşünce hareketinin teorik olmanın yanı sıra politik bir boyuta sahip olduğunu da vurgulamak gerekmektedir. Başka bir ifadeyle Enstitü'nün eleştirel teorisi politik ve teorik bir projedir. Ancak Enstitü'nün önde gelen üyelerinden Adorno, Horkheimer ve Herbert Marcuse;

*hiçbir dönemde katı bir siyasal talepler dizisi sunmadılar. Çünkü düşüncelerinin temel bir ilkesi ki Habermas da buna dâhildir, özgürlük sürecinin bir kendini özgürleştirme ve kendini yaratma süreci gerektirdiğinde yatmaktadır. Bu anlamda Leninist öncü örgütleri, bunların emek, bürokrasi ve otoriter önderlik arasında kronik bir bölünmeyi yeniden ürettiğini düşündükleri için eleştirel bir biçimde değerlendirdiler (Held, 1993: 238).*

Eleştirel Teori'nin temel ilkelerini belirlemek oldukça zordur. Çünkü Eleştirel Teori geleneğindeki düşünürler ekseninde eleştiri, diyalektik ve yöntem ele alındığında farklılaşmaların ortaya çıktığı görülmektedir. Bu farklılaşmalar kaçınılmaz olmakla birlikte gerekli görünmektedir. Benjamin Snow'un da belirttiği üzere: "...eleştirel teori hiçbir zaman Enstitü'nün tüm üyeleri için aynı anlama gelen tam olarak

ifade edilmiş bir felsefe olmadı. Yaklaşımlarını burjuva ya da 'geleneksel' teoriden ayıran şey daha çok bir dizi ortak var sayımdı" (1977: 113).

Enstitü'nün kuruluş dönemindeki amacına bakıldığında "Eleştirel Teori" kavramının doğuşu ve karakteristiğinin Horkheimer ile ortaya çıktığı görülmektedir. Bouchindhomme Enstitü'ye Horkheimer tarafından kazandırılan "Eleştirel Teori" ifadesinin 1950'li yıllarda "Frankfurt Okulu" gibi abartılı bir etikete dönüştüğüne dikkat çekmektedir:

*Horkheimer'in ama özellikle de Adorno'nun öncülüğünü yaptığı, dışardan Frankfurt stili olarak nitelendirilen, belki de savaş sonrasının okul tanımlamasını hak eden ilk üniversitesi, Frankfurt üniversitesidir. Ama bir yanlışlık olmasın, bu ad belirsizlikler içermekteydi; bu büyük Alman üniversitesinin görkemli dönemlerine bir sungu niteliği taşımakla birlikte, yerine göre, akademik saygınlık içine yerleşmiş bir antikonformizmle inceden inceye alay etmek ya da gücül bir yozlaşma odağını ele vermek için başvurulan nükteci bir addı (Bouchindhomme, 2003: 290).*

"Frankfurt Okulu" adlandırmasına yönelik bir başka tespit ise Paul Laurent Assoun'dan gelmektedir: "... 'Frankfurt Okulu' bir olayı (Enstitü'nün kuruluşu), ('toplumsal felsefe' başlıklı) bilimsel bir projeyi, son olarak da bir akımı ya da (düşünen bireyselliklerden oluşan) hem sürekli hem çeşitli teorik bir etki alanını saptamaya yarayan bir etikettir" (Assoun, 2014: 28). Bu değerlendirme Frankfurt Okulu'nu anlamak için yalnızca adlandırmaya odaklanmak yerine çok yönlü bir yaklaşım benimsemenin önemini vurgulamaktadır. Assoun'un bakış açısını tamamlayan Slater'e göre ise "'Frankfurt Okulu' nitelemesi, sonradan kullanılmaya başlanan, ancak önceki dönemi de kapsayan gevşek bir terimdir" (Slater, 1998: 61). Ayrıca Slater, Horkheimer tarafından ifade edilen "Eleştirel Teori" teriminin Enstitü'nün hedefleri ve

teorik çerçevesi için daha uygun bir tanımlayıcı olduğunu iddia etmektedir.

### **Cafe Marx: Carl Grünberg**

Carl Grünberg 22 Haziran 1924'te Enstitü'nün yeni binasının açılışında yaptığı konuşmada, Enstitü'nün öğretime değil araştırmaya yönelik olacağını belirtmekle birlikte Marksizm'in Enstitü için başat ilke olacağını altını çizerek kişisel ve kurumsal yönelimini ortaya koymaktadır<sup>1</sup> (Jay, 2014: 50,51). Felix Weil ve Grünberg'in önemli tutumlarından biri de herhangi bir siyasi parti ile ilişki kurulmamasına yönelik gösterdikleri özen ve başat ilke olarak gördükleri Marksizm'in bilimsel anlamda kullanılmasına ilişkin çabalarıdır. Ancak Jay'in belirttiği üzere "[...] her ne kadar kurucu üyeler, Enstitü'yü herhangi bir parti bağlantısından uzak tutmaya resmen niyetlenmiş olsalar da, Enstitü'deki diğer asistanlar açıkça sol partiyle ilişkilidiler. Karl August Wittfogel, Franz Borkenau, ve Julian Gumperz gibi isimlerin hepsi Komünist Parti üyesiydiler"<sup>2</sup> (Jay, 2014: 53). Ancak asistanların bu üyelikleri onların çalışmalarına yansımadığı için Enstitü'de yer almaları problem teşkil etmemiştir.

Weil 1929'da yeni bir Memorandum (Frankfurt Üniversitesi Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü'nün Çalışması Üze-

---

<sup>1</sup> Carl Grünberg'in açılış konuşması hakkındaki detaylı bilgi için bkz. Wiggershaus, R. (1994). *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance Studies* (Michael Robertson, Trans). Cambridge: MIT Press, ss.24,25,26.

<sup>2</sup> Felix Weil ve Carl Grünberg'in Enstitü kurucuları olarak herhangi bir parti bağlantısı olmamasına yönelik gösterdikleri hassasiyet ve bu konudaki detaylı bilgi için bkz. Wiggershaus, R. (1994), ss.15,16. Parti ile ilişki kurulmamasına yönelik tutumun bir nedeni de komünist partilerin başarısızlığı ve giderek SSCB bürokrasinin bir aygıtına dönüşmesinden kaynaklanmaktadır.

rine Memorandum) hazırlayarak Enstitü'nün çalışma alanlarına ilişkin belirleyici bir taslak sunmaktadır:

*Altı temel çalışma alanı saptanmıştı; tarihsel materyalizm ve Marksizmin felsefi temeli; teorik ekonomi politik; planlı ekonominin sorunları; proletaryanın konumu; sosyoloji ve son olarak toplumsal öğretilerin ve partilerin tarihi. Burada en önemli nokta yapılan sıralamadır; ön planda Frankfurt Okulu'nun ideoloji eleştirisinin temeli niteliğindeki bilimsel sosyalizmle felsefe arasındaki ilişki sorunu yer almaktadır (Slater, 1998: 21).*

Weil'in Memorandum'u ve Grünberg'in açılış konuşmasından yola çıkan Slater, ikisi arasındaki önemli farklara dikkat çekmektedir. Nitekim ona göre Weil ideoloji eleştirisine yaklaşırken ve toplumsal yaşamın bütünsel kavranışına önem verirken, Grünberg işçi hareketlerinin araştırılması ve ortaya çıkarılması açısından arşivciliğe vurgu yapmakta ve bunu yaparken de Marksizmin belirlediği altyapı-üstyapı ilişkisinin karmaşık dolayımalarını, psikolojik boyutlarını ve teori-pratik ilişkisini göz ardı etmektedir (Slater, 1998: 19-20).

"Grünberg Arşivi" olarak bilinen Sosyalizm ve İşçi Hareketi Tarihi Arşivi, Grünberg dönemine ait önemli ve kapsamlı bir çalışma bütünü temsil etmektedir. Ayrıca, Enstitü'nün kuruluş yıllarında hazırlanan en önemli yayınlardan ikisi Henryk Grossmann'ın *Birikim Yasası ve Kapitalist Sistemin Çöküşü* ve Fredrich Pollock'un *Sovyetler Birliği'nde Ekonomik Planlama Dönemi* adlı eserlerdir. Bu çalışmalara Karl August Wittfogel'in *Çin'de Ekonomi ve Toplum* çalışmasını da eklemek gerekmektedir. Grünberg döneminde hazırlanan bu çalışmalar incelendiğinde, araştırma konularının ampirik bir yöntemle analiz edildiği görülmektedir. Dolayısıyla, ampirik araştırma yöntemlerinin benimsenmesi, Grünberg döneminin entelektüel üretiminde önemli bir yer tutmaktadır.

## Eleştirel Teori'nin Doğuşu: Max Horkheimer

### *Toplum Felsefesi*

“Marksist Profesör”, “hukuk ve siyaset bilimci” Grünberg hastalandığında, “felsefeci” Horkheimer 1931’de Enstitü’nün direktörlüğüne atanır. Buradaki nitelermeler oldukça önemlidir. Çünkü yönetici pozisyonundaki kişilerin uzmanlıkları ve ilgi alanları Enstitü’nün programını ve çalışmalarını büyük ölçüde belirlemektedir.

Horkheimer’ın yönetici olmasıyla birlikte bir “toplum felsefesi kürsüsü” kurulmuş bulunmaktadır. Horkheimer’ın belirttiği üzere “Carl Grünberg, başkanlığı Siyaset Bilimi Bölümü’nde politik ekonomi alanında yürüttü. [...] Kendi köklü ve kesin olarak tanımlanmış ilgi alanlarına göre, politik ekonominin tarihsel okulu tarafından belirlendiği gibi, her şeyden önce işçi hareketinin tarihini vurguladı” (1989: 32). Bunun yanı sıra Grünberg, “arşivcilik” özelliğiyle yeti- nerek topladığı materyaller üzerine değerlendirmeler yapmamaktadır. Horkheimer’ın Grünberg’e ilişkin bu değerlendirmesi, onun sınırlayıcı çalışmalarına bir serzeniş niteliğindedir.

Horkheimer, “Çağdaş Toplum Felsefenin Durumu ve Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü’nün Görevleri” adlı açılış konuşmasında Enstitü’nün genel yaklaşımını ana hatlarıyla belirlemektedir. 1931 yılında yaptığı bu konuşmanın ardından kaleme aldığı 1932 tarihli *Tarih ve Psikoloji*’de, mevcut toplumsal yapıyı anlamak için disiplinler arası çalışmayı benimsediğini ancak toplumsal alanda belirleyici olanın ekonomi olduğu noktasında Marx’ın yanında durduğunu dile getirmektedir. Bu metinde toplumsal analizin sosyoloji, psikoloji, tarih, felsefe ve ekonomiden bağımsız yapılamayacağına işaret etmektedir:

*Ne problemlerin ne de teorilerin anlamı, tarihsel durumdan ve içinde bireyin oynadığı rolden bağımsızdır. [...] Çok çeşitli çit-*

*karlara rağmen, insanlarda anlaşılması gereken subjektif unsur onların keyfiliği değildir. Bunun yerine, toplum tarihi ile bağlantılı olarak kavranması gereken, onların kapasiteleri, yetiştirilme biçimleri, kısaca emekleri, kendi tarihleridir (Horkheimer, 1993: 128).*

Horkheimer açılış konuşmasında evrensel olarak bağlayıcı bir toplum felsefesinin bulunmadığını, bunun da toplumsal meselelerin ele alınmasında kafa karışıklığına ve etkisizliğe yol açtığını ileri sürmektedir. Ayrıca o, bulunduğu dönemin mevcut entelektüel ortamında disiplinlerin sınırlarına yönelik sorgulamaların ve belirsizliğin devam ediyor oluşunu gerekçe göstererek “toplum felsefesi”ne ilişkin bir tanım yapmayacağını ifade etmektedir (Horkheimer, 1989: 25).

Toplum felsefesinde, teriminin kendisinden de anlaşılacağı üzere, birey toplum içinde ve toplumun kurumlarıyla ilişkisi dahilinde ele alınmaktadır. Horkheimer’ın ortaya koymak istediği toplum felsefesi maddi ve manevi kültürün tüm yönlerini içeren bir toplumsal varoluş bağlamında insanın kaderini ele alma yaklaşımıyla Kant ve daha önceki filozofların “birey” odaklı felsefelerinden ayrılmaktadır. Bu bağlamda toplum felsefesinin klasik Alman İdealizmi’ne etkisini ele alan ve kısa bir tarihçesini sunan Horkheimer, bunun en yoğun şekilde Hegel’de görüldüğünü ancak Kant felsefesinde de yer aldığını belirtmekte ve Kant’ın farkını şöyle açıklamaktadır:

*Ancak bu tür bir toplum felsefesi bir birey felsefesine dayanıyordu: bu varlık alanları özerk bireyin tasarımları olarak görülmeliydi. Kant, rasyonel öznenin bütünsel birliğini her bir kültürel alan için tüm kurucu ilkelerin tek kaynağı haline getirdi. Kültürün varlığı ve yapısı, yalnızca bireyin dinamiğinden, kendiliğinden bir egonun temel faaliyetlerinden türetilmekte (Horkheimer, 1989:25,26).*

Horkheimer'a göre bu yaklaşım, bireylerin toplumsal yapılar içinde sahip olduğu daha geniş ve anlamlı bağlantılarla ilgilenmekte başarısız olmaktadır. Kant'ın bireyi merkeze alan bu yaklaşımının aksine Hegel'in yaklaşımında kişinin izdüşümleri değil evrensel diyalektik mantık belirleyici olmaktadır:

*Tikelin kaderi evrenselin kaderinde kendini gerçekleştirir. Bireyin özü, tözsel içeriği, kişisel eylemlerde değil, ait olduğu bütünlüğün yaşamında açığa çıkar. Böylece Hegel'in İdealizmi, temel özellikleri itibariyle toplum felsefesi haline gelmiştir: içinde yaşadığımız ve mutlak kültürün tüm yaratımlarına temel teşkil eden kolektif bütünün felsefi kavranışı, artık aynı zamanda kendi varlığımızın anlamının, gerçek değerinin ve içeriğinin bilgisidir (Horkheimer, 1989:26).*

Horkheimer'a göre Hegel'in İdealizmi, kolektif bütüne ve bütün içerisinde bireyin varlığının anlamına ilişkin farkındalıklar sunarak toplum felsefesi niteliğini kazanmaktadır. Özetle Hegel'in yaklaşımını, insan varoluşunu anlamada kolektifin ve tarihsel bağlamın önemini vurgulayan bir yaklaşım olarak tanımlarken, Kant'ın felsefesinin bireyin özerkliğine ve rasyonelliğine odaklandığını belirtmektedir. Buna göre Hegel'in diyalektik yöntemi ve nesnel idealizmi, Kant'ın kültürel yaratımın birincil aktörü olarak bireye odaklanmasıyla keskin bir tezat oluşturmaktadır. Bu farklılaşmanın bireyci temellerden toplumsal dinamiklere dair daha bütüncül bir anlayış oluşturduğu ileri sürülmektedir.

Horkheimer Hegel sonrası, 19. yüzyılın ortasındaki gelişmeler ile, "sistemin" prestijinin kaybolduğunu ve yerine pozitif bilimlerin geçtiğini ancak bir süre sonra pozitivizmin bireyciliğinin artan çelişkisinin aşıkârlığıyla metafiziğe geri dönüş çabalarının ortaya çıktığını belirtmektedir:

*Geçen yüzyılın ortalarında Almanya'da onun sisteminin saygınlığı azaldığında, geleceğe yönelik, ilerlemeye dayanan bi-*

*reyci bir toplumda, Nesnel Tin'in metafiziğinin yerini, kişisel ilgilerin önceden sabitleştirilmiş uyumuna olan inanış almıştır. Sanki bireyin ampirik varoluşu ile toplumsal bütünlük içindeki özgürlüğünün bilinci arasında aracılık etmek için ihtiyaç duyulan şey felsefe değil de pozitif bilimler, teknoloji ve sanayideki istikrarlı ilerlemeymiş gibi görünüyordu. Ancak bu inançtaki hayal kırıklığı arttıkça, hor görülen bir metafizik intikamını aldı (Horkheimer, 1989: 28).*

Horkheimer pozitivistizm karşı gelişen yeni felsefi girişimlerin – Mamburg Okulu, Scheler, Hartmann, Heidegger, Güneybatı Alman Okulu vb. – olduğunu ve bunların da nesnel bir Tin felsefesine yol açtığını ve bunun yanı sıra çağdaş toplum felsefesinin pozitivistizm meyilli olduğunu belirtmektedir. Bilginin uzmanlaşması toplumsal sorunları çözmeye yetmemektedir ve ne ampirik bilgi ne de teori tek başına sorunların üstesinden gelebilmektedir. Dolayısıyla ampirik bilgi ve teorik sentezin diyalektik ilişkisini öneren Horkheimer, bunu Enstitü'nün çalışma metodu haline getirmektedir. İndirgemeciliğe ve özdeşliğe karşı çıkmakla birlikte Tin ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi diyalektik olarak sentezleyemeyen düşüncelerden de yakınmaktadır:

*Ekonomi ve Tin, tek ve aynı özün farklı ifadeleridir: bu, kötü bir Spinozacılık anlamına gelir. Ya da ... fikirler, "Tinsel" içerikler, kendilerini tarihe zorlar ve insanların eylemlerini belirler, böylece bunlar birincil hale gelirken maddi yaşam yalnızca türev olarak kalır; dünya ve tarihin kaynağı Tin'dedir: bu soyut, kötü anlaşılmuş bir Hegel anlamına gelir. Ya da bunun tam tersi olarak ... ekonomi, maddi varlık, tek gerçek gerçekliktir; hukuk, sanat ve felsefe kadar insan psişesi de tamamen onun türevleridir ve yalnızca yansımalarıdır; bu da soyut ve kötü anlaşılmuş bir Marx olurdu (Horkheimer, 1989: 34).*

Bu indirgemeci ve yanlış anlaşılmiş okumalara dikkat çeken Horkheimer, “toplum felsefesi” ile anlatmak istediği noktayı, sosyolojiden ve toplum psikolojisinden ayırt edilen noktaları da belirterek açıklamaya çalışmaktadır. Bu bildiri- de özellikle sosyoloji ve toplum felsefesi arasında yapılan ayrımlara ve belirlemelere yer vererek yöneticisi olduğu Enstitü’nün toplum felsefesine ilişkin değerlendirmesini ortaya koymaya çalıştığı görülmektedir. Toplum felsefesi ile sosyoloji arasındaki ayrıma ilişkin yaygın bir görüş olan, sosyolojinin bireyin içinde bulunduğu toplum, aile, ekonomi ve devlet gibi çeşitli fenomenleri araştırdığı; toplum felsefesinin ise bu fenomenlerle ilgili değer veya gerçeklik derecesi biçtiği görüşünü kabul etmemektedir (Horkheimer, 1989: 31-32).

Horkheimer toplum felsefesinin değişmez bir gerçekliğin araştırılmasında tek bilim değil, diğer disiplinlerle diyalektik ilişki içinde olacağını belirtmektedir. Toplumun ekonomik yaşamı, insanların fiziksel gelişimi ve ayrıca kültür alanındaki değişimler arasındaki ilişkiyi kapsayan çok yönlü bakış açısına sahiptir. Buna göre Enstitü’nün ilk odaklandığı soru şudur: “Belirli bir zaman diliminde ve belirli bir ülkede, belirli bir toplumsal grup ile bu grubun ekonomideki rolü, üyelerinin psişik yapısındaki değişimler ve bu grup tarafından yaratılan ve toplumsal bütünlüğü bir bütün olarak etkileyen düşünce ve kurumlar arasında ne tür ilişkiler tanımlayabiliriz?” (Horkheimer, 1989:34). Horkheimer’ın bu sorusuna, yine kendi metninden, *Tarih ve Psikoloji*’den yanıt vermek mümkündür:

*Psikolojinin nesnesi tarihle ne kadar iç içe geçmiş olursa olsun, bireylerin rolü ... salt ekonomik ilişkilerin işlevlerine indirgenemez. Teori, ne dünya-tarihsel kişiliklerin ne de farklı toplumsal grupların üyelerinin ruhsal yapılarının önemini reddeder. Daha düşük üretim biçimlerinin yerine daha farklı-*

*laştırılmış ve bir bütün olarak halkın ihtiyaçlarına daha iyi uyarlanmış olanlarla ikame edilmesi, tabiri caizse, bizi ilgilendiren tarihin iskeletini temsil eder. Bu içgörü, insan faaliyetinin özet ifadesidir (Horkheimer, 1993: 119).*

Görüldüğü üzere ekonomik altyapının incelenmesi toplumsal gerçekliğin anlaşılması için gerekli bir yöntemdir, ancak tek başına yeterli değildir. İnsan faaliyetlerini anlamak için ekonominin yanı sıra tarih, psikoloji, felsefe ve sosyolojinin de analize dahil edilmesi gerekir. Mevcut durumun tüm yönlerinin - ekonomik, sosyolojik ve psikolojik - dikkate alınması, araştırmasının kapsayıcı ve disiplinler arası doğasını ve dolayısıyla dogmatik katılık ve indirgemeciliğin yokluğunu göstermektedir.

### **Sürgün Yılları: Amerika Deneyimleri**

Disiplinlerarası çalışma ve entelektüellerin toplumsal dönüşüm için bir güç olarak gördükleri işçi sınıfıyla birlikte hareket etme amacı, Enstitü'nün erken dönem amaçlarından biridir. Bu amaç özellikle, işçi hareketleri ve sınıf mücadeleleri üzerine çalışan Grünberg döneminde karşımıza çıkmaktadır. Bu amaçların gerçekleşip gerçekleşmediğine bakıldığında, Enstitü'nün yayın organı *Zeitschrift für Sozialforschung*'da yayımlanan makalelerde disiplinlerarası çalışmanın büyük ölçüde gerçekleştiği, diğerinin ise gerçekleşmediği görülmektedir. Toplumsal dönüşümün öznesi olarak görülen işçi sınıfıyla işbirliğinin sağlanamamasının nedenini entelektüellerin izolasyonuna, Enstitü'nün programının Grünberg döneminin arşivciliğinden ve katı Marksizminden uzaklaşmasına ve Nazizmin yükselişiyle birlikte işçi hareketlerinin bastırılmasına bağlamak imkân dahilindedir.

1930'lu yıllarda, Almanya'da Nazizmin yükselişiyle birlikte zorunlu bir göçe maruz bırakılan Frankfurt Okulu teorisyenlerinin toplum ve kültür üzerine eleştirel incelemeleri-

ne devam ettiği görülmektedir. Bu dönemde çalışmalarını Amerika Birleşik Devletleri'nde sürdürmeye devam eden teorisyenlerin ele aldığı konularda önemli dönüşümlerin meydana geldiği görülmektedir. John Abromeit'in altını çizdiği üzere bu paradigma değişimi, Büyük Buhran, devlet kapitalizminin ortaya çıkışı ve faşizmin yükselişi başta olmak üzere Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki sosyo-ekonomik ve politik dönüşümlerden etkilenmiştir (Abromeit, 2018: 7).

Bu yıllarda Adorno ve Horkheimer'in birlikte kaleme aldıkları *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı çalışmanın yanı sıra Nazizm'in bir başka eleştirel analizi ise Franz Neumann'ın *Behemoth* adlı çalışmasıdır. Her iki çalışma da Nasyonal Sosyalizm eleştirisi ortaya koymaktadır ancak konuya ilişkin farklı kavramsal çerçeveleri dile getirdikleri görülmektedir:

*Totaliter rejimin kapitalizmin iktisadi gelişimindeki özel bir aşamaya, onun geç tekel aşamasına karşılık geldiğini kabul eden Neumann'ın kavramlaştırması ve Horkheimer'in ve Pollock'ın Nasyonal Sosyalizm'i siyasetin ekonomi karşısındaki önceliğinin ve 'teknolojik ussallık' ve nüfus kitlesinin usdışı duygularının ve tutumlarının (örneğin anti-Semitizm) istismar edilmesi aracılığıyla uygulanan tahakkümün tanımladığı yeni bir toplum tipi olarak ele alan anlayışı (Bottomore, 2016: 28).*

Faşizm incelemeleri Enstitü üyelerini psikanalize yöneltmiştir. Ancak bu yönelim indirgemeci bir yapıya sahip değildir. Marksizm ve psikanaliz çalışmaları etkileşim içerisindedir. Kapitalizm ve faşizm ilişkisi, otorite ve aile ilişkisinin incelenmesi bunun örneğidir. Özellikle sürgün döneminde ağırlık verilen bu çalışmalar psikanalizden yararlanılarak ortaya koyulmuştur. Psikanaliz ile Marksizmi birleştirme girişimiyle Eric Fromm'un çalışmaları Enstitü'nün çalışmalarına ve yöntemine katkıda bulunmaktadır.

Fromm'un yanı sıra Marcuse de psikanaliz alanında öne çıkmaktadır. Ancak her ikisinin de psikanalize yaklaşımı birbirinden farklıdır. Marcuse *Eros ve Uygarlık*'ta kapitalizmin Eros'u baskılayıp yok etmeye çalışırken sosyalizmin de baskıyı yok ederek Eros'u ortaya çıkarmaya çalıştığını ileri sürmektedir.

Enstitü Amerika'da, ampirik çalışmaların oldukça üst seviyede olduğu bir yerde, ampirik çalışmaları pozitivismeye karşı yürütmekle birlikte pozitivismeye düşme tehlikesine karşı da dikkatli bir tutum sergilemektedir. Nitekim o dönemde pozitivismenin etkisiyle toplum bilimleri ampirik araştırmalara yönelmiş durumdadır. Bu araştırma yöntemine yönelik ilk somutlaştırma örneği "otorite" kavramı üzerinedir. 1936 tarihli *Otorite ve Aile Üzerine* adlı çalışma sürgün yıllarında hazırlanmıştır. Beş yıl süren bu uzun soluklu çalışma Horkheimer, Marcuse ve Fromm'un kolektif bir ürünüdür. Bu çalışma otorite kavramına yönelik somutlaştırmanın yanı sıra birey psikolojisi üzerinde yoğunlaşarak kişilik ve anti-Semitizmin otoriteyle ilişkisini incelemekte ve ayrıca otoriter kişiliği ortaya çıkaran etmenleri de sorgulamaktadır. Otoriter kişiliği ortaya çıkaran etmenler olarak da aile ve toplumun diğer kurumları analiz altına alınmaktadır. Dolayısıyla çalışmanın bu geniş kapsamlı ölçeğiyle hem bireysel psikolojinin hem de kültürel fenomenlerin araştırma konusunu oluşturduğu görülmektedir. Bu kolektif çalışmayı ise *Otoriteyan Kişilik* çalışması takip etmektedir. Abromeit'in ifade ettiği gibi:

*Adorno, The Authoritarian Personality (Otoriter Kişilik) kitabına yaptığı katkılarda, özellikle de ABD'deki otoriter popülist toplumsal hareketlere en çok ilgi duyanların tipik inançlarını ve karakter yapılarını tanımlamaya yönelik en doğrudan girişimi olan sözde muhafazakarlık kavramını tartışırken, aynı temaların çoğuna değinmektedir (Abromeit, 2018: 9).*

Otoriter kişiliğin psikolojik temellerini incelediği bu çalışmada Adorno, ABD’de otoriterliğin ve popülizmin psikolojik temellerine yönelik de önemli çıkarımlarda bulunmaktadır.

### **Eve Geri Dönüş: Theodor W. Adorno**

Bottomore Enstitü’yü dönemlere ayırırken, Enstitü’nün 1950’de Frankfurt’a dönüşünden 1970’li yılların başına - Horkheimer’in ölümüne (1973)- kadar devam eden bu sürecin, Alman toplum düşüncesi üzerindeki entelektüel ve politik etkisinin en yoğun olduğu dönem olduğunu belirtmektedir. Ancak ona göre bu süreçte özellikle politik tavır açısından Adorno ve Horkheimer değil Marcuse’dır (Bottomore, 2016:14,15).

Marcuse’nin politik olarak Adorno ve Horkheimer’dan daha belirgin ve etkili olduğunu kabul etmekle birlikte, Adorno’nun yönetici olmasından sonra belirgin bir Adorno figürü olduğu görülmektedir. Ancak Adorno’nun Enstitü’deki etkisi sadece yönetici olduğu dönemi değil Horkheimer dönemini de kapsamaktadır. Aslında Enstitü’deki felsefe eğilim Adorno’nun Enstitü’ye katılımı ile pekişmiştir. Adorno Enstitü’ye resmi olarak 1938 yılında katılmış olsa da, Horkheimer ile olan dostluğu nedeniyle Enstitü ile ilişkisi daha öncesine dayanmaktadır. Nitekim 1931 yılında verdiği *Felsefenin Güncelliği* başlıklı *doçentlik* dersi bu bağlamda önemlidir. Ancak Adorno’nun Enstitü’ye katılmadan önceki çalışmaları göz önünde bulundurulduğunda, Enstitü’nün felsefe odağının Adorno’nun katılımıyla baskın hale geldiği görülmektedir.

1950’li yıllar yeni dönemi sembolize eder. Sürgünden eve dönüşü tekabül eden bu süreçte yeniliklerle birlikte yöntem tartışmasının hâlâ devam ettiği görülmektedir. Adorno’nun *Sosyoloji ve Ampirik Araştırma* (1957) adlı çalışması

yöntem tartışmasını içermektedir. Assoun 1950’li ve 1960’lı yılların ortalarına kadar Eleştirel Teori’nin önemli odağının Alman toplumsal bilimler tartışması olduğunu savunmaktadır ve bu tartışmayı şuna benzetmektedir:

*Bir anlamda bu tartışma 1880-1914 arasında Almanya’ya kırıp geçirmiş olan ve doğa bilimleri (Naturwissenschaften) karşısında tin bilimlerinin (Geisteswissenschaften) statüsünün bitmek bilmez bir şekilde tartışıldığı, kimilerinin insanı ‘anlamaya’, kimilerinin ise şeyleri ‘açılmaya’ çalıştıkları ünlü Methodenstreit’in tekrarı olarak görülebilir (Assoun, 2014: 76).*

Bu noktada Bottomore da Assoun’a yakın tespitlerde bulunarak Adorno’nun yöntem tartışmasının toplumbilimin doğasının ve niteliğinin sorgulanmasını ve pozitivism eleştirisini içerdiğine işaret etmektedir:

*Adorno, Almanya’ya ilk dönüşünde [...] ampirik yöntemleri savunup toplumbilimin artık anlamın ‘yorumlanması’ aracılığıyla peşine düşülmesi gereken bir Geisteswissenschaft (bir kültür bilimi) olarak düşünülmemesi gerektiğini ileri sürdüysen de, okulun felsefi karakteri 1950’li ve 1960’lı yıllar boyunca sürekli daha fazla ifade edilir hale geldi (Bottomore, 2016:33,34).*

Assoun Enstitü’nün tarihindeki süreklilik gösteren unsurlarından birinin “yöntem savaşı” olduğunun altını çizmektedir:

*Tartışmanın merkezi, Adorno ile Karl Popper (ki o da pozitivism karşı kendince eleştireldir) arasındaki tartışmada, iki ‘eleştiri’ kavramının karşıtlığından oluşmaktadır: Popper’in bilimin genel önermelerinin sınıdığı rasyonel bir mekanizma gördüğü yerde, Adorno, ‘gerçekliğin bilinmesi dolayısıyla gerçekliğin çelişkilerinin gelişimi’ni görür, ki bu da toplumsal dolayımın dikkate alınmasını gerektirir. ‘Diyalektik’, ‘bilim endüstrisinin sorgulanmamış otoritesi’nin sorgulanma zorunlu-*

*luğunun uzlaşmasız hatırlanması olarak kendini dayatır (Assoun, 2014: 77-78).*

Pasajda görüldüğü üzere Adorno ve Karl Popper arasındaki tartışma “eleştiri” kavramının farklı yorumlamalarına odaklanmaktadır. Popper bilimi genel önermelerin test edildiği rasyonel bir süreç olarak görürken, Adorno bilgi aracılığıyla gerçekliğin çelişkilerini anlamının önemini vurgulamakta ve toplumsal dolayımın önemini öne çıkarmaktadır.

### **Eleştirel Teori’nin Dönüşümü: Jürgen Habermas ve Axel Honneth**

Enstitü’nün Habermas ile başlayan yeni dönemi için şu soruyu sormak mümkündür: Eleştirel Teori, Horkheimer ve Adorno döneminde olduğu gibi felsefi yönünü koruyarak eleştirel, toplumsal ve olumsuzlayıcı bir karakterde mi varlığını sürdürmektedir, yoksa Habermas ile birlikte olumlu ve bilimsel bir karakter mi kazandı? Assoun’un değerlendirmesine göre Eleştirel Teori felsefi özerkliğini yitirmiştir. Çünkü bu yeni kriz karşısında

*...hermenötik bilimler aracılığıyla ‘özdüşünüm’ birinci plana geçer. Bu, bilme faaliyetlerinin toplumsal süreçle bağının bilincine varmaktır. Eleştirel Teori, bir anlamda, bu düşünüm-sel noktaya gelip yerleşir. Dolayısıyla Eleştirel Teori’nin felsefi özerkliğini yitirdiği söylenebilir: Eleştirel Teori yalnızca özdeş-olmadığını ileri sürmeye çalışmakla kalmamakta, bilimlerin eleştirel ve hermenötik düşünüm hareketi de olmak zorundadır. Böylelikle ‘pratik rasyonellik’ eğilimini onaylamaktadır. Bağlantılı olarak, Habermas’ta, bilginin bir ‘çıkartı’ olduğu fikri radikalleşmiş bulunur (Assoun, 2014: 53-54).*

Eleştirel Teori’nin kimliği Habermas ile birlikte değişmiş görünmektedir. Habermas *Eleştirel Bir Toplum Kuramının Görevleri* adlı metninde, kendisinden önceki döneme tekabül

eden erken dönem Eleştirel Teori'yi "Eski Eleştirel Teori" olarak adlandırır ve eski Eleştirel Teori'nin 1940'ların başına kadar ele aldığı altı temayı vererek amacını şu şekilde ifade etmektedir: "[...] bu yönelimlerden bazılarının, o zamanlar bağlı buldukları tarih felsefesal kabuller olmadan nasıl ele alınabileceklerini göstereceğim. [...] Günümüzde, pozitivism sonrası dönemde, pozitivism eleştirisinin değişen önemini, daha ayrıntılı olarak ele alacağım" (Habermas, 2001: 833).

Habermas'ın 1940'ların başına kadar tartışılan ortak temaları, özellikle Horkheimer dönemine vurgu yaparak değerlendirmesi, kendi kavramsal çerçevesiyle -görev açısından- bir yakınlık görmesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: "[...] kendi başına bir amaç olmayan temel kavramsal bir çerçeve geliştirmiştim. Bu kavramsal çerçeve, modernliğin, öteki araştırma yaklaşımlarının yönetsel nedenlerle görmezden geldikleri patolojilerini tanılamak ve açıklamak görevini koruyacaktır" (Habermas, 2001:832,833). Dolayısıyla Habermas eski Eleştirel Teori'nin "araçsal akıl eleştirisi" üzerine yoğunlaştığı döneme kadar Aydınlanmanın patolojilerini tespit etmeye ve açıklamaya çalıştığını, Marx'a daha yakın oldukları bu dönemde tartışılan temaları çelişkileri ve farklılıklarıyla birlikte yeniden ele alacağını belirtmektedir. Habermas bu temaları şöyle sıralamıştır: "(a) postliberal toplumlardaki entegrasyon/bütünleştirme biçimleri, (b) ailenin toplumsallaşması ve ego gelişimi, (c) kitle iletişim araçları ve kitle kültürü, (d) protestonun sona ermesinin ardındaki sosyal psikoloji, (e) sanat teorisi ve (f) pozitivism ve bilim eleştirisi" (Habermas, 1989: 292).

Habermas, bu dönemde Horkheimer ve çevresinin Marx'ın şeyleşmenin bir işareti olarak görülen "gerçek soyutlamalar" kavramını ampirik araştırmalarının nesnesi

olarak kullandıklarını, ancak araçsal akıl eleştirisiyle birlikte bu kavramı tarih felsefesinin bir konusu olarak ele aldıklarını ifade etmektedir (Habermas, 1989: 292). Ayrıca Eleştirel Teori'nin eleştirel niteliğinin tarihsel boyutuna yaptığı güçlü vurgunun – her ne kadar bu vurgu içkin eleştiriye mümkün kılarsa da – giderek soyutlamaya ve normatif önermelere dönüştüğünü ileri sürmekte ve Eleştirel Teori'nin karşısına yeni bir paradigma olarak İletişimsel Eylem Kuramı'nı koymaktadır:

*Eleştirel teorinin temel kavramları, bireylerin bilincini, yalnızca içe doğru, intrapsişik olarak genişletilen ekonomik ve yönetsel bütünleşme mekanizmalarıyla doğrudan karşı karşıya yerleştirdi. Bunun tersine, iletişimsel eylem teorisi, antropolojik olarak derinlere kök salmış yapıların rasyonel içeriğini, başlangıçta yeniden inşa edici, yani tarihsel olmayan bir şekilde ilerleyen bir analiz aracılığıyla kendisi için tespit edebilir (Habermas, 1989: 296).*

Habermas bu paradigmayı gerekçelendirmek ve açıklamak için *İletişimsel Eylem Kuramı*'nı (2 cilt halinde) oluşturmuştur. Bu çalışmada eleştirel toplum teorisinin konum ve amacını şu şekilde tanımlamaktadır: “Eleştirel toplum kuramı, yerleşik araştırma doğrultuları karşısında bir rakip olarak yer almaz; bu doğrultuların modern toplumların doğuşu kavramını çıkış noktası almakla, bu yaklaşımların özgül sınırlanışının ve göreceli haklılığının neye dayandığını açıklamaya çalışır” (Habermas, 2001:829).

Axel Honneth'in *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory* (1983) adlı tez çalışması Eleştirel Teori'nin tarihsel sürecini sistematik bir biçimde sunmakta ve Eleştirel Teori'nin yeniden inşasını da kapsamaktadır. Honneth, Eleştirel Teori tarihinin, başlangıçtan itibaren varsaydığı argümanları gerekçelendirmek için Hegelci bir yöntem kullandığını belirtmektedir.

Honneth'in erken dönem Frankfurt Okulu'nu yeniden inşası, Adorno ve Horkheimer'in "kapsamlı bir tarih felsefesinden (örneğin, toplumsal emek ve doğanın teknik egemenliği) türetilen fikirlere bağlı kalarak ve bunun için bir çözüm bulamadıkları tezine" dayanmaktadır (Bynes, 1993: vii). Ona göre, eleştirel toplum teorisinin en yeni ve etkili iki ismi olan Habermas ve Foucault, Adorno ve Horkheimer'in uygarlık süreci analizlerinde karşılaştıkları açmazlara çözümler sunmaktadır:

*Hem Foucault'nun tarihsel araştırmalarda temellendirdiği iktidar teorisi, hem de Habermas'ın bir iletişimsel eylem teorisi temelinde geliştirdiği toplum teorisi, bir anlamda Horkheimer ve Adorno tarafından analiz edilen aydınlanma diyalektiğinin sürecini yeni bir şekilde yorumlama girişimleri olarak görülebilir." Ve böylelikle bu teorilerin "uygarlık sürecine ilişkin felsefi-tarihsel çözümlerinde karşılaştıkları açmazlara çözümlü olduğu ortaya çıkar (Honneth, 1993: xi).*

Buna ek olarak Honneth, Habermas ve Foucault'yu - hem kendi aralarında hem de Adorno ve Horkheimer ile - toplumsal analiz ve toplumsal değişim modeli sunma açısından karşılaştırmaktadır ve Habermas'ın iletişimsel eylem teorisinin daha umut verici olduğunu savunmaktadır (Bynes, 1993: viii). Nitekim Habermas, iletişimin tahakkümden kurtulabileceği koşulları belirlemeye çalışmaktadır. Bu özgürleştirici dürtüyü ise sıradan yaşamda ve özgür insanların etkileşim ve iletişimde görmektedir (Anderson, 2011: 36). Honneth'e göre "[...] Habermas'ın etkileşim kavramı, eleştirel teorisinin Adorno'nun negativizmiyle sürüklendiği felsefi-tarihsel çıkmazdan bir çıkış" yolu sağlamaktadır (Honneth, 1993:xv).

Honneth'e göre, Adorno doğanın tahakkümüne dair büttüncül bir modele hapsoldüğü için toplumsal olanı kavrayamamış ve dolayısıyla toplum analizi görevinde başarısız

olmuşken, Habermas ve Foucault eylem-teorisi paradigma-sında toplumu sırasıyla “karşılıklı anlayış” ve “mücadele” kavramları temelinde analiz etmeye çalışmaktadırlar (Honneth, 1993:vii). Honneth bir toplumsal çatışma modeli geliştirmekte ve kendi teorisini dolaylı olarak Habermas’ın iletişim teorisine dayandırarak eleştirel toplum teorisini yeniden inşa etmektedir. Yeniden inşa ettiği toplumsal çatışma modelini şu şekilde tanımlamaktadır: “Normativist toplumsal teori geleneğinin aksine, böyle bir modelde toplumsal entegrasyon süreci, tüm gruplar ve bireyler eşit şansa sahip olana kadar toplumsal aktörler arasında kendi kimliklerinin tanınması için bir mücadele biçimini alan bir süreç olarak düşünülür” (Honneth, 1993: xvii).

Honneth’e göre Eleştirel Teori Horkheimer’ın açılış konuşmasıyla şekillenmiş ve Adorno’nun metinlerinde de temsil edilmiştir. Dahası, *Aydınlanmanın Diyalektiği* ile Eleştirel Teori’nin temel yapı taşları değişmiş ve öne çıkan figür artık Horkheimer değil Adorno olmuştur: “İnsan aklının kendi kendini yok etme fikri, kişilik kaybının sosyal-psikolojik kavramı, kitle kültürü kavramı ve otantik sanat eseri ideali, faşist ve Stalinist tahakkümün ortaklığına ilişkin merkezi deneyimin içsel içeriğine sahip olan bir toplum teorisinin yapı taşlarıdır” (Honneth, 1993: 35). Bu doğrultuda ona göre, Adorno’nun düşüncesini şekillendiren ve onu diğerlerinden farklı bir şekilde motive eden şey, topyekûn tahakkümün hüküm sürdüğü mevcut tarihsel sürece ilişkin tarihsel-felsefi sorundur:

*Adorno’nun teorisinin merkezi (1930’larda Horkheimer için olduğu gibi) devrimci umutların hayal kırıklığına uğraması değil, uygarlık sürecinin felaketle sonuçlanmasının yarattığı dehşettir. [...] Stalin’in diktatör devlet bürokrasisinin yükselişiyle Rus devriminin yenilgisi, Avrupa’da faşist iktidar aygıtının terörle kuruluşu ve Amerikan kapitalizminin görünüşte*

*bitmez tükenmez büyümesi, onun için tek bir tarihsel sürecin zar zor ayırt edilebilen gelişim biçimleridir ve bu süreç tam bir tahakküm sistemiyle sonuçlanır (Honneth, 1993: 35).*

Honneth'in burada dikkat çekmek istediği bir diğer nokta, Adorno'nun "totaliter tahakkümün farklı sistemleri arasındaki benzerliği"ni kendi "tarih teorisinin tematik ufku haline" getirmiş olmasıdır (Honneth, 1993:37).

Honneth'e göre *Aydınlanmanın Diyalektiği*'nin argümanları ve karamsar, kasvetli atmosferi Eleştirel Teori'nin dönüşümünde oldukça belirleyici olmuş ve savaş sonrası analizlerde de etkisi güçlü bir şekilde devam etmiştir. Eleştirel Teori'nin toplum analizindeki değişimini ise şöyle aktarmaktadır: "1930'larda Horkheimer'ın felsefenin yanı sıra eşit bir ortak olarak yerleştiği disiplinler arası toplum analizi, şimdi sadece olumsuz bir felsefe ile felsefi estetik arasında bocalayan aporetik bir eleştirel teorisinin ikincil yardımcısıdır" (Honneth, 1993: 58).

Honneth'e göre, eleştirel toplum teorisi, iç ve dış doğa ile ilişkinin toplumsal yaşamın tüm yönlerinde, basit gündelik eylemlerde nasıl ortaya çıktığına odaklanmalıdır. İnsanın doğayla ilişkisi, bireysel ve toplumsal düzeyde gündelik yaşam biçimlerinde ve eylemlerde ortaya çıkmakta ve yeniden üretilmektedir. Bu bağlamda Adorno'nun insanın doğayla ilişki biçimini sanatın otonom alanıyla sınırladığını düşünen Honneth, Adorno'nun estetik üzerine düşüncelerinin eleştirel toplum teorisinde verimli olmasının koşulunu şuna bağlamaktadır: "kültürel etkinliklere rehberlik eden normatif-pratik kurallar, [...] doğal çevreyle ilişkilerinde daha 'mimetik olarak' uyumlu mu yoksa 'araçsal' olarak mı kontrol ettikleri sorusuna göre ayırt edilebilir" (Honneth, 1993: xxi).

Honneth'in Hegel'den ödünç aldığı "tanınma" kavramına odaklanması, içinde bulunduğu dönemin koşulların-

dan kaynaklanmaktadır. Nitekim Frankfurt Okulu geleneğinin üçüncü kuşağına dahil olan Honneth ve diğer eleştirel teorisyenler,

*[...] Berlin Duvarı'nın çöküşü, Avrupa milliyetçiliğinin yeniden canlanması ve küreselleşmenin hızlanmasıyla karşı karşıya kaldılar. Ve teorik olarak, öznenin düşüşü, aklın bölünmüşlüğü ve evrenselci prosedürel adalet kavramlarına yönelik meydan okumalarla boğuştu. [...] Onların düşünceleri, tikkellik, farklılık ve çoğulculuğa yapılan yaygın bir vurgu tarafından şekillendirilmiştir (Anderson, 2011: 46).*

Bu toplumsal hareketlerin tarih boyunca kimlik, aidiyet, yaşam biçimi ve tanınma gibi konuları gündeme getirdiği açıktır. Honneth'e göre çeşitli toplumsal grupların tanınma mücadelesi, tarihsel ve insani gelişimin itici gücünü oluşturmaktadır. Dolayısıyla ona göre bu bağlama yer vermeyen Horkheimer ve Adorno toplumsal analiz açısından yetersiz kalmaktadır.

Sonuç olarak Honneth, Hegelci kavramları çağdaş toplumsal analize dahil ederek, tanınma mücadelelerini insani gelişim ve toplumsal değişim için temel olarak anlamanın önemini altını çizmektedir. Adorno'nun toplumsal eylemin yalıtılmış bir alanı olarak sanata yaptığı vurguyu eleştiren Honneth, toplumsal aktörler arasındaki tanınma mücadelesini vurgulayarak toplumsal meselelerle daha pratik bir ilişki kurulmasını savunmaktadır. Bu bağlamda Honneth'in çalışmaları, küreselleşme ve aklın parçalanması gibi çağdaş konuları ele alarak değişen sosyo-politik manzarayı yansıtmaktadır.

## **Sonuç**

Frankfurt Okulu'nun eleştirel toplum teorisi, modernitenin krizlerini anlamaya yönelik disiplinler arası bir yaklaşımı temsil etmektedir. Ekonomik yapılar, toplumsal-

kültürel dinamikler ve psikoloji arasındaki bağlantıların altını çizen Enstitü üyelerinin toplumsal düşünceye önemli katkılarda buldukları aşikârdır.

Horkheimer'ın temel sorgulamalarından Habermas'ın iletişimci eylem teorisine ve Honneth'in tanıma üzerine odaklanmasına kadar Eleştirel Teori'nin evrimi, günümüzün toplumsal zorluklarını değerlendirme açısından gerekli olan dinamik bir entelektüel geleneği göstermektedir. Frankfurt Okulu üyeleri, tahakküm mekanizmalarını ve insani özgürleşme potansiyellerini incelemek için eleştirel bir bakış açısı oluşturarak, toplumsal ve politik gerçekliklerin ortaya çıkardığı çatışmaların ele alınmasında düşünümsel bir entelektüel pratiğin gerekliliğini vurgulamaktadırlar. Bu bağlamda Eleştirel Teori, içinde bulunduğumuz çağda, küreselleşmenin, teknolojik ilerlemenin ve otoriterliğin yeniden canlanmasının yarattığı krizlerin ele alınmasında ve toplumsal dönüşümün sağlanmasında yol göstermeye devam etmektedir.

### **Kaynakça**

- Abromeit, J. (2018). Frankfurt School Critical Theory and the Persistence of Authoritarian Populism in the United States. İçinde J. Morelock (Ed.), *Critical Theory and Authoritarian Populism* (Vol. 9, pp. 3–28). University of Westminster Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv9hvtcf.5>
- Anderson, J. (2011). "Situating Axel Honneth In The Frankfurt School Tradition". İçinde *Axel Honneth: Critical essays*. Leiden, The Netherlands: Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004208858.i-439.13>
- Assoun, P. L. (2014). *Frankfurt okulu* (Işık Ergüden, Çev.). Dost Kitabevi.
- Best, B., Bonefeld, W., O'Kane, C. (2018). "Introduction: Key Texts and Contributions to a Critical Theory of Society". İçinde *The SAGE handbook of Frankfurt School critical theory*. SAGE Publications.
- Bottomore, T. (2016). *Frankfurt Okulu ve eleştirisi* (Ümit Hüsrev Yolsal, Çev.). Say Yayınları.

- Bouchindhomme, C. (2003). "Eleştirel Kuram" (Necmettin Kâmil Sevil, Çev.). İçinde P. Raynaud, S. Rials (Haz.), *Siyaset felsefesi sözlüğü*. İletişim Yayınları.
- Bynes, K. (1993). "Translator's Preface". İçinde Axel Honneth, *The critique of power. reflective stages in a critical social theory* (Kenneth Baynes, Trans.). Cambridge, MA: MIT Press.
- Habermas, J. (1989). "The Tasks of a Critical Theory of Society". İçinde S. E. Bonner, D. M. Kellner (Ed.), *Critical Theory and society: A reader* (Peter Wagner, Trans.). Routledge.
- Habermas, J. (2001). *İletişimsel eylem kuramı: 2. cilt, İşlevselci aklın eleştirisi üzerine* (Mustafa Tüzel, Çev.). Kabalıcı Yayınevi.
- Held, D. (1993). "Frankfurt Okulu" (Meral Özbek, Çev.). İçinde Tom Bottomore (Der.), *Marksist düşünce sözlüğü* (Mete Tunçay, Çev.). İletişim Yayınları.
- Honneth, A. (1993). *The critique of power: Reflective stages in a critical social theory*. (K. Baynes, Trans.). Cambridge, MA: MIT Press.
- Horkheimer, M. (1989). "The State of Contemporary Social Philosophy and the Tasks of an Institute for Social Research" (Peter Wagner, Trans.). İçinde S. E. Bonner, D. M. Kellner (Eds.), *Critical Theory and society: A reader*. Routledge.
- Horkheimer, M. (1993). "History and Psychology", İçinde *Between philosophy and social science: selected early writings* (G. F. Hunter, M. S. Kramer, J. Torpey, Trans.). MIT Press.
- Jay, M. (2014). *Diyalektik imgelem: Frankfurt Okulu'nun tarihi ve çalışmaları (1923-1950)* (Sevgi Doğan, Çev.). Ayrıntı Yayınları.
- Slater, P. (1998). *Frankfurt Okulu: kökeni ve önemi Marksist bir yaklaşım* (Ahmet Özden, Çev.). Kabalıcı Yayınevi.
- Snow, B. (1977). "Introduction to Adorno's 'The Actuality of Philosophy'". *Telos: Critical Theory of the Contemporary*. No. 31.
- Wiggershaus, R. (1994). *The Frankfurt School: Its history, theories, and political significance studies* (Michael Robertson, Trans.). Cambridge: MIT Press.

# TOCQUEVILLE'DE DEMOKRATİK DESPOTİZM ve SİVİL TOPLUM

M. Ahmet TÜZEN\*

## Giriş

Tarihsel olarak demokrasi kavramı ilk kez Antik Yunan şehir devletlerinde ortaya çıkmış ve o dönemde küçük, yönetilebilir topluluklarda yaşayan yurttaşların doğrudan siyasi karar alma süreçlerine katılımı olarak tanımlanmıştı. Bu eski anlayışa göre demokrasinin yalnızca doğrudan demokrasi çerçevesinde tartışılması tesadüf değildi. Çünkü o dönemin yönetim gerçekliği, sadece küçük devletler veya şehir devletlerinde demokratik düzenlerin var olmasına olanak tanımıştı. Ancak siyasi düşünce ve uygulamaların değişimiyle birlikte, demokrasi kavramı gelişmiş ve ilk kez Amerika Birleşik Devletleri gibi büyük ve karmaşık yapıdaki bir devlette uygulanabilir hale gelmişti (Schmidt, 2002: 77). Birleşik Devletler'deki demokrasi deneyimi, Platon'dan itibaren süregelen demokrasi tartışmalarına yeni bir boyut katmış; artık demokrasi, olgusal bir zeminde ampirik bir inceleme konusu haline gelmiş ve birtakım muğlak istekler ile varsayımlar alanı olmaktan çıkmıştı.

Alexis de Tocqueville, Birleşik Devletler'in bu demokratik sistemini bir laboratuvar olarak görmüştür. Amerika'da Demokrasi adlı eserinde demokrasiyi, toplumsal bir düzene işaret eden, koşulların eşitliğine dayalı ve halk egemenliğine

---

\* Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü  
ORCID: 0000-0001-8358-0140

bağlı bir sistem olarak tanımlamıştır. Batı'nın hiyerarşik düzenden eşitlikçi bir düzene geçişini, demokrasiyle mümkün gören Tocqueville, demokrasinin monarşi ve aristokrasiye kıyasla eşitlikçi bir yapı inşa etmeye daha uygun olduğunu savunmuştur. Tocqueville, eşitlik ile birlikte özgürlük sorunlarının demokrasi rejiminde kendiliğinden çözülemeyeceğini düşünmüştür. Çoğu demokrasi savunucusundan farklı olarak, demokraside özgürlük sorunlarının süreceği görüşünde olmuştur.

Modern toplumlarda eşitlikle birlikte ortaya çıkan bireycilik, insanların siyasal yaşama olan ilgilerini kaybederek özel yaşamlarına ve kişisel çıkarlarına yönelmelerine neden olmuştur. Tocqueville, bu olgunun modern bir despotizme yol açabileceğini ileri sürmüştür. Bu tür bir despotizm tehdidine karşı en önemli güvenceyi sağlayacak yapı ise özgürlüğün hakim olduğu bir sivil toplumdur. Tocqueville, sivil toplumu hem hükümetin kadiri mutlak oluşuna hem de bireyselleşme ve eşitlik sonucunda toplumun parçalanmasına karşı en önemli çözüm olarak görmüştür.

Bu çalışma, Tocqueville üzerinden demokrasinin, modern toplumlarda eşitlik ve bireycilik ile siyasi katılım ve özgürlük arasındaki gerilimi nasıl dengeleyebileceğini ve modern despotizmin önüne nasıl geçebileceğini değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

### **Demokrasinin Ayırıcı Niteliği Olarak Koşulların Eşitliği**

Tocqueville'e göre tarih, eşitlik doğrultusunda ilerlemekte ve insanlık kaçınılmaz bir şekilde demokratik bir geleceğe yönelmektedir. Son yedi yüzyıl boyunca eşitlik yolunda önemli gelişmeler kaydedilmiş; geleneksel hiyerarşilerin ve kurumların aşınması, sınıf farklılıklarının azalması ile aristokratik idealler yerini demokratik ilkelere bırakmıştır (Tocqueville, 2016: 31). Bu anlamda Fransız ve Amerikan

İhtilalleri, geçmişten kesin bir kopuşu değil, uzun bir süreç sonunda eşitlik ve demokrasi ile ilgili yönelimlerin hız kazanmasını sağlamıştır (Ebenstein, 2005: 301).

Tocqueville, demokrasiyi tüm bireylerin doğuştan eşit ve onurlu olduğunu kabul eden bir medeniyet biçimi olarak tanımlar. Ona göre bu anlayış, sadece yeni bir siyasi düzeni değil, insan bilincindeki köklü bir dönüşümü ifade eder. Montesquieu, demokrasi ve aristokrasiyi farklı, ancak eşit derecede geçerli yönetim biçimleri olarak görürken Tocqueville bu sistemleri ardışık tarihsel dönemler olarak değerlendirir. Demokrasiyi önceki tüm rejimlerin ötesine geçen dönüştürücü bir güç olarak gören Tocqueville, eşitlik düşüncesini modern çağın temel itici gücü olarak görür ve bunun, geleneksel aristokrat onur arayışının yerini aldığını savunur. Ayrıca, bu iki ilkenin –eşitlik ve aristokrasi– temelde uzlaşmaz olduğunu vurgular (Ossewaarde, 2004: 118-119). Şu halde Tocqueville, toplumların aristokratik bir düzenin sınırlamalarından kurtularak demokratik bir yapıya doğru evrildiğini savunur. Bu geçişin yalnızca siyasi değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel bir değişim olduğu açıktır. Ayrıca Tocqueville'in demokrasi anlayışı, modern toplumun temel ilkesi olan eşitliği ön plana çıkarır. Kurumsal bir niteliğe sahip olan bu eşitlik ise ancak demokratik bir sistemde hayat bulabilir.

Tocqueville'e göre demokrasi ne Bentham'ın öne sürdüğü gibi bireysel hakların korunması yöntemi ne J.S. Mill'in tanımladığı şekilde özgürlük, eğitim, eleştiri ve kolektif eylemle şekillenen bir yaşam tarzı ne de siyasi karar alma modeli olarak anlaşılmalıdır. Tocqueville, demokrasiyi, eşitlik ilkesinin (zorlamaya karşı doğal bir hak olarak) hayata geçirildiği bir medeniyet durumu olarak tanımlar. Tarihsel açıdan bu, geçmişte güç kullanımıyla tesis edilmiş bir önceki medeniyet düzeni olan aristokrasinin yerine geçen bir du-

rumdur. Bu bakımdan Tocqueville, aristokrasi ve demokrasinin farklı eylem ilkelerine dayandığını savunur. Aristokraside eşitsizlik ilkesi tüm diğer ilkeleri gölgede bırakırken, demokraside eşitlik ilkesi baskın bir role sahiptir. Tocqueville'e göre, toplum üyelerinin iyi bir yaşama eşit bir şekilde katılımını sistematik biçimde dışlamak, doğal bir hakkın ihlali anlamına gelir. Bu bağlamda Tocqueville, aristokrasiyi "doğal olmayan" bir medeniyet biçimi olarak değerlendirirken demokrasiyi doğaya uygun en doğal medeniyet biçimi olarak tanımlar. Ona göre demokrasi Tanrı'nın iradesine uygun olduğu için gerçekleştirilmesi gereken bir iyidir (Ossewaarde, 2004: 119). Bu doğrultuda demokrasi yalnızca bir yönetim sistemi değil, zora dayalı olarak kurulmuş aristokrasinin yerini alan doğal bir düzendir. Dolayısıyla demokrasi, doğal olarak ortaya çıkan tanrısal bir planın sonucudur. Tocqueville'in ifadesiyle;

"Halkların yaşamlarında gerçekleşen farklı olayların her yerde sürekli demokrasinin lehine işlediğini fark ederiz. Aslında herkes bu sürece yardım etmiştir; demokrasinin başarısı için çaba gösterenler de, bu konuda hiçbir şey yapmayanlar da, onun için mücadele edenler de, ona düşman olduğunu iddia edenler de. Herkes, farklı bir şekilde aynı hedefe hizmet etmiştir ve bilerek ya da bilmeyerek ama hep birlikte Tanrı'nın demokrasi için çizdiği yolda kullandığı araçlar haline gelmiştir. Öyleyse diyebiliriz ki, fırsat eşitliğinin aşamalı gelişimi ilahi bir olgudur" (Tocqueville, 2016: 31).

Öte yandan Tocqueville sosyo-politik olarak demokrasiyi iyileştirmek ve eşitlik ilkesi bakımından yönlendirmeyi hedeflemektedir; aksi halde demokrasi, monarşilerde olduğu gibi despotik bir yönetime dönüşme tehlikesi taşımaktadır. Ona göre "demokrasi vahşi içgüdülerine terk edildi ve sokaklarda kendi kendilerine büyümeye terk edilmiş, top-

lumun sadece kötülük ve sefaletine tanıklık eden ve ebeveyn bakımından yoksun kalan çocuklar gibi büyüdü” (Tocqueville, 2016: 33). Ona göre demokrasi, 19. yüzyıla kadar olan süreçte olduğu gibi yönlendirilmez ise kontrol edilemez bir güç haline gelebilir.

Tocqueville’in demokrasiye yaklaşımı bu nedenle oldukça gerçekçi ve temkinlidir. O, demokrasiyi bir kurtuluş olarak görmek yerine, sürekli bakım ve dikkat gerektiren bir toplumsal düzen olarak değerlendirir. Bu bağlamda: (i) Demokrasinin rehberlik ve eğitim olmadan, kendi başına bırakıldığında yıkıcı olabileceğini, (ii) bunun önüne geçmek için toplumsal değerlerin geliştirilmesi ve yönetim sistemlerinin zamanın koşullarına göre uyarlanması gerektiğini savunur. Tocqueville’in kendi ifadesiyle (2016: 33); “Demokrasiyi öğretmek, gerekirse ona yönelik inanışları canlandırmak, teamülleri artırmak, onun hareketlerini düzenlemek, tecrübesizliğini yavaş yavaş ticaretin deneyimiyle telafi etmek, kör içgüdülerinin yerine hakiki menfaatlerini ikame etmek, hükümetini zamana ve mekana göre düzenlemek, koşulları ve insanları takip ederek hükümeti değiştirmek. İşte tüm bunlar, günümüzde toplumu yönetenler için gerekli ilk ödevlerdir.”

Bu doğrultuda koşulların eşitliğini sağlayabilecek bir demokrasi, toplumda mevcut olan alışkanlıkların, fikirlerin ve teamüllerin geliştirilmesi yönünde bir çabayı gerektirir. Aksi halde toplum, eksiklik taşıyan bir demokrasi ile yetinmek durumunda kalır (Tocqueville, 2016: 33). Bu nedenle Tocqueville, eşitlik düşüncesine büyük bir coşkuyla bağlıdır; demokrasinin ise özgürlük ve onur korunabilirse kabul edilebilir hale geleceğini düşünür. Aksi halde demokrasi kontrolsüz bırakıldığında, toplumsal düzeni bozabilecek bir tehlike oluşturabilir.

## Demokrasi ve Özgürlük

Tocqueville, demokrasiyi hem toplumsal bir durum hem de siyasi bir rejim olarak tanımlayarak terimin siyasi ve toplumsal anlamları arasında ayırım yapar. Ona göre demokrasi siyasi bir rejim olarak halk egemenliğine ve siyasi hakların eşitliğine dayanan bir sistemi ifade eder. Ancak Fransız Devrimi'nin yarattığı bazı olumsuz sonuçlar, demokrasinin anarşi ve despotizmle ilişkilendirilmesine neden olmuştur. Buna karşın 1789'un yüksek ideallerine inanan Tocqueville, siyasi hakkın halk egemenliğinden kaynaklandığını düşünen Benjamin Constant gibi liberallerle aynı çizgide yer alarak, demokrasinin kazandığı olumsuz çağrışımları ortadan kaldırmayı hedeflemiştir. Bu doğrultuda Tocqueville, demokrasinin toplumsal anlamını ön plana çıkararak onu yeni bir eşitlikçi toplum modeli olarak tanımlamıştır (Drolet, 2003: 63-64). Onun demokrasi anlayışı, antik dönemin küçük ölçekli demokratik cumhuriyetlerinden farklı olarak, toplumsal koşulların eşitliği ve hukukun üstünlüğü ilkelerini vurgular. Buna göre, modern demokratik toplumlarda halk egemenliği yalnızca siyasi haklarla değil, aynı zamanda bireysel özgürlükle de yakından ilişkilidir. Tocqueville'in özgürlük ideali ise demokratik toplumlarda özgürlüğün korunması, geliştirilmesi ve yeniden üretilmesi üzerine bir düşünsel çabayı ifade eder. Kendi sözleriyle, "Amerika örneğiyle amacım, yasaların ve özellikle teamüllerin demokratik bir halkın özgür kalmasına olanak tanıyabildiğini göstermekti" (Tocqueville, 2016: 322).

Çalışmalarının ahlaki temeli ve hayatının ana tutkusu olarak değerlendirdiği özgürlüğü çok anlamlı bir şekilde ele alan Tocqueville'e göre özgürlük genel olarak bireysel haklar, siyasi katılım ve toplumsal sınırlarla iç içedir. Richter (2006: 247), Tocqueville'in "ılımlı ve düzenli bir özgürlük" fikrini savunduğunu belirtir. Bu özgürlük anlayışı, dini

inançlar, töreler ve yasalarla sınırlanmış bir düzeni öngörür. Kahan (2010: 23), ise Tocqueville'in özgürlüğü şu şekilde tanımladığını aktarır: "Özgürlük, yalnızca Tanrı'nın ve yasaların yönetimi altında, kısıtlama olmaksızın konuşabilme, hareket edebilme ve nefes alabilme zevkidir."

Tocqueville'e göre tüm insani başarıların ve sahip olma-ya değer her şeyin temeli olan özgürlük yalnızca bireysel bir mesele değil, aynı zamanda toplumsal bir dinamizmin kaynağıdır. Bu yaklaşım, Tocqueville'in hem bireysel haklar hem de toplumsal sorumluluklar üzerinde durduğu bir özgürlük anlayışını yansıtır. Bu bağlamda özgürlük üç temel boyutta ele alınabilir. İlk olarak özgürlük, siyasi yaşamın canlılığını sağlar; özgür bir hükümet, siyasi katılımı artırarak topluma enerji verir. Birleşik Devletler'deki demokratik sistem, bireyler ve grupların çatışma ve hareketliliği sayesinde toplumsal ve ekonomik gelişimi hızlandıran enerjiyi üretir. İkinci olarak özgürlük, demokratik ve aristokratik düzen üzerindeki farklılar bakımından ele alınır; aristokratik özgürlük daha sınırlı bir elit grubun haklarına odaklanırken demokratik özgürlük, halkın siyasi katılımıyla ilişkilendirilir. Üçüncü olarak özgürlük kendi başına bir değerdir; zira özgürlük deneyimlenerek anlaşılabilir üstün bir değerdir. Bu deneyimi yaşamamış olanlara özgürlüğü anlatmak zordur. Ayrıca Tocqueville, demokratik toplumların özgürlüğü doğal bir eğilimleri olduğuna inanır (Richter, 2006: 247-248). Kısaca Tocqueville, demokratik özgürlüğü halkın katılımıyla şekillenen bir dinamizmin ortaya çıkardığını savunur. Ona göre, basın özgürlüğü ve dernek kurma özgürlüğü gibi haklar, demokratik dinamizmi besler ve yurttaşların siyasi hayatta aktif bir şekilde rol almasını mümkün kılar.

Tocqueville, özgürlüğün yalnızca bireyin haklarına ve bağımsızlığına dayanmadığını, aynı zamanda bireyin kendini denetleme yetisini yani özdenetimi kapsadığını ileri

sürer. Tocqueville, özgürlüğün keyfi bir şekilde istenilen her şeyi yapma anlamına gelmediğini ve bu nedenle bağımsızlık ile özgürlük kavramlarının birbiriyle karıştırılmasının yanlış olduğunu savunur. Tocqueville, bu görüşünü şu şekilde ifade eder: “Birleşik Devletler’de, özgür bir ülkedeki insanın her şeyi yapmaya hakkı olduğunu iddia edemeyiz; tersine, bu insana diğer yerlerdekinden çok daha çeşitli toplumsal yükümlülükler vermemiz gerekir” (Tocqueville, 2016: 92). Ona göre özgürlük, bireyin arzularını kontrol altına almasını gerektirir. Bu yaklaşım, bireyin tutkularını denetleyememesi durumunda “arzularının kölesi” olacağı fikrine dayanmaktadır. Bu bağlamda, hukuki ve siyasi özgürlüklerin yanı sıra bireyin içsel bir disipline sahip olması gerekmektedir (Boesche, 1987: 517). Nitekim sanayi toplumunun ortaya çıkışı, bireyleri giderek artan bir biçimde maddi zenginlik arayışına yönlendirmektedir. Bu süreçte bireyler, siyasi yaşama olan ilgilerini yitirerek özel yaşamlarına ve bireysel çıkarlarına odaklanmaktadır. Bunun sonucunda bireylerin siyasi karar alma süreçlerine katılımı azalmakta ve yönetimlerin icraatlarını sorgulamaksızın pasif bir şekilde kabullenme eğilimi güçlenmektedir. Tocqueville, bu durumu modern bir despotizm türü olarak kavramsallaştırmaktadır. Bu despotizm biçiminde bireyler, açık bir baskı mekanizmasına maruz kalmaksızın, özgürlüklerinden gönüllü olarak feragat etmektedirler. Maddi refah arayışının doğurduğu bu edilgenlik, bireylerin siyasal yaşamdan uzaklaşmasına neden olurken, onları yöneten güçlere bağımlı hale getirmektedir. Böylelikle bireylerin özgürlüğü zedelenmekte ve demokratik toplumlarda bireylerin siyasi pasifliği üzerinden yeni bir tahakküm biçimi ortaya çıkmaktadır (Boesche 1987: 518-520). Tocqueville, bu durumu şu şekilde özetler: “İnsanlar köleliğe giden iki yolu izlerler; refah sevgileri onları siyasi katılımdan alıkoyar ve bu refaha duydukları bağlılık, onları yönetenlere bağımlı hale getirir” (Tocqueville, 2016: 122).

Bu düşüncelerden anlaşıldığı kadarıyla özgürlük, bireysel mutluluğun temelinde yer alır ve büyük insani başarıların kaynağıdır. Ancak bireylerin özgürlüğü koruyabilmesi, arzularına hakim olmayı öğrenmesine ve siyasi yaşama aktif katılım göstermesine bağlıdır. Bu nedenle Tocqueville, özgürlüğü yalnızca bireysel bir hak değil, toplumsal bir sorumluluk olarak görür. Yani özgürlük, bireyin kendi dünyasına hakim olmasını ve toplumun ortak kaderini şekillendirmesini içerir. Yeni despotizmde özgürlüğün karşıtı olan şey ise bireylerin kendi çıkarlarını takip etmekten başka bir şey yapmamasıdır.

### **Demokratik Despotizm ve Çoğunluğun Tiranlığı**

Tocqueville, eşitliği merkeze alan bir hayat biçiminin siyasi düzlemdeki tezahürü olan demokrasiyi, bireycilik, eşitlik ve özgürlük arasındaki birtakım gerilimleri içinde barındıran bir sistem olarak değerlendirir. Ona göre modern toplumlar, kaçınılmaz bir biçimde hiyerarşinin ortadan kalktığı ve "homo hierarchicus"un yerini "homo aequalis"e bıraktığı bir ortama doğru sürüklenmektedir. Tocqueville'in Birleşik Devletler'e dair gözlemlerinde bu düşünce hakimdir. Bu dönüşüm, hak eşitliğini ve belirli koşullar altında eşitliği sağlayarak "herkese aynı değeri verme" ilkesine geçişi beraberinde getirir (Touraine, 2004: 125).

Tocqueville, aristokratik toplumun çöküşüyle birlikte modern toplumlarda yaygınlaşan parçalanmadan ve egoizmden endişe duymuştur. Her ne kadar paternalist ve baskıcı bir yapıya sahip olsa da aristokratik toplum, insanları gruplar, sınıflar ve geniş aileler etrafında bir arada tutmayı başarabilmiştir. Ancak modern burjuva toplumu, bu geleneksel bağları kopararak insanlar arasındaki ekonomik ilişkileri tek önemli bağ haline getirmiştir. Böylece toplumun güvencesi sayılan erdemlerin yerini bencillik almış; bireyler

birbirinden yalıtılmış ve atomize varlıklara dönüşmüştür (Boesche, 1981: 502). Egoist bireyciliğin kamusal yaşamın erdemlerini tükettiğini düşünen Tocqueville'e göre "egoizm her türlü erdem tohumunu zayıflatır, bireycilik ise öncelikle sadece kamusal erdemlerin kaynağını kurutur; ama uzun vadede diğer erdemlere de saldırır, onları da yok eder ve nihayetinde ise egoizme varır" (Tocqueville, 2016: 535). Aynı zamanda bu bireycilik, insanları özel hayatlarına hapseder ve kamusal alanda büyük bir boşluk bırakır. Bu boşluk ise sürekli genişleyen güçlü hükümetler tarafından doldurulur. Tocqueville açısından toplumdaki yalıtılan ve kendilerini güçsüz hisseden bu bireylerin hem hükümet hem de kamuoyu baskısına tek başlarına karşı koymaları mümkün değildir (Boesche, 1981: 503). Mansfield (2010: 78-79), Tocqueville'in bu düşüncelerini şöyle özetler:

"Demokrasilerde yurttaşlar, bireycilik kurbanı olmaya yatkındır; bu, yurttaşları yalnızca özel hayatlarıyla ilgilenen izole bireylere dönüştüren zayıflatıcı bir duygudur. Bu durumda, devlet, toplumun tek görünen ve kalıcı temsilcisi olarak kalır ve bireyler, devletin tüm ortak işlerle ilgilenmesine yönelik doğal bir eğilim geliştirdikçe topluluklarını terk ederler. Eşitler olarak onur ve bağımsızlık içgüdüsüne sahiptirler, ancak bireyler olarak bağımsızlıktan kaynaklanan bir zayıflık ve yalıtılmışlık duygusu yaşarlar. Bu nedenle siyaset ve toplumdaki yerel faaliyetlerden uzaklaşır ve devletin "muazzam varlığına" kayıtsız itaatlerini sunarlar."

Bu doğrultuda bireyciliğe neden olan eşitlik demokratik bir devletin yurttaşları için Tocqueville'in aktardığı şu iki tehdidi içerir: "Birinci olarak eşitlik insanları doğrudan bağımsızlığa doğru götürdüğü için bir anda onları anarşiye de itebilir; ikinci olarak ise eşitlik daha uzun, daha gizli ama daha kesin bir güzergâh kullanarak insanları kulluğa doğru sürükler. Halklar birincisini kolaylıkla fark ederler ama ona

direnirler; ikincisini ise fark etmeksizin ona kendilerini bırakırlar” (Tocqueville, 2016: 723-724). Şu halde Tocqueville’e göre eşitlik ve despotizmin kusurları örtüşmektedir. Eşitlik, insanları birbirine bağlayan ortak bağları tesis etmeden onları yalnızca yan yana konumlandırırken, despotizm bu yalnızlığı derinleştirerek bireyleri daha savunmasız hale getirir. Eşitlik, insanları hemcinslerini düşünmemeye yönlendirir; despotizm ise bu kayıtsızlığı adeta kamusal bir erdem haline getirir (Tocqueville, 2016: 540). Bu nedenle, her dönemde insanlık için bir tehdit olan despotizm, demokratik bir sistemde de korkulması gereken bir olgu olarak varlığını sürdürür.

Demokratik bir toplumda eşitlik, bireyler arasındaki dayanışma ve empatiyi beslemediği takdirde, bireylerin sadece kendi çıkarlarına ve maddi refaha odaklanmasına neden olur. Maddi çıkar ya da refahın kendisine karşı olmayan Tocqueville, eşitliği, insanları yasak hazların peşinden sürüklediği için değil, onları tamamen izin verilen hazların arayışına kaptırdığı için suçlar (Tocqueville, 2016: 569). Ayrıca ona göre özgürlük üzerinde olumsuz etkileri olan bu haz arayışı, insan karakterinde bir bozulmaya yol açarken demokratik despotizmin de önünü açar (Kahan, 2010: 47). Bu nedenle demokratik bir toplumda eşitlik, kamusal erdemler ve bireysel özgürlükler bir arada olmalıdır. Nitekim demokrasi kendiliğinden bir eşitlik ve özgürlük rejimi değildir; demokrasinin siyasal özgürlükle desteklenmesi, demokrasiyi bir baskı rejimine dönüşmekten kurtarır. Tocqueville’in ifadesiyle “eşitliğin ürettiği kötülüklerle mücadele etmek için sadece tek bir etkili çare vardır: O da siyasal özgürlüktür” (Tocqueville, 2016: 543). Aksi takdirde eşitlikle birlikte ortaya çıkan bireycilik ile siyasal kayıtsızlık demokratik toplumları çoğunluğun tiranlığına veya yumuşak/ılımlı despotizme doğru sürüklemektedir. Yumuşak despotizmde insanların arzuları tatmin edilir ve şiddet uygulanmadan

insanların ellerinden özgürlükleri alınır. Mansfield'in Tocqueville'den aktardığına göre "demokrasideki en kötü arzu, kişinin bağımsızlığını ve özgürlüğünü kaybetmesini sağlayan onurun terk edilmesidir, böylece insanlara eziyet etmeden, onların tepkisini çekmeden ve hatta neyi kaybettiklerini fark ettirmeden onları değersizleştirir. "Ruhlarını doyuracakları küçük ve bayağı zevkleri elde eden, benzer ve eşit insanlardan oluşan bir kalabalık" haline gelirler. Her biri "içine kapanık ve ayırıcı", "sadece kendinde ve sadece kendisi için" vardır. Onların üzerinde "muazzam bir vesayet gücü yükselir", bu güç onları bir eğitici ya da vasi gibi yönetir ve Tocqueville'in muhteşem bir alaycılıkla söylediği gibi "düşünme zahmetinden ve yaşama acısından" kurtarır" (2010: 79-80).

Tocqueville, Amerika'da Demokrasi adlı eserinde, bir toplumda özgürlüğün korunması için yerel düzeyde doğrudan özyönetim ve ulusal düzeyde temsili bir organın gerekliliğini savunmuş ve bu fikirleri Benjamin Constant'ın siyasi doktriniyle paralel bir şekilde ele almıştır. Ona göre devrim sonrası toplumlarda despotizme karşı tek alternatif bu modeldir ve modern toplumlar Amerikan tarzı halk egemenliğini benimsemezlerse, er ya da geç tek bir bireyin sınırsız gücüne boyun eğmek zorunda kalacaklardır. "Demokratik özgürlük" ile "Sezarların tiranlığı" arasında bir seçim yapılması gerektiğini vurgulayan Tocqueville, Constant gibi siyasi özgürlüğün ve özyönetimin, keyfi despotizmin karşıtı olarak korunmasının vazgeçilmez olduğuna inanmaktadır (Dijn, 2008: 141). Şu halde Tocqueville, modern toplumlarda özgürlüğün korunması için halk egemenliğinin bir denetim ve denge mekanizmasıyla desteklenmesi gerektiğini savunur. Bu bağlamda, yerel düzeyde özyönetim ile ulusal düzeyde temsili organlar, despotizme karşı bir koruma sağlar.

Tocqueville, demokrasi yönetiminin tehlikeleri arasında gösterdiği çoğunluğun tiranlığı, çoğunluğun yönetimine bağlı olarak ortaya çıkar. Ancak çoğunluğun yönetimi kendi başına bir tiranlık üretmez; sorunu ortaya çıkaran olgu çoğunluğun iradesinin hiçbir engelle karşılaşmamasıdır. Tocqueville'e göre kadiri mutlak yalnızca Tanrı'dır; insanlar, ne kadar güçlü olurlarsa olsunlar, Tanrı gibi mükemmel bir bilgelik ve adalete sahip değildirler. Bu nedenle bir insanın egemenliğinde her şeye kadir olması, tiranlığa yol açar. Dolayısıyla Tocqueville, halk egemenliğini, Hobbes, Spinoza ve Locke'un önerdiği gibi Tanrı'nın egemenliğinin toplum tarafından devralınması şeklinde açıklamaz (Mansfield, 2010: 40-41). Bu bakımdan denetlenmeyen ve dengelenmeyen bir güç olarak halk egemenliği bireysel özgürlükler için bir tehdittir. Tek bir kişinin ya da çoğunluğun, eşitlik gereğiyle bile sınırsız bir güce sahip olması, despotizm tehlikesini engellemez.

Tocqueville, kontrol edilmeyen sınırsız gücün, hukuku da kendi amaçları doğrultusunda işleteceğini öngörür. Bu nedenle "yasaların tiranlığı" kavramını, çoğunluğun tiranlığının hukuktaki iz düşümü olarak tanımlar. Yasaların tiranlığında yönetim, çoğunluğun iradesine dayanarak hukuku bir araç olarak kullanır. Ona göre hukukun üstünlüğü, çoğunluğun tiranlığını engellemek için tek başına yeterli bir güvence sunamaz. Çoğunluk, despotik davrandığında tek bir otorite gibi düşünür ve hareket eder. Bu bağlamda çoğunluğun tiranlığı demokrasilerde yeni bir karakter kazanır. Monarşi altında despotizm, kurbanın bedenine saldırarak ruhuna ulaşmayı hedeflerken, demokratik despotizm daha doğrudan bir yaklaşım izler; bedeni bırakır ve doğrudan ruhu hedef alır. O halde demokratik despotizm, işkence ve idam gibi fiziksel zorbalıklardan ziyade ahlaki ve entelektüel tahakküm yoluyla bireylerin özgürlüğünü sınırlar; sert ve zorlayıcı yöntemler yerine, bireyin düşünce ve iradesi üze-

rinde gizli ama etkili bir tahakküm oluşturur. Böylelikle, çoğunluğun tiranlığı modern demokrasilerde, görünürde daha ılımlı ancak derinlerde etkili bir despotizm biçimine dönüşür (Mansfield, 2010: 41). Kısaca Tocqueville, demokrasinin doğal olarak yöneldiği siyasi kötülüğü, yani demokratik eşitliğin demokratik özgürlüğü bastıracağına dair korkusunu demokratik despotizm olarak ifade eder. Bu, tehditkar değil; aksine çekici, pasif ve hatta görünüşte faydalı bir kötülüktür; sert ve baskıcı despotizmin yerini alır (Mansfield, 2010: 77-78). Sonuç olarak Tocqueville, demokrasinin, özgürlükten ziyade eşitliği aşırı derecede vurgulayarak bireyleri pasifleştiren ve görünüşte faydalı olan bir despotizme dönüşebileceğini düşünür. Bu tür bir despotizm, fiziki baskıdan çok, bireyleri sessizce boyun eğmeye yönlendiren bir nitelik taşır.

### **Demokrasi ve Sivil Toplum**

Tocqueville, özgürlüğün sağlanması için iki temel yaklaşım önermiştir. Bunlardan ilki yerel yönetimlere özerklik tanınmasını içeren âdemi merkezîyet sistemidir. Buna göre devlet ne kadar merkezileşirse, otoritesi o kadar güçlenir; ancak bu durum özgürlükler açısından devleti daha büyük bir tehdit haline getirir. Merkezleşen bir devletin faaliyet ve denetim alanının genişlemesi, demokrasi ve özgürlükler üzerinde ciddi bir risk oluşturur (Gözübüyük Tamer, 2010: 101). Nitekim siyasi özgürlük, ancak yönetimin tek bir merkezde toplanmasının önlenmesiyle mümkündür. Bu nedenle, yerel yönetimlere daha fazla yetki ve özerklik verilmesi, bireylerin kamu işlerine daha aktif bir şekilde katılmasını sağlayabilir. Böylece yurttaşlar yalnızca bireysel çıkarlarına odaklanmak yerine toplumsal meselelere ilgi göstermeye başlar. Özgürlüğün sağlanmasında ikinci yaklaşım ise derneklerin ve örgütlerin kurulması yoluyla. Tocqueville,

siyasi, ekonomik, bilimsel gibi çeşitli alanlarda derneklerin kurulmasının bireylerin haklarını savunması ve toplumsal dayanışmayı güçlendirmesi açısından önemli olduğunu vurgular. Bu dernekler sayesinde bireyler bir araya gelerek ortak değerler oluşturabilir ve demokrasinin gerektirdiği güven, uzlaşma, hoşgörü gibi değerleri geliştirebilir (Gözübüyük Tamer, 2010: 100). Bu nedenle Tocqueville, devletin siyasi özgürlük için sivil toplumun gelişmesine zemin hazırlaması gerektiğini savunur. Ona göre, örgütlenme özgürlüğü en az bireysel özgürlükler kadar değerlidir ve bu özgürlüğe yapılacak herhangi bir müdahale sivil topluma ciddi zararlar verebilir. Tocqueville, örgütlenme özgürlüğünün egemen olduğu bir sivil toplumun, demokrasinin temel taşı olduğunu vurgular. Toplumda güven, eşitlik ve uzlaşımın ancak devletten, siyasi partilerden ve yerel yönetimlerden bağımsız, ayrı bir örgütlenme alanı olarak tanımlanan sivil toplumla mümkün olacağını düşünür (Tumay & Okatan, 2015: 328).

Tocqueville açısından sivil toplum önemli bir demokratikleşme ve demokratik kurum oluşturma alanıdır. Yurttaşların, eşitlikçi sivil örgütler ile siyasi nitelikteki örgütlere aktif katılımı olmaksızın ne siyasi kültürün ne de sosyal ve siyasi kurumların demokratik karakterini korumak mümkün değildir. Modern sivil toplum, eşitlikçi ilkeler ve evrensellik temelinde şekillendiğinden, siyasi iradenin ifade edilmesi ve ortak karar alma süreçleri demokrasinin yeniden üretilmesi açısından büyük önem taşır (Cohen & Arato, 2013: 17). Bu bağlamda, sivil toplum, grupların özerkliklerini ve aralarındaki gerilimleri açıkça dile getirdikleri, ortak tercihlere ilişkin tartışma ve müzakerelerin yapıldığı siyasi toplumdan farklı bir alan olarak değerlendirilir. Başka bir deyişle sivil toplum, devletten, siyasi partilerden ve yerel yönetimlerden bağımsız bir yapı olarak tanımlanır. Sivil toplum, toplumsal ortaklıklar çerçevesinde, sınıf ilişkilerini aşan mahalle grup-

ları, dayanışma ağları ve ortak hizmet sağlayan yerel yapıları kapsar. Aynı zamanda, yeni yaşam biçimlerinin, dayanışma türlerinin ve iş birliğine dayalı toplumsal ilişkilerin deneyimlendiği bir alan olarak kabul edilir (Cohen & Arato, 2013: 35). Tocqueville, yurttaşların gönüllü dernekler ve topluluklar aracılığıyla oluşturduğu bu sivil alan sayesinde demokratik despotizmin tehdidinden ve bireysel özgürlüklerin kısıtlanmasından korunacağını savunur. Tocqueville'in kendi ifadesiyle (2016: 544); "eğer her bir yurttaş, bireysel olarak zayıf olduğu ve sonuç olarak özgürlüğünü tek başına koruyamaz hale geldiği ölçüde, kendisini korumak için hemcinsleriyle birleşmeyi başaramazsa, tiranlığın eşitlikle birlikte zorunlu olarak güçleneceği açıktır. Burada sivil yaşamda biçimlenen örgütlenmeler söz konusudur ve bu örgütlenmeler siyasal değildir."

Birleşik Devletler'de örgütlenmelerin ne kadar başarılı işlediğini ve yurttaşların biraraya gelerek her türlü problemlerini bu örgütlenmelerle çözüme kavuşturduğunu ifade eden Tocqueville'e göre Amerikalılar, yalnızca ticaret ve sanayi alanlarında değil, birçok farklı konuda örgütlenirler. Bu örgütlenmeler dini, ahlaki, önemli ya da önemsiz, geniş veya dar kapsamlı, büyük ya da küçük olabilir. Kutlamalar düzenlemek, meslek okulları kurmak, binalar ve kiliseler inşa etmek, kitaplar yayımlamak gibi birçok farklı konuda biraraya gelirler. Bu yöntemle hastaneler, cezaevleri ve okullar kurarlar. Bir gerçeği ortaya koymak veya belli duyguları teşvik etmek istediklerinde de örgütlenirler. Yeni bir girişimin öncüsü Fransa'da hükümet, İngiltere'de soylular olurken, Amerika'da genellikle bir örgüt bu rolü üstlenir (Tocqueville, 2016: 544). Bu durum, Amerikalıların bireyler ya da merkezi otoriteler yerine toplulukların ve kolektif yapıların gücüne güvendiklerini göstermektedir. Ayrıca bu, Amerikan toplumunun "katılımcı demokrasi" anlayışıyla da örtüşmektedir.

Yukarıdaki bilgiler Tocqueville'in demokratik toplumlarda örgütlenme özgürlüğünü bir zorunluluk olarak değerlendirdiğini göstermektedir. Demokratik toplumlarda herkesin eşit haklara sahip olması özellikle liderlik ve katılım gibi konularda karmaşa yaratsa da özgür ama zayıf bireylerin, başkalarıyla iş birliği yaparak gönüllü bir şekilde örgütlenme alışkanlığı kazanmaları hayati önem taşır. Aksi halde, bireyler hem bağımsızlıklarını hem de medeni yaşamlarını sürdüremezler (Tocqueville, 2016: 545). Bu bağlamda örgütlenmeler, bireyleri toplumun bir parçası haline getirerek onların yurttaş kimliklerini pekiştirir. Bireyleri atomize varlıklar olmaktan çıkarıp birbirine bağımlı kılan örgütler, onların aralarındaki ayrıcalık düşüncesini de ortadan kaldırarak uzlaşmayı kolaylaştırır.

Diğer taraftan İnsanların bir arada yaşayabilmesi ve etkili bir şekilde ortak hareket edebilmesi için bireylerin, kendi çabalarını başkalarının çabalarıyla birleştirmenin hem kendi çıkarlarına uygun olduğunu hem de iş birliğinin bir zorunluluk olduğunu kabul etmeleri gerekir. Bu durum, bireylerin bilinçli olarak bir iş birliği sürecine katılmasını gerektirir. Bu bağlamda Tocqueville, gazetelerin toplumsal birliği sağlama ve ortak eylemi teşvik etme konusunda üstlendiği önemli role dikkat çeker. Ona göre "aynı anda binlerce zihne aynı düşünceyi aşılayabilecek olan sadece gazeteler vardır" (Tocqueville, 2016: 549).

Gazeteler, bireysel ve ortak çıkarları bir araya getirerek toplumsal birlik duygusunu güçlendirir. Farklı çevrelerde yaşayan insanlar arasında iletişimi kolaylaştırarak, sivil toplum için önemli bir görev üstlenirler. Özellikle bireyciliğin ön plana çıktığı ve insanların birbirinden koptuğu demokratik toplumlarda, gazetelerin bu rolü daha da önem kazanır. Bu bağlamda gazeteler sivil toplumun en önemli örgütlerinden biri olarak kabul edilebilir. Ancak demokratik toplumlarda gazetelerin bazen yanlış yönlendirmelere yol açabile-

ceği de bir gerçektir. Buna rağmen gazeteler olmadan ortak eylemlerin gerçekleştirilmesi neredeyse imkansızdır. Dolayısıyla gazetelerin potansiyel zararları, sağladıkları faydalara kıyasla daha azdır, bu nedenle demokratik toplumlarda örgütlenme ve gazeteler birbirini tamamlayan unsurlardır. Gazeteler, örgütlerin ihtiyaçlarını karşılayarak büyümelerine katkı sağlar, örgütlerin çoğalması da gazetelerin sayısının artmasına neden olur. Bu karşılıklı ilişki, demokratik yapının temel taşlarından biridir ve Birleşik Devletler’de bu dinamik açıkça gözlemlenebilir (Tocqueville, 2016: 550-551). Bu doğrultuda demokratik toplumlarda siyasi özgürlük için basın özgürlüğü bir zorunluluktur. Tocqueville’in ifadesiyle “Amerika’da anlaşıldığı şekliyle, basın özgürlüğü halk egemenliğinin zorunlu bir sonucudur” (Tocqueville, 2016: 192). Basın üzerine uygulanan sansür ise demokratik yapıyı despotizme dönüştürebilecek tehlikeli bir uygulamadır (Tocqueville, 2016: 193).

Şimdi despotizm tehdidine karşı yurttaşları özel alanlarına hapsedmek yerine kamusal katılımı artırmayı savunan Tocqueville, halk egemenliğinin örgütlenme özgürlüğü ve basın özgürlüğüyle bağlantılı olduğunu düşünür. Ona göre sansür, merkezi otoritenin bireyleri itaatkar bir konuma geçirmeyi kolaylaştıran ve bu yolla demokrasilerin temelini zayıflatan bir baskı yöntemidir. Demokratik toplumlarda merkezi otoriteye eğilim gösteren bir hükümetin en önemli baskı araçlarından biri olan sansür, demokrasiyi sürdürme imkanını, yani siyasal özgürlüğü tehlikeye atar (Sertdemir Özdemir, 2016: 778). Şu halde Tocqueville açısından sivil toplum, hem hükümetin kadiri mutlak oluşuna hem de bireyselleşme ve eşitlik sonucunda toplumun atomizasyonuna karşı en önemli çözümdür. Bu bağlamda demokratikleşmenin önemli bir parçası olan sivil toplum, devlet ile yurttaşlar arasına girerek despotizm potansiyelini azaltmak gibi hayati bir göreve sahiptir.

## Sonuç

Amerika'nın yönetim biçiminden yola çıkarak, demokrasinin aristokratik toplum yapısını değiştiren ve eşitliği geliştiren bir süreç olduğunu ifade eden Tocqueville, demokrasiyi modern dünyanın tarihsel ve evrensel bir ilkesi olarak değerlendirmiştir (Schmidt, 2002: 80). Demokrasinin, Avrupalı ulusların kaçınılmaz kaderi olduğunu ve dünya tarihinin demokrasiye doğru ilerlediğini savunan Tocqueville, demokratik sistemin sağladığı eşitlik ideali sayesinde toplumun büyük bir dönüşüm yaşadığını ve geleneksel aristokratik yapıların yerini yeni bir toplumsal düzene bıraktığını ifade eder. Ancak bu dönüşüm, beraberinde bazı tehlikeleri ve çelişkileri de getirmiştir.

Tocqueville'e göre, demokratik rejimlerde eşitliğin despotizme yol açma ihtimali en ciddi tehlikedir. Ona göre eşitlik ve despotizm benzer kusurlara sahiptir. Eşitlik, ortak toplumsal bağları oluşturmaz ise bireyleri yalnızlaştırır; despotizm ise bu yalnızlığı derinleştirerek bireyleri daha savunmasız hale getirir. Despotizm, bireyleri kayıtsızlığa iterek bunu kamusal bir erdem gibi sunar ve demokratik sistemlerde de bir tehdit olarak varlığını sürdürür. Tocqueville, eşitliğin yarattığı olumsuzluklarla mücadelede siyasal özgürlüğü en etkili çözüm olarak görür. Aksi halde, eşitlikle birlikte bireycilik ve siyasal kayıtsızlık gelişerek demokratik toplumları çoğunluğun tiranlığına veya yumuşak despotizme sürükleyebilir. Yumuşak despotizm bireylerin arzularını tatmin ederek ve şiddet uygulamadan özgürlüklerini alır; bireyler küçük zevklerle yetinen, bağımsızlık ve onurunu kaybetmiş, içine kapanık bir kalabalık haline gelir. Bu durum, onları düşünce ve eylem sorumluluğundan kurtaran, otoriter bir gücün egemenliğine bırakır. Şu halde Tocqueville açısından demokratik sistemde özgürlüklere yönelik tehditler şu şekilde sıralanabilir: Egoist bireycilik, çoğunluğun

tiranlığı veya yumuşak despotizm, merkezîyetçilik ve siyasal kayıtsızlık. Bu tehditleri sınırlandırmanın yolu ise, siyasal özgürlüklerin ve özellikle örgütlenme özgürlüğünün etkin bir şekilde kullanılmasıdır.

Tocqueville'e göre, sivil toplum, despotizmin yükselişine karşı en güçlü direnci oluşturarak demokrasinin korunmasına katkı sağlar. Sivil toplum, siyasi toplumdaki farklı olarak, grupların özerkliklerini ifade ettiği ve ortak tercihlere yönelik tartışmaların yapıldığı bir alandır. Sivil toplumdaki gönüllü örgütler ve topluluklar, yurttaşların demokratik hayata aktif olarak katılımını sağlayarak hem siyasi kültürü zenginleştirir hem de demokratik kurumların güçlenmesine katkıda bulunur. Tocqueville, bu sivil alanın gönüllü dernekler aracılığıyla güçlendirilmesinin, demokratik despotizmin ve bireysel özgürlüklerin kısıtlanmasının önüne geçeceğini savunur.

Sonuç olarak Tocqueville, demokrasiyi sadece olanaklarıyla değil, tehlikeleriyle de ele alır. Onun demokrasiye dair düşünceleri, günümüzde sosyal medya ve tüketim kültürü gibi unsurların bireyleri nasıl etkileyebileceğini anlamak açısından da önemli bir uyarı niteliği taşır.

### **Kaynakça**

- Boesche, R. (1987). The strange liberalism of Alexis de Tocqueville. *History of Political Thought*, 2(3), 495-524.
- Cohen, J. L., & Arato, A. (2013). *Sivil toplum ve siyasal teori* (Komisyon, Çev.). Efil Yayınevi.
- Dijn, D. A. (2008). *French political thought from Montesquieu to Tocqueville: Liberty in a levelled society?* Cambridge University Press.
- Drolet, M. (2003). *Tocqueville, democracy and social reform*. Palgrave Macmillan.
- Ebenstein, W. (2005). *Siyasi felsefenin büyük düşünürleri* (İ. Özel, Çev.). Şule Yayınları.
- Gözübüyük Tamer, M. (2010). Tarihsel süreçte sivil toplum. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 27(1).

- Kahan, A. S. (2010). *Alexis de Tocqueville*. J. Meadowcroft, (Ed.). The Continuum International Publishing.
- Mansfield, H. C. (2010). *Tocqueville: A very short introduction*. Oxford University Press.
- Ossewaarde, M. R. R. (2004). *Tocqueville's moral and political thought*. Routledge.
- Richter, M. (2006). Tocqueville on threats to liberty in democracies. C. B. Welch & S. College (Eds.), In *The Cambridge companion to Tocqueville* (pp. 245-275). Cambridge University Press.
- Schmidt, M. G. (2002). *Demokrasi kuramlarına giriş* (M. Köktaş, Çev.). Vadi Yayınları.
- Sertdemir Özdemir, S. (2016). Amerika'da demokrasi'nin güncel siyasal anlamı. *Amerika'da demokrasi içinde* (ss. 773-783). İletişim Yayınları.
- Tocqueville, A. de (2016). *Amerika'da demokrasi* (S. Sertdemir Özdemir, Çev.). İletişim Yayınları.
- Touraine, A. (2004). *Demokrasi nedir?* (O. Kunal, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.
- Tumay, M., & Okatan, F. (2015). Alexis de Tocqueville'e göre sivil toplum. *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 19(3), 321-340.

# KÜLTÜR VE İLETİŞİM BAĞLAMINDA KÜLTÜRLERARASI İLETİŞİME BAKIŞ

Gülsüm ÇALIŞIR\*

*"Kültür, zeminle orantılıdır. O zemin, milletin seciyesidir. Kültür; okumak, anlamak, görebilmek, görebildiğinden anlam çıkartmak, ders almak, düşünmek ve zekayı geliştirmekdir."*

**Mustafa Kemal Atatürk**

*"Kültürün temel direği; bilmek, öğrenmek arzusu merakı değil, bu yolda sarf edilen büyük gayretlerdir."*

**Matthew Arnold**

*"Uyarlık bir durum değil, bir hareket; bir liman değil, bir yolculuktur."*

**Toynbee**

*"Zaten kültür kılıca hep galip gelmiştir. Milletleri yıkan savaşta değil, kültürdeki mağlubiyettir."*

**İskender Pala**

*"Dil, gönlü yüzdüren gemidir. Toplumun da gönlü vardır. Onun adı da kültürdür."*

**Oktay Sinanoğlu**

## Giriş

İnsanlar gündelik hayatlarında iletişim olgusunun pek çok farklı boyutlarıyla karşı karşıya kalmaktadır. Gerek insanlarla kurulan iletişimin önemi gerekse kendimizle kurduğumuz içsel iletişim, gündelik hayatımızda karşımıza sıklıkla çıkan iletişimin önemli bir parçasıdır. İnsan toplumsal bir varlık olmasından dolayı çevresiyle de etkileşimde bulunma ihtiyacı duymaktadır. Söz konusu ihtiyaç ise süreklilik arz etmektedir. İnsanın kendisini yenilemeye olan açlığı, diğerleriyle olan etkileşiminin artmasına yol açmaktadır. Her daim yenilenen bilgi, insanlığın kendi dönemine ait bilgilerin sonraki kuşaklara aktarımını kolaylaştırmakta ve

---

\* Gümüşhane Üniversitesi, İletişim Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Tanıtım Bölümü, ORCID: 0000-0003-3631-6819.

onların değişime uğramasına katkı sunmaktadır. Adı geçen aktarım, iletişim ile mümkün olmaktadır. İletişim denilen olgu da kodlanan ya da kodlara yüklenen anlamların bireylerarası aktarımı ve anlamlandırılması süreci olarak adlandırılmaktadır.

İletişimin bu denli yayılımı öncelikle önemli iki olgu olan “dil” ve “düşünce”nin derinsel anlamlarını irdelemesiyle gerçekleşmektedir. Bu anlamda iletişim sadece yüz yüze gerçekleşen bir olgu değil, aynı zamanda teknolojinin sunduğu kolaylığın kullanılmasıdır da. Kısa bir mesaj ile milyonlarca insana ulaşım bilginin aktarılması mümkündür. İletişimin bir “kitle iletişimi” olarak değerlendirilmesini bu çerçevede yorumlamak olasıdır.

İletişim, gelişmiş bir olgu olduğu için gün geçtikçe etkisini arttırarak “kültürlerarası iletişim”i doğurmuştur. Kültürlerarası iletişim, farklı özelliklere sahip bireyler arasında gerçekleşen iletişim sürecini işaret etmektedir. Farklı kültürlere ait insanların iletişimi adlandırması, açıklaması ve yorumlaması, kültürlerarası iletişimin çalışma alanlarını oluşturmaktadır.

1980’lerle birlikte varlığını yoğun şekilde hissetmeye başladığımız küreselleşme olgusu beraberinde pek çok değişimi de getirmiştir. Ekonomiden siyasete, kültürden iletişime uzanan söz konusu değişim, hayatın her alanında yeni oluşumlara zemin hazırlamıştır. Sınırların ortadan kalmasına yol açan kavram, uluslararasılaşma anlamında birçok düzenlemenin de sil baştan yapılmasına neden olmuştur. Bu sayede gerek uluslar gerek toplumlar gerekse de insanlar artık farklı kültürden uluslarla, toplumlarla ve insanlarla eskisinden daha fazla etkileşimde bulunmaya başlamıştır. Adı geçen gelişmenin sonucunda farklı kültürlerin birbirleriyle buluşmaları, birbirlerini etkilemeleri ve birbirleri ile iletişim kurmaları durumu ortaya çıkmıştır.

Bu çalışmada kültür, iletişim ve kültürlerarası iletişim olgularına açıklık getirmek amaçlanmıştır. Bu bağlamda kültür, iletişim ve kültürlerarası iletişim kavramlarının ne anlama geldiği literatür desteği alınarak bir derleme gerçekleştirilmiştir.

## **Kültür**

Kültür kavramı ile ilgili pek çok tanımlama yapıldığı bilinmektedir. Her disiplin kendi bakış açısıyla ilgili kavrama bir açıklık getirmektedir. Fakat kültür, dünden bugüne insana dair her şeyle; bir başka deyişle onun yapıp ettikleriyle eşleştirilmektedir. Bu yönüyle değerlendirildiğinde kültür için insan tarafından yapılan ve üretilen her şey, şeklinde bir yorumda bulunmak mümkündür. Keza Akarsu (1998: 80) da adı geçen tanımlamayı işaret ederek insanların bir araya gelerek kültürü oluşturduklarından söz etmektedir.

Ortaçağda kültür kavramının ne olduğuna ilişkin bir bilgi bulunmamaktadır. 17. yüzyılla birlikte “kültür” kavramının, “doğa” kavramının tezadı olacak şekilde kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Söz konusu dönemde “kültür” kavramının doğanın insanlığa verdiklerinin yanı sıra, kişisel arzu ve birikimlerin tamamına karşılık gelen durum olarak adlandırıldığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte “kültür” ve “uygarlık” kavramlarının birbirinden farklılaştığı; “uygarlık” ile insan yaşamının maddi yönüne, “kültür” ile de manevi; diğer bir deyişle düşünsel bileşenlerine vurgu yapıldığı görülmektedir (Katarı, 2001: 14).

Literatürde kültürün ne anlama geldiğine ilişkin çok sayıda tanım yapıldığı bilinmektedir. Her yazar, araştırmacı vb. ilgili kavrama kendine göre bir tanım yapmıştır. Zira kültür kavramı birçok disiplinin konusu olmuştur. Edward T. Hall, kültür kavramıyla iletişimi birbirinden ayırmamıştır. Ona göre kültür, insanın yapıp ettiği her şeyin dışı vuru-

mudur. Kùltür; insanlar tarafından inşa edilen, insan ürünü olan yapısal bir bütünlüktür. Kùltür; yaşamın her alanında geniş bir etkinlik alanına sahiptir. Kùltür, toplulukları doğurmaktadır. Bunları bir arada tutan ise iletişimdir. Böylelikle “iletişim, kùltür; kùltür de iletişimdir” demek mümkündür (Hall, 1959: 169). Bu anlamda kùltür kavramının, insan yaşamı ile bağlantılı olan her şeyin yine insan aracılığı ile aktarılması süreci olarak tanımlandığı anlaşılmaktadır. Bu tanımlamadan hareketle insana dair duygu, düşünce, kendini ifade etme, hal ve hareket, davranış, sorun çözme biçimi, yönetme şekli, işlerin delege edilmesi; özetle bir şeyin nasıl yapılacağına ilişkin bilgi birikiminin “kùltür” denilen olguyu ortaya çıkarttığından söz etmek mümkündür.

Taylor, kùltür kavramını açıklarken bilgi, inanç, sanat, hukuk, ahlak, örf-adet, bireyler tarafından kazanılmış yetenek ve alışkanlıkların karmaşık yapısına vurgu yapmıştır (Genç, 2017: 4). Hofsedde de kùltür kavramını tanımlarken bir grup insanın diğerlerinden farklılaşan zihinsel yönlerini işaret etmiştir. Buna göre bireylerin zihinsel programları, işleyişleri yetiştikleri ve yaşadıkları ortamdan etkilenmektedir. Böylelikle aile ile başlayan etkilenme süreci okulda, sosyal ortamda, toplumun farklı alanlarında artarak devam etmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere kùltür, öğrenme sonucunda ortaya çıkmakta; diğer bir deyişle doğuştan gelmeyen, sosyal ortamların etkisiyle şekillenen bir olgudur (Köse vd. 2001).

Kùltürün öğrenilmiş davranışlar olduğunu ifade eden Linton, söz konusu davranışların bir toplum içinde bireylerin birbirlerine aktarmasıyla şekillendiğini dile getirmektedir. Bu durum kùltürün öğrenme yoluyla geliştiğini ve aynı zamanda sürekliliğin sağlanması adına toplum içerisinde öğrenilenlerin bireyler arasında aktarılmasıyla zenginleştiğini göstermektedir (Genç, 2017: 5). Görüleceği üzere kùltür;

öğrenilen ve aktarılan bir davranış olduğu için bir arada yaşayan bireyler, kültürü hem paylaşmakta hem de şekillendirmektedir. Zira kültür, bireyin yapıp ettiği her şeyin toplamı olarak varlık göstermektedir.

Yukarıda aktarılan ifadeleri doğrularcasına Özkan da (2010: 80) kültürü insan topluluklarının uzun yaşamları sonucunda ortaya çıkarttıkları varlık olarak yorumlamaktadır. Toplum içinde yaşayanların benzerlik ve farklılıkları, oluşturdıkları kültürün zenginleşmesine yol açmaktadır (Apadurai, 1990: 6). Gökdağ (2016: 68) bu şekilde ortaya çıkan kültürü; bireylerin içinde yaşadıkları toplumdan öğrendikleri gelenek, görenek, davranış, sanat vb. maddi-manevi olmayan ürünlerin birbiriyle etkileşimi olarak tanımlamaktadır. Bu yönüyle değerlendirildiğinde kültür, yaşamın sürdürülebilir olması adına bir zorunluluktur (Nalcioğlu, 2017: 68). Keza birey, doğduğu toplum içinde büyümekte, gelişmekte ve yaşadığı toplumun kültürünü içselleştirmektedir. Sonuç olarak birey, sosyal bir varlık olarak dahil olduğu kültürün değerleriyle biçimlenmekte ve sergilediği iletişim biçimlerinde o kültürün izlerini yansıtmaktadır (Aziz, 2012: 35). Diker'e (2023: 155) göre de kültür, bir toplumda kuşaktan kuşağa aktarılan maddi ve manevi değerlerin, inançların, davranışların, alışkanlıkların, duygu ve düşüncelerin toplamıdır. Kısacası kültür, bireyin yaşam alanının tamamına karşılık gelmektedir.

Görüldüğü üzere çeşitli şekillerde tanımlanan kültür kavramının kendi içinde ortak özelliklerinden söz etmek mümkündür. Dönmez (1994) adı geçen bu özellikleri şu şekilde sınıflandırmıştır:

- Kültür, bir toplumu diğerlerinden ayıran özelliktir.
- Kültür, toplum değerlerini bir bütün değerlendirmek ve bunları sistematik şekilde taşımaktadır.

- Kùltür, içinde yaşanan toplumun üyeleri tarafından paylaşılmaktadır.

- Kùltür, dayanışmanın göstergesidir.
- Kùltür, öğrenilmiş davranışlar bütünüdür.
- Kùltür, sosyal yapının temsilidir.
- Kùltür, değişebilmektedir.
- Kùltür, öğrenilmektedir.
- Kùltür, görecelidir.
- Kùltür, toplumun aynasıdır.
- Kùltür, süreklilik arz etmektedir.
- Kùltür, değişebilmektedir,
- Kùltür, semboliktir,
- Kùltür, paylaşılan ortak anlamlar bütünüdür.

Günümüzde kùltür bilimi "insan davranışları ve insanın yarattığı fikir, inanç, düşünce ve değerler sistemi" olarak yorumlanmaktadır (Maletzke, 1996: 15). Bu anlamda kùltür kavramı çeşitli şekillerde tanımlanabilmektedir. Bunun nedeni anlam karmaşası yaşanmaması adına her disiplinin kendine has özellikleriyle değerlendirilmesinden kaynaklanmaktadır. Diğer bir deyişle kùltür, sembollerin aktarım sistemi olarak ifade edilmektedir. Tarihsel bir süreç içerisinde işleyen bu sistem, bireyler tarafından yeni nesillere aktarılarak kùltürün devamlılığı açısından önem arz etmektedir. Böylelikle iletişim kavramı, yeni nesillerde bir bilgi birikimi oluşmasına yol açmaktadır.

Kùltür; değişkendir. Zira davranışlar, normlar, semboller zamanla değişmektedir. Bunun sebebi hızlı bir şekilde gelişen dünyaya ayak uydurma gereksinimidir. Bu sayede kùltür her zaman çağa ayak uyduran bir değerler bütünü olarak tazeliğini korumaktadır. Kùltür, bireyin neyi nasıl algılayacağını, onu nasıl yorumlayacağını ve ona nasıl cevap verebileceğini belirlemektedir. Her kùltürün iletişim ile bir tepkisi bulunmaktadır. Dil, kùltürün önemli bir ürünüdür,

sözcük dağarcıklarını belirleyen bir sistemsel bütünlüktür. Kültürlerin birbirlerinden farklı oluşlarını onların hal, tavır, dil, din, düşünce tarzı ve dünya görüşlerine bakarak anlamak mümkündür.

Kültür kavramının ne olduğuna ve ne tür özelliklere sahip olduğuna ilişkin yapılan açıklamaların ışığında adı geçen kavramın iletişim ile olan bağlantısına da bakmakta fayda olacaktır. Bu çerçevede iletişim denildiğinde ne anlaşıldığı ve kültür ile iletişim arasındaki bağlantıya aşağıda değinilmiştir.

### **İletişim**

İletişim kavramını, insanlığın dünya üzerindeki varlığı ile eş tutmak mümkündür. İnsan var olduğu günden bugüne diğerleriyle etkileşim kurma çabası içerisinde. Ancak adı geçen bu çaba öyle çok kolay şekilde olmamaktadır. Uzun soluklu bir iletişimden söz etmek için etkili ve verimli bir ortamın oluşması gerekmektedir. İletişim denildiğinde iki insanın birbiriyle gerçekleştirdiği etkileşim ya da bir insanın kendi dışındaki olgu ve diğer canlılarla girdiği etkileşim akla gelmektedir. Bu yönüyle bakıldığında oldukça geniş bir yelpazeyi içinde barındıran “iletişim” denilen olguyu tek bir bileşenle açıklamak doğru değildir.

Literatürde iletişim kavramı üzerine pek çok tanım yapıldığı görülmektedir. İletişim olgusunu kavramsal boyutuyla anlamlandırabilmek için aşağıda yer verilen tanımlara bakmak yerinde olacaktır.

İletişim, bir kodlama sürecidir. Bu süreçte kullanılan kodlar, iletişimin temelini oluşturmaktadır. Söz konusu kodlar kültürel özellik taşımaktadır. Mutlu'ya (2005: 219) göre kodlama; bir mesajın, iletişim kanalının özelliğine uyacak şekilde simgesel bir anlam süreci yaratarak iletilmesi ve taşınabilmesidir. İletişim, bir süreçtir ve bu süreç; kaynak,

mesaj, kodlama, kod açma, kanal, alıcı, geri bildirim, gürültü öğelerinden oluşmaktadır. Mc Quail ve Windahl (2005: 18) iletişimi bir gönderen, bir kanal, bir gönderi, bir alıcı ve gönderen ile alıcı arasındaki ilişki, etki, iletişimin meydana geldiği ortam şeklinde tanımlamaktadır. Bal'a göre (2013: 16) iletişim, kaynak tarafından kodlanan iletilerin, bir kanal yoluyla alıcıya ulaşması ve kodların çözümlenmesi sonucunda geribildirim ile kaynağa farklı şekillerde ulaşmasıdır. Görüldüğü gibi iletişim sürecinin bu aşamasında diyalog önemli hale gelmektedir. Bu aşamada karşı taraftan bir şeyler öğrenbilmek adına bireyin aktif ve özeleştiriyeye açık olması, sürecin işleyişine katkı sağlamaktadır (Parekh, 2002: 429-430).

Erdoğan (1997: 20) iletişimi, canlıların yaşamlarını sürdürmek için kullandıkları yöntem olarak tanımlamaktadır. Hartley (2010: 356) de benzer bir ifade ile iletişimin düşüncelerin ve değerlerin aktarımı olduğuna dikkat çekmektedir. Mutlu (2005: 79), söz konusu aktarımın mesajlar yoluyla olacağını ve bu sayede toplumsal bir etkileşimin ortaya çıkacağından söz etmektedir. Gudykunst (2015: 28) de adı geçen etkileşimde mesajların değiş tokuşu ile yaratılan anlama vurgu yapmaktadır. Özkan ise (2010: 16) iletişim tanımı için tüm bu tanımları özetler nitelikte duygu, düşünce ve bilgilerin çeşitli yollar kullanılarak diğerlerine aktarılması ve anlamlandırılması şeklinde bir çerçeve çizmektedir.

Gerbner, iletilerin kültürde paylaşılan kodlanmış simgesel biçimler olduğundan söz etmektedir. Bir kültürde üretilen iletiler, ortak imgeler oluşturmakta ve sonrasında belli anlamlar taşıyan simgeler yaratmaktadır (Usluata, 1991: 17). Bu anlamda Gerbner, iletişim ve kültür arasında kurulan bir bağa dikkat çekmektedir.

Bir olgunun iletişim olarak adlandırılması sırasında kaynağın iletmek istediği iletiyi kodlaması sırasında mesajı yönlendireceği hedef kitleyi iyi analiz etmesi gerekmektedir.

Bir başka deyişle kaynağın hedef kitlenin anlayabileceği bir içerikle iletiyi hazırlaması ve bunu doğru bir kanaldan, doğru bir zamanda göndermesi beklenmektedir. Adı geçen bu süreçte ortaya çıkan kültürde bir ortaklık oluşmuyorsa, kaynağın kodladığı iletinin yine kaynağın beklentilerini karşılayacak şekilde hedef kitlede bir anlamlandırma olmayacaktır. Bu durum da etkili bir iletişim oluşmasına ket vuracaktır (Elden, 2016: 24). Görüldüğü üzere kaynak ve alıcı arasında varlık gösteren “kodlama” ve “kod açma” sırasında kültür ögesi belirleyici bir rol oynamaktadır.

Etkili ve sürdürülebilir bir iletişimden söz edebilmek için karşıdakini kırmadan ve saygı sınırları içinde davranarak, duygu ve düşünceleri uygun şekilde aktarmak, doğal davranmak, yumuşak bir ses tonuyla konuşmak, beden diline dikkat etmek, başkalarının da iletişime dahil olmasını sağlamak, yargılayıcı ve suçlayıcı ifadelerden kaçınmak, önyargısız davranmak ve empati kurmak gibi noktalara dikkat etmek gerekmektedir (Armağan, 2014: 32). Adı geçen bu noktalar Elden’e (2016) göre kültürde varlık gösteren ortaklık veya farklılığa göre belirlenmektedir. Diğer bir deyişle iletişim sürecinde duygu ve düşüncelerin aktarımı, davranış biçimleri, sesin ve sözsüz iletişimin sergileniş şekli kültürden kültüre göre değişmektedir.

Yukarıda açıklanan bilgiler ışığında iletişim; sosyal bir varlık olan bireyin, içinde yaşadığı toplumla etkileşimini sağlayan bir olgudur. Bu anlamda iletişim, bireyin diğer bireylerle ve varlık gösterdiği toplumla etkileşiminde belirleyici bir rol oynamaktadır. Keza bireyler duygu, düşünce, bilgi, birikim ve deneyimlerini iletişim sayesinde diğerleriyle paylaşmaktadır. Bu düşünceden hareketle iletişimin hem bireyler arasında hem de toplumlar arasında etkileşimin sağlanmasına katkı sunan bir süreç olduğundan söz etmek mümkündür. Hal böyle olunca da kültürlerarasında gerçek-

leşen iletişim varlık göstermektedir. Bu duruma ışık tutması adına ilgili kavrama aşağıda açıklık getirilmiştir.

### **Kültürlerarası İletişim**

Kültürlerarası iletişim kavramı ilk kez E.T. Hall tarafından kullanılmıştır. Hall, kültürlerarası iletişim ile tek kültür üzerinde gerçekleştirilen antropolojik çalışmalarda karşılaştırmalı kültür çalışmaları yaparak bir farkındalık oluşturmuştur. Bu sayede farklı kültürlere ait bireyler arasında gerçekleşen etkileşim dikkat çekmiş, kültür çalışmaları içine iletişimi de alarak genişletilmiştir. Böylelikle antropoloji ve iletişim arasında bir bağ kurularak niteliksel araştırma alanlarına iletişim çalışmaları da dahil edilmiştir (Kartarı, 2006: 34).

Kültürlerarası iletişimi aslında iki ana olgu üzerinden incelemek yerinde olacaktır. “Kültür” ve “iletişim”. Kültürü; bir toplumun maddi-manevi ilişkileri, her türlü üretimleriyle kurduğu ilişki halin pratiğe yansımaları, şeklinde tanımlamak mümkündür. Bu anlamda kültür, her şeyden önce bir yaşam biçimidir; insanların farklı etnik özelliklerini, gelenek ve göreneklerini, iletişim biçimlerini içine alan geniş bir yelpazedir.

Birbirinden farklı kültürlerin ortak bir noktada buluşması, etkileşim içerisine girmeleri sonucunda “kültürlerarası iletişim” kavramı ortaya çıkmaktadır. İlgili kavram; mesaj alma, anlam yaratma ve bu anlamı yorumlandırmaya yönelik ortak bir çabayı işaret etmektedir. Kültür ve iletişim, birbirleriyle yakından ilişkili kavramlardır. Kültür, fikirler ve semboller dizilimini gösterirken, iletişim de insanların kolektif olarak toplumsal gerçekliği yarattığı sürece dikkat çekmektedir (Mutlu, 1995: 99). Kültürlerarası iletişim ise; sosyal ve beşeri alanlarda her disiplinin terminolojisi olarak tanımlanmaktadır. Bir başka deyişle kültürlerarası iletişim,

günlük ve toplumsal olayların ve toplumsal hayatın çeşitli alanlarında kültür-insan iletişimini ve etkileşimini konu almaktadır.

Kültürlerarası iletişim; farklı kültürel algılara sahip olan insanlar arasındaki tutum ve davranışlardaki etkileşimi ve iletişimi ifade etmektedir (Samovar vd. 2013: 8). Bir başka tanıma göre kültürlerarası iletişim; farklı kültürel ve alt kültürel alanlara, bilgiye, birikime sahip insanlar arasındaki iletişim ve etkileşim anlamına gelmektedir. Görüldüğü üzere kültürlerarası iletişimle ilgili yapılan tanımlamalar birbirleriyle benzerlikler göstermektedir. Buna göre tanımların ortak noktasını iletişim ve etkileşim oluşturmaktadır.

Kültürlerarası iletişim, oldukça geniş bir yelpazeyi içinde barındıran çalışma alanlarına sahiptir. Bu bağlamda bir taraftan farklı grup, birey ya da kitleler topluluğu adı altında uluslara üye olan bireylerin iletişim ve etkileşimine bakarken, diğer taraftan aynı ulus çatısı altındaki farklı etnik kökenli grupların, bireylerin iletişim, etkileşimini incelemektedir. Kültürlerarası iletişim özelinde iletişim çalışmalarına bakıldığında; bireylerin kimlik inşasında diğer grup üyelerinin farklı kültürler bakımından nasıl anlaşıldığı ve nasıl ele alındığı, maddi ve manevi pratikler çerçevesinde değerlendirilmektedir (Özdemir, 2011: 30).

Kültürlerarası iletişim; farklı kültürlere üye olan bireylerin etkileşim ve anlam aktarmaları anlamına gelmektedir. Söz konusu iletişim türü; farklı kültürlere mensup insanları anlama ve kendimizi anlatabilme konusunda önemli bilgiler vermektedir. Kültürlerarası iletişim denildiğinde birtakım temalardan söz edilmektedir. Adı geçen temalar; hoşgörü, saygı, anlayış ve diyalog dediğimiz önemli ana hatlardan oluşmaktadır.

Birbirine benzemeyen toplulukların kültürleri arasında gerçekleşen iletişim türü olarak da bilinen kültürlerarası

iletişimde kaynak ve alıcı; aynı kültüre ait olmayan, farklı yaşam biçimlerine sahip bireylerden oluşmaktadır. Bu anlamda taraflar arasında gerçekleşen iletişimde ortak bir dilden söz etmek mümkün değildir. Zira dilde kullanılan semboller ve anlamlar farklılaşmaktadır. Azerbaycan ve Türkiye Türkçesinde kullanılan sözcüklere yüklenen anlamlarının birbirinden farklı olması bu duruma gösterilebilecek örneklerden birisidir (Özgür, 2017: 61).

Farklılıkların devreye girdiği kültürlerarası iletişimde, farklı kültürler ve bu kültürlerin alt kültürlerine üye olan bireyler arasındaki iletişim, etkileşim ve deneyim paylaşımı kültürlerarası iletişim olarak yorumlanmaktadır. Bu sayede farklı kültürlerin üyelerinin birbirleriyle gerçekleştirdikleri iletişim süreçlerinin anlaşılması, açıklanması, anlamlandırılması durumu kültürlerarası iletişimde amaçlanan öncelikli konular arasında yer almaktadır. İlgili amaçlara ulaşabilmek için de birbirleriyle etkileşim kuran kültürlerin sergiledikleri farklılıkların iletişim özelinde derinlikli olarak incelenmesi, sağlıklı bir iletişim ortamının yaratılabilmesi adına önemli olmaktadır.

İletişim sürecinin farklı kültürlerin bireyleri arasında gerçekleşmesi sırasında birtakım faktörler ortaya çıkmaktadır. Kültürlerarası iletişimi etkileyen adı geçen faktörler, içinde bulunulan duruma göre bireylere engel de oluşturabilmektedir. Böylesi bir durumda kültürün iletişim sürecine yansımalarına bakılması gerekmektedir. Zira bireyin ait olduğu kültür, onun iletişimini etkilediği gibi farklı kültürlere ait bireylerin iletişim biçimlerini de farklı şekilde etkilenmektedir. Ortaya çıkan bu yapı, kültürlerarası iletişim sürecinde öngörülebilecek engeller bağlamında bağlantıları ve çözüm önerilerini de beraberinde getirmektedir (Oğuz, 2002: 25).

Yukarıda sözü edilen kültürlerarası iletişim sürecine engel olan faktörler; normlar, roller, etnomerkezcilik, belirsizlik ve kaygı, kalıp düşünceler ve ön yargılar olarak sınıflandırılmaktadır. Bununla birlikte kültürlerarası iletişim bariyeri olarak da yüksek kaygı, etnomerkezcilik, stereotip ve ön yargılar gösterilmektedir (Kartarı, 2006).

İletişim, kodların açılmasını sağlayarak farklı kültürlerin uyum sürecine yardımcı olmaktadır. Bu yetkiye sahip olan bireyler iletişimi bilgili bir şekilde kullanabilmekte ve süreci etkili bir şekilde yönetebilme becerisine sahip olmaktadır. Bu durumda iletişimsel yeti denilen bir kavramdan da söz etmek gerekmektedir. Zira adı geçen kavram, bir dil toplumu ile iletişim kurabilmek için gerekli bilgilere ve gerekli becerilere sahip olabilme etkinliğini açığa çıkartmaktadır. Bu sayede iletişim ile bağlarımız güçlenmektedir. İlgili yeti sadece dil bilimsel toplum kurallarını değil, aynı zamanda iletişimi ve etkileşimi sağlamak adına kültürel olguları, kuralları ve bilgileri de içermektedir. Kültürlerarası farklılıklar ve iletişimsel yetiden kaynaklanan farklılıklar, kültürlerarası iletişimi oluşturmaktadır. Bu çerçevede değerlendirildiğinde yeti kavramının insan zihninde nasıl işlediğine dair araştırmaları anlamaya yönelik tutum ve davranışların belirlenmesi önemli olarak görülmektedir (Aktaş, 2005'ten aktaran, Akay, 2013: 309).

İletişimsel yeti kavramı, bir topluluk ile iletişim kurabilmek için beceri ve özveriye dayalı gerekli yeteneklere sahip olma anlamına gelmektedir. İlgili kavram sadece dilbilimsel ve toplumsal kurallar için geçerli değil, aynı zamanda kültürel kurallar ve bilgiler için de geçerlidir (Aktaş, 2005'ten aktaran, Akay, 2013: 310). Genç'e göre (2000: 101) iletişimsel yeti; bir dili kavrama, anlama ve konuşma becerisidir. Goffman (1994: 67) ise bu konuyla ilgili olarak bir sosyal yapıda rollerin değişmesinin iletişimde sorunlara yol

açacağından söz etmektedir. Bu yüzden uyum ve uzlaşmanın önemliliği ve sorunların olmaması adına sosyal yapıda rollerin paylaşılması ve düzene oturtulması, iletişimsel yetinin düzgün bir şekilde işlemesi anlamına gelmektedir. İletişimsel yeti için diyalog önemlidir. Diyalogda eşit mesafe konumlandırılmalı, yanlış anlaşılımların önüne geçilmeli, iletişim sekteye uğramamalıdır; aksi halde iletişim kazaları yaşanmaktadır (Roth, 2002: 25).

Dünyada son elli yıla damgasını vuran kavramlardan birisi olan küreselleşme, dünyanın git gide büyümesiyle farklı kültürden insanların aynı ortamlarda çalışmasına ve yaşamasına yol açmıştır. Bu amaçla bir araya gelen insanların aynı dili kullanamamaları, farklı kültüre mensup olmaları gibi noktalar, iletişim sorunlarıyla karşılaşmalarının önünü açmıştır. Adı geçen sorunlar iletişim alanında çalışmakta olan bilim insanlarının bu alana ilgi duymasını sağlamıştır. Böylelikle kültürlerarası iletişim; farklı kültürlere mensup insanlardan oluşan etkileşimin, iletişimin, dayanışmanın, fikir alışverişinin, algılanması, açıklanması ve çözüm odaklı farklılıkların gözetilmesi gibi konuları inceleyen bir bilim dalı olarak ortaya çıkmıştır (Roth 1996: 20'den akt. Kartarı, 2014: 23).

Kültürlerarası iletişimde etkinlik süreçleri, iletişimin evrensel bir boyuta taşınmasına yardımcı olmaktadır. Dünyada olup biten herhangi bir olayın anında duyulabilmesi, küreselleşme ve teknoloji işbirliğinin somut bir göstergesidir. Kültürlerarası iletişim söz konusu olduğunda iletişime kültür kavramının da eklenmesi gerekmektedir. Zira kültür tek değildir, evrensel değildir (Topuz, 1998). Bu bağlamda her toplumun değişik oranda kültürü olduğunu ve bireylerin bu farklı yapılar içerisinde yaşadığını söylemek yanlış olmaz. Kültürlerarası iletişim, zaten bir arada uyumlu bir biçimde yaşamaya odaklanan bir bilimsel daldır.

Gelişen teknoloji ve küreselleşmenin etkisiyle birlikte kültürlerarası iletişimin gelişiminde sosyal medya önemli bir rol oynamaktadır. Sosyal medya; internetin gelişimiyle birlikte hayatımızda yer edinen, bireylerin ihtiyacına karşılık gelen uygulamaları sayesinde her türlü iletişimin giderildiği, hızlı, küresel, dinamik, çevrim içi bir kitle iletişim aracı olarak değerlendirilmektedir (Arğın ve Çetinkaya, 2019: 221). Sosyal bir varlık olan insanın, iletişim olmadan yaşaması mümkün değildir. Bu yüzden sosyal medya ile hayatımızda iletişim faaliyetlerini hızlandırmak mümkün hale gelmektedir (Arğın, 2020: 47).

İnternet ve sosyal medya uygulamaları; farklı kültürlerin, bireylerin, grupların birbirleriyle ilişki içerisinde olmasına, küresel bir kültürün yaratılmasına ön ayak olmaktadır. Dünyadaki gelişen ticari ilişkiler, medyanın ilerlemesi, sürekli ivme kazanan teknoloji vb. bütünleşmiş bir dünya ekonomisini doğurmuştur. “Küresel bir köy” olarak nitelendirilen dünyada buna uygun bir kültür doğmuştur. Zira günümüz dünyasında kültürel farklılıklar daha erişilebilir ve bireylerin gittikçe artan temasları dikkat çeker hale dönüşmüştür (Spitzberg, 2009: 379). Söz konusu gelişmeler kültürlerarası iletişimin önemine daha çok vurgu yapılması gerekliliğini de beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda kültürlerarası iletişimi; bilgi ve becerilerin geliştirilmesi, nitelikli insan yetiştirilmesi açısından olduğu kadar insanların bir arada huzur ve barış içinde yaşamaları için de gerekli bir durum olarak özetlemek mümkündür (Özdemir, 2011: 30-36).

Görüldüğü üzere dünyanın gelişimi, insanlığın ihtiyaç duyduğu gereksinimler kültürlerin değişim ve dönüşümünü de şekillendirmektedir. İçinde bulunduğumuz zaman diliminde her bir kültürün ve insanın diğerini etkileyip dönüştürdüğünden söz etmek mümkündür. Böylelikle iletişim modelleri ile birlikte yaratılan kültür, zamanın gereklerine

uyum göstermekte ve dünyanın hemen her yerinde varlık gösteren birbirinden farklı kültürler yine birbirini etkileyerek kültürlerarası iletişimin zenginleşmesine katkı sunmaktadır. Aslına bakılırsa insanla başlayan kültür, onun yaşamını kolaylaştırmak için geliştirdiği iletişimin yarattığı katma değerle birlikte, dünyadaki tüm kültürler arasında bir etkileşim oluşmasına yol açmaktadır.

## **Sonuç**

İnsanın yaşadığı ortamda varlık gösterme sürecinin en önemli dinamiklerinden birisi de kültürdür. Dolayısıyla kültür, insan yaşamının vazgeçilmez paçalarından birini oluşturmaktadır. Konuşulan dil, iletilen mesajlar, mesajların iletilme biçimleri, davranış biçimleri, aile ve arkadaşlık ilişkileri vb. içinde yaşanan kültürün birer göstergesi durumundadır. Bu anlamda iletişim ve kültürün birbirini değiştirip dönüştürdüğü bir yapının varlığı dikkat çekmektedir.

İletişim, bizim dışımızda kalanlara ilettiğimiz iletiler aracılığıyla ortaya çıkan bir etkileşim sürecini işaret etmektedir. Bir başka ifade ile iletişim, içinde yaşadığımız dünyayı anlaşılır ve anlamlı hale dönüştürdüğümüz ve söz konusu anlaşılabilirlik ve anlamlılık halini diğerleriyle paylaştığımız yapıdır. İletişim denilen yapının ya da diğer bir deyişle sürecin var olabilmesi için birtakım iletilerin kaynak ve alıcı arasında iletilmesi, iletilerin anlamlandırılması, gerekli kod açımlarının yapılarak anlam bütünlüğünün oluşturulması gerekmektedir.

İnsan, var olduğu günden bugüne yaşamını diğerleriyle birlikte sürdürme yönünde eğilim gösteren sosyal bir varlık olmuştur. Bu yönüyle bakıldığında insan yaşama tutunma, varlık gösterme çabası sergilerken aslında bir kültürün oluşumuna da zemin hazırlamıştır. Gerek yaşam şartları gerekse de iletişim kurma açısından geçmişe birtakım izler bırak-

mıştır. En azından yerleşik hataya geçmek için toprağı ekip biçmeyi öğrenmiştir. Bu sırada diğerleri ile de etkileşim kurarak işlerin sorunsuz şekilde yürütülmesi ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Bu da iletişimin, özellikle de kişilerarası iletişimin etkin şekilde kullanımını zorunlu kılmıştır. Böylelikle gelişen kültür içinde iletişim de etkin şekilde varlığını hissettirmiştir. Zamanla bu durum sadece çevre ile sınırlı kalmayıp uzakta olan diğer insanlarla ve kültürlerle de iletişimi gerekli hale getirmiştir. Bunun sonucunda farklı kültürlerden, ülkelerden, insanlardan oluşan bir yapı ortaya çıkmış ve kültürler arası iletişim denilen kavramdan söz edilmiştir.

Çift yönlü iletişimi zorunlu kılan iletişim, iki veya daha fazla kişi arasında gerçekleşebileceğı gibi iki veya daha fazla ülke arasında da gerçekleşebilmektedir. “Kültürlerarası iletişim” olarak adlandırılan bu iletişim türünde, kültür ve iletişimin birlikteliğinden söz etmek mümkündür. Karşılıklı etkileşimin yaşandığı bu süreçte iki farklı kültürün ve birbirinden farklı olmanın iletişime izdüşümleri dikkat çekmektedir. Böylesi bir yapı da kültürlerarası iletişim kavramının araştırmacıların ilgisini cezbederek farklı çalışma alanlarının doğmasına yol açmıştır (Çalışır, 2019: 234-235).

Kültürlerarası iletişim, farklı kültürler ve o kültürlerin üyeleri arasında gerçekleşen iletişim, etkileşim ve paylaşımların anlamlandırılması şeklinde yorumlanabilmektedir. İnsanlık, varlık gösterdiği alanlarda kendine ait izler bırakarak yaşamını sürdürmektedir. Adı geçen izler aslında ona ait bir kültürün kalıntısının oluşmasına da vesile olmaktadır. Bu şekilde kültürü oluşturan insan, diğerleriyle bir paylaşım ortamı yaratarak iletişimin gelişmesine katkı sunmaktadır. Bununla da kalmayan insan, gelişen iletişimi ve zamanın şartlarını da kullanarak oluşan kültürün ve iletişimin sadece kendi çevresiyle sınırlı kalmayıp sınırların dışına taşmasına, dolayısıyla kültürlerarası iletişimin yaygınlaşmasına sebep

olmaktadır. Böylelikle Dünya ölçeğinde varlık gösteren insanlar ve kültürler arasında karşılıklı gelişip zenginleşen bir yapıdan söz etmek mümkündür. Bu sayede tek başına bir özne olan insan, kendisi ve diğerleriyle birlikte oluşturduğu kültür ve iletişimin zenginleşmesini sağlayarak, kültürlerarası iletişim denilen olgunun zeminini oluşturmuştur.

Birbiriyle yakından ilişkili olan kültür, iletişim ve kültürlerarası iletişim denilen olgular, yaşanan çağa ve gereksinimlere göre sürekli bir şekilde birbirini destekleyip geliştirmektedir. Dünya var olduğu sürece adı geçen üç kavram birbirleriyle kurdukları etkileşim sayesinde birbirlerini zenginleştirerek sürekli bir değişim ve dönüşüm yaşanmasına olanak sunacaktır.

### **Kaynakça**

- Akarsu, B. (1998). *Dil-kültür bağlantısı*. İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Akay, R. (2013). Kültürlerarası iletişimde iletişimsel yetinin rolü. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 8(3), 307-323.
- Appadurai, A. (1990). Disjunction and difference in the global cultural economy. In M. Featherstone (Ed.), *Global culture*. London: Sage.
- Arğın, E. (2020). Dijital pazarlama döneminde sosyal medya ve diyalojik iletişim: 'Samsungturkiye' adlı Twitter hesabının incelenmesi. In M. C. Sadakaoğlu, E. Arğın & E. G. Erol (Eds.), *Dijital kültür ve sosyal medya okumaları*. Ankara: Hiper yayıni.
- Arğın, E., & Çetinkaya, M. (2019). Yabancı dil öğreniminde internet ve sosyal medya kullanımı üzerine nitel bir araştırma. *International Journal of Language Academy*, 7(4), 221-231.
- Armağan, A. (2014). Yalnızlık ve kişilerarası iletişim ilişkisi: Öğrenciler üzerine bir araştırma. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7(30), 27-43.
- Aziz, A. (2012). *İletişime giriş*. İstanbul: Hiperlink Yayınları.
- Bal, H. (2013). *İletişim sosyolojisi*. Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Çalışır. (2019). Kültürlerarası iletişim ve beden dili. In S. B. Okmeydan & M. Saran (Eds.), *Kültürlerarası iletişim*. Konya: Eğitim Yayınevi.
- Diker, E. (2023). İletişim ve kültür. In M. Ak (Ed.), *Cumhuriyetin ikinci yüzyılında sosyal ve kültürel çalışmalar*. İstanbul: Çizgi e-Kitap.

- Dönmez, S. (1994). *Toplumbilim*. İstanbul: Beta Yayıncılık.
- Hall, E. T. (1959). *The silent language*. New York: Anchor Books.
- Hartley, P. (1993). *Kişilerarası iletişim* (Ü. Doğanay et al., Trans.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Elden, M. (2016). *Reklam ve reklamcılık*. İstanbul: Say Yayınları.
- Erdoğan, İ. (1997). *İletişim egemenlik mücadeleye giriş*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Genç, A. (2000). *Wörterbuch Paedagogik, Deutsch–Turkisch*. Ankara: Hacettepe Taş Kitabevi.
- Genç, Ç. (2017). Kültür ve kültürel yeterlik. In N. Orhon & A. Yılmaz (Eds.), *Küreselleşme ve kültürlerarası iletişim*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Goffman, E. (1994). *Interaktion und Geschlecht*. Frankfurt/M.: New York.
- Gökdağ, R. (2016). *Kişilerarası iletişim*. Ankara: Detay Yayıncılık.
- Gudykunst, W. B., & Toomey, S. T. (1988). *Culture and interpersonal communication*. London: Sage.
- Kartarı, A. (2006). *Farklılıklarla yaşamak: Kültürlerarası iletişim* (2nd ed.). Ankara: Ürün Yayınları.
- Kartarı, A. (2014). *Kültür farklılık ve iletişim*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kartarı, A. (2014). Kültürlerarası iletişim nedir? In A. Kartarı (Ed.), *Kültürlerarası iletişim*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Maletzke, G. (1996). *Interkulturelle Kommunikation*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- McQuail, D., & Windahl, S. (2005). *İletişim modelleri* (K. Yumlu, Trans.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Mutlu, E. (2004). *İletişim sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Mutlu, E. (2005). *Kitle iletişim kuramları*. Ankara: Ütopya Yayınevi.
- Nalçioğlu, B. (2017). Kültürleme ve medyanın rolü. In S. Gezgin & T. Akdal (Eds.), *İletişim ve kültür*. Konya: Eğitim Yayınevi.
- Oğuz, G. Y. (2002). Kültürlerarası iletişimde engeller: Bir örnek çözümleme: Savulun Battalgazi geliyor. *Kurgu Dergisi*, 19, 25-33.
- Özdemir, İ. (2011). Kültürlerarası iletişimin önemi. *Folklor/Edebiyat*, 17(66), 29-38.
- Özgür, Ö. (2017). Kültürlerarası iletişim. In N. Orhon & A. Yılmaz (Eds.), *Küreselleşme ve kültürlerarası iletişim*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Özkan, M. (2010). *İnsan iletişim ve dil*. İstanbul: Akademik Kitaplar.
- Parekh, B. (2002). *Çokkültürlülüğü yeniden düşünmek* (B. Tanrıseven, Trans.). Ankara: Phoenix Yayınevi.

- Roth, H. J. (2002). *Cultur und communication* (Chapter 3). Opladen.
- Samovar, L. A., Porter, R. E., McDaniel, E. R., & Roy, C. S. (2013). *Communication between cultures*. Boston: Wadsworth.
- Spitzberg, B. H. (2009). A model of intercultural communication competence. Boston: Wadsworth Publishing.
- Topuz, H. (1998). *Dünyada ve Türkiye'de kültür*. İstanbul: Adam Yayınları.
- Usluata, A. (1991). *İletişim*. İstanbul: İletişim Yayınları.

# TİPOGRAFİNİN REKLAM TASARIM KÜLTÜRÜNDEKİ YERİ: GÖRSEL HİYERARŞİ VE MESAJ İLETİMİ

Gonca UNCU\*

## Giriş

İnsanlık tarihinde bir dönüm noktası yaratan yazı, ilk dönemlerde ilk çağlarda bilginin kayıt edilmesi ve aktarılmasında kullanıldıktan sonra, Orta Çağ'dan günümüze kadar bilim sanat ve teknolojinin ilerlemesinde büyük rol oynamıştır. İmajların daha fazla ön plana çıktığı modern zamanlarda bile yazı önemini kaybetmeden varlığını sürdürmektedir. Matbaanın ilk örnekleri her ne kadar 6. yüzyılda Uzak Doğu'da görülse de 1450 yılında Avrupa'da kullanılmaya başlaması, yazının başka bir boyutta ele alınmasını gerektirdi. Bu boyutu, bugün yazın dünyasının vazgeçilmezlerinden biri olan tipografidir. Ancak bu dönemde tipografinin asıl sıçrayışını gerçekleştirdiğini söylemek doğru olmayacaktır. Çünkü bilgisayarın icat ve teknolojinin önlenemeyen yükselişi ile birlikte tipografi de müthiş bir gelişme göstermiştir. İlk dönemlerde kısıtlı olan tipografik çeşitlilik, bugün sayılamayacak varyasyona sahiptir ve her geçen gün yenileri eklenmektedir. Tipografi, ilk kullanılmaya başladığı dönemde kitaplarda yer almak üzere tasarlandığından farklı bir okunabilirlik kaygısı taşıyordu. Günümüzde ise kitaplarda, dijital mecralarda, geleneksel medya kanallarında kısacası yazının var oluşu tüm ortamlarda okunabilirliği ve

---


















\* Marmara Üniversitesi, İletişim Fakültesi, ORCID: 0000-0002-2384-7306

etkililiği üzerinde durulmaktadır. Bu çalışmada tipografinin imgesel olarak kullanıldığı reklamların etkililiği ve kolay anlaşılması karşılaştırmalı olarak ele alınmaktadır. Tipografinin imgesel olarak kullanıldığı ve tipografinin öne çıkma-  
dığı reklamlar arasındaki etkililik orantı, farklı örnekler ince-  
lenerek karşılatılmaktadır. Bu çalışmanın amacı, reklamda kullanılan tipografik ögelerin rolü ve önemini anlamaya çalışmaktır. Bu bağlamda tipografinin temel görsel tasarım ilkelerine uyumuna ve okunabilirliğine etki eden unsurlar incelenmektedir. Bu araştırmada bir nitel araştırma modeli olan görsel içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Dört farklı markanın tipografik reklam kampanyaları, biçimsel açıdan analiz edilmiştir. Görsel içerik analizi yöntemi kullanılarak, farklı markaların reklam kampanyalarındaki tipografik tasarımlar incelenmiş, etkili tipografi kullanımı ile marka algısı arasında güçlü bir bağlantı olduğu gözlemlenmiştir. Elde edilen bulgular, tipografinin temel görsel tasarım ilkeleriyle uyumunun, okunabilirlik ve etkileycilik açısından kritik bir etken olduğunu ortaya koymuştur.

### **Yazı ve Tipografinin Tarihi İlişkisi**

Yazı ve tipografinin tarihi, insanlık tarihinin en önemli gelişmelerinden biridir. Yazının icadı, düşüncelerin kaydedilmesi ve bilgi aktarımının sağlanması açısından devrim niteliği taşırken, bu süreçte kullanılan çeşitli yazı sistemleri, medeniyetlerin kültürel zenginliğini yansıtmıştır. Bu yazı sistemlerinden ilki 'ideogram' olarak adlandırılan 'resim yazı' türüdür (Resim 1). Tarihten kırk bin yıl önce, insanoğunun iletişim serüveni mağara duvarlarına çizdiği bu sembolik çizimlerle başlamıştır (Sarıkavak, 2014: 3).

Resim 1. Antik Çağlara ait İdeogram alfabeleri

Ancient Sumerian	Ancient Egyptian	Chinese
 Eye	 See (verb)	 Eye
 Forest	 Water	 Water
 Mountains	 Cities	 Mountain
 Torch	 Fire	 Fire
 Person	 Men	 Person
	 Women	 Woman

<https://tr.pinterest.com/pin/518758450799985531/>

Mağara duvarlarına çizilen hayvanlar, kesici aletler, av sahneleri, el baskıları sembolik yazı dilinin ilk örnekleri olmuştur. İnsanoğlu kullandığı bu resim yazı dilini, bir harf sistemine dönüştürmek için tam 12.000 yıl beklemiştir. Mısırda kullanılan hiyerogliflerde güneş, ay, göz, hayvanlar ve yıldızlar gibi 1000'den fazla işaret bulunmaktadır (Resim 2). Yazma ve okuma yönü değişkendir, soldan sağa, sağdan sola ve yukarıdan aşağı doğru yazılabilmektedir. Bu yazı sistemini sadece bu alana vakti ve nakdi olanlar öğrenebilmiştir. Okuması oldukça zor olan bu binlerce şekli ülke yöneticileri, devlet adamları, rütbeli askerler ve soylular uzun bir eğitim sonucu öğrenebilmiştir (Baines ve Malek, 2000).

**Resim 2.** Antik Mısır Hiyelogrifleri



<https://www.ancient-egypt-online.com/ancient-egyptian-hieroglyphics.html>

Mezopotamya havzasında başlayan yerleşik yaşamla birlikte baş gösteren ticaret ilk yazının kullanım ihtiyacını ortaya çıkartmıştır. M.Ö. 4. Yüzyılda Sümerler ilk yazı sistemini geliştirmiştir. Bu yazı sistemine 'çivi yazısı' denilmiştir (Kramer, 1963, aktaran Foster, 2005). Daha sonra, deniz ticaretiyle uğraşan bir medeniyet olan Fenikeliler, yaptıkları ticaretin kaydını tutmak, kalıcı sözleşmeler yapmak ve alış-verişleri hızlandırmak için bir harf sistemi geliştirmişlerdir. Bu harf sistemi, gördükleri her nesneye bir işaret vermek yerine, ağızlarından çıkan her sese bir işaret vermeyi düşünmüşlerdir. Böylelikle çevrelerinde en çok ihtiyaç duydukları ve kullandıkları araç gereç ve canlıları simgeleyen harflerden oluşan bir alfabe tasarlamışlardır. Bu alfabe 22 sessiz harften oluşmaktadır (Resim 3). Fenike alfabesinin icadıyla birlikte, günümüz modern harflerinin serüveni başlamıştır. Fenikeli tüccarlar ve gezginler tarafından Fenike alfabesi farklı coğrafyalara yayılmıştır (Sarıkavak, 2014: 7-9).

Resim 3. 22 harften oluşan Fenike alfabesi

Z Zayin Weapon	W Waw Hook	H He Window	D Daleth Door	G Gimel Camel	B Beth House	' Aleph Ox	
N Nun Fish	M Mem Water	L Lamedh Ox-Goad	K Kaph Palm of Hand	Y Yodh Hand	T Teth Unknown	H Heth Fence	
T Taw Mark	SH Shin Tooth	R Resh Head	Q Qoph Monkey	S Sadhe Fishhook	P Peh Mouth	' Ayin Eye	S Samekh Support

[https://www.alfabesi.com/fenikealfabesi/?doing\\_wp\\_cron=1728821513.8926529884338378906250](https://www.alfabesi.com/fenikealfabesi/?doing_wp_cron=1728821513.8926529884338378906250)

Akdeniz ticaretiyle yayılmaya başlayan Fenike alfabesi, önce Antik Yunan uygarlığına, daha sonra Roma uygarlığına kadar ulaşmıştır. Yunanlıların alfabeye en önemli katkısı ekledikleri 7 tane sesli harf kazandırmaları (Resim 4) ve sağdan sola yazmanın yerine, insanların çoğunun sağ elini kullanıyor olmasından dolayı soldan sağa yazma biçimi eklemeleri olmuştur (Baker, 2008).

**Resim 4.** Antik Yunan alfabesi



<https://artpointpapasotiriou.gr/products/ancient-greek-alphabet-paperweight>

M.Ö. 7. yüzyılda Yunan alfabesinden etkilenmeye başlayan Romalılar, Yunan alfabesine daha fazla harf eklemiş ve köşeli formlu harfleri yuvarlatmışlardır (Resim 5). Rustik ve oval formlara sahip karakterlerden oluşan Unical harfler keski ve çekiç yardımı ile sert zeminlere kazınan harfler zamanla evrilerek bugünkü latin harflerini meydana getirmiştir. Roma dönemlerinde alfabenin sadeleşmesi ve standardizasyonu, yazılı iletişimi daha erişilebilir hale getirmiştir (Sarıkavak, 2014: 11-18).

**Resim 5.** Antik Roman alfabesi

a	b	c	d	e	f	g	h
i	k	l	m	n	o	p	q
r	s	t	u	x	y	z	

[https://en.wikipedia.org/wiki/Uncial\\_script](https://en.wikipedia.org/wiki/Uncial_script)

Mısır hiyerogliflerinden Mezopotamya'nın çivi yazısına, antik Yunan alfabesinden modern Latin alfabesine kadar uzanan bu yolculuk, insan iletişimini köklü bir şekilde dönüştürmüştür. Tipografinin gelişimi ise, 15. yüzyılda Johannes Gutenberg'in matbaayı icadıyla hız kazanmış, kitapların yaygınlaşması ve okuryazarlığın artmasıyla sonuçlanmıştır. Gutenberg, hareket ettirilebilen metal bloklar şeklindeki harf kalıplarını yan yana dizerek sayfaları düzenlemiş ve ilk olarak İncil'in basımını yapmıştır (Erdal 2016: 100). Gutenberg'in matbaası ile birlikte sadece din değil, sanat, edebiyat, bilim gibi toplumun her kesiminin bilgiye erişimi kolaylaşmıştır. Bu aydınlanma süreci, tarihinin en önemli reformlarından biri olan Rönesans'ın başlamasını hızlandırmıştır. Rönesans, bilginin hızla çoğalmasına ve kültürel etkileşimlerin artmasına zemin hazırlamıştır. Bu süreç, günümüzde kullanılan yazı sistemlerinin temelini oluşturmuş ve globalleşen dünyada bilgiye erişimin önünü açarak, kültürel mirasın korunması ve aktarılmasında kritik bir rol oynamıştır (Ambrose ve Haris, 2018: 18).

Yazının evrimi, insanlık tarihindeki en önemli dönüm noktalarından biri olarak, toplumların düşünce yapısını, iletişimini ve kimliğini derinden etkilemiştir. Böylece, yazı ve tipografi, sadece bilgi paylaşımını değil, aynı zamanda toplumsal değişimi de tetikleyen önemli unsurlar haline gelmiştir. Yazının yaygınlaşması ile üretim ve ticaret hacmi genişlemiş, ulaşılabilir bilgi kaynaklarının sayısı artmıştır. Matbaanın icadi dil bilim üzerinde de etkili olmuş, tipografi kendini dillerin düzenlenmesi ve sabit sözcük kalıplarının üretilmesine etki edecek bir yayılma süreci içinde bulmuştur. Yazılı kaynaklar ile farklı diller yaygınlık kazanmıştır (Mc Luhan, 2014: 321). Endüstri devriminin getirdiği seri üretim anlayışına bir yanıt olarak ortaya çıkan Sanat ve Zanaat Hareketi (Art and Craft), tipografi alanında önemli bir dönüşüm sürecini başlatmıştır. Bu hareket, estetik ve el işçi-

liğine vurgu yaparak, başlangıçta dekoratif amaçlarla kullanılan tipografik karakterlerin sadeleşmesine zemin hazırlamıştır. Zanaat anlayışı, tipografların yaratıcılığını teşvik etmiş ve geleneksel tasarım prensiplerini sorgulamalarına yol açmıştır. Yeni teknolojilerin gelişmesiyle birlikte, tipografik yenilikler hız kazanmış; çeşitli yazı karakterleri, işlevsellik ve estetik unsurları bir araya getirerek modern tipografinin temellerini atmıştır. Bu değişim, hem yazılı iletişimi zenginleştirmiş hem de grafik tasarım dünyasında kalıcı etkiler bırakmıştır (Gümüşlü, 2008: 110-128).

### **Tipografinin Temel Unsurları**

Tipografi kelimesi Yunancada şekil anlamına gelen 'typos' ve yasmak anlamına gelen 'graphia' kelimelerinden türemiştir ve resim, sembol, imza anlamlarını taşımaktadır (Park, 2014). Tipografi, yazı şekli ve boyutu, noktalama işaretleri, ayırıcı işaretler, özel semboller, harf ve kelime aralıkları, kenar boşlukları, satır uzunluğu, başlık ve alt başlık seçimi ile renk gibi unsurlar, sayfanın görsel düzenini ve mesajın etkili bir şekilde iletilmesini belirleyen önemli bileşenlerdir. İletilmek istenen mesajın okuyucunun dikkatini çekmesi ve ilgisini uyandırmasının yanı sıra, aynı zamanda kolay okunabilir olması da kritik bir gerekliliktir. Bu bağlamda, tipografik unsurların dikkatli bir şekilde seçilmesi, iletişimin başarısını doğrudan etkileyen bir faktördür (Azizovic ve Fetic, 2014).

Gündelik hayat hemen her yerde olan tipografi disiplini, sadece yazının biçimi ve düzeniyle ilgili olmayıp, aynı zamanda yazının iletişim gücünü artıran estetik ve işlevsel unsurları da kapsamaktadır. Frutiger, yazının yalnızca bir iletişim aracı olmadığını, aynı zamanda bir sanat formu olduğunu belirtmiştir. "Tipografi Tasarımında Biçim ve İletişim" kitabında tipografiyi, yazılı dilini okunabilir ve görsel

olarak çekici hale getirmek için yazı tipini düzenleme sanatı olarak tanımlamıştır. Tipografinin harf biçimlerinin ötesine geçtiğini; iletişimi geliştiren ve anlamı ileten bir şekilde metnin düşünsel bir şekilde düzenlenmesini içerdiğini vurgulamıştır (Frutiger, 1998). Metin ve görsel arasında uyumlu bir ilişki yaratmak için yazı tipi seçimi, aralık, hizalama ve genel tasarım hususlarını içerir. Tipografinin önemi, metnin okunabilirliğini, anlaşılabilirliğini ve izleyici üzerindeki etkisini belirlemede yatmaktadır. İyi bir tipografi, bilgiyi etkili bir şekilde aktarırken, okuyucuya estetik bir deneyim sunar. Ayrıca, markalaşma ve kimlik oluşturma süreçlerinde de kritik bir rol oynar; çünkü yazı karakterleri, bir markanın karakterini ve mesajını yansıtır. Bu nedenle, tipografi hem grafik tasarım hem de reklam alanlarında vazgeçilmez bir unsur olarak kabul edilir.

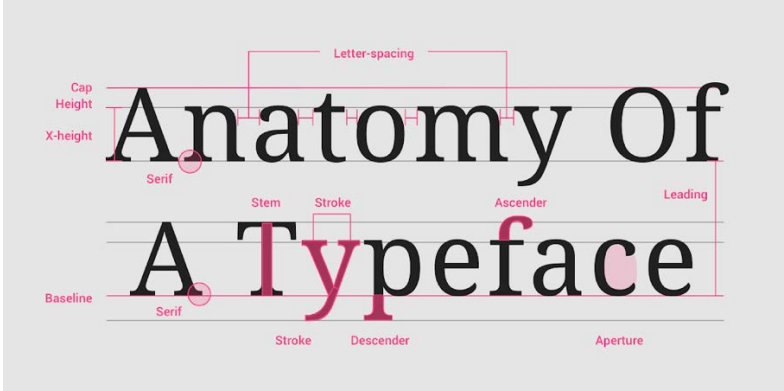
Tipografi dikkat çekmek için okunabilir ve net olmalıdır. Bir tasarımda karmaşık bir tipografi, göz yoracak ve reklamı yapılan tasarımı okutmayacaktır. Bu nedenle harf anatomileri düzgün olmalı, kelime dizgeleri oluşturulurken harfler arasındaki mesafeler ölçülü bir şekilde yapılmalıdır (Sarıkavak, 2004:17). Tipografide, harf anatomisini (Resim 6) anlatan harflerin çeşitli kısımlarını tanımlayan bir terminoloji gelişmiştir. Bu terminoloji, tasarımcıların ve tipografların alfabenin görsel uyumunu ve karmaşıklığını daha iyi anlamalarına yardımcı olmuştur. Aşağıda, harflerin formunu oluşturan temel elemanlar açıklanmaktadır:

**X-Yüksekliği (X-height):** Alt satır çizgisi (baseline) ile orta çizgi (meanline) arasındaki mesafe, minüskül "x" harfinin yüksekliği olarak tanımlanır. Tüm yazı karakterleri, görsel olarak alt satır çizgisi ile hizalanır. Minüskül harflerin üst hizası x-yüksekliğinde, majüskül harflerin ise üst satır çizgisinde yer alır.

**Alt Satır Çizgisi (Baseline):** Majüskül harflerin alt kısımlarının oturduğu hayali bir çizgidir.

**Üst Satır Çizgisi (Capline):** Majüskül harflerin üst kısımlarının dokunduğu hayali bir çizgidir.

**Resim 6.** Harf Anatomisi



<https://m2.material.io/design/typography/understanding-typography.html>

Harf boşlukları ayarlanırken, karakterlerin yapısal özellikleri bakımından, geometrik alanlar olarak birbirleriyle ilişkilendirilir. Harflerin bu yapısal özellikleri, kare dikdörtgen, üçgen ve daire formları şekillerinden oluşmaktadır (Erdal, 2015: 97). Fransız tipograf, Pierre Simon de Jeune 1737’de tipografi sistemini belirli bir standarta oturtmak için ‘Punto’ (Point) denilen bir ölçü sistemi geliştirmiştir. Bu ölçü birimi uluslararası bir harf ölçü birimine dönüşmüştür (Becer, 2015: 180). Tipografide yazı karakteri olarak adlandırılan terime ‘font’ denmektedir. Karakterlerin harf, sayı, noktalama işaretleri ve diğer sembollerden oluşan dizi olarak tanımlanmıştır. Fontlar, yapısal özelliklerine göre üç ana türe ayrılmaktadır: Serif, Sans Serif ve Script fontlar (Resim 7).

**Resim 7.** Serif, Sans Serif ve Script font örnekleri

*Script* **Serif** **Sans Serif**

Script fontlar genellikle tasarımlarda tercih edilmemekle birlikte, kullanıldıkları durumlarda büyük puntolarla tercih edilmektedir. Serif fontlar, karakterlerin uçlarındaki çıkıntılar nedeniyle bu isimle anılmaktadır. Bu çıkıntılara 'tırnak' denmektedir. Buna karşın, "Sans" kelimesi Fransızca'da "yoksun" anlamına geldiği için, uçlarında çıkıntı bulunmayan karakterler için kullanılan Sans Serif fontlar bu şekilde adlandırılmıştır. Bu fontların bir diğer ismi ise tırnaksız fontlardır. (Gyöngyi, 1997). Günümüzde bu font türlerine üç tane daha eklenmiştir. Bunlar El yazısı (Handwriting), Slap Serif ve Dekoratif yazı font biçimleridir (Resim 8).

Resim 8. Font Türleri



Okunabilirliği etkileyen bir diğer tipografi unsuru ise satır, karakter ve kelime aralarındaki mesafelerdir. Bu aralıklar, metnin genel akışını ve anlaşılabilirliğini doğrudan etkileyebilir. Diaz (1995), 10 nokta yazı boyutu kullanılan bir tasarımda, karakterler arasındaki boşluğun hesaplanmasında 2 nokta eklenmesini önererek, okunabilirliği artırmayı amaçlamaktadır. Ayrıca, Zhang (2006) ve Crampton (2014), karakterler arasındaki boşluğun optimal bir şekilde kullanılmasının, metnin okunabilirliği üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğunu belirtmişlerdir. Bu araştırmalar, dar karakter aralıklarının metin içerisindeki harflerin ayırt edilmesini zorlaştırarak okuyucunun dikkatini dağıttığını ve anlamayı güç-

leştirdiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla, uygun mesafe ayarlamaları, etkili bir tipografik tasarımın temel unsurlarından biri olarak kabul edilmektedir.

Her bir harfin hem kendi iç boşluğu hem de çevresinde bir dış boşluk bulunmaktadır. Harfler, algılanabilen (pozitif) ve ilk bakışta algılanamayan (negatif) biçimlerin birleşimi olarak tanımlanabilir. Algılanabilen biçimler, harf yapılarını temsil ederken, algılanamayan biçimler, harflerin kapattığı ya da çevrelediği boşlukları simgelemektedir. Bu bağlamda, her harf, sahip olduğu boşluklar sayesinde algılanır ve bu boşlukların doğru düzenlenmesine "Espas/Kerning" (Resim 8) denilmektedir (Uçar, 2019: 220). Dizgide iki harf arasında kalan boşluğa "harf arası espası" denilir. Tek bir harfin sağında ve solunda herhangi bir sınır yoktur; ancak bir harf eklendiğinde, bu iki formun birbirine bakan dış sınırları arasında sınırlı bir alan oluşur. Bu alan, harf arası espası olarak adlandırılır. Tipografi terminolojisinde harf arası boşluklara 'espas/kerning', satır arası boşluklara 'leading', kelimeler arası boşluklara 'word spacing', sütunlar arası boşluklara 'transition' terimleri kullanılmaktadır (Gümürlü, 2008: 85).

**Resim 8.** Espas (Kerning) Harf arası boşluklarını hizalama



<https://www.linearity.io/blog/what-is-kerning/>

Tipografideki önemli unsurlardan biri, "font aileleri" terimidir (Resim 9). Font aileleri, belirli bir tipografik karakter setinin farklı varyasyonlarını içeren gruplardır. Bu gruplar,

aynı temel tasarımın çeşitli ek kalınlıkları, inceltilmiş, kalınlaştırılmış, italik, genişletilmiş veya daraltılmış biçimlerini içerir. Font aileleri, tasarımcıların belirli bir yazı karakteri üzerinde görsel çeşitlilik sağlayarak, metnin estetiğini ve okunabilirliğini artırmalarına olanak tanır. Bu nedenle, font aileleri, tipografik tasarımın temel yapı taşlarından biri olarak kabul edilmektedir. (Becer, 2015: 182).

### Resim 9. Helvetica Neue Font Ailesi

Helvetica Neue UltraLight  
Helvetica Neue Light  
Helvetica Neue Regular  
Helvetica Neue Medium  
Helvetica Neue Bold

<https://www.downtr.club/658-helvetica-font-family-ailesi-60-adet-font.html>

### Reklam ve Reklamın Vaadi

Reklam, herhangi bir ürün, hizmet ya da faaliyetin belirlenen hedef kitleye anlatılması sürecidir. Reklam kelimesi, Fransızca kökenli "réclame"den (iddia, bağırarak ileri sürülen sey) dilimize uyarlanmıştır ve reklamcılık, kurulan iletişimin daha çok ticari amaçlar ile yürütülmesine dayanır. Ticari amacı açacak olursak; tüketicilerin tercihlerini anlatılan ürün ya da hizmetten yana kullanmasını sağlamaktır. Bununla birlikte marka bilinirliği elde etmek ve itibar kazanmak gibi yan faydalar da içermektedir. Reklamlar aracılığıyla iletilen mesajın hedef kitle üzerinde olumlu etki oluşturması ve istenen yönde bir istek uyandırması gerekmektedir. Özetle günümüzde yürütülen reklam faaliyetlerinin amacı, hedef kitlede sahip olma arzusu uyandırarak bunun satın almaya dönüşmesini sağlamaktır (Vural, 2020: 822).

Reklamlar, farklı mecralarda ve platformlarda yayınlanmak üzere hazırlanabildiği için oldukça çeşitli formlarda olabilmektedir. Başlıca sözel, görsel, işitsel ve yazılı reklamlardır. Reklamların ortaya çıktığı düşünülen ilk versiyonu da sözlü olanlardır. İnsanlar arasındaki sözlü iletişimin başladığı zamanlardan itibaren, sözlü reklamlar ya da tavsiyeler sosyal hayatın bir parçası haline gelmiştir. Bugün daha güvenilir bulunan reklam şekli "Testimonials", ürünü ya da hizmeti kullanan kişilerin tavsiyesidir. Kadim dönemlerde ise bu görevi çığırtkanlar ya da tellallar üstlenmiş, potansiyel alıcılar ile ürünün buluşmasını sağlamışlardır. Yazılı reklamın ilk örneklerinin ise nerede ve hangi amaçla kullanıldığı kesin olarak bilinmemekle beraber; M.Ö. 3000'li yıllara ait olan ve British Museum' da bulunan bir papirüs olduğu sanılmaktadır. Bu papirüs, efendisinden kaçan bir kölenin geri dönmesi için yapılan çağırüyı içermektedir (Teker, 2002). İlk dönemlerden buyana bir görsel iletişim ve ifade biçimi olan görsel, onu açıklayıcı bir metinle daha güçlü hale gelmiştir. İlk yazılı reklam olduğu düşünülen ilandan bugüne reklamcılık anlayışı ve metotları büyük bir dönüşüm geçirmiştir. Bunun sonucunda reklamda olması gereken, görsel ve tipografik öğelerin varlığı gündeme gelmiştir. Bu bağlamda reklamda kullanılan imgeler de hedef kitlenin ilgisini yakalamak açısından oldukça önemlidir. Bir reklam görselinin en çarpıcı ve akılda kalıcı ögesi şüphesiz kullanılan görsel imgelerdir. Görselin algılanma hızı, her zaman yazıdan daha hızlıdır ve etkisi daha büyüktür. Çünkü evrenseldir ve dil bariyerine takılmadan mesajını iletebilmektedir. Reklamda kullanılan görsel imgeler, fotoğraflar, illüstrasyonlar ve semboller/işaretlerdir. Görsel öğeler reklamın gerçekliğine katkı sağlamakta ve yazıyı pekiştirmektedir. Bir tasarımda mutlaka imge ve yazı birbiriyle tutarlı ve uyumlu olmalıdır (Keller, 2013).

Reklamın vaadi, bir ürün veya hizmetin sunduğu faydaları ve avantajları hedef kitleye etkili bir biçimde iletmeyi amaçlayan bir iletişim stratejisidir. Bu vaat, genellikle tüketiciye hitap eden duygusal veya pratik değer önerileri üzerinden şekillenir. Reklamlar, ürünün kalitesi, kullanım kolaylığı, sağladığı çözümler veya yaşam tarzına katkıları gibi unsurlar aracılığıyla vaatte bulunarak, tüketicilerin dikkatini çekmeyi ve onları satın almaya ikna etmeyi hedefler. Dolayısıyla, reklamın vaadi, marka imajının güçlendirilmesi ve müşteri sadakatinin oluşturulması açısından kritik bir öneme sahiptir (Kotler ve Keller, 20216).

### **Reklamda Tipografi Kullanımı**

Yazılı reklamları dönüştüren ve geliştiren, Johann Gutenberg'in 1450'de matbaa makinesinin icadıdır. Matbaanın icadı ile toplumsal hayatın büyük bir bölümünde olduğu gibi reklamcılıkta da büyük değişimler gözlenmeye başlamıştır. Matbaanın sağladığı kolaylıklar ile basil el ilanlarının, afislerin ve broşürlerin yaygınlaşması reklamların daha geniş kitlelere ulaşmasının yolunu açılmıştır. İlk yazılı reklam olduğu düşünülen ilandan bugüne reklamcılık anlayışı ve metotları büyük bir dönüşüm geçirmiştir. Bu dönüşüm sonucunda reklamlarda olması gereken bazı görsel ve metinsel öğelerin varlığı gündeme gelmiştir (Becer, 1997). Matbaanın icadı, gazeteler, kitaplar ve dergilerin ortaya çıkmasına yol açarak halk kitlelerini derinden etkilemiştir. Avrupa'yı orta çağ karanlığından aydınlığa çıkaran en önemli faktörlerden biri matbaadır. Matbaanın etkisi, siyaset, askeriye, edebiyat, din ve bilim gibi birçok alanda reformların gerçekleşmesini sağlamıştır. Aydınlanma, Rönesans ve modern teknolojinin gelişiminde de matbaanın rolü büyüktür. Günümüzde matbaa, günlük yaşamda gördüğümüz birçok ürünün, örneğin gazeteler, dergiler ve tekstil ürünlerindeki yazı ve resimlerin

kaynağıdır. Ayrıca, bilginin kaydedilmesi, korunması ve kuşaktan kuşağa aktarılması da matbaa sayesinde mümkün olmuştur (Begtumur, 2018).

Tipografi, reklam tasarımında yalnızca görselleri desteklemekle kalmayıp, aynı zamanda bağımsız bir mesaj iletme ve tasarımın kendisi olma özelliğine de sahiptir. Reklamcılıkta tipografi, başlıklar, sloganlar ve metinlerin estetik bir düzenleme ile görsel biçimde sunulması anlamına gelir. Bu bağlamda, tipografi, metinlerin okunabilirliğini artırırken, aynı zamanda marka kimliğini ve mesajın duygusal etkisini de güçlendiren bir araç olarak işlev görür. Etkili bir tipografik düzenleme, tüketicinin dikkatini çekmeyi ve iletişimi daha etkili hale getirmeyi amaçlar. Dolayısıyla, tipografi, reklamın genel tasarımında kritik bir rol oynar ve görsel unsurlarla birlikte uyumlu bir bütün oluşturmalıdır (Vural, 2020: 825).

Tipografi, sözcüklerin fiziksel görüntüsünün okuyucunun odak noktası haline gelmesini sağlayarak, metinlerin sadece dilsel anlamlarını değil, aynı zamanda sembolik ve görsel boyutlarını da ortaya koyar. Bu durum, tipografinin görsel iletişimdeki rolünü güçlendirir; çünkü kullanılan yazı tipi, boyut, renk ve düzen gibi unsurlar, metnin algılanışını ve yorumlanmasını doğrudan etkiler. Tipografik düzenleme, bir metnin anlamını derinleştirirken, okuyucunun duygusal tepkilerini de şekillendirir. Örneğin, kalın ve büyük harflerin kullanımı, bir mesajın aciliyetini veya önemini vurgularken; ince ve zarif yazı tipleri, zarafet ve sofistikasyon duygusu yaratabilir. Bu bağlamda, tipografi, bir metni yalnızca okunabilir kılmakla kalmaz, aynı zamanda ona katmanlar ekleyerek, okuyucunun metinle olan etkileşimini zenginleştirir. Sonuç olarak, tipografi, yazılı dilin çok boyutlu bir ifade biçimi olarak gelişmesine olanak tanır ve metinlerin görsel

estetiği ile anlamı arasında güçlü bir bağ kurar (Sullivan, 2011: 111).

Reklamda verilmek istenen mesajı destekleyecek yazı karakterlerinin kullanımı tipografi ile sağlanmaktadır. Her yazı tipinin kendine has bir karakteri vardır ve bu karakterlerin doğru seçimi, reklamın amacına ulaşmasını ve marka bilinirliğinin güçlenmesini sağlayacaktır. Yanlış tipografi seçimleri ise bazen reklam mesajının anlaşılamamasına neden olabilmektedir. Metnin okunur olması, ilgi çekmesi, akılda kalıcılığı ve gözü yormaması doğrudan tipografiyle ilgilidir. Tipografik unsurlarla aktarılacak mesaj önem sırasına göre, hiyerarşik bir biçimde yerleştirilmelidir. Başlıklar, alt başlıklar ve ana metin sıralamasıyla reklamın anlaşılrlılığı artırılabilir. Bu sebeple metin bölümlere ayrılmalı, önem sıralarına göre kendi içinde standart bir görsel yapıda tasarlanmalıdır (Er, 2013: 37).

Reklamdaki tipografik öğelerin en önemlisi başlıktır. Reklamı anlamamıza yarayan başlık çoğu zaman reklamın ana amacını temsil eder ve tüketicisine mesajını iletir. Başlık, gövde metin hakkında dolaylı veya doğrudan bilgi verici ve özetleyici olmalıdır (Book ve Schick, 1998: 53). İyi bir başlık net ve özetleyici olmalıdır. Başlık reklamın tüm hikayesini anlatmak için tasarımıdaki görsellerle uyum içinde olmalıdır. Tasarımın başlık görselle desteklenebileceği gibi sadece tipografiden oluşan bir reklam da yapılabilir. Başlık aynı zamanda dikkat çekici ve anlaşılması kolay olmalıdır. Bu sayede hedef kitlenin ilgisini çekmelidir. Başlığı desteklemek ve daha kapsamlı bilgi vermek amacıyla kullanılan metin türüne 'Gövde metin' (Body text) denir. Hikâyeyi imge ve başlığın kaldığı yerden devam ettirir. Başlıkta verilen ana mesajın detaylarını içeren gövde metin reklamın detaylarını ve amacını anlatmaktadır. Gövde metin reklamda ilk bakılan yer olmadığı için ancak başlık dikkat çekici olur ise gövde

metini okutturacaktır. (Burtenshaw, Mahon ve Barfoot, 2014: 94-98).

Reklamda kullanılan bir diğer tipografik unsur ise 'reklam sloganları'dır. Slogan, reklamın ana mesajının kısa ve vurucu bir cümle ile anlatılmasıdır. Markaların ürün veya hizmetlerinin hedef kitlesi tarafından kolayca hatırlanmasını sağlayan markanın genel vaadini özetlemektedir. Bu nedenle, yaratıcı, akılda kalıcı, nükteli bir söz sanatıdır. Sloganlar marka farkındalığını ve bilinirliğini destekleyen en önemli tipografik unsurlardır (Elden vd., 2005: 93). Reklam sloganları, markaların kimliğini ve değerlerini pekiştiren, kısa ve etkili bir şekilde ileten önemli birer tasarım araçlarıdır. Bu kısa ifadeler, tüketicilerin aklında kalıcılık sağlamakla kalmaz, aynı zamanda duygusal bir bağ kurarak markaya olan bağlılığı artırmaktadır. İyi tasarlanmış bir slogan, markanın benzersiz özelliklerini öne çıkarırken, hedef kitle ile empati kurma yeteneği sayesinde tüketicilerin dikkatini çeker. Ayrıca, sloganların dil ve anlatım açısından zengin olması, markanın pazardaki konumunu güçlendirir ve rekabet avantajı sağlar (Keller, 2013).

20. yüzyılda, Bauhaus, Swiss ve De Stijl gibi Modernist akımlar, tasarım alanında önemli bir dönüşüm sağlamış ve bu süreçte tasarıma ait tüm unsurlar sadeleşerek gereksiz ayrıntılardan arındırılmıştır. Modernizm, estetik ve işlevselliği bir araya getirerek, tasarımda yalınlığı ve sadeliği ön plana çıkarmıştır. Bu dönemde benimsenen biçim anlayışı, basit formlar ve sade renk paletleri kullanarak, abartılı unsurlardan uzak bir yaklaşımı teşvik etmiştir (Heskett, 2005). Modernist tasarım, özellikle san serif tipografilerinin tercih edilmesiyle karakterize edilmiştir. San serif yazı tipleri, yazılı iletişimde netlik ve okunabilirlik sağlayarak, izleyicilere daha doğrudan bir mesaj iletilmesini mümkün kılmıştır. Bu yaklaşım, tipografinin görsel estetikteki rolünü yeniden ta-

nımlamış ve yazı karakterlerinin görselliği ile işlevselliği arasında denge kurulmasını sağlamıştır (Donev, 2015:118). Ayrıca, Modernist tasarım felsefesi, "form follows function" (form, işlevi takip eder) ilkesine dayanarak, tasarımın estetik yönünün işlevselliği desteklemesi gerektiğini savunmuştur. Bu bağlamda, gereksiz süslemelerden kaçınılmış ve sade tasarım, hem işlevsel hem de estetik bir bütünlük içinde sunulmuştur. Sonuç olarak, Modernist akımlar, tasarım alanında radikal bir değişim yaratarak, günümüzdeki birçok tasarım pratiğine de ilham vermeye devam etmektedir (Droste, 2016; Bayer, 1968). Becer'e (2011:184) göre reklamda kullanılan tipografik mesaj, sözel, görsel ve seslidir. Tipografi okudukları ve yorumlandıkları sırada, izlenmekte görsel olarak algılanmakta, duyulmakta işitsel olarak yorumlanmaktadır. Tipografi bu çok yönlü yapısıyla dinamik bir tasarım unsurudur. Günümüzde insanlar neredeyse hemen her yerde bir tipografik mesaja yoğun olarak maruz kalmaktadır.

Ambrose ve Harris (2011), "Basic Typography" (Tipografinin Temelleri) isimli kitaplarında, reklamda metinsel öğelerin algısı üzerinde etkili olan tipografik unsurları şu şekilde sıralamıştır:

**Font:** İlk olarak, font seçimi metnin karakterini ve duygusal tonunu belirleyen temel unsurlardan biridir. Farklı yazı tipleri, çeşitli duygusal çağrışımlar yaratabilir ve hedef kitle üzerinde farklı etkiler bırakabilir. Ayrıca, harfin anatomik yapısı, karakterlerin şekilleri ve detayları, izleyicinin metni algılamasında önemli bir rol oynamaktadır; bu yapı, harflerin ayırt edilebilirliğini ve okunabilirliğini doğrudan etkiler.

**Punto:** Yani yazı boyutu, metnin görünürlüğü ve okuyucunun metni rahatlıkla okuma deneyimi üzerinde etkili bir faktördür. Doğru punto seçimi, metnin dikkat çekiciliğini

arttırırken, aşırı büyük veya küçük yazı boyutları, okuyucunun dikkatini dağıtabilir. Hizalama, metnin düzenini belirleyerek, okuyucunun metni nasıl algılayacağını etkiler; sağa, sola veya ortalanmış hizalamalar, metnin görsel dengesi üzerinde farklı etkiler yaratır.

**Mizanpaj:** yani sayfa düzeni, metin ile diğer görsel unsurlar arasındaki ilişkiyi belirler ve bu da okuyucunun dikkatini yönlendirmede önemli bir rol oynar. Espas (harf arası boşluk), karakterler arasındaki boşlukları ifade eder ve metnin okunabilirliğini artırmak için kritik bir unsurdur. Ayrıca, satır ve paragraf aralığı, metnin düzenini etkileyerek, okuyucunun metni daha rahat takip etmesini sağlar.

**Negatif Alan:** Metin ile çevresi arasındaki dengeyi sağlayarak, okuyucunun dikkatini metne odaklar. Bu durum, tasarımın görsel hiyerarşisini güçlendirir.

**Hiyerarşi:** Metin içindeki bilgi akışını ve önceliklerini belirleyerek, okuyucunun mesajı daha etkili bir şekilde anlamasına yardımcı olur. Denge, görsel elemanların birbirine oranla yerleştirilmesiyle sağlanır ve bu da izleyicinin gözünde hoş bir estetik sunar.

**Renk ve Alan kullanımı:** Metnin duygusal etkisini ve algısını belirleyerek, izleyici üzerindeki genel izlenimi şekillendirir. Renklerin seçiminde dikkatli olunması, reklamın hedef kitesine hitap etme ve mesajı etkili bir şekilde iletme açısından kritik öneme sahiptir.

Reklam tasarımında tipografi kullanımı, görsel iletişimin etkili bir biçimde gerçekleştirilmesi açısından kritik bir öneme sahiptir. Tipografi, yazılı içeriğin estetik ve işlevsel düzenlenmesi aracılığıyla marka mesajını güçlendirme, hedef kitle üzerinde belirli duygusal etkiler oluşturma ve tüketici dikkatini çekme işlevi görmektedir. Font seçimi, karakter boyutu, renk ve düzen gibi tipografik unsurlar, reklamın algısal yapısını belirleyerek, mesajın anlaşılabilirliğini artırma ve

görsel çekiciliği sağlama amacını taşımaktadır. Fontlar biliçli ya da bilinçsiz psikolojik ve duygusal değerler taşımaktadır. Bu sebeple uygun yazı karakterleri mesajı güçlendirdiği gibi, yanlış font seçimleri de mesajı işlevsiz hale getirmektedir (Donev, 2015: 88).

Özellikle, okunabilirlik ve estetik uyum, etkili bir reklam tasarımının temel bileşenleri olarak öne çıkmaktadır. Okunabilirliğin artırılması, tüketicinin metni hızlı ve rahat bir şekilde anlamasını sağlayarak, iletişimin etkinliğini artırır (Lupton, 2014). Aynı zamanda, tipografinin görsel hiyerarşi oluşturma yeteneği, mesajın önceliklerini belirlemekte ve izleyicinin dikkatini stratejik olarak yönlendirmektedir (Heller & Vienne, 2010). Bu bağlamda, tipografi yalnızca bir metin iletmekten ibaret olmayıp, markanın kimliğini ve değerlerini yansıtan önemli bir tasarım unsuru olarak işlev görmektedir. Reklamda tipografi kullanımı, aynı zamanda marka tutarlılığını sağlamak ve hedef kitle ile duygusal bir bağ kurmak açısından da kritik bir rol oynamaktadır. Uygun tipografik seçimler, markanın karakterini ve kişiliğini belirlerken, izleyiciyle olan etkileşimi derinleştirir. Sonuç olarak, reklam tasarımında tipografi kullanımı, hem estetik bir deneyim sunmakta hem de stratejik bir iletişim aracı olarak hizmet etmektedir.

## **Araştırma**

### ***Tipografik Reklam Örnekleri İncelemesi***

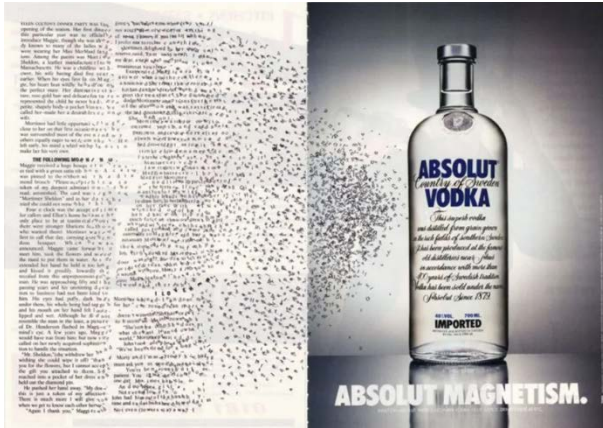
Bu çalışmanın araştırmasında çeşitli global markaların reklam örnekleri tipografik açıdan incelenmiştir. Tipografik reklamların dinamik yapısını anlamak ve değerlendirmek için, bu çalışma 'Görsel İçerik Analizi' yöntemi ile desenlenmiştir. Bu tür yöntemsel incelemeler, tipografinin yalnızca metin iletmekle kalmayıp, aynı zamanda markaların kimliğini, mesajını ve hedef kitle ile kurduğu bağı nasıl şekillen-

dirdiğini ortaya koyar. Bu bağlamda, tipografik reklamların görsel analizi hem estetik hem de işlevsel yönleriyle birlikte, tipografi ile yaratılan görsel anlatımın, iletişimdeki gücünü ve etkisini derinlemesine incelemek mümkün hale gelecektir. Görsel içerik analizi, belirli bir görsel materyalin sistematik bir şekilde incelenmesi ve yorumlanması sürecidir. Bu yöntem, görsel unsurların (örneğin, renkler, kompozisyon, biçimler, semboller) ve içeriklerin (tipografiler, imgeler) niteliklerini ve işlevlerini anlamak amacıyla kullanılmaktadır (Rose, 2016).

### *Absolute Votka'nın "Absolute Typography" Reklam Kampanyası*

Absolute Votka'nın "Absolute Typography" reklam kampanyası, markanın tanıtımında tipografinin etkili bir şekilde kullanıldığı ikonik bir kampanyadır. 1980'lerin sonlarında başlayan bu kampanya, reklamcılıkta tipografiye odaklanan yenilikçi bir yaklaşım sunarak, markanın imajını güçlendirmiştir.

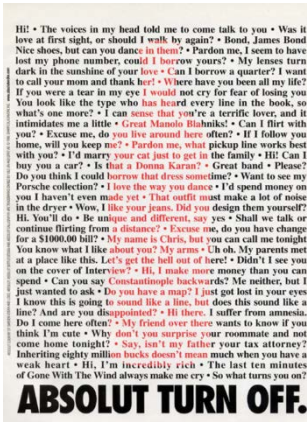
**Resim 10.** "Absolute Typography" Kampanyası Çift Sayfa Dergi İlanı



<https://simplyadtype.wordpress.com/2015/02/11/absolute-typography/>

Kampanya, Absolut Votka'nun şişesinin şekli ve logosuyla birlikte farklı yazı tipleri kullanarak görsel anlatımı zenginleştirmektedir. Her bir reklam, şişenin kendisini bir tür sanat eseri olarak sunmuş ve tipografinin estetik yönünü ön plana çıkarmıştır. Kampanya kapsamında, farklı sanatçılar ve tasarımcılarla iş birliği yapılmış, her sanatçı, kendi tarzında Absolut Votka'nın tipografik temalarını işlemiştir, bu da kampanyaya sanatsal bir derinlik katmıştır. Genç yetişkinler ve sanata ilgi duyan kitleler hedeflenerek, reklamlarda hem görsel estetik hem de yaratıcı anlatımın ön planda olduğu markanın, modern ve yenilikçi imajı pekiştirilmiştir. Resim 10'da yer alan çift sayfa dergi ilanında yazıya bir görsel anlam kazandırılmıştır. Sol sayfada yazan tüm tipografiler karşı koyulamaz şekilde Absolut Vodka şişesine doğru çekilmektedir. Bu durum tipografiyi içeriksel anlamından çok bir imgeye dönüştürmektedir. Tipografi artık bir font olmaktan çıkmış bir görsel obje olmuştur. 'Mutlak Çekim' başlığında, reklam fikrini destekleyen bir yaratıcılıktadır. Hiçbir güç Absolut'e karşı koyamaz mesajı sadece tipografi kullanılarak verilmiştir.

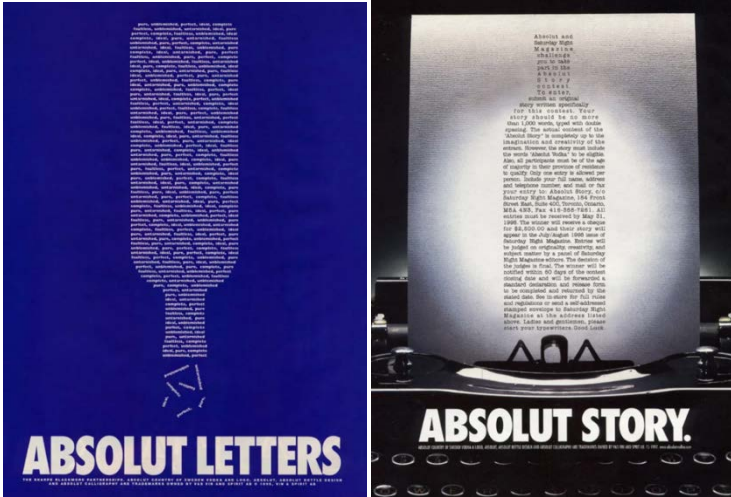
Resim 11. "Absolute Typography" Kampanyası Dergi İlanı



<https://simplyadtype.wordpress.com/2015/02/11/absolute-typography/>

Resim 11'deki ilanının metin içeriği çeşitli film repliklerine aittir. Okuması eğlenceli bu metin tasarım alanının tamamını kaplamıştır ve yaratıcı bir dille yazılmıştır. Var olan konuşma metinlerinin ortası kırmızı ile renklendirilerek markanın şişe formu oluşturulmuştur. Tamamı tipografiden oluşmuş bu ilanda tipografinin bir yazının çok ötesine geçip imgeselleştiğini görmekteyiz. Kampanya, sadece bir ürün tanıtımı reklamının ötesine geçerek, tasarımda tipografiyi kültürel bir fenomen haline getirmiştir. Tasarımcılar farklı yazı tipleri, ağırlıklar, renkler, aralıklar ve metinler kullanmışlar, ancak iletmeye çalıştıkları tek mesajda çok birleştirici ve güçlü bir şey yaratmışlardır. Mavi reklamdaki nehirler bile (haklı metinde kötü bir şey olması gereken) hava kabarcıkları gibi görünüyor.

**Resim 12-13** "Absolute Typography" Kampanyası Dergi İlanları



<https://simplyadtype.wordpress.com/2015/02/11/absolute-typography/>

Reklam 12 ve 13'tekki reklamlarda tipografinin tamamını metin olarak değil, çoğunlukla bir tasarım öğesi olarak kullanıldığını görmekteyiz. İki ilanda da tipografiye görsel bir

şişe formu kazandırılmıştır. Ne yazdığını okumasak da fikir güçlü şekilde verilmiştir. Ancak yine de ilanlar gerektiğinde mükemmel bir şekilde okunabilirdir ve okumaya davetkardır. Aynı zamanda, konuyu ele alışı o kadar çarpıcıdır ki, ne reklamın hikâyesinin ne hakkında olduğunu asla unutmanıza izin vermemektedir. Mavi ilanda yer alan satırlardaki kelime arası boşluklar (river/nehir) büyük bir ustalikle yerleştirilerek birer hava kabarcığı efekti verilmiştir. 'Absolute Story' başlıklı ilan ise eski bir daktilonun, markanın hikâyesini, şişe formunda yazması yine tipografinin imgeselleştiğini göstermektedir.

Diğer biçimsel özellikler ise tüm tasarımların tipografik olarak merkezi bir hizalamayla hizalandığıdır. Markanın kurumsal renkleri olan gri, siyah, mavi ve kırmızı kullanılan hâkim renklerdir. Reklam ilanlarında alan kullanımı olarak büyük beyaz/boş alanlar bırakılarak gözün rahatlaması hedeflenmiştir. Sonuç olarak, Absolut Votka'nın "Absolute Typography" kampanyası, tipografiyi ve sanatı etkili bir şekilde harmanlayarak hem reklamcılıkta hem de markanın tanıtımında kalıcı bir etki yaratmıştır. Bu kampanya, markanın estetik anlayışını ve modernliğini vurgularken, aynı zamanda tüketici ile derin bir bağ kurmayı başarmıştır.

### ***Coca Cola'nın "Coca Cola Alphabet" Sosyal Medya Kampanyası***

Coca-Cola'nın "Coca-Cola Alphabet" kampanyası (Resim 14), 2013 yılında başlatılan yenilikçi bir reklam ve pazarlama girişimidir ve markanın tüketicileriyle kişisel bir bağ kurması amaçlanmıştır. Kampanya özellikle yazılı iletişimin önemini vurgulamak ve tipografiyi öne çıkaracak şekilde tasarlanmıştır.

**Resim 14.** "Coca Cola Alphabet" Reklam Görseli



<https://kikoborger.com/COCA-COLA-ALPHABET>

Kampanya, Coca-Cola şişeleri ve kutuları üzerine, yaygın ve sevilen isimlerin ve herkes için anlam taşıyan kelimelerin yazılı olduğu cola şişeleriyle tasarlanmıştır. Bu sayede, tüketicilerin kendi isimlerini veya sevdiklerinin isimlerini bulma ve paylaşma imkânı sağlamıştır. Reklam kampanyasının kahramanları çoğunlukla tüketiciler ve yaratıcılıklarıdır (Resim 15).

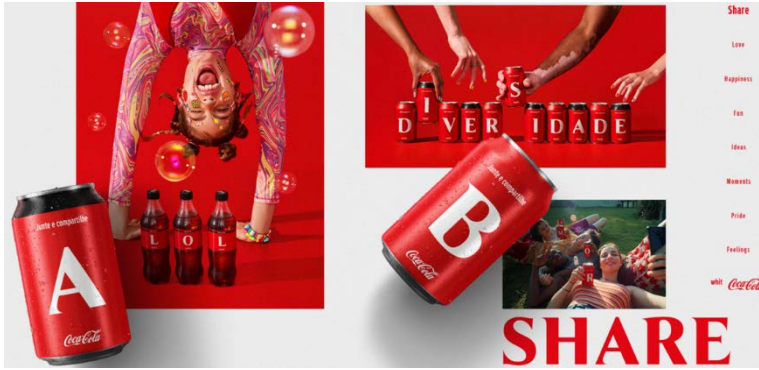
**Resim 15.** "Coca Cola Alphabet" Reklam Görseli



<https://kikoborger.com/COCA-COLA-ALPHABET>

Kampanya, sosyal medya platformlarında da büyük bir etkileşim yaratarak, kullanıcıların isimli şişeleriyle çektiği fotoğrafları paylaşımlarını teşvik etmiştir. Küresel ölçekte uygulanan bu kampanya, her ülkenin kültürel dinamiklerine uygun olarak farklı isimlerle ve kelimelerle geniş bir yelpazeye yayılmıştır. Coca-Cola'nın ikonik logosu ve Serifli yazı tipi kullanılarak hazırlanan tasarımlar, markanın tanınırlığını artırırken, kampanya genelinde "paylaşma" (Share) teması ön plana çıkarılmıştır (Resim 16).

**Resim 16.** "Coca Cola Alphabet / SHARE" Sosyal Medya Reklam Görseli



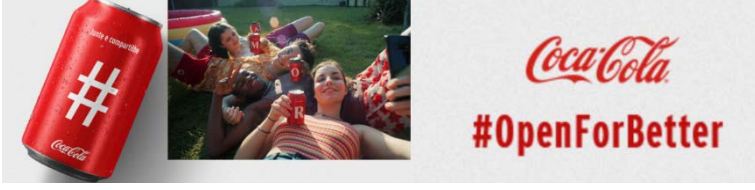
<https://kikoborger.com/COCA-COLA-ALPHABET>

"Coca-Cola Alphabet" kampanyası, markanın pazarlama stratejisine yaratıcılık katmanın yanı sıra, tüketicilerle daha samimi ve kişisel bir ilişki kurmasına olanak tanımıştır. Bunu da sadece tipografik unsurları kullanarak gerçekleştirmiştir. Bu kampanya, Coca-Cola'nın tarihindeki en dikkat çekici ve başarılı projelerden biri olmuş ve birçok reklam ödülü kazanmıştır.

### *"Coca Cola Alphabet" Sosyal Medya Etkileşimleri*

Kampanya süresince coca-cola, tüketicilerin kendi kendi ürettikleri kelimeleri ve cümleleri, çektikleri fotoğrafları paylaşmalarını teşvik etti. Kullanıcılar, bu fotoğrafları kendi sosyal medya hesaplarında paylaşarak, kampanyanın görünürlüğünü artırdı. Fotoğrafları paylaşmalarını teşvik etmiştir. Kullanıcılar, bu fotoğrafları kendi sosyal medya hesaplarında paylaşarak, kampanyanın görünürlüğünü artırmıştır. Coca-cola, kullanıcıların paylaşımlarını kolayca takip edebilmesi için özel hashtag'ler oluşturdu. 'Open for better' gibi hashtag'ler, kullanıcıların içeriklerini bir araya getirerek, kampanyanın sosyal medya üzerinde organik bir şekilde büyümesine yardımcı olmuştur (Resim 16),

**Resim 16.** #OpenForBetter kampanya Hashtag'i



<https://kikoborger.com/COCA-COLA-ALPHABET>

Kampanyanın sosyal medya etkileşimi ile tüketicilerin yazdığı binlerce hashtag hızla yayılmıştır. Kampanya kapsamında verilen bazı kelimelerin yanında, farklı birçok dilde üretilen kelimelerle paylaşımlar yapılmıştır (Resim 17). Bu sayede tüketiciler tipografik tasarımın doğrudan yaratıcısı olmuşlardır. Hashtag kullanımı sayesinde, birçok paylaşım viral hale gelerek, kampanyanın yayılmasına organik bir katkı sağlamışlardır. Bu, markanın kullanıcılarla etkileşimini artırmış ve markaya olan bağlılığı güçlendirmiştir. Sadece yazı karakterlerini kullanarak yapılan bu kampanya, Coca-Cola'nın markasını destekleyen bir topluluk oluşturarak, kullanıcıların birbirleriyle etkileşimde bulunmalarını sağlamıştır. Bu durumun, marka bilinirliğini artırdığı söylenebilir. Ayrıca, kampanya ile kullanıcıların yaratıcılıklarını sergilemeleri de teşvik edilmiştir. Paylaşılan içerikler arasında mizahi, duygusal ve kişisel hikayelerle dolu birçok paylaşım mevcuttur (Resim 18).

**Resim 17.** Tüketicilerin Sosyal Medya Paylaşımları



<https://kikoborger.com/COCA-COLA-ALPHABET>

### Resim 18. Tüketicilerin Sosyal Medya Paylaşımları



<https://kikoborger.com/COCA-COLA-ALPHABET>

### Resim 18. Markanın sosyal medya teşekkür ilanı



(Görsel yazar tarafından birleştirilmiştir.)

Firma kampanyaya gösterilen yoğun ilgi sonucu, bir teşekkür ilanı yayınlarak "Duyularınızı tek tek harflerle ifade ettiğiniz için teşekkürler" ifadesini kullanmıştır (Resim 18). "Coca-Cola Alphabet" kampanyası, tipografinin marka kimliği, kişiselleştirme ve kullanıcı etkileşimi açısından önemini gösteren etkili bir örnek olmuştur. Coca Cola Alfabesi kampanyasının esas başarısı, tipografik mesajların duygusal ağırlığından kaynaklanmaktadır. Kullanıcılar, kişisel hikayelerini ve anılarını şişelerle birleştirerek, marka ile duygusal bir bağ kurmuşlardır. Bu da tipografinin, markalar için güçlü bir iletişim aracı olduğunu kanıtlamaktadır. Bu durum tipografinin nasıl bir aracı olarak kullanılabileceğini göstermektedir. Tipografi sadece bir görsel tasarım unsuru değil, aynı zamanda bir iletişim aracıdır.

## Nike “Just Do It” Reklam İlanları

Nike’ın “Just Do It” sloganı, sadece bir pazarlama ifadesi olmanın ötesinde, marka kimliğini güçlendiren, motivasyonel bir manifestoya dönüşmüş ikonik bir ifadedir. 1988 yılında yaratılan bu slogan, özellikle tipografik tasarım unsurlarıyla bir araya geldiğinde, etkileyici bir iletişim aracı olarak öne çıkmaktadır. Nike’ın reklam kampanyalarında kullanılan tipografi hem görsel estetiği hem de mesajın netliğini artırarak, izleyicilere güçlü bir motivasyon sunmaktadır. “Just do it” sloganı, Nike reklamlarında sıkça kullanılan bir slogan başlık örneklerindedir. Tasarımda tipografi merkezi bir şekilde hizalanmıştır. Hiyerarşi yazıdan görsele doğru hareket etmektedir. Sporcular yazı karakterlerinin içinden, önünden ve arkasında konumlandırılmıştır ve kinetik bir hareket anı dondurulmuştur (Resim 19).

Resim 19. “Nike Just Do It” Slogan başlık reklamları



(Görsel yazar tarafından birleştirilmiştir.)

Nike’ın reklamlarında tipografi, görsel unsurlarla uyum içinde kullanılmaktadır. Sporcuların veya ürünlerin görselleri ile birlikte sunulan tipografi, izleyicilere hem ilham verici bir hikaye anlatmakta hem de markanın değerlerini yansıtmaktadır. Bu görsel-metinsel ilişki, kampanyanın etkisini artırmakta ve izleyiciler üzerinde kalıcı bir etki bırakmaktadır. Sonuç olarak, Nike’ın “Just Do It” kampanyası, tipogra-

fik tasarımının pazarlama iletişimi üzerindeki etkisini gösteren başarılı bir örnek teşkil etmektedir. Kullanılan yazı tipleri, renk paletleri ve görsel unsurlar, markanın değerlerini etkili bir şekilde iletirken, tüketicilerin motivasyonlarını artırmaktadır. Sonuç olarak, bu kampanya, tipografi ve görsel tasarımın, marka imajı ve tüketici ilişkileri üzerindeki güçlü etkisini gözler önüne sermektedir.

**Resim 20.** “Nike Just Don’t Quit” Slogan başlık reklamları

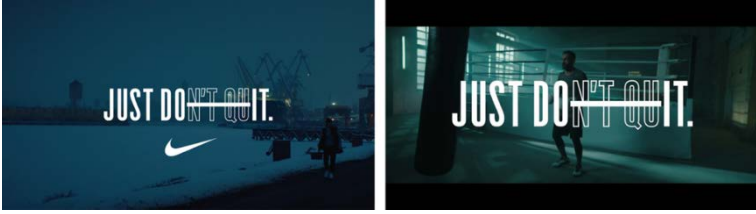


<https://tr.pinterest.com/pin/692569248963083230/>

Nike, kampanya kapsamında güçlü ve cesur bir tipografi kullanmayı tercih etmiştir. Genellikle kalın ve sans serif yazı tipleri, hedef kitleye güven hissi verirken, mesajın doğrudan ve etkili bir şekilde iletilmesini sağlamaktadır. “Just Don’t Quit” başlığı bir slogan başlık olan ‘Just Do It’ başlığını da içermektedir (Resim 20-21). Burada anlamsal olarak bir tipografi yanılması yapılmıştır. Vurgulu bir biçimde ya-

zılması, izleyiciye cesaret veren ve motivasyonu artıran bir etki yaratmaktadır. Bu, tüketicilerin spor yapma ve hedeflerine ulaşmak uğruna asla pes etmemeyi pekiştiren bir mesaj sunmaktadır. Sporcuların ve günlük bireylerin zorluklar karşısında gösterdiği dayanıklılığı ön plana çıkararak, izleyicilere güçlü bir duygusal bağ kurmayı hedeflemektedir. Reklamlarda yer alan "Asla pes etme, sadece yap" mesajı, bireylerin karşılaştıkları zorlukları aşma ve hedeflerine ulaşma konusunda cesaretlendirici bir unsur olarak işlev görmektedir. Bu tür bir motivasyon, özellikle genç tüketiciler arasında kendine güveni artırmakta ve spor yapma isteğini teşvik etmektedir.

**Resim 21.** "Nike Just Don't Quit" Reklam Film Kareleri



<https://www.behance.net/gallery/105716085/NIKE-JUST-DONT-QUIT-Rebeka-Koha/modules/60675531>

Nike'ın "Just Don't Quit" reklamı, markanın motivasyonel ve azim vurgusu üzerine inşa edilmiş etkileyici bir kampanyadır. Bu reklam, tipografik tasarım unsurlarının güçlü bir iletişim aracı olarak nasıl kullanıldığını incelemek için bir fırsat sunmaktadır. Tipografi, sadece yazı karakterlerinden ibaret olmayıp, aynı zamanda duygu ve anlam iletilmektedir. Reklam filminde kullanılan yazı tipi, genellikle kalın ve sans serif karakterler içermektedir. Bu seçim, güven ve güç hissi uyandırarak, izleyicilere net bir mesaj sunmaktadır.

## BIKENYC.ORG'un Tipografik Reklam Kampanyası

BIKENYC.ORG, New York'taki bisiklet kullanımını teşvik etmek ve şehirdeki bisiklet kültürünü güçlendirmek amacıyla tipografik bir reklam kampanyası yürütmektedir (Resim 22). Bu kampanya, tipografinin estetik ve işlevselliğini bir araya getirerek etkili bir iletişim aracı oluşturmayı hedeflemiştir. Reklamda kullanılan başlıklar New York sokak görselleri üzerine yerleştirilmiştir. Bu sayede reklamın yaratıcı fikri pekiştirilmiştir. Reklam ilanları ağırlıklı olarak tipografik düzenlemeler şeklinde tasarlanmıştır. Reklam incelemesi için seçilen üç reklam tasarımı tipografik açıdan farklı fontların bir araya getirilmesiyle oluşturulmuştur. İlanlarda San Serif ve Script fontlar bir arada kullanılmıştır. Tipografik hizalama fotoğrafların boş alanlarına göre yerleştirilmiştir. Dolayısıyla asimetrik bir hizalama kullanılmıştır. Seçilen fonta asfalt zeminle uyumlu olması açısından eskime/vintage etkisi kazandırılmıştır.

Resim 22. "BIKENYC.ORG" Tipografik Reklam Örnekleri

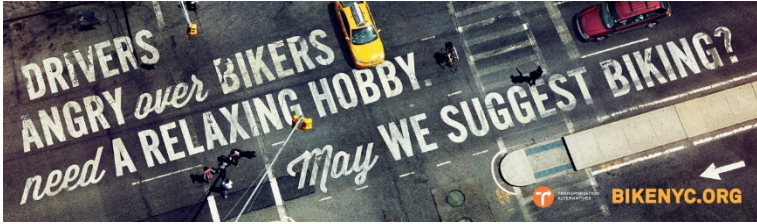


<https://www.designiseverything.nyc/articles/2014/8/5/bikenyc-by-mother-new-york>

Tipografik tasarım kampanyanın bütünü oluşturmak-  
tadır. Yazı ile iletilmek istenen mesajların net bir şekilde  
anlaşılmasını sağlanmıştır. Seçilen yazı tipleri ve düzen,  
mesajın hızlı bir şekilde algılanmasına yardımcı olur. Tipog-

rafi, kampanyada görsel hiyerarşi oluşturarak hangi bilgilerin daha önemli olduğunu vurgulamaktadır. Başlıkların daha büyük puntolarla ve kalın yazılarla sunulması, aralara italik ve script fontların yerleştirilmesi izleyicinin dikkatini doğru bir şekilde yönlendirmekte ve ana mesajların öne çıkmasını sağlamaktadır. Kampanyada kullanılan yazı tipleri, BIKENYC.ORG'un marka kimliğini güçlendirmektedir. Modern ve dinamik yazı karakterleri, bisiklet kültürüyle ilgili çağdaş bir imaj yaratmıştır.

**Resim 23.** "BIKENYC.ORG" Tipografik Reklam Örnekleri



<https://www.designiseverything.nyc/articles/2014/8/5/bikenyc-by-mother-new-york>

Resim 23'teki reklam mesajı bir davranış değişikliği yaratmayı amaçlamaktadır. BIKENYC.ORG'un tipografik reklam kampanyası, bisiklet kullanımını teşvik etme amacını etkili bir şekilde yerine getirmektedir. Kullanılan tipografi, renk paleti ve mesaj içeriği, izleyicilerle güçlü bir bağ kurarak, bisiklet sürmenin sadece fiziksel bir aktivite değil, aynı zamanda bir yaşam tarzı ve toplumsal hareket olduğunu vurgulamaktadır. Bu kampanya, tipografinin pazarlama iletişimindeki rolünü gözler önüne sererken, şehirdeki bisiklet kültürünü güçlendirmeye yönelik önemli bir adım teşkil etmektedir.

## **Bulgular**

Yapılan reklam incelemelerinde, etkili tipografi kullanımı ile marka algısı arasında güçlü bir bağlantı olduğu gözlemlenmiştir. Ortaya çıkan bulgularda; tipografinin temel görsel tasarım ilkeleriyle uyumu, okunabilirliği ve etkileyiciliği açısından kritik bir tasarım unsuru olduğu anlaşılmaktadır. Kampanyaların her birinde tipografi, iletilmek istenen mesajın net ve anlaşılır bir şekilde ifade edilmesine yardımcı olmuştur. Doğru yazı tipi, boyut ve yerleşim ile mesaj, hedef kitleye etkili bir şekilde ulaşır. İkinci olarak tipografi yaratıcı düşüncenin bir parçası olarak kullanılmış ve imgeye dönüştürülmüştür. Bunun yanında kullanılan tipografiler, marka imajı üzerinde etkilidir. Marka değerleri ile uyumlu font seçimleri yapılmıştır. Tipografik hiyerarşi (büyüklük, küçüklük, kalınlık, incelik ve renk ilişkisi) mesajın algılama biçimini güçlendirmiştir.

Tipografi, izleyicilerle duygusal bir bağ kurma potansiyeline sahiptir. İfadelerin seçimi ve yazı karakterlerinin estetiği, izleyicinin hissettiği duyguları etkileyerek markayı içselleştirmesine katkıda bulunur. Tipografi, metin içindeki bilgilerin önem derecesini belirlemek için görsel bir hiyerarşi sağlamaktadır. Etkileşimli tipografik öğeler, kullanıcıların kampanyaya katılımını teşvik ederek, sosyal medya platformlarında kendi içeriklerini oluşturmaları için katılımcı bir deneyim yaratmaktadır. Son olarak tipografi, reklamın genel görsel estetiğine katkıda bulunan en önemli tasarım unsurlarından biridir. Yazı, mesajın doğrudan taşıyıcısıdır. Dikkat çekici ve estetik bir yazı karakteri kullanmak, reklamın daha fazla ilgi çekmesine yardımcı olmaktadır.

## **Sonuç**

Reklamcılık, markaların hedef kitlelerine ulaşabilmek için kullandıkları en etkili iletişim araçlarından biridir. Bu bağlamda, tipografi, reklam tasarımında kritik bir rol oynar.

maktadır. Yapılan akademik çalışmalar, tipografinin yalnızca yazı karakterleriyle sınırlı kalmadığını; aynı zamanda bir mesajın algılanmasında, marka imajının oluşturulmasında ve tüketici davranışlarının şekillendirilmesinde önemli bir etkiye sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Tipografi, bir reklamın görsel algılanabilirliğini artıran önemli bir unsurdur. Araştırmalar, doğru font seçiminin mesajın netliğini ve etkisini artırarak, izleyicinin dikkatini çektiğini göstermektedir (Sullivan, 2011). Örneğin, serif ve sans serif yazı tiplerinin kullanımı, okuyucunun metni algılamasında farklılık yaratmakta ve farklı duygusal tepkiler uyandırmaktadır. Serif fontlar, geleneksel ve güvenilir bir izlenim oluştururken; sans serif fontlar, modern ve dinamik bir hava katmaktadır. Reklam tasarımında tipografik hiyerarşi, bilgilerin düzenlenmesi ve okuyucu dikkatinin yönlendirilmesi açısından kritik öneme sahiptir. Farklı punto büyüklükleri, kalınlıklar ve renkler kullanılarak oluşturulan hiyerarşi, izleyicinin metin içindeki önemli bilgileri hızlı bir şekilde algılamasını sağlar (Lupton ve Phillips, 2016). Ayrıca, uygun satır aralığı ve harf aralığı gibi unsurlar, metnin okunabilirliğini artırmakta ve izleyicinin mesajı anlamasını kolaylaştırmaktadır. Tipografi, bir markanın kişiliğini ve imajını yansıtmada da önemli bir rol oynamaktadır. Yapılan çalışmalar, belirli yazı tiplerinin belirli duygusal yanıtları tetiklediğini göstermektedir (Lindstrom, 2005). Örneğin, eğlenceli ve renkli bir yazı tipi, genç ve dinamik bir markayı temsil ederken; sade ve şık bir yazı tipi, lüks ve elit bir imaj yaratmaktadır. Bu durum, markaların hedef kitleleriyle daha güçlü bir duygusal bağ kurmalarını sağlamaktadır. Reklamda tipografi kullanımı, yalnızca estetik bir unsur olmanın ötesinde, mesajın algılanabilirliği, okunabilirliği ve duygusal etkisi üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Reklam tasarımcılarının, tipografik unsurları bilinçli bir şekilde kullanmaları, hedef kitleleriyle daha etkili bir iletişim kurmalarını ve mar-

ka imajlarını güçlendirmelerini sağlayacaktır. Bu bağlamda, tipografi, modern reklamcılığın vazgeçilmez bir parçası olarak öne çıkmaktadır.

### **Kaynakça**

- Ambrose, G., & Harris, P. (2011). *Basic Typography*. Fairchild Books.
- Ambrose, G., & Harris, P. (2012). *Grafik Tasarımın Temelleri*. Çev. Mehmet Emin Uslu. İstanbul: Literatür Yayınları.
- Azizovic, E. & Fetic, S. (2014). The basis of typography and classification of scriptures. *University Journal of Information Technology and Economics*, 1(1), 58-63.
- Baines, J., & Malek, J. (2000). *Atlas of Ancient Egypt*. London: Thames & Hudson.
- Baker, H. (2008). *The Phoenician Alphabet and Its Influence on the Greeks*. In S. A. D. D. K. C. H. L. M. W. M. S. (Eds.), *The World of Ancient Greece* (pp. 95-110). Cambridge: Cambridge University Press.
- Becer, E. (2015). *İletişim ve Grafik Tasarım*. Ankara: Dost Kitabevi.
- Begtimur, Mehmet Emin (2018). İlk Matbaanın Mucidi, *Uluslararası Uygur Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 2018/12, s. 160-168.
- Bayer, H. (1968). *Bauhaus 1919-1928*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Book, A. ve Schick, C. Dennis (1998). *Reklamcılıkta Metin ve Taslağın İlkeleri*, Çev. Dilek Sendil, İstanbul: Yayınevi Yayıncılık.
- Burtenshaw, K. Mahon, N. Barfoot, C. (2014). *Yaratıcı Reklamcılığın Temelleri*. İstanbul: Literatür Yayınları.
- Crampton, A. (2014). How to look at a reading font, *Word & Image*, 30(2), 79-89.
- Diaz, M. C. (1995). *Effect of Text Layout on Students' Immediate Retention and Use of Concepts* (Unpublished Doctoral Thesis). Southern Illinois University, USA.
- Donev, A. (2015). *Typography in Advertising*. Zlin: Thomas Bata University. Faculty of Multimedia Communications. Phd Thesis.
- Droste, M. (2016). *Bauhaus: 1919-1933*. Taschen.
- Elden, M. Ulukök, Ö. Yeygel, S. (2005). *Şimdi Reklamlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Er, Y. (2013). *Reklam Filmlerinde Kullanılan Kinetik Tipografi Uygulamalarının Görsel İletişim Açısından İncelenmesi*. Yakın Doğu Üniversitesi, SBE, Yüksek Lisans Tezi.
- Erdal, Tuğçe, (2016). Cönklerde Sözlü Kültür Etkisi. *Milli Folklor*, Yıl 28, Sayı (111). 52-65

- Foster, B. R. (2005). *From Distant Days: Myths, Tales, and Poetry of Ancient Mesopotamia*. Harlow: Pearson Education.
- Frutiger, A. (1998). *Typeface Design: An Overview*. In *Typographic Design: Form and Communication* (3rd ed.) by Rob Carter, Ben Day, and Philip Meggs. Wiley.
- Gyöngyi, B. (1997). *With or without typography, EMES'97, Oradea, Romania*
- Gümüşlü, A. (2008). *1980 Sonrası Türkiye'de Tiyatro Afişlerinde Imge Ve Tipografi Sorunları. Sanatta Yeterlilik Tezi*. SBE, Hacettepe Üniversitesi.
- Heller, S., & Vienne, V. (2010). *Design Literacy: Understanding Graphic Design*. Allworth Press.
- Heskett, J. (2005). *Design: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Kotler, P., & Keller, K. L. (2016). *Marketing Management* (15th ed.). Pearson.
- Keller, K. L. (2013). *Strategic Brand Management: Building, Measuring, and Managing Brand Equity* (4th ed.). Pearson.
- Kramer, S. N. (1963). *History Begins at Sumer: Thirty-Nine Firsts in Recorded History*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Lindstrom, M. (2005). *Brand Sense: Build Powerful Brands through Touch, Taste, Smell, Sight, and Sound*. New York: Free Press.
- Lupton, E., & Phillips, J. (2014). *Graphic Design: History and Practice in Context*. New York: Thames & Hudson.
- Lupton, E. (2014). *Type on Screen: A Critical Guide for Designers, Writers, Developers, and Students*. Princeton Architectural Press.
- Mc Luhan, M. (2014). *Gutenberg Galaksisi. Çev. Gül Çağalı Güven*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Rose, G. (2016). *Visual Methodologies: An Introduction to Researching with Visual Materials*. Sage Publications.
- Sarıkavak, N. (2004). *Çağdaş Tipografinin Temelleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.
- Sarıkavak, N. (2014). *Kaligrafik ve Tipografik Deneysel Tasarımlar*. İstanbul: Grafik Tasarım Yayıncılık.
- Sullivan, L. (2011). *Satan Reklam Yaratmak*. İstanbul: Media Cat Yayınları.
- Teker, U. (2002). *Grafik Tasarım ve Reklam*. İzmir: Dokuz Eylül Yayınları.
- Uçar, T. F. (2019). *Görsel İletişim ve Grafik Tasarım*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- Vural, S. (2020). *Reklam Filmlerindeki Tipografinin Kinetik Dönüşümü*. *İdil Dergisi*, Vo. 69, 821-840.
- Zhang, Y., (2006) *The Effect of Font Design Characteristics on Font Legibility* [Unpublished Master Thesis]. Concordia University, Canada.

# ACHEBE'NİN PARÇALANMA ROMANINDA EKO-KÜLTÜREL EMPERYALİZM VE KAYIP AFRIKA'YA AĞIT

Mustafa GÜNEŞ\*

## Giriş

Chinua Achebe'nin *Parçalanma* (1958) adlı eseri, sömürgeciliğin ve onun Afrika kültürleri ve kimlikleri üzerindeki yıkıcı etkilerinin güçlü bir eleştirisi olarak öne çıkmış bir romandır. Nijerya'nın bağımsızlığının eşiğinde yazılan bu roman, Avrupalı sömürgecilerin gelişi öncesinde, sırasında ve sonrasında Roman'da resmedilen Igbo toplumunun kendi içlerinde ve sömürgecilerle yaşadıkları çatışmalar üzerine büyük etkiler yapmış söylem başlatıcı (discourse initiating) bir çalışmadır. Achebe, sömürge öncesi Igbo yaşamının toplumsal yapıları, manevi gelenekleri ve doğayla uyumlu ilişkilerini ustalıkla tasvir ederken, sömürgeci müdahalenin bu dengeyi nasıl bozduğunu gözler önüne serer. Kültürel canlılık ve sömürgeci yıkımın bir arada işlendiği bu çift yönlü bakış, romanın "kayıp bir Afrika" için yazılmış bir ağıt olarak incelenmesine olanak tanır.

*Parçalanma*, sömürgecilik-sonrası çerçevede incelenirken, ekolojik alt metinleri nispeten daha az eleştirel dikkat çekmiştir. Achebe, Igbo halkının çevreleriyle olan derin bağını, tarım döngülerini, mevsimlik festivallerini ve "yeryüzüne" duyulan manevi saygıyı canlı bir şekilde tasvir eder

---

\* Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü ORCID: 0000-0002-0826-9472

ve roman, sömürgeciliğin yalnızca kültürel ve toplumsal sistemleri değil, aynı zamanda bu ekolojik uyumu da bozduğunu, toplulukları doğal çevrelerinden yabancılaştıran insanmerkezci (antroposentrik) ideolojiler dayattığını öne sürer. Achebe'nin eseri, yerli ekolojik pratiklerin yok edilmesinin emperyalizmin neden olduğu daha geniş çevresel tahribatla paralel olduğunu ortaya koyan sömürgecilik-sonrası ekokritik bir çerçeveye yerleştirilebilir.

Bu çalışmada, *Parçalanma* romanında sömürgeci müdahalenin neden olduğu kültürel ve ekolojik parçalanmalar ve kopuşlar ele alınmıştır. Sömürgecilik-sonrası ekokritik bir perspektiften yola çıkarak, romanın, kimlik, toprak ve yerinden edilme temalarını nasıl iç içe geçirdiği analiz edilmiş ve sömürgeci egemenliğin hem kültürel hem de doğal sistemler üzerindeki yıkıcı etkileri vurgulanmıştır. Romanda resmedilen Igbo toplumunun ekolojik dünya görüşünü, sömürgeci güçlerin çıkarıcı ve hiyerarşik yapılarıyla karşılaştırarak, Achebe'nin romanının, üzerine ağıt yakılan "Afrika'da kaybedilen" şeylerin, özellikle çevresel ve kültürel emperyalizmin etkileriyle, kalıcı olarak yok edildiğinin ilanı olduğu iddia edilmiştir.

### **Chinua Achebe ve *Parçalanma***

Albert Chinualumogo Achebe, 1930 yılında Nijerya'da, bir Igbo ailesinde doğmuş ve 2013 yılında Amerika'da hayata veda etmiştir. Hayatının ilerleyen dönemlerinde çoğunlukla Amerika'da yaşamış olmasına rağmen, Nijerya'nın siyasi ve kültürel hayatında aktif bir rol oynamaya devam etmiştir (Whittaker ve Msiska, 2007: 5). Otobiyografik deneşmesi "Adını İngiltere Kraliçesi Victoria'dan Almıştır"<sup>3</sup> 'da açıkladığı gibi, ailesi dindar Hristiyanlar olmasına rağmen,

---

<sup>3</sup> Eserin original adı, "Named for Victoria, Queen of England" şeklindedir.

Achebe geleneksel Igbo<sup>4</sup> dini ve kültürünü hâlâ sürdüren bir topluluk içinde büyümüştür. Achebe bur durumunu şöyle ifade eder:

*Biz, kültürlerin kesişim noktasında yaşıyorduk. Bugün hâlâ öyleyiz; fakat ben çocukken bunun tuhaf niteliğini ve atmosferini daha açık bir şekilde görebiliyor ve hissedebiliyordum [...] Çarmıhın bir kolunda ilahiler söyleyip gece gündüz İncil okurduk. Diğer kolda, babamın kardeşi ve ailesi, putperestliğin körlüğü içinde putlara yemek sunardı [...] Hatırladığım şey, çarmıhın diğer kolundaki ritüellere ve yaşama karşı bir hayranlık duyduğumdur. (Ashcroft vd., 2006: 143-144)<sup>5</sup>*

Achebe, tüm eğitimini Nijerya’da almıştır; ilk öğrenimini kilise okullarında, orta öğrenimini ise prestijli bir Devlet Koleji’nde tamamlamıştır ve üniversite eğitimine tıp öğrencisi olarak başlamış, ancak birinci yılın ardından İngiliz Edebiyatı, Din Bilimleri ve Tarih dallarına yönelmiştir (Whittaker ve Msiska, 2007: 4). Üniversite eğitimi sırasında okuduğu “dehşet verici” sömürge romanlarına bir tepki olarak, “biz Afrikalıların anlatması gereken hikâyenin, ne kadar yetenekli ve iyi niyetli olursa olsun, başkaları tarafından anlatılamayacağına” karar vermiştir (Ashcroft vd, 2006: 145). Bu cümle, iktidar, güç ve bilgi kavramlarını bir daha çözülemeyecek şekilde birbirine kenetleyen Foucault’un “Hiçbir iktidar ilişkisi, buna karşılık gelen bir bilgi alanının oluşumu olmadan var olamaz ve hiçbir bilgi, aynı zamanda iktidar ilişkilerini öngörmeyen ve oluşturmayan bir şekilde var olamaz” ifadeleriyle aynı doğrultudadır (2004: 550). Zira, Foucault’un bilgi yayılımı ve güç yaratımı üzerine söyledik-

---

<sup>4</sup> Igbo, çoğunlukla güneydoğu Nijerya’da yaşayan ve Nijer-Kongo dil ailesinin Benue-Kongo kolundan bir dil olan Igbo konuşan insanlar. (britannica.com/topic/Igbo)

<sup>5</sup> Bu çalışma bütünündeki tüm atıflar, eserlerin yazıldığı veya çevrildiği İngilizce’den makale yazarının kendisi tarafından Türkçe’ye çevrilerek yapılmıştır.

leri, Achebe'nin bir röportajında aktardığı "Aslanların kendi tarihçileri olmadığı sürece, avın tarihi her zaman avcıyı yüceltecektir" şeklindeki Afrika atasözü de aynı noktaya işaret etmektedir. (Achebe, 1994). Bu sebeple, *Parçalanma* eseriyle Achebe, avın tarihini, avcılarının değil, aslanların bakış açısından anlatanların öncülerindedir.

1959 yılında ilk romanı *Parçalanma* yayımlandıktan sonra, Achebe kısa bir süre içerisinde "Afrika edebiyatının babası" olarak ün kazanmıştır (Wolfe, 2010: 153). Onun bu baba rolünün Nijerya siyasetine yansımaları hem edebi eserlerinde hem de röportajlarında görülmektedir. Bu bağlamda Whittaker ve Msiska, 1950'lerde İngiliz sömürge yönetiminden bağımsızlık hedefleyen Pan-Nijerya milliyetçi hareketinin Achebe'nin eserlerini büyük ölçüde etkilediğini belirtir (2007: 5). Achebe, "Öğretici olarak Romancı"<sup>6</sup> adlı eserinde, bir Afrikalı yazar olarak baba rolüne değinir ve şöyle der: "Romanlarım (özellikle geçmişte geçenler) okuyucularıma, geçmişlerinin –tüm kusurlarına rağmen– Avrupalıların Tanrı adına gelip kendilerini kurtardığı tek bir vahşet gecesi olmadığını öğretmekten başka bir şey yapmazsa, bundan fazlasıyla memnun olurum" (1975: 72). Bu bağlamda, *Parçalanma*'nın ilk bölümü, sömürgecilerin gelişi öncesinde hayali bir Igbo köyü olan Umuofia'nın geleneksel kültürünü anlatır; ikinci bölüm beyaz adamın gelişini, üçüncü bölüm ise sömürgeleşmenin ardından Umuofia kültüründe meydana gelen değişimleri tasvir eder. Eserin başlığı ve ilk epigrafı İrlandalı modernist şair William Butler Yeats'in "İkinci Geliş" ("The Second Coming") adlı şiirinden alınmış olması, Igbo topluluğundaki yalnızca kültürel kaybı değil, aynı zamanda sömürgecilik yüzünden dönüşüme uğratılmış Afrikalı toplulukların doğayla olan simbiyotik ilişkisinin aşın-

---

<sup>6</sup> Eserin original adı, "The Novelist as Teacher" şeklindedir.

masına da gönderme yaparak kadim ve kalıtsal eko-kültürel düzenin çözümlüğü parçalanmasına dikkat çeker:

Döne döne büyüyen anaforda  
Şahin duyamıyor şahincisini;  
Her şey yıkılıyor [parçalanıyor], bel vermiş ortadirek;  
Kargaşalık salınmış yeryüzüne,  
Yükseliyor kana bulanmış sular, ve her yerde  
Sulara gömülüyor suçsuzluğun töreni;  
İyiler her türlü inançtan yoksun,  
Oysa yoğun bir tutkuyla esrik kötüler. (Yeats, 2011: 43)

Şiir, Yeats'ın Birinci Dünya Savaşı, İrlanda bağımsızlık mücadelesinde önemli yeri olan Paskalya Ayaklanması (Easter Rising) ve Rus Devrimi ile ilişkilendirerek Avrupa Hristiyan medeniyetinin sonuna dair yazdığı için Achebe'nin amacıyla da oldukça ilgilidir (Ross, 2009: 219-220). Çünkü roman Avrupa Hristiyan medeniyetinin nasıl geleneksel Afrika kültürünü yok ettiğini betimler. Whittaker ve Msimba'nın belirttiği gibi, Nijeryalılara sömürge öncesi Afrika medeniyetlerini hatırlatmanın yanı sıra, "Parçalanma, Batılı yazarların kıtanın, insanların ve kültürlerinin aşağılayıcı stereotipleştirilmesini sürdürmek için ısrarla kullandıkları, Afrika'da geçen Anglofon roman tarzında yazılmış ve sömürgecilik söylemlerine açıkça karşı çıkan, onları altüst eden ve bir anlamda Avrupa merkezine "cevap yazan" ilk Afrika romanıdır" (2007: 21). Dolayısıyla, sömürgeciliğin ve kültürel emperyalizmin, Afrika kimliği, ekolojisi ve kültürü üzerindeki yıkıcı etkilerinin, sömürgecilik sonrası edebiyatta mihenk taşı sayılabilecek bir eserdeki yansımalarının analizi oldukça önemlidir.

## Sömürgecilik-Sonrası Söylem ve *Parçalanma*'daki Ekolojik Kültürel Emperyalizm

Yukarıda da bahsedildiği üzere, *Parçalanma*, Afrikalıların klişeleşmiş Batılı tasvirlerine bir yanıt olarak 1958 yılında yayınlanmıştır. Ancak yirmi yıl sonra Edward Said, *Şarkiyatçılık* (1978) adlı eserinde Batılı bakışıyla şarkiyatçı temsilin bir iktidar ve bilgi ilişkisi olarak nasıl yapılandığını ve Batı'nın Doğu üzerindeki egemenliğini nasıl meşrulaştırdığını analiz edip yeni bir çığır açmıştır. Said'in derinlemesine incelediği şarkiyatçı temsil üzerine Homi Bhabha, *Kültürel Konumlanış*<sup>7</sup> adlı eserinde sömürgecinin uyguladığı "ötekileştirme" sürecini inceleyerek sömürgeci söylem üzerine eleştirilerde bulunur. Bhabha, sömürgeci söylemin, "öteki" hakkında klişeler yaratarak ve ırksal ve kültürel hiyerarşiler oluşturarak inşa edildiğini vurgular. Fetihleri meşrulaştırmak için, sömürgeci söylem, sömürgeleştirilenleri ırksal kökenleri temelinde yozlaşmış olarak temsil eder ve bu yanlış temsil, sömürgecinin kendisini sömürülenlere karşı tanımlayabilmesi için sürekli tekrar gerektirir. Özellikle siyahların ötekileştirilmesi sürecindeki ikileme dikkat çeken Bhabha, şu ifadeleri kullanır:

*Siyah hem vahşidir (yamyamdır) hem de en itaatkâr ve onurlu hizmetkârdır (yiyecek taşıyıcısıdır); azgın cinselliğin vücut bulmuş halidir ama bir çocuk kadar masumdur; mistiktir, ilkeldir, basit fikirlidir ama en dünyevi ve başarılı yalancıdır ve toplumsal güçlerin manipülatörüdür. Sömürgeci, sömürgeleştirilenler hakkında bilgi yaratarak ırk ayrımcılığını ve siyasi kontrolü uygun hale getirir. (2004a: 94-120)*

Bu bağlamda, *Parçalanma* romanında, sömürgeci ve sömürgeleştirilen arasındaki hiyerarşik ilişkiye dayalı sömürgeci söylemin başarılı bir şekilde altüst edildiği görülmekte-

---

<sup>7</sup> Eserin original adı, *The Location of Culture* şeklindedir.

dir. Roman, sömürge öncesi ve sömürge dönemi Umuofia yerleşkesini tasvir ederek yalnızca sömürgecinin klişe ve genelleyici ideolojisini yıkmakla kalmaz, aynı zamanda sömürgecinin kültürel emperyalizmini yıkıcı bir güç olarak gösterir; bu güç, birbirine sıkı bağlarla bağlı bir topluluğun bağlarını koparır ve parçalanır.<sup>8</sup>

Kültürel emperyalizmin etkisini anlamak için, sömürge öncesi Umuofia kültürünü ve baş karakter Okonkwo'nun tasvirini anlamak oldukça önemlidir. Hikâyenin başında Okonkwo, genç yaşına ve önemsiz babasına rağmen büyük başarılar elde etmiştir ve “dokuz köydeki en büyük güreşçi,” “iki ünvan kazanmış,” “üçüncü karısıyla yeni evlenmiş,” “ahırları yiyecek dolu,” “zengin bir çiftçi” “kabileler arası savaşta inanılmaz kabiliyetler göstermiş mükemmel bir Igbo erkeği olarak tanımlanır (Achebe, 2000: 2620). Ancak, Okonkwo'nun toplumsal öfkesini kontrol edememesi nedeniyle Igbo toplumu için fazla sert olduğu da romanda ifade edilir. Ailesine fiziksel şiddet uygular, kutsal “Barış Haftası” sırasında eşini döverek önemli bir dini kuralı çiğner ve pişmanlık duysa da Okonkwo, “komşularına hatalı olduğunu söyleyecek bir adam değildi” şeklinde tasvir edilir (Achebe, 2000: 2629-2630). Köyün en yaşlı adamı Ezeudu'nun, Umuofia ve Mbaino köyleri arasındaki bir anlaşmazlığın çözümü için verilen bir kefaret olan Ikemefuna'nın öldürülme konusunda müdahil olmaması yönündeki tavsiyelerine rağmen, Okonkwo, zayıf olarak algılanma korkusuyla bu cinayeti işler ve bunun sebebi ise sadece diğerlerinin kendisini bir korkak olarak düşünmelerine meydan vermemesidir (Achebe, 2000: 2644). Bu olay, Okonkwo'da büyük bir üzüntüye neden olur çünkü Okonkwo'nun evinde yaşayan Ikemefuna ile Okonkwo arasında baba oğul ilişkisi-

---

<sup>8</sup> Romanın İngilizce adı *Things Fall Apart*, Türkçe'ye *Parçalanma* olarak çevirilmiştir ve birebir çevirisi “her şey dağılır” şeklindedir.

ne benzer bir ilişki gelişmiştir zamanla ve bu durum karakterin katı görünüşünün ardında insanlı bir yön olduğunu açıkça gösterir. Ancak, Ikemefuna'nın öldürülmesine katılmayan komşusu Obierika ile konuştuğunda, Okonkwo, onun isteksizliğini eleştirir. Obierika'nın bu cinayete katılmaması, masum bir çocuğu bir kâhinin isteği üzerine öldürme fikrinden hoşlanmadığını ima eder. Roman boyunca, Okonkwo'nun "erkeklik" (manliness) anlayışı, babası "ünvansız" Unoka (Achebe, 2000: 2620), ve "hala annesinin anlattığı hikayeleri erkeksi ve şiddet içeren hikayelere tercih eden" oğlu Nwoye, ve her zaman "nazıklık" gösteren Ezeudu, Obierika ve Ogbuefi Ndulue gibi karakterlerle kıyaslanır (Achebe, 2000: 2640). Okonkwo'nun tasviri ve diğer erkek karakterlerle kıyaslanması, sömürgeci tek boyutlu ve tektipleştirilmiş klişeleri al aşağı eder ve sömürge öncesi Igbo toplumu hakkında derinlemesine bir bakış sunar.

Romanın başında, Igbo toplumu, Afrika inançlarını, değerlerini ve geleneklerini uygulayan bir topluluk olarak temsil edilir. Geleneksel yaşamlarının bazı yönleri modern bir okuyucu için anlaşılabilirken, diğerleri anlaşılmazdır. Igbo toplumu, işleyen bir adalet sistemi ve toplumsal istikrarıyla modern toplumlara benzer. Örneğin, modern toplumlarda olduğu gibi, savaş durumu söz konusu olduğunda, Umuofia halkı birlikte hareket ederek bir karara varır ve diğer köye savaş veya tazminat arasında bir seçim sunar. Benzer şekilde, Okonkwo kutsal barış haftası sırasında karısı Ojiugo'yu döverek yasayı çiğnediğinde, bir ceza öder. Ayrıca, Ezeudu'nun oğlunu istemeden öldürdüğünde, yedi yıl boyunca başka bir köye sürgün edilir. Ek olarak, toplulukta servetin yeniden dağıtılmasına neden olan "çok pahalı" unvan törenleri gibi bir ekonomik yapı vardır (Achebe, 2000: 2619). Tüm bunlar, misyonerler gelmeden önce Umuofia'nın iyi işleyen bir toplum olduğunu göstermektedir.

Buna karşılık, aile içi şiddet, kadınların dezavantajlı durumu, insan kurban edilmesi ve ikiz bebeklerin ormanda terk edilmesi gibi uygulamalar modern toplumlar için insanlık dışı olarak kabul edilir. Ancak, geleneksel Igbo kültüründe kadınların üreme ve ev işleriyle sınırlı, geleneksel olarak daha zayıf bir cins olarak tasvir edildiği belirgin cinsiyet sınırlarına rağmen, roman, Ndulue ve karısı Ozoemena gibi karakterlerin olumlu bir tasvirini sunar. Romanda, “aynı tek bir düşünceye” sahip iki karakter olarak yansıtılır ve Ndulue “güçlü bir adam” olmasına rağmen, “eşine söylemeden hiçbir şey yapamazdı” şeklinde tanımlanır (Achebe, 2000: 2646-2647). Bu durum, çoğu toplumda, ilkel ya da modern olsun, toplumsal cinsiyet eşitliği konusunda sorunlar olduğunu, ancak kadınlara yönelik baskının Afrika kültürlerinin sözde ıkkelliğiyle ilgili bir mesele olmadığını göstermektedir. Nihayetinde, aile içi şiddet ve toplumsal cinsiyet eşitsizliği, her toplumda iyileştirilmesi gereken sorunlardandır.

Igbo kültüründeki diğer sorunlu uygulamalar, insan kurban etme ve ikiz bebekleri terk etme olarak tasvir edilir. Okonkwo bile Ikemefuna’yı öldürmek zorunda kaldığını, çünkü bunun Tanrı’nın emri olduğunu belirtir ve “Toprak [Tanrı], haberciye itaat ettiğim için beni cezalandıramaz” diye düşünür (Achebe, 2000: 2646). Ancak, bu durum, sözde medenileşmiş sömürgeci kültürüyle doğrudan bir karşıtlık içinde değildir. Özellikle Avrupa tarihindeki cadı avları ve engizisyonlar göz önüne alındığında, şiddetin Batılı toplumlar tarafından da zaman zaman da desteklendiği açıktır. Bu bağlamda, romandaki Igbo toplumu, modern Batı toplumlarıyla karşılaştırılarak analiz edilmemelidir. Bu argümanı desteklemek için Don C. Ohadike şöyle der:

*Eski Igbo toplulukları, modern öncesi dünyanın zorlu ortamlarında yaşayan diğer halklara benziyordu. Başlıca meşguliyetleri suçtan ve hastalıktan uzak yaşamak, görünmeyen yük-*

sek güçlerle uyum içinde yaşamak, kendileriyle ve komşularıyla barış içinde yaşamak, çok sayıda çocuk ve torun sahibi olmak ve yeterince yiyecek üretmekti. ... Günümüz İngiltere, Fransa ve Rusya'sının beş yüz yıl öncesinin İngiltere, Fransa ve Rusya'sından tamamen farklı olduğunu unutmamalıyız, tıpkı günümüz Igbo memleketinin modern dönem öncesi Igbo memleketinden tamamen farklı olması gibi. (1996: xlviii)

Öte yandan, romanda Ohadike'nin belirttiği gibi, sömürgeciler gelmeden önce köylüler doğayla yakın bir bağa sahipti. Yaşam biçimleri, bu zorlu çevrede hayatta kalmak için bir yöntem olarak yapılandırılmıştı. Bu durum, "kurak mevsim," "yağmurlu mevsim," "ekim mevsimi," ve "hasat ayı" gibi tarımla ilgili zaman ifadelerinde de açıkça görülür (Achebe, 2000: 2631-2632). Benzer şekilde, yılın ayları, dünyanın uydusu olan "ay" olarak adlandırılır ve "yeni yıl," "Yeni Yiyecek Festivali" ile "bolluk mevsimi" içinde başlar (Achebe, 2000: 2633). *Parçalanma*'da doğayı Igbo kimliğinin merkezi bir unsuru olarak gören Kumar, Okonkwo'nun intihar ettiği son bölümü, geleneksel yaşam tarzıyla doğa arasındaki bağların kopmasıyla ilişkilendirir ve haklı olarak "Achebe'nin, *Parçalanma*'da apokaliptik bir vizyon sunduğunu yazar (2021: 23). Roman boyunca gerçekleşen değişiklikler ve Batı'nın insan merkezli ideolojisi göz önüne alındığında, sömürgeleştirmenin, doğayla iç içe geçmiş Igbo yaşam tarzının yıkımı anlamına gelebileceğini varsaymak mantıksız değildir.

Romanda, ırk kavramı, kültürel emperyalizmin Igbo halkını nasıl olumsuz etkilediğini anlamada merkezi bir mesele olarak ele alınır. Sömürge öncesi Igbo toplumunda ırk, bir çatışma meselesi değildir ve ikilikler üzerinden düşünülmez. Romanda, ırk kavramı ilk olarak farklı köylerdeki evlilik gelenekleriyle bağlantılı olarak gündeme gelir:

*“Bütün gelenekleri tersine dönmüş. Başlık parasını bizim gibi sopalarla belirlemiyorlar. Sanki pazarda keçi ya da inek alıyorlarmış gibi pazarlık yapıyorlar.”*

*“Bu çok kötü,” dedi Obierika’nın en büyük kardeşi. “Ama bir yerde iyi olan başka bir yerde kötüdür. Umunso’da hiç pazarlık yapmazlar, süpürgelerle bile. Talip, kayınpederi ona durmasını söyleyene kadar çuval çuval paralar getirmeye devam ediyor. Bu kötü bir gelenek çünkü her zaman bir kavgaya yol açıyor.” (Achebe, 2000: 2651)*

Bu konuşmanın hemen ardından beyaz adamlarla ilgili hikâyeler gelir:

*Obierika, “Beyaz adamların hikayesi gibi, derler ki, bu tebeşir parçası gibi beyazdırlar,” dedi. Her erkeğin obi’sinde bulundurduğu ve misafirlerinin kola fıstığı yemeden önce yere çizgiler çizdiği bir tebeşir parçasını havaya kaldırdı. “Ve bu beyaz adamların ayak parmakları olmadığını söylüyorlar.” (Achebe, 2000: 2652)*

Bu alıntılar, sömürge öncesi Igbo halkının bir ırkçılık ideolojisine sahip olmadığını, farklı geleneklere sahip olmayı beyazlıkla ilişkilendirdiklerini ancak beyazlığı kötülük veya düşmanlıkla bağdaştırmadıklarını göstermektedir. Irk meselesi ikinci kez, Abame adlı başka bir kabilede beyazlarla siyahlar arasındaki bir çatışma bağlamında gündeme gelir. Bir beyaz adam kabileye geldiğinde, bir kâhinin “bu yabancı adam kabilelerini parçalayacak ve yıkım yayacak” kehaneti nedeniyle onu öldürürler (Achebe, 2000: 2677). Diğer beyaz adamlar bunu öğrendiğinde, neredeyse tüm köylüleri öldürürler. Yerli halk bu olaya farklı tepkiler verir. Beyaz adamın ayak parmaklarının olmadığına dair eğlenceli bir yorum yapan Obierika, bu kez endişesini “Ama ben çok korkuyorum. Güçlü silahlar ve sert içkiler yapan ve köleleri denizlerin ötesine götüren beyaz adamlarla ilgili hikâyeler duyduk ama kimse bu hikâyelerin gerçek olduğunu düşünmedi”

sözleriyle dile getirir (Achebe, 2000: 2678). Okonkwo ise “Önlerinde bir tehlike olduğu konusunda uyarılmışlardı. Silahları ve palaları ile silahlanmalıydılar” diyerek kabileyi silahlanmaya teşvik ederken, amcası Uchendu, “Asla hiçbir şey söylemeyen bir adamı öldürme. Abame’nin adamları aptaldı. Adam hakkında ne biliyorlardı ki?” diyerek Igbo topluluğundaki akliselim değerlendirme geleneğinin temsiliyle dikkat çeker (Achebe, 2000: 2678). Uchendu’nun bu yorumu, sömürgecilerin yerli halkı barbarlıkla ilişkilendiren klişelerine karşı bir karşı duruş olarak okunabilir çünkü aynı meseleye yerli halkın farklı tepkileri sunulur. Bu olay, bir beyaz adamın köylüler tarafından öldürülmesi ve ardından İngilizlerin çok sayıda yerliyi katletmesiyle sonuçlanan 1905 Ahiara Katliamı’na bir gönderme niteliğindedir (Booker, 2023: 13). Bu bağlamda, bu durum hem yerlilere hem de İngilizlere yönelik bir eleştiri sunar. Ancak, İngilizlerin bir adam için tüm bir kabileyi öldürdüğü göz önüne alındığında, onların yerli halktan daha barbar bir toplum olarak tasvir edildiği açıktır.

Romanın ikinci bölümünde, ırk meselesi dine odaklanılarak Umuofia ve Mbanta’daki misyonerlerin yerleşimini anlatmak için tekrar gündeme gelir. Misyonerler kiliseler inşa etmiş ve bazı yerli halkı Hristiyanlığa dönüştürmeyi başarmışlardır. Okonkwo gibi insanlar, Hristiyan Tanrısı’nın bir oğlu olduğu ama bir eşi olmadığı için beyazların deli olduğunu düşünürken, oğlu Nwoye gibi diğerleri, “yeni dinin şiiresselliği” tarafından büyülenmiştir ve söyledikleri ilahiyi, “genç ruhuna musallat olan belirsiz ve ısrarlı bir soruya cevap veriyor gibi” algılar (Achebe, 2000: 2681). Okonkwo, Nwoye’nin kiliseye gittiğini öğrendiğinde, onu öldürmekten Uchendu tarafından alıkonulur ve Nwoye, babasından uzaklaşmak için misyoner okuluna gider. Daha sonra, “Kükreyen Alev” olarak adlandırılan Okonkwo, oğlunun kendisinden büyük farklılıklarını düşünür (Achebe,

2000: 2683). Bu durumu düşünürken, “yanan ateş soğuk, güçsüz kül doğurur” diyerek Nwoye’nin seçimi için suçun kendisinde olduğunu nihayet anlar (Achebe, 2000: 2684). Böylece, Igbo kültürünün sorunlu yönleri, Hristiyanlığa dönüşümün nedeni olarak tasvir edilir ancak Achebe, Hristiyanlığın Igbo dini kadar irrasyonel olduğunu da özellikle vurgular. Beyaz adamın inançlarına hoşgörülü olan Igbo halkının aksine, Avrupalı sömürgeciler Igbo halkını medeniyetsiz sapkınlar olarak görür. Bu nedenle, romanın ikinci bölümü, Hristiyanlığın Igbo toplumunu nasıl yok ettiğini ve bir oğlu babasına karşı nasıl çevirdiğini ortaya koyar.

Romanın üçüncü bölümünde, temel mesele sömürgeci ile sömürülen arasındaki güç ilişkilidir. Okonkwo yedi yıllık sürgünün ardından Umuofia’ya döndüğünde, Hristiyanlığa yapılan dönüşümler nedeniyle güç ilişkilerinin büyük ölçüde değiştiğini görür. Obierika, beyazların Igbo toplumunu anlamadığını, ancak onlara katılan yerli halkla birlikte Igbo geleneklerini kötülediklerini açıklar ve şöyle devam eder:

*O [beyaz adam] sessizce ve barışçıl bir şekilde diniyle birlikte geldi. Onun aptallığı bizi eğlendirdi ve kalmasına izin verdik. Şimdi kardeşlerimizi kazandı ve klanımız artık bir bütün gibi hareket edemiyor. Bizi bir arada tutan şeylere bıçak dayadı ve parçalandık (Achebe, 2000: 2692).*

Artık beyazların mahkemeleri, hapishaneleri ve daha fazla destekçisi vardır; bu nedenle Igbo memleketi üzerindeki kontrolü ele geçirmişlerdir ve durumu geri almak için çok geçtir.

Beyaz adamlar üç ana temsil üzerinden resmedilir: Peder Brown, onun halefi Peder James Smith ve Bölge Komiseri. Yerli halk, Bay Brown’u, Igbo dinini anlamaya çalıştığı için sever. Ancak, Peder James Smith ve Bölge Komiseri, Igbo kültürüne ilgi göstermezler. Yine de anlatının yapısı

Bay Brown'un da sömürgeci amaçları olduğunu vurgular. Örneğin, Igbo dilini öğrenmeye çalışmaz ve durumu şu şekilde tanımlar:

*Bu şekilde Bay Brown klanın dini hakkında epeyce şey öğrendi ve klana karşı cepheden bir saldırımın başarılı olamayacağı sonucuna vardı. Bu yüzden Umuofia'da bir okul ve küçük bir hastane inşa etti. [...] Ülkenin gelecekteki liderlerinin okuma yazma öğrenmiş kadın ve erkekler olacağını söyledi. Umuofia çocuklarını okula göndermezse, onları yönetmek için başka yerlerden yabancılar gelecekti (Achebe, 2000: 2694).*

Bay Brown, kültürel sömürgeleştirmede başarılı olur, çünkü "Yeni din, hükümet ve ticaret mağazaları insanların gözünde ve zihninde çok büyük bir yer tutar" ancak Okonkwo, kabilenin "dağılmakta ve parçalanmakta" olduğunu fark eder (Achebe, 2000: 2695). Bay Brown'un emekliliğinin ardından, yerlilerin kültürel olarak küçümsenmesi daha belirgin hale gelir. Yeni rahip, yerlileri kötü olarak görür ve Bay Brown'un uzlaşmacı uygulamalarını "O, her şeyi siyah ve beyaz olarak görüyordu. Ve siyah kötüydü. Dünyayı, ışığın çocuklarının karanlığın oğullarıyla ölümcül bir çatışmaya kilitlendiği bir savaş alanı olarak görüyordu" diyerek eleştirir (Achebe, 2000: 2695). Benzer şekilde Bölge Komiseri, yerlileri "ilkel" insanlar olarak görür ve onlara "medeniyet" getirmeye çalıştıklarını ifade eder ve ona göre bu insanlar, kitabındaki önemsiz "detaylar" olup, beyazlar tarafından "etkisizleştirilmeleri" gerekmektedir ki bu durum Komiserin gelecekteki kitabının *Aşağı Nijer'deki İlkel Kabilelerin Etkisizleştirilmeleri* adıyla da açıkça ifade edilmektedir (Achebe, 2000: 2705-2706).

Dil, roman boyunca önemli bir sorun olarak ele alınır ve Bölge Komiseri'nin kitabı ile Igbo memleketinin sözlü edebiyatı arasındaki karşıtlıkla vurgulanır. Roman boyunca Achebe, sözlü edebi geleneğin birçok örneğini sunar. Roma-

nın sonunda, sömürgecilik üzerine yazılmış bir edebi eser olan Komiserin kitabı, sözlü gelenekle karşılaştırılır; bu, Batı'nın edebiyatı sömürgeci görüşlerini yaymak için bir araç olarak nasıl kullandığını vurgular. Ayrıca, dil, misyoner okulları özelinde de ele alınır. Nwoye'nin kendi halkından uzaklaşması, dilin kimlik oluşumu üzerindeki büyük etkisini ortaya koyar. Misyoner okula gitmek için evden ayrılacağını söylediğinde, öğretmeni Mr. Kiaga, ona "Ne mutlu, benim uğruma babasını ve annesini terk edene!" der, ancak Nwoye bu sözün ne anlama geldiğini "tam olarak anlayamaz" (Achebe, 2000: 2683). Ancak, misyoner okula başladığında, sömürgecinin ideolojisini benimsemiştir. Alam, Nwoye'nin değişimden yola çıkarak "sömürgecilik dönemi bireycilik ideolojisinin, Igbo topluluğu ve onların karşılıklı ilişkileri üzerinde yıkıcı etkiler yaratmış" olduğunu belirtir (2014: 104). Alam'ın bu görüşü yerindedir, çünkü Obierika, Nwoye'ye babasını sorduğunda, Nwoye artık "O benim babam değil" yanıtını verir ki bu da, sömürgecinin ideolojisini kesin bir şekilde içselleştirdiğinin göstergesidir (Achebe, 2000: 2679).

Afrika Edebiyatı'nın önemli yazarlarından Ngugi Wa Thiong'o, *Zihni Sömürgeden Azad*<sup>9</sup> adlı eserinde, dilin iki amacı olduğunu savunur: iletişim ve kültürel mirası aktarma ve bu iki amacın ilişkisini, "İletişim ve kültür olarak dil birbirinin ürünüdür. İletişim kültürü yaratır: kültür bir iletişim aracıdır. Dil kültürü taşır, kültür de özellikle edebiyat ve edebiyat aracılığıyla değerler bütününe taşır." şeklinde açıklar ve bir çocuğun okulda yabancı bir dil konuşmaya zorlandığında bu uyumun bozulduğunu ve ana dili ile kültürünün aşağılanmasıyla çocuğun çelişkili bir kimlik geliştirdiğini belirtir (1981: 16-18). Bir sömürgecilik dönemi çocuğu olan Achebe de kendi durumunu, "Kesin olarak bilmiyorum ama

---

<sup>9</sup> Eserin original adı, *Decolonising the Mind* şeklindedir.

muhtemelen Igbo dilinde İngilizce'den daha fazla kelime konuşmuşumdur ama kesinlikle İngilizce'de Igbo dilinden daha fazla kelime yazmışımdır" şeklinde tanımlar (2006: 143). Bu bakış açısıyla, *Parçalanma*'da Achebe, kimlik oluşumunda dil sorununu problematize eder ve okulların bu konudaki rolünü araştırır. Bu bağlamda, romanın İngilizce dilinde yazılmış olması, konusuyla bir çatışma olarak görülebilir; ancak Igbo dilinde yazmanın sınırlı bir okuyucu kitlesi nedeniyle kendi dezavantajları olacağını da unutmamak gerekir. Achebe, İngilizce yazmakla birlikte dili kendine mal ederek, yani onu Afrikalılaştırarak, Igbo kelimeleri ve atasözleri kullanır. Bu doğrultuda Achebe, eski İngiliz sömürgelerinin yazarlarının İngilizce kullanımının eleştirisine, "İngilizce yazıyor olmamız kimseyi yanıltmasın, çünkü bu dille duyulmamış şeyler yapmaya niyetliyiz" diyerek karşı çıkar (Achebe, 1975: 10).

Achebe, Batılı bir tür olan Anglofon roman formunda yazmanın yanı sıra İngiliz dilini de bozarak sömürgeci ideolojiyi yapıbozuma uğratar ve sömürgeciye kendi silahıyla karşılık verir. Bu noktada, Homi Bhabha, sömürgecilik dönemi ve sonrasında beyazların "taklit" edilmesini iki yönlü "bir tehdit" olarak tanımlaması hatırlanmalıdır (2004b: 123). Zira Achebe, hayatının erken döneminde sömürgeciyi taklit etmiş ancak daha sonra sömürgecinin oluşturduğu epistemolojik ve dilsel yapıyı altüst ederek onun kültürüne bir tehdit haline gelmiştir. Achebe gibi diğer Nijeryalı yazarlar da sömürge eğitim sisteminde eğitilmiş ve bu durum, sömürgeciliği eleştiren ve ülkeyi bağımsızlığa götüren eğitilmiş bir yerli topluluk oluşturmuştur (Whittaker ve Msiska, 2007: 4). Bu nedenle, romanın İngilizce dilinde yazılmış olması, yalnızca onun ününe katkıda bulunmakla kalmamış, aynı zamanda Afrikalılaştırılmış formu sayesinde Igbo dili ve kültürüyle bağları güçlendirmiştir.

Romanda, sömürgeciler gibi, sömürülenler de klişe dışı bir tasvirle sunulmuştur. Okonkwo gibi beyazların muamelesine öfkelenen yerliler olsa da beyazlar eğitim ve din yoluyla yeni dönüştürdükleri bireylerin zihinlerini sömürgeleştirmiştir. Enoch, bu dönüştürülmüş kişilerden biridir ve kutsal bir savaş başlatmak amacıyla Umuofia kültürüne karşı birçok yerli kutsal Hristiyanlık adına öldürür veya zedeler; bu da yerli halk tarafından kilisenin yakılmasına neden olur. Kiliseyi yakmalarına rağmen, bu Hristiyan inancını yok etme amacı taşımaz. Aslında bu eylem, kendi inançlarını korumak için yapılır ve romanda misyonerlere, “Yöntemlerimizi beğeniyorsan bizimle kalabilirsin. Kendi tanrınıza tapabilirsiniz. Bir insanın atalarının tanrılarına ve ruhlarına tapması iyidir.” şeklinde açıklanır (Achebe, 2000: 2698).

Romanın ilerleyen bölümlerinde, kabilenin liderleri hapsedildiğinde, mahkeme memurları olarak çalışan dönüştürülmüş siyahi bireyler, kendi halkından gelen beyazların gayrimeşru sistemleri ve yargılamaları ile hapse atılmış bireyleri, Bölge Komiserinin liderlere saygılı davranılmasını emretmiş olmasına rağmen kötü muamelelere maruz bırakır. Frantz Fanon’un *Siyah Deri, Beyaz Maskeler*<sup>10</sup> adlı eserinde de belirttiği gibi, sömürgecilerin hegemonyası sonucunda sömürülen halk kimliğini kaybeder ve sömürgeci değerlerin siyahlar tarafından içselleştirilmesi, sömürgeci baskının temel nedenidir (2008: 4). Bu bağlamda, bu mahkeme memurları da siyah tene sahip ama beyaz maskelidir.

Afrikalılar, sömürge dönemi edebiyatta akıl dışı, şiddet yanlısı barbarlar olarak tasvir edilmiştir; ancak *Parçalanma*, sömürgecinin Afrikalılar hakkındaki klişe tasvirlerini yapıbozuma uğrattığı için sömürgecilik-sonrası edebiyatta önemli bir yere sahiptir. Romanda, sömürgeleştirme, sömürgecilerin, yerlilerle barış içinde bir arada yaşamaya hiç arzuları

---

<sup>10</sup> Eserin original adı, *Black Skin White Masks* şeklindedir.

olmaksızın, yıkıcı bir güç olarak tasvir edilir. Afrikalıların yaşam tarzını topraklarını sömürgeleştirerek, daha da önemlisi, halkları arasındaki güçlü bağları kopararak değiştirmişlerdir. Sömürgeci gelmeden önce, geleneksel Igbo yaşam tarzı herkes tarafından takip ediliyordu. Ancak, bu geleneklerin zamanla değiştiği de açıktır. Örneğin, romanda Barış Haftası'nı bozmanın cezasının eskiden korkunç bir ölüm olduğu ama artık korumayı iddia ettiği barışı zedelediği için bu uygulamanın durdurulduğu belirtilir (Achebe, 2000: 2630). Bu durum, eğer sömürgeci Igbo halkının modern yaşama uyum sağlamasını barışçıl bir şekilde bekleyseydi, onların bunu gerçekleştirebileceğini de ima eder; ancak Said'in de dediği gibi sömürgecilerin bu duruma bakışı "onlar bizim gibi değillerdi ve bu yüzden yönetilmeyi hak ediyorlardı" şeklindeydi (1994: xi). Bu düşünce biçimi, sömürgeciliğin kolektif bilincimizde hâlâ en kötü kelimelerden biri olarak görülmesinin nedenidir.

Edward Said'in *Şarkiyatçılık*'ta belirttiği gibi, Batı, Doğu'yu tanımlamak için edebi temsilleri kültürel küçümseme araçları olarak kullanmıştır (1985: 1-28). Yüzyıllar boyunca Batı'nın anlatıları, Doğu'nun kimliğini şekillendirmiştir. Said, sömürgeciliğin merkezinde yer alan edebi metinlerin önemini dikkat çekerek "önceden sessiz olan yerli" halkların kültürel emperyalizm fikrini yıkmak için yazmaları gerektiğini belirtir (1994: 31). Bu bağlamda, *Parçalanma*, sömürgecilik eserlerindeki Avrupa merkezli ideolojiyi altüst etmek için yazılmıştır. Bu romanda Chinua Achebe, sömürgeci uygulamalar yoluyla Afrika kimliğinin yok edilmesini tasvir ederken, sömürge öncesi ve sömürge dönemi bağlamında Afrika kültürünün daha otantik bir temsilini sunar. Dolayısıyla *Parçalanma*, Achebe'nin Afrikalı dostlarına, kendi terk edilmiş miraslarını hatırlatarak bunu gururla geri kazanmalarını sağlamak için yazılmış, kayıp Afrika kültürü için bir ağıt ve

“önceden sessiz olan” yerli halkların ekolojik ve kültürel batı emperyalizmine karşı durmalarını istemektedir.

## Sonuç

Chinua Achebe'nin *Parçalanma* adlı eseri, sömürgecilik sonrası edebiyatının en önemli metinlerinden biri olarak, sömürgeci ideolojiyi eleştiren ve Afrika'nın sömürge öncesi kültürel zenginliğini gözler önüne seren güçlü bir anlatıdır. Roman hem sömürgecilerin yıkıcı uygulamalarını hem de Igbo toplumunun sömürgecilik öncesi ve sonrası süreçte yaşadığı kimlik krizlerini derinlemesine incelemiştir. Achebe, İngilizce yazmayı seçerek, sömürgecilerin dilini Afrikalılaştırmış ve bu dil aracılığıyla, Batı'nın Afrikalılar hakkındaki klişe ve küçümseyici tasvirlerini yapıbozuma uğratmıştır.

Achebe, sömürgeci müdahalenin hem ekolojik hem de kültürel boyutlarını derinlemesine ele alarak sömürgeciliğin yıkıcı etkilerini gözler önüne sermiştir. Sömürge öncesi Igbo toplumunun doğayla uyumlu yaşam biçimini ve kültürel değerlerini ayrıntılı bir şekilde tasvir edilmiş ve sömürgecilerin bu uyumu hangi şekillerde bozduğu ele alınmıştır. Ekolojik emperyalizmin, yerli halkın doğayla kurduğu simbiyotik ilişkiyi kopardığına dikkat çekilmiştir. Igbo toplumunun tarım döngüleri, mevsimsel festivalleri ve doğayla uyumlu gelenekleri, sömürgecilerin ekonomik ve kültürel müdahaleleri sonucunda bozulmuştur. Bu durum, yalnızca çevresel bir yıkım değil, aynı zamanda bir kültürel hafızanın da yok edilmesi anlamına gelmektedir. Achebe, bu süreçleri ele alarak, sömürgeciliğin, yerli halkın hem ekolojik hem de kültürel kimliğine açıkça zarar verdiğini çarpıcı bir şekilde ortaya koyar. Sömürgeci müdahale, toprakları sömürgeleştirmekle kalmamış, aynı zamanda dil, din ve eğitim yoluyla yerli halkın kimliğini ve toplumsal bağlarını da koparmıştır. Böylece hem baskıcı hem de ideolojik kontrol mekanizmalar

vasıtasıyla bireylerin kendi kültürel değerlerinden uzaklaşmasına yol açarken, toplumu bir arada tutan yapıları zayıflatmıştır.

Dolayısıyla, *Parçalanma*, sömürgecilik dönemi müdahalenin yalnızca bir toprak işgali değil, aynı zamanda doğayla ve kültürel mirasla olan bağların koparılmasını hedefleyen çok katmanlı bir emperyalizm olduğunu göstermektedir. Achebe, bu yıkıcı etkileri gerçekçi bir şekilde tasvir ederek, Afrikalıların kaybedilen kültürel ve ekolojik değerlerini yeniden sahiplenmeleri gerektiğini güçlü ve öncü bir şekilde vurgulamıştır. Eser sömürgeleştirilmiş halklara kendi miraslarını onarma ve yeniden inşa etme çağrısıdır ve hem ekolojik hem de kültürel emperyalizmin yıkıcı etkilerine karşı bir direniş metni olarak okunabilir.

### **Kaynakça**

- Achebe, C. (1975). Colonialist criticism. *Morning yet on creation day* içinde (ss. 3-18). Anchor.
- Achebe, C. (1994). Chinua Achebe, the art of fiction No. 139. *The Paris Review*, (133). Jerome Brooks tarafından yapılan röportaj. 04 Haziran 2024 tarihinde <https://www.theparisreview.org/interviews/1720/the-art-of-fiction-no-139-chinua-achebe> adresinden erişildi.
- Achebe, C. (2006). Named for Victoria, Queen of England. B. Ashcroft, G. Griffiths, & H. Tiffin (Ed.), *The Post-colonial studies reader* içinde (ss. 143-145). Routledge.
- Achebe, C. (2000). Things fall apart. M. H. Abrams ve diğerleri (Ed.), *The Norton anthology of English literature* içinde (7. baskı, cilt 2, ss. 2617-2705). Norton.
- Achebe, C. (1975). The novelist as teacher. *Morning yet on creation day* içinde (ss. 67-74). Anchor.
- Alam, M. (2014). Reading Chinua Achebe's *Things Fall Apart* from the postcolonial perspective. *Research on Humanities and Social Sciences*, 12, 102-106. 06 Haziran 2024 tarihinde <https://core.ac.uk/download/pdf/234673991.pdf> adresinden erişildi.
- Bhabha, H. (2004a). The other question. *The location of culture* içinde (ss. 94-120). Routledge.

- Bhabha, H. (2004b). Of mimicry and men. *The location of culture* içinde (ss. 121-131). Routledge.
- Booker, K. M. (2003). *The Chinua Achebe encyclopedia*. Greenwood Publishing.
- Fanon, F. (2008). *Black skin, white masks* (C. L. Markmann, Çev.). Pluto.
- Foucault, M. (2004). Discipline and punish. J. Rivkin & M. Ryan (Ed.), *Literary theory: An anthology* içinde (ss. 549-566). Blackwell.
- Kumar, B. S. (2021). An ecoritical interpretation of *Things Fall Apart*. *Multidisciplinary Journal of Language and Social Sciences Education*, 4(1), 11-25.
- Ohadike, D. C. (1996). Igbo culture and history. C. Achebe, *Things Fall Apart* içinde (ss. xix-xlix). Heinemann.
- Ross, D. A. (2009). *Critical companion to William Butler Yeats: A literary reference to his life and work*. Infobase.
- Said, E. W. (1994). *Culture and imperialism*. Vintage Books.
- Said, E. W. (1985). *Orientalism*. Penguin.
- Yeats, W. B. (2011). *Her şey ayartabilir beni* (C. Çapan, Çev.). Kitap Yayınevi.
- Wa Thiong'o, N. (1981). The language of African literature. *Decolonising the mind: The politics of language in African literature* içinde (ss. 4-33). Zimbabwe Publishing House.
- Whittaker, D., & Msiska, M.-H. (2007). *Chinua Achebe's Things Fall Apart: A Routledge study guide*. Routledge.
- Wolfe, A. P. (2010). Problematizing polygyny in the historical novels of Chinua Achebe: The role of the Western feminist scholar. H. Bloom (Ed.), *Bloom's modern critical interpretations: Chinua Achebe's Things Fall Apart* içinde (ss. 153-176). Infobase.

# YAKUP KADRI KARAOSMANOĞLU'NDA MODERNİTE VE KAPİTALİST KÜLTÜR ELEŞTİRİSİ

Fatih YALÇIN\*

Türk edebiyat tarihi içerisinde çok önemli bir yere sahip olan Yakup Kadri, yeni Türk edebiyatının da öncü yazarlarından biridir. 1889 doğumlu olan yazar, bir taraftan imparatorluğun yetiştirdiği son neslin diğer taraftan da Cumhuriyet'in ilk neslinin temsilcilerinden birisidir. Bu durum dikkate alındığında bir medeniyet krizinin tam ortasında yaşamış, bu süreci bir çocuk, genç ve yetişkin olarak deneyimlemiş aynı zamanda sürecin yönlendirilmesinde de etkin bir rol üstlenmiştir. Bu dönem neslinin birçoğunun alametifarikası olarak görebileceğimiz, hayatının farklı dönemlerinde çok çeşitli yönelimler içerisinde olma durumu, Yakup Kadri için de geçerlidir. Kriz zamanlarının arayış nesli olarak adlandırabileceğimiz bu nesiller için çok da yadırgatıcı olmayan bu durum edebiyat araştırmacıları ve okurları tarafından asla göz ardı edilmemelidir. Bu açıdan arayış neslinin mensupları ile ilgili kesin hükümler vermek neredeyse mümkün değildir. Bu bağlamda o bir taraftan Türk edebiyatının en sistemli fakat en etkisiz edebiyat hareketi olarak görebileceğimiz fecri ati grubunun üyesi, bir taraftan Yahya Kemal'le birlikte nevyunanilik hareketinin kurucusu diğer taraftan ise Kadro hareketinin en önemli temsilcisidir. Bir

---

\* Gümüşhane Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü  
ORCID: 0000-0001-9823-9092

anlamda hem edebiyat tarihi hem de siyaset tarihi açısından önemli bir isimdir.

Edebiyat tarihi açısından birçok türde eser vermesine rağmen özellikle modern Türk hikâyeciliği ve romancılığının gelişim aşamasında eserleriyle çok önemli bir yere sahiptir. “Sanat şahsidir ve muhteremdir” ilkesiyle başladığı yazın hayatı boyunca dönemin şartları gereği zaman zaman değişimler yaşasa da genel olarak edebiyatın estetik kıymetlerini ihmal etmemiş edebiyatı sadece bir propaganda aracına dönüştürmekten olabildiğince uzak durmuştur. Bu çerçevede Milli Mücadele öncesi, Milli Mücadele dönemi ve Yeni Cumhuriyetin kuruluş süreci yazarın yaşadığı değişim süreçlerinin ana kavşaklarını oluşturur. Bu kapsamda Yakup Kadri'nin eserlerinde Türk modernleşmesinin problemlerinin derinlikli bir şekilde tartıştığı ve tematik omurgayı “Doğu-Batı” meselesinin oluşturduğu rahatlıkla söylenebilir.

Bu çalışmada Yakup Kadri'nin genelde modernite özelinde ise kapitalizm eleştirisi üzerine odaklanılacaktır. Enginün, Yakup Kadri'deki asıl değişimin sıhhatinin bozulması nedeniyle bir süre İsviçre'de ikamet mecburiyetinde kaldığı dönemde gerçekleştiğini, bir Türk olarak Avrupa'daki yalnızlığının onun kendi milletine ve kültürüne dönmesine sebep olduğunu düşünür (Enginün, 1985: 478). Aslında bu durum Yakup Kadri'nin hayatında bir ilk değildir. Daha önce de Yahya Kemal'le birlikte temsil ettikleri Nev Yunanilik fikrinden devrin siyasi şartları dolayısıyla vazgeçmiştir. Rahatsızlığı dolayısıyla yakından görme şansı bulunduğu Avrupa hayatı Yakup Kadri'ye modernitenin üretmiş olduğu değerler dünyasını deneyimleme ve gözden geçirme imkânı vermiştir. Bu çalışmada yazarın, tedavi için İsviçre'de bulunduğu dönemdeki tecrübelerini bir Şarklının gözünden değerlendirdiği yazılar ve Türkiye'de öğretmenlik yapan İngiliz Miss Chalfrin'in ağzından yazdığı ve bir Garplının

gözünden Şarkı değerlendirdiği mektuplar ve diğer eserleri üzerinden modernite eleştirisi değerlendirilmeye çalışılacaktır. Batı hayranlığının zirvede olduğu bir dönemde bu yazılardaki derinlikli modernizm eleştirisi dikkat çekicidir. Yazar bu eserlerde batılılaşmanın etkilerini ve bunun toplumsal yapıyı nasıl değiştirdiğini sorgular.

Yakup Kadri “Alp Dağları’ndan ve Miss Chalfrin’in Albümünden” adlı eserinin ilk baskısına yazdığı önsözde “İlk bakışta birbiriyle hiç alakası yok gibi görünen “Alp Dağlarından”la “Miss Chalfrin’in Albümü” iç örgüleri itibariyle bir sikkenin yüzü ve tersi gibidirler. Zira “Alp dağlarından” şarklı gözüyle Avrupanın “Miss Chalfrin’in Albümü” de garpli gözüyle şarkın kabataslak bir tablosudur ve her ikisi de benim fikri gelişmemden iki esaslı merhalenin müşterek işaretini teşkil etmektedir” (Karaosmanoğlu, 2015: 6) der. Onun bu sözleri bu metinlerin, yazarın doğu-batı meselesine dair görüşlerindeki değişimin bir işareti olarak okunabileceğinin önemli bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Yakup Kadri tedavi amacıyla gittiği İsviçre’de uzunca bir süre kalmış ve Batı medeniyetini yakından gözlemleme imkânı bulmuştur. Bu süre boyunca Batı medeniyetinin epistemolojik kaynakları üzerine düşünen yazarın yaptığı eleştiriler de dikkat çekicidir. Çünkü birçok Türk aydını için Batı medeniyetinin ürettiği modernite hala erişilmesi gereken bir ideal noktasındadır. Böyle bir ortamda bu derece sert ama derinlikli modernite eleştirisi yapmış olması, Batı medeniyeti ve kapitalizm arasında kurduğu ilişkiler gerçekten şaşırtıcıdır. Yakup Kadri’nin 1937 yılında Atatürk’e yazdığı bir mektuptaki açık bir hayal kırıklığını yansıtan Batı medeniyetine dair görüşleri bu çerçevede değerlendirilebilecek niteliktedir.

*“... Zira, bir zamanlar, bizim gözlerimizi kamaştıran o medeniyetin bütün zenginlikleri, bütün ahlâkı ve kültürel kıymet-*

leriyle beraber yerin dibine çökmeğe başladığını görmekten artık kendimizi alamamaktayız. İki asırdan beri, kendisinde bütün beşeriyetin mukadderatına hâkim olmak, bütün milletlere fazilet ve medeniyet dersi vermek hakkını bulan bu âlem, yalnız ekonomik değil aynı zamanda psikolojik ve ideolojik bir buhran içinde kıvrılarak can çekiyor. Her gün, her dakika bu inhitatın binbir türlü alametlerine şahit olmaktadır” (Karaosmanoğlu, 2022: 12).

Batı medeniyetinin buhran içinde olduğunu düşünen Karaosmanoğlu’nun tartıştığı temel meselelerden birisi modernitenin başlangıç noktası ve muharrik unsurlarından birisi olarak kabul edilen Rönesans ve modernite ilişkisidir. Bu bağlamda öncelikle ifade etmek gerekir ki Yakup Kadri’nin bu konudaki fikirlerini değerlendirmeden önce Nev Yunanilik hareketinin temsilcilerinden birisi olarak Rönesans’ın kaynağı olan Yunan ve Latin edebiyatlarına özel bir ilgisi olduğu gerçeğini gözden ırak tutmamak gerekir. Dolayısıyla moderniteye Rönesans üzerinden yaptığı eleştiride bu ilginin doğrudan bir etkisi olduğu aşikârdır.

Yakup Kadri, modern dünyanın üretmiş olduğu değerler sonucunda ortaya çıktığını düşündüğü mezhep farklılıkları ve toprak paylaşımı kaynaklı savaşların oluşturduğu vahşet ortamı ile Rönesans’ın hümanist söylemi arasında bir bağ kurmakta zorlanır ve bunu yapanların “bu tatlı rüyayı devam ettirmek isteyen tembel ruhlar” olduğunu iddia eder.

*“Hala, her şeyin “Renaissance” ile başladığını iddia eden Humanistler bu tatlı rüyayı tekrar etmek isteyen bir takım tembel ruhlardır. Hayır, bugünkü medeniyet keskin kokulu defne dalları arasından beyaz vücutlu pınar perilerini gözetleyen, rind ve çapkın “Fon’un kaval nağmelerinde gözlerini açmış, bir şiir ve sevda çocuğu” değildir. O, her milletin lisanında “Büyük Fransız ihtilali” namıyla anılan ve yukarıdan beri bahsettiğimiz uzun facianın bir zeyli demek olan melek*

*tavırlı zebaninin kanlı bağırsaklarından çıktı ve satır şakırtıları, tambura velveleleri ve top uğultuları arasında büyüdü” (Karaosmanoğlu, 2015: 24).*

Ona göre modern dünya Rönesans’ın değil büyük katliamlara sebep olan Fransız İhtilali’nin bir sonucudur. Fransız İhtilali’ni yapanları “Roma medeniyetinin tozu toprağı içinden gelmiş barbarlara” (Karaosmanoğlu, 2015: 25) benzeten Yakup Kadri, ihtilalin sloganları haline gelen uhuvvet, müsavat ve hürriyet iddialarının bir yalandan ibaret olduğunu, Rönesans’ın da ortaya çıkan vahşetin üstünü örtmek için bir perde olarak kullanıldığını iddia eder. Modern dünyanın insanı haşin, obur ve saldırgandır. Kendini doğuran anayı yutmaya hazır ve hırslıdır (Karaosmanoğlu, 2015: 25). Önüne çıkacak bütün engelleri yıkmaya, arzularını gerçekleştirmek için sloganlaştırdığı her ilkeyi çiğnemeye meyillidir.

Yakup Kadri’ye göre Batı medeniyeti kaynak, amaç ve içerik itibariyle maddi bir temel üzerine inşa edilmiştir. O kadar ki ilim ve edebiyat dahi maddi menfaat üzerine kurulmuştur. Modernitenin bir sonucu olarak ortaya çıkan Batı medeniyetinin ilahi, öznel ve güzel olan her şeye düşman olduğunu düşünen ve onu iktisadi ihtiyaçların basit bir hizmetkârı olarak gören yazar, şiirin, musikinin ve diğer güzel sanatların yeniden doğuşunu temsil eden, hesapsız, amaçsız ve ulvi bir tavırdan beslenen Rönesans’ın Batı medeniyetiyle ilişkilendirilmesini mantıksız bulur. Metafizik ve modern ilimler arasında ne kaynak ne de yöntem açısından bir benzerlik olmadığını düşünen yazar geleneksel sanatlarla modern sanatlar arasında da böyle bir ilişkinin kurulamayacağını söyler. Ona göre geleneksel sanatların kaynağı ilahi, modern sanatlarınki ise cinsel ve içgüdüsel duygulardır (Karaosmanoğlu, 2015: 28-29). Beslenme kaynakları farklı olunca ortaya çıkan ürünlerin farklı olması da kaçınılmazdır. Yazarın yaptığı bu çıkarımlardan hareketle meseleye doğru-

sal bir mantıkla yaklaştığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü hiçbir birleşim asıl kaynaklarını olduğu gibi yansıtmaz. Derin yapısında oluşum kaynaklarının izleri olsa da ortaya çıkan ürün yeni ve bambaşkadır. Moderniteyi kaynakları olarak kabul edilen Rönesans, Reform, bilimsel devrimler vb. diğer süreçlerle ilişkilendirirken de bu gerçekten hareket etmek bir mecburiyettir. Çünkü modernite ne tek başına Rönesans'ın, ne Reform'un ne bilimsel devrimlerin ne de diğer süreçlerin sonucudur. Modernite bütün bu değişim hamlelerinin etkisiyle ve uzun bir sürecin sonucunda ortaya çıkmıştır.

Yakup Kadri'nin Rönesans gibi sanatsal ve kültürel bir hareketin bu vahşetle ilişkilendirilmesine itiraz edişi duygusal bir tepkidir. Rönesans'ın Yunan ve Latin edebiyatlarından ilhamla başlatmış olduğu yeni sanat hareketi içinde barındırdığı seküler tutumla Kilisenin Tanrı merkezli dünya tasavvuruna ilk karşı çıkışı temsil ettiği gerçeği dikkate alındığında Yakup Kadri'nin bu yaklaşımının doğru olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü Eğer Rönesans'ın oluşturmuş olduğu kültürel iklim olmasaydı Reform hareketinin ve sonrasında modernitenin ortaya çıkmasına kaynaklık eden diğer devrimlerin gerçekleşmesi mümkün olmazdı. Modernitenin sonuçları üzerinden değerlendirme yapmak bu bağlamda yanıltıcıdır.

Modernitenin kaynakları olarak gösterilen dini, fikri ve soyut yaklaşımları reddeden yazar moderniteyi insan-doğa çatışmasının bir sonucu olarak değerlendirir (Karaosmanoğlu, 2015: 31). İnsanoğlu yaratıldığı ilk günden beri doğayla sonu gelmez bir çatışma içerisinde. Ona güç getiremeyeceğini düşündüğü zamanlarda onunla uyumlu bir yaşam inşa ederken özellikle bilimsel devrimlerden sonra doğayla çatışma içerisine girmiş ona hükmetmeyi temel amaç edinmiştir. Bu hükmetme arzusu doğanın kontrolsüz bir şekilde

tahrip edilmesine ve bugün yüzleşmek zorunda kaldığımız ve kendi türümüzün varlığını bile tehdit eder hale gelen ekolojik sorunlara yol açmıştır.

Yakup Kadri insanoğlunun doğayı alt ettiği fikrine erken kapıldığını düşünür ve nihai olarak doğanın her zaman insana üstün geleceğini iddia eder. Bugünün verileri üzerinden değerlendirdiğimizde bir üstünlük hiyerarşisi bakımından değil ama ekolojik dengenin bozulması nedeniyle ortaya çıkan ve sürekli olarak insan aleyhine yürüyen süreç açısından baktığımızda Yakup Kadri'nin haklı çıktığını söyleyebiliriz. Doğa zaman zaman "su, yel ve ateş gibi kör ve sakar unsurlarıyla bizim üstümüze saldırıyor; bin bir zahmet, bin bir meşakkatle meydana getirdiğimiz eserleri, bir anda mahvetmek kudretini gösteriyor" (Karaosmanoğlu, 2015: 33). Modernite, teknolojik ve toplumsal ilerleme, sanayileşme, şehirleşme ve bireysel özgürlük anlayışını içerirken, doğa ise çoğunlukla insandan bağımsız, doğal düzeni temsil eder. Bu iki kavram arasındaki ilişki, genellikle karşıtlık ve gerilim üzerinden şekillenmiştir. Sanayileşme ile birlikte, doğa genellikle "faydalı" kaynaklardan ibaret olarak görülmeye başlanmış ve çevre, insanın ihtiyaçlarına hizmet eden bir öge olarak ele alınmıştır. Bu da doğanın nesnelleştirilmesi ve sömürülmesine yol açmıştır. Ancak modern dünyanın doğaya bakışı zamanla değişmiş, doğa ve insan ilişkisi yeniden sorgulanmıştır. Sonuç itibarıyla bugün insanoğlu dünyanın ekolojik sorunlarıyla baş edemez durumdadır ve hiyerarşik bir ilişkiden ziyade doğaya uyumlu bir yaşamı inşa etme çabasıdadır.

Modernitenin, umulanın aksine üretmiş olduğu şiddete anlam vermekte zorlanan yazar, hastalığı nedeniyle ikamet etmek zorunda kaldığı İsviçre coğrafyası ile Avrupa insanının şiddete meyli arasında bağlantı kurar. İnsanın kişiliğinin tarih ve yaşadığı coğrafya tarafından şekillendirildiğini ve

Batı medeniyetinin bir sonucu olarak ortaya çıktığını düşündüğü vahşet ile coğrafya arasında doğrudan bir ilişki olduğunu iddia eder. Ona göre Alp Dağları Avrupa milletlerinin kaderi ve karakteri üzerinde çok etkilidir. Avrupalının sert ve acımasız tavırlarının, bu zorlu coğrafyada yaşanan savaşlar ve rekabet ortamının bir sonucu olduğunu öne sürer. Bu durumu, Avrupalıların dünyayı fethetme arzusunu körükleyen coğrafi bir etkileşim olarak yorumlar (Karaosmanoğlu, 2015: 27). Geçmişte sınırlı bir coğrafi alanda gerçekleşen bu vahşet sanayi devriminden sonra kolaylaşan ulaşım imkânlarının etkisiyle bütün dünyaya yayılmıştır. Bu bağlamda Yakup Kadri'ye göre medeniyetin bu derece güçlü ve yaygın etkiye sahip olmasının sebebi ulaşım vasıtalarının gelişmesidir (Karaosmanoğlu, 2015: 28). Ulaşım araçlarının gelişimi, sömürgecilik ve savaş gibi olumsuz süreçlerin hızlanmasına ve yaygınlaşmasına olanak tanırken, Batı medeniyetinin dünya üzerindeki etkisini artırarak küresel bir güç haline gelmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Modernite eleştirisine şehir mimarisi üzerinden devam eden yazar kadim şehirlerle modern şehirler arasında karşılaştırma yaparak modern şehirleri adi ve kaba olarak niteler. Onları korkunç ve soğuk bir granit ormanına benzetir. Bu iki farklı şehri kuran insanların hiçbir ortak noktalarının olamayacağını söyler (Karaosmanoğlu, 2015: 30). Geleneksel şehir mimarisi doğayla uyumludur. İbadethane ve çarşı etrafında gelişen yatay, estetik, mahremiyeti önceleyen ve sakinlerinin toprakla irtibatını kesmeyen bu yapılanma karşısında doğayla çatışan dikey, alışveriş merkezleri etrafında gelişen mahremiyet kaygısı taşımayan ve insanlar arasında hiyerarşik bir ilişki oluşturan modern şehirler yeni bir insan ve toplum yapısının habercisidir. Bulvarlar, caddeler artık insanların gezintiye çıktıkları, giysilerini sergileyip mağaza vitrinlerini seyrettikleri yerler haline geldi (Bacock, 2005: 25-26). Modern kentli birey kimliğini değerler üzerinden değil tüke-

tim kalıpları üzerinden inşa eder hale geldi. Bookchin kentlerin içinde bulunduğu bunalımın sebebi olarak kentin ortaya çıkışını değil kentleşmeyi görür. Ona göre kentleşme yalnızca coğrafi bir genişlemeye işaret etmez. Kentleşme, kent yaşamının insanî niteliğini ve kolektif hayatı yok etmesi, tarımsal hayatı doğallığından uzaklaştırması sebebiyle kentlerde yaşayan insanları bunalıma sokar (Bookchin, 1999: 11). Bu bunalım, insanın ilk önce içinde yaşadığı topluma sonrasında ise kendine yabancılaşması ve nihai olarak yalnızlaşmasına sebep olmuştur.

Doğayı kendine rakip olarak gören modern insan ona hükmetmeyi ve ondan korunmayı amaç edinmiştir. Yakup Kadri Avrupa'nın büyük şehirlerini kaleye benzetir. (Karaosmanoğlu, 2015: 30-31) Doğayı ve kendisi dışındaki varlıklar âlemini düşman olarak tanımlayan modern insan bu yaklaşımın doğal bir sonucu olarak şehirlerini bir kale gibi inşa etmiştir. Doğadan uzaklaşarak göğe doğru uzanan bu şehirler betona boğulmuştur. Bu mimari yapı "dünyanın bütün kudretlerine meydan okuyan ve her muhtemel tecavüze karşı zırhlanmış olan" (Karaosmanoğlu, 2015: 31) modern insanın meskenidir. Bu şehirlerdeki yaşam biçimi en iyi tanımlayacak kelime kargaşadır. Şehir meydanları savaş meydanlarını anımsatır. Şehrin sesi güçlü bir uğultudur ve "sanki her dakika yıkılıp, her dakika yapılıyormuş gibi, âfakına daimi bir toz ve duman kasırgası savurmaktadır." Binalar çelikten örümcek ağıları gibidir. Caddeler "tufandan önceki canavarın dışına vurmuş bağırsaklarına" benzer (Karaosmanoğlu, 2015: 37-38). Bu şehirler insan kibrinin ve hırsının göstergesi gibidir. Modern insan için bu şehirler labirent mekanlardır ve insanlar kendilerini kapana kısıtlanmış gibi hissederler.

Kadim zamanların özgür ruhlu insanların bu şehirlerde huzur bulması mümkün değildir. Öyleyse bu şehirleri

kimler inşa etmiştir. Yakup Kadri tam bu noktada eleştiri oklarını bütün dünyaya, kapitalizmi pazarlayan burjuva sınıfına yöneltir ve onları vahşi kurtlara benzetir:

*“Ya şu kurtlar ya şu kurtlar? Şu gözleri ve dişleri vahşi bir şu’le ile parıldayan ve enselerini kabartarak, gafil bir şikârın (avin) üstüne atılacak gibi sessiz sedasız dolaşan obur kurtlar?.. Heyhat, heyhat!.. ve muasır cemiyetlerde hüküm süren de işte bunlardır. Medeniyet denilen bu cehennemî makinenin çarkını bunlar döndürüyor. Beni-İsrail’i asırlarca çöllerde dolaştıran “Altın Sûru” nihayet, bunlar elde edip inlerine sürükledi ve onu, aç gözlü kalabalıktan gizleyerek; o beyaz dişlerle kemirmeğe başladı” (Karaosmanoğlu, 2015: 38).*

Burjuvazi sınıfı modernitenin lokomotifidir. Onlar kilisenin otoritesini zayıflatılmasına destek vermiş ve aristokrasinin yıkılmasına ön ayak olmuşlardır. Hanedanlar ve imparatorluklar çağını onlar kapatmış, ulus devletler çağını onlar açmışlardır. Yakup Kadri’nin ifadesiyle “bu cehennemî makinenin çarkını” onlar döndürür. Yazarın medeniyeti “cehennemî bir makine”ye benzetmesi önemlidir. Çünkü metaforik olarak cennet-cehennem dikotomisi gelenek-modernlik çatışmasını tanımlamak için kullanılan elverişli kavramlardır. Fakat ilginç olan metaforik anlamda cehennem tasavvuru daha çok geleneklerin ve geleneksel kurumların birey üstündeki tahakküm edici gücünü ifade etmek için kullanılırdı. Yakup Kadri ise tanımlamayı tersine çevirir ve modern zamanları ifade etmek için kullanır. Modernite insanlığa özgürlük ve refah vadetmişti. Metafizik dünyayı reddederek pozitivist bir yaklaşımla insan için cenneti yeryüzünde inşa edeceğini iddia etmişti. Fakat modern insanın bulduğu şey asla vaat edilen olmadı. Yakup Kadri’nin tepkisi de aslında bu hayal kırıklığının yansımasıdır:

*“İlk gençlik çağımdan beri hayranlık ve saygı ile sevmeye alıştığım ve nurunu güneşin aydınlığı gibi bütün dünyanın malı*

sandığım Avrupa medeniyet âlemi, o vakit, bana kapıları Garplılardan başka herkese sımsıkı kapalı sert ve yalçın bir kale duvarı halinde görünmeye başlamıştı. Burada, maddi zenginlikler gibi manevi değerler de hep onların inhisarı altına girmiş bulunuyordu. İyilik, doğruluk ve güzellik namına ne varsa onların ve onlardan başkasının olamazdı. Hâlbuki benim o zamana kadar okuduğum ve inandığım kitaplar bunun aksini söylüyordu. Bütün insanlık adına konuşuyor, insan haklarını savunuyordu. Benim okuduğum kitaplara göre, milletler birtakım sınıflara ayrılamazdı. Fertler arasında mevcut olan eşitlik milletlerarasında da mevcut olmak gerekirdi. Hele şu millete topyekûn iyi, bu millete baştanbaşa kötü demek, birini aşağı görüp öbürünü yüksekte tutmak ne hümanist kültüre, ne de ilmî düşünce metotlarına uyabilirdi” (Karaosmanoğlu, 2022: 256).

Burjuva sınıfının aç gözlülüğü birçok savaşa ve katliama, gelir dağılımında adaletsizliklere, insanların modern kölelere dönüşmesine sebep olmuştur. Toplum karşısında bireyin özgürlüğünü talep eden burjuvazi yalnızlaştırdığı insanı kolayca hâkimiyeti altına aldı. Yakup Kadri’ye göre medeniyetin en büyük kavgası toplum ve birey arasındaki bu çatışmadan beslenir. Komünizm ve faşizm gibi ideolojiler bu çatışmadan beslenir (Karaosmanoğlu, 2015: 48). Burjuvazi bu çatışmayı kendi menfaatlerine dokunmadığı sürece dışarıdan seyretmeyi tercih eder. Yazarın ifadesiyle “Devâsâ bir kaplumbağayı andıran bu sınıf hariçten gelecek her türlü nüfuz ve tesirlere karşı bir zırh teşkil eden sert ve kalın kabuğu içinde, kendi tatlı etini muhafazadan başka hiçbir şey düşünmez” (Karaosmanoğlu, 2015: 59). Onlar için tek mesele kendi varlıklarını korumaktır. Aydınlar ve sanatkârlar özgürlükten, adaletten ve insan haklarından bahsedip sert tartışmalar yaparken onlar sadece izlerler. Tartışma bitecek olsa onu tekrar alevlendirirler (Karaosmanoğlu, 2015: 60). Çünkü kaos onlar için korunaklı bir yaşam alanı oluşturur. İnsanla-

rın birbirleriyle uğraşması onları hedef olmaktan uzaklaştırır. Yakup Kadri'ye göre Birinci Dünya savaşını da onlar çıkarmıştır (Karaosmanoğlu, 2015: 61). Bu savaşla birlikte Burjuva sınıfı iktidarını sağlamlaştırmıştır:

*Avrupa kıt'ası üzerindeki bütün hudutlar tutuşmağa başlar başlamaz, Burjuva için sanki beklediği bir bayram sabahı gelmiş oldu. Tarihin hiçbir devrinde, hiçbir sayılı gününde bu sınıfın bu kadar öne geçtiği görülmemiştir. Milyonlarca insanın avcı hatlarında, siperlerde, yalçın kayalar üstünde ya ölmek, ya öldürmek için yere serildiği bir anda ayakta duran ve gölgesi o korkunç yangın alevinde bir kukla gibi oynayan yegâne mahluk Burjuva idi. Dört yıl süren bu yangın esnasında, milletlerin üst ve alt tabakaları görülmemiş bir ölüm vecdi ile kaynaşırken, soğukkanlılığını bir an kaybetmiyen ve fakat alemi "panik"e verip kendisi rahatça çalmak için herkesten ziyade telâş ve heyecan âsarı gösteren yine Burjuva idi. Anın içindir ki Umumî harbin fedasında bu sınıfı göz kamaştırıcı bir servet ve ihtişam içinde buluruz. Topallar, çolaklar ve körlerle dolu yarın viran şehirlerde, zafer borusunu yalnız bunların küstah otomobilleri çalmıştır. Ufukları kaplıyan kül ve kemik yığınları arasında, etrafa rengârenk şenlik fişenklerini serpenler, yalnız bunların arsız çocuklarıydı. Daha toprak üzerinde kanlar kurumadan çılgın ve behimî bir neş'e ile, genç vatan kurbanlarının henüz çürümemiş elleri üstünde hora tepmeğe başlayanlar, yalnız bunların hayasız karılarıydı (Karaosmanoğlu, 2015: 62).*

İnsanlık bu savaşlar içinde ıstırap çekerken burjuva eğlenir, yer içer, para kazanır zenginleşir; onlar için hedonist bir yaşam tarzı vardır. Heveslerinin ve arzularının peşinde her türlü ahlaki ilkeyi yok sayar. Onun için yalnızca yaşanan anın bir kıymeti vardır (Karaosmanoğlu, 2015: 62). Kapitalist değerler dünyasında temel değer kar etmektir. Bunun neye mal olduğunun hiçbir önemi yoktur. O ne pahasına

olursa olsun biriktirmekle, hayatın sunduğu zevklerle meşguldür. Modern dünyanın Tanrıların gazabından kurtulduğunu iddia ederken kendi eliyle birçok yeni Tanrı yarattığını düşünen Yakup Kadri, insanın büyük bir yanılğı içinde olduğunu iddia eder. Ona göre hiçbir puta tapmamayı, hiçbir hurafeye inanmamayı kendisine ilke olarak belirleyen yeni insanın taptığı putların, inandığı hurafelerin sayısı eskiye oranla çok daha fazladır (Karaosmanoğlu, 2015: 42,43). Sonuç itibariyle insanoğlu hala özgür değildir ve kendi eliyle yarattığı putların kölesi olmuş, değersizleşmiştir. Yaşamı sömürgeleştiren kapitalizm, aynı zamanda da deneyimleri ve insani ilişkileri metalaştırır. Bir taraftan insanoğlunun özgürlüğüne kavuşturulduğu algısı oluşturulurken, diğer taraftan daha anlamlı meseleler de özerkliğini elinden alınır (Lodziak, 2003: 20). Bütün bu süreçler gönüllülüğe dayalı bir yetki devri gibi görünür. Ancak buradaki gönüllülük mecbur bırakılarak elde edilen bir gönüllülüktür. İnsan sistem tarafından o kadar kuşatılır ki özerkliğin devri kaçınılmaz olur. Yakup Kadri kapitalist sistemin oluşturmuş olduğu adaletsizlikleri umutsuz bir şekilde sorgular. Artan yoksulluk karşısında seçkin bir azınlığın sürekliliği olarak varlığını arttırmasına, bir yandan hürriyetten bahsederken diğer taraftan sömürgeciliğin savunulmasına itiraz eder (Karaosmanoğlu, 2022: 346). Batı'nın idealleriyle gerçek hayatta olanlar arasındaki tezat onun için kabul edilebilir değildir.

Batı dünyası yeni dünyanın sonuçlarıyla yüzleşirken aynı zamanda aydınlar derinlikli bir modernite eleştirisi de ortaya koyabilmiştir. Modernitenin getirdiği değişimler hem yaygınlıkları hem de yoğunlukları bakımından geçmiş dönemlerle kıyaslandığında çok daha etkili olmuştur (Giddens, 2004: 14). Bu da geleneksel kültür unsurlarıyla çatışmayı kaçınılmaz kılmıştır. Özellikle Birinci Dünya Savaşı ile kapitalizmin saldırgan, vahşi yüzüyle tanışan Batı dışı toplumların Batı medeniyetine tepkisi ise ona benzeme arzusu şek-

linde ortaya çıkmıştır. Yakup Kadri, aciz ve mağlubiyetin bazı milletlerde gayiz ve kini doğurduğunu fakat bizde tam tersi bir şekilde Batı medeniyetine karşı hürmet ve muhabbet doğurduğunu söyler (Karaosmanoğlu, 2015: 76). İlginç olan ise bu muhabbetin Batı dünyasını güçlü kılan değerlerden ziyade yaşam tarzına yönelmesidir. Başlangıç dönemi Türk romanının ana temalarından biri olan yanlış batılılaşma meselesine vurgu yapan yazar, modernleşme sürecinde kadının konumu üzerine şaşırtıcı değerlendirmeler yapar.

*Yeni dünyanın mâbedleri olan Amerika ve Avrupa bankalarındaki muhasiplerden tutun da, Cenubi Amerika'nın adam yiyici karanlık elmas kuyularındaki ameleye kadar, bütün düşünen alınların ve işliyen kolların teri bu kemikten putun bir dakikalık memnuniyet tebessümü uğrunda revan oluyor. Kanada'daki çılgın milyarder ile Manchester'deki mütereddi (soysuzlaşmış) industriel'in günde bin ocak söndürüp bir ocak yakmalarının sebebi, bu kadının ziynet ve ihtişamına bir parça revnak vermek kaygısıdır (Karaosmanoğlu, 2015: 41-42).*

İnsanda hayranlık uyandıran Batı medeniyetinin kabuğunu soyunca ortaya çıkacak olan şeyin hoş kokulu ve süslü kadın olduğunu iddia eden yazar bu konuda o kadar abartılı cümleler kurar ki şaşırmamak mümkün değildir. Ona göre bütün ilmi çalışmaların amacı, siyasi ve iktisadi hareketlerin mihveri kadındır. Fabrikalar onu giydirmek ve süslemek için, kolluk kuvvetleri de onun kürklerini, mücevherlerini, zevk ve rahatını korumak için vardır. Medeniyetin sembolünün bu kadın olduğunu düşünen Yakup Kadri onu “gülünç soytarı” olarak tanımlar (Karaosmanoğlu, 2015: 43). Onu bu abartılı tepkisi kaynağında batılılaşmayı kılık kıyafette ve yaşam tarzında değişiklikten ibaret bir basitlikte ve yapaylıkta algılayan insanlara karşı bir eleştiri olarak okunabilir. Aynı zamanda geleneksel hayatın içine doğmuş, onun değerleriyle büyümüş bir insan olarak hayatın içindeki hızlı ve

somut değişime ayak uydurmakta zorlandığının bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Türk kadını da bu değişimden nasibini almıştır ve Yakup Kadri bundan rahatsızdır. Ortada Türk kadını diye bir şeyin kalmadığını “ipek mahfazaları içinden sıyrılıp fırlayan dünkü ürkek ruhlar çoktan bizim gibi et ve kemik bağlamışlar” diyen yazar, kadının erkekleşmesinden rahatsızdır (Karaosmanoğlu, 2015: 125). Avrupalıların yeni Türk kadınıni takdir ettiğini ancak kendisinin hala “eski ürkek, mahcup, örtülü kadın ahbabları” aradığını söyler. (Karaosmanoğlu, 2015: 127) Cemiyet hayatındaki kadın varlığı, kadınların özgüvenli olması onu rahatsız eder:

*Anın için her yerde ve daima “hoş”u “faydalı”ya, “güzel”i “akıllı”ya tercih ettim. Dünkü Türk kadınları daha hoş ve daha güzeldi. Onlar, her iklimde şairlerin tahayyül ettiği esrarlı mâşukalardı. Hepsinin tavırlarında bir küçük kuş ürkekliği ve bir yeni gelin mahcupluğu vardı. Cür’et, tasallüf ve malumatfuruşluk onlarca tamamilе meçhul şeylerdi. Şimdi ise yalnız cür’etkâr, yalnız mutasallif ve yalnız malûmatfuruşturlar. Yegâne dertleri çok öğrenmek, çok söylemek ve çok bilir görünmektir. Ne kadar da bu asrın nakiselerini nefislerinde cemetmişler (Karaosmanoğlu, 2015: 127).*

Toplumların alışkanlıklarından vazgeçmesi çok zordur. Alışkinlıkların sınırlarını belirlediği yaşam tarzları insanları belirsizliklerden kurtarır ve zihni bir konfor sağlar. Modernliğin bir sonucu olarak ortaya çıkan yaşam tarzları geleneksel yaşamı neredeyse tamamen ortadan kaldırdı. Moderniteden önceki değişimler hiçbir zaman bu kadar yaygın ve yoğun olmamıştı (Giddens, 2004: 14). Yakup Kadri’nin modernleşme sürecinin hayat tarzında yapmış olduğu değişimlere sert tepki göstermesinin sebebi alışkinlıklarını tehdit eden bu değişimin hızlı ve güçlü olmasıyla ilgilidir. Toplumsal kriz anlarında özgüven kaybı yaşayan toplum kesim-

leri kendi kimliğinden kurtulmayı sorunları çözenin ilk ve en önemli basamağı olarak görürler. Değişmek ve değiştirmek onlar için vazgeçilmez kutsal kavramlardır. “Neyi ve nasıl olursa, onlar memleketlerinde mevcut ve müstakar ne varsa hepsini tedbil ile ve her cihetten kendilerine benzememekle artık kurtulmuş olacaklarına kanidirler” (Karaosmanoğlu, 2015: 83-84). Aşağılık kompleksinin somut bir göstergesi olan bu durum modernleşme sürecindeki toplumların temel sorunu haline gelmiştir. Kendi ülkelerinden, kendi kültürlerinden rahatsız, sürekli gözü dışarda olan bu insanlar için Batı her şeyin doğrusunu ve güzelini temsil eder. Onu sorgulamadan almaya hazırdırlar. Bu kayıtsız şartsız değiştirme arzusu yazar için tehlikelidir ve maalesef Türk toplumu da bu hastalığa yakalanmıştır. Yakup Kadri'nin ifadesiyle “memleketlerini yaşanılmaz bir virane, hemşehrilerini konuşulmaz birer divane addeden bu çocuklar, kendi yurtlarının haricinde, neresi olursa olsun, oraya gitmek istiyorlar” (Karaosmanoğlu, 2015: 133). Bir tür yabancılaşma olarak tanımlanacak bu durum ilk olarak kendi kültürüne, ardından kendi toplumuna en sonda kendi kendini inkar olarak da değerlendirilebilecek olan kendine yabancılaşmayla zirveye ulaştı.

Yakup Kadri, Türk gençlerinin ve aydınlarının içinde bulunduğu bu yabancılaşma halini değerlendirirken “kendini garp irfanı denilen işlek makineye kaptırmış, her fert parçalanmış, dağılmış insandır” diyerek kimlik bölünmesine işaret etmiş, Batı medeniyetinin bir takım itham ve kavramlarla bu süreci organize ettiğini vurgulamıştır. Bir taraftan şark toplumlarını geri kalmışlıkla, vahşi ve kabiliyetsiz olmakla suçlarken diğer taraftan da “Şehirleriniz harap, pis ve intizamsız, kafanız ters ve dar, seciyeniz zaif, ahlakınız bozuk, müesseseleriniz munkariz!” diyerek zaten yaşadıkları bir takım sıkıntılar nedeniyle içinde yaşadıkları topluma karşı tepkili olan insanları aşağılık kompleksine sürüklemiş-

lerdir. Ona göre Avrupa'dan gelen kitaplar top güllerinden daha çok iş gördü ve kalenin içten fethini mümkün kıldı (Karaosmanoğlu, 2015: 134). Artık Türk aydınının ve gencinin ruhu kendi kendisiyle mücadele halindedir, araftadır (Karaosmanoğlu, 2015: 135). Cumhuriyetin kurucu kadrosunun en başından beri Türk'ün gücüne, zekâsına ve ahlakına yönelik söylemleri, bu kompleksi yenmek, kendine tutunarak ayağa kalkmış millete özgüven kazandırmak için bilinçli olarak üretilmiş ve kullanılmıştır. Yakup Kadri işin ne kadar vahim bir boyutta olduğunu Miss Chalfrin'in dilinden şu cümlelerle ifade eder:

*Vakıa, size kendilerinden bahsettiğim âvareler milliyetlerini inkâr etmiyorlar, fakat, daha fena bir şey yapıyorlar, milliyetlerini tahkir ediyorlar. Olduklarından başka bir şey olmak istiyorlar. Bilmiyorlar ki saadet ve selâmetin yegâne düsturu, olduğumuz gibi olmak ve doğduğumuz yere kök salmaktır (Karaosmanoğlu, 2015: 135).*

Ruhları yalnız ve boşlukta bırakan modernitenin değerlerini ruhu inkâr etmekle eleştirir. Modernizm bir dünya cenneti inşa etmeyi vaat ederken ruhu yok saymıştır. Dünyevi rahatlık ve konfor, düzen fikri ve eğlence kısa vadede insanlar için cazip gelse de uzun vadede ruhları yalnızlaştırır ve huzursuz eder. Yakup Kadri'ye göre kendi ülkelerini ve kültürlerini beğenmeyen insanların hayallerinde inşa ettikleri Avrupa onlara geniş caddeleri olan şehirler inşa edebilir, viraneleri imar edebilir ama ruhlara her yolu kapatır, onlara dünyayı zindan eder (Karaosmanoğlu, 2015: 136). Pozitivist yaklaşımla metafizik âlemi reddeden modernite insanoğlunu kapana kısırmış gibidir. İnsanoğlu, metafizik sığınaklarından yoksun bırakılmıştır. Ufku fizik dünyayla sınırlandırılmış, özgürlük vaadiyle kapitalist ahlakın ördüğü parmaklıklar içerisinde bir mahkûm gibi yaşamak zorunda kalmıştır.

Yakup Kadri romanlarında da kapitalizmin sebep olduğu yozlaşmaya vurgu yapar. Özellikle modernleşme sürecindeki sosyal değişimleri ele alırken, kapitalizmin etkilerine de değinir. Modern kentler, pazar yerleri gibidir. Kent sakinleri birer alıcı ve satıcıdan ibarettir. Aralarındaki etkileşim, anlamlı bir insani ilişki kurmaya değil, alım satıma yöneliktir (Bookchin, 1999: 36). Yazar, Ankara (1934) romanında Cumhuriyet'in ilk yıllarında Türkiye'nin geçirdiği toplumsal dönüşüme odaklanır. Roman, genelde modernitenin özelde kapitalizmin şehir hayatını ve sosyal yapıyı nasıl değiştirdiğini ve bu değişimlerin bireyler üzerindeki etkilerine dikkat çeker. Kapitalizmin yarattığı bireysel ve toplumsal değişimler, özellikle ticaret burjuvazisinin yükselişi ve bu sınıfın değerlerinin toplum üzerindeki etkileri üzerinden irdelenir. Politik bir roman olan Hüküm Gecesi (1927), Meşrutiyet dönemi siyasetindeki yozlaşmayı ve sınıfsal mücadeleleri ele alır. Arka planda ise kapitalizm ve modernleşme sürecindeki ahlaki çöküntüler ve birey-toplum arasındaki gerilim, verilir. Panorama (1953) romanında ise Türkiye'nin 20. yüzyıldaki dönüşüm sürecini ele alır. Kapitalizmin toplumsal ve ekonomik düzen üzerindeki etkisi, romandaki olay örgüsünde ve karakterler arasındaki çatışmalarda kendini gösterir. Özellikle savaş sonrası dönemde Türkiye'deki ekonomik değişimlerin toplum üzerindeki etkilerini betimler. Kiralık Konak (1922) romanında da Osmanlı'nın son dönemindeki geleneksel aile yapısının çöküşünü ve modernleşmenin bireyler üzerindeki etkisine dikkat çeker. Roman, farklı kuşakların modernleşmeye bakış açılarındaki çatışmayı, Naim Efendi'nin geleneksel değerleriyle Servet Bey ve Seniha gibi karakterlerin Batılılaşma heveslerini karşılaştırarak işler. Yakup Kadri bu romanında modernleşmeyi, yalnızca ekonomik ve teknolojik bir dönüşüm olarak değil, aynı zamanda aile içindeki otoritenin ve ahlaki değerlerin zayıflamasını sebebi olarak gösterir.

Yakup Kadri'nin romanlarında kapitalizm eleştirisi, daha çok geleneksel değerlerin çözülmesi, bireysellik ve toplumsal dayanışmanın zayıflaması gibi temalar üzerinden yapılır. Yazar, Batılılaşma ve modernleşme sürecinin getirdiği ekonomik sistemin, sosyal adaletsizlikleri artırdığına ve toplumdaki sınıf çatışmalarını derinleştirdiğine vurgu yapar. Bu açıdan eserleri, kapitalizmin doğrudan eleştirisinden çok, onun sonuçlarının edebi bir analizini sunar. O, sosyal adalet, dayanışma ve toplumun tüm kesimlerinin refahını önemseyen bir bakış açısıyla hareket eder. Bu yüzden eserlerinde sık sık köy-kent, aydın-köylü, zengin-yoksul gibi kutuplaşmaları işler. Özellikle Tanzimat'tan Cumhuriyet'e uzanan dönemdeki kapitalistleşme süreçlerinin toplum üzerinde yarattığı etkileri anlatır.

Sonuç olarak Türk modernleşmesinin en önemli isimlerinden biri olan Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun modernite ve kapitalist kültür üzerine yaptığı eleştirilerin arka planında kendi deneyimlerinin olduğu açıktır. Savaşların yarattığı tahribat, özgürlüğün, hümanizmin beşiği olarak gördüğü Batı medeniyetinin açığa çıkan kibri, vahşiliği ve diğer milletler üzerinde kurmaya çalıştığı tahakküm onu derinden etkilemiştir. Teorik bağlamda kitaplardan öğrendiğiyle gerçek hayatta karşılaştığı modern dünya arasındaki fark modernite ve onun ürettiği kapitalist kültür üzerine yeniden düşünmesine sebep olmuş, fark ettiği tutarsızlıklar nedeniyle hayal kırıklığı yaşamıştır. Atatürk'e yazdığı mektupta açık bir şekilde görülen bu hayal kırıklığı ve savaşların da etkisiyle Yakup Kadri'nin milliyetçi bir söyleme doğru yöneldiği görülür. Fakat bu yönelim modernitenin tamamen reddi olarak değerlendirilemez. Bu bağlamda Batı medeniyetinin ekonomik, ideolojik ve psikolojik bir bunalım içerisinde olduğunu düşündüğü için milli değerleri göz ardı etmeyen bir modernleşmeyi savunduğunu söyleyebiliriz. Roman ve hikâyelerinde de yanlış batılılaşmanın doğurduğu kimlik

bunalımları, nesiller arasındaki kültürel çatışmalar ve kapitalizmin yozlaştırıcı etkisine odaklanır.

### **Kaynakça**

- Enginün, İ. (1985). Milli Mücadele edebiyatında Yakup Kadri Karaosmanoğlu. *Erdem*, 1(2), 477-492.
- Bocock, R. (2005). *Tüketim* (Çev. Dost Kitabevi). Ankara: Dost Kitabevi.
- Bookchin, M. (1999). *Kentsiz kentleşme* (Çev. Burak Özyalçın). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Giddens, A. (2004). *Modernliğin sonuçları*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Karaosmanoğlu, Y. (2022). *Zoraki diplomat*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Karaosmanoğlu, Y. (2015). *Alp Dağları'ndan ve Miss Chalfrin'in albümünden*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Lodziak, C. (2003). *Kapitalizm ve kültür*. İstanbul: Çitlenbik Yayınları.

# DİVÂNULUGÂTİ’T-TÜRİK’TEKİ ATASÖZLERİNDE GÜNDELİK HAYATIN YANSIMASI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Fatih SOLMAZ\*

Kübra SOLMAZ\*\*

Erkan DİKİCİ\*\*\*

## Giriş

Ataların sözleri, geçmişin deneyimini yansıtan ve kuşaklar arasındaki bilgi bağına kuran hikmetli, kısa ve özlü ifadelerdir. Bu sözler insanlar arasında önemli kabul edilmektedir. Sözlü ve yazılı olmak üzere hemen hemen her bağlamda sıkça kullanılmaktadır. Bir konuya açıklık getirmek, bir düşünceyi tasdik ettirmek, bir olay hakkında fikir yürütürken ataların deneyiminden faydalanmak atasözlerinin kullanımını ve geçerliliğini sağlayan temel etmenlerdir.

Atasözlerinin konularını tasnif etmek oldukça zordur. Dolayısıyla hayatın içerisinde deneyimlenmeye müsait her şey atalar sözü olabilir. Yani düşünülen, yaşanan mikrodan makroya, zerreden küreye, insandan tabiata, kaostan kozmosa herhangi bir şey daha doğrusu her konu hakkında atalarımızın bir sözüne rastlamak mümkündür. İnsanı, tabiatı, bitkiyi, hayvanı; geçmişini, şimdikiyi, geleceğini ele alan ve

---

\* Doktora Öğrencisi, Hacettepe Üniversitesi, Türk Halkbilimi, Ankara.  
ORCID: 0000-0003-4777-1649.

\*\* Kilis 7 Aralık Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Kilis. ORCID: 0000-0003-3566-8310.

\*\*\* Bitlis Eren Üniversitesi Sağlık Bilimleri Fakültesi Sosyal Hizmet Bölümü, Bitlis. ORCID: 0000-0001-8319-0345.

doğruluğundan şüphe duymadığımız atasözleri geniş bir muhtevaya sahiptir. Kültürel, sosyal, siyasal, ekonomik olaylar ile ilişkili birçok atasözümüz vardır. Bütün bunlardan hareketle doğum ile ölüm arasındaki hayat yolunda, geçmişten günümüze ve bu günden yarına uzanan atasözleri, hayatımızın bütününe bir atmosfer tabakası gibi kapsayarak başarısızlıklara karşı denenmiş tecrübeler gibi bizim yolumuzu aydınlatmaktadır.

### **Kavramsal Çerçeve**

Atasözleri, milletlerin karakterlerini, düşüncelerini, inançlarını, hayat karşısındaki tavırlarını aktarmaktadır. Dünyanın oldukça geniş bir kesimine dağılmış olarak yaşayan Türk kavimlerine ait atasözleri, taşıdıkları mesajlar ve yönlendirdikleri davranışlar itibarıyla, Türk milletinin temel zihin yapısını gösteren birlik ve bütünlüğü ifade etmeleri bakımından sözlü edebiyat türleri içinde ayrı bir ehemmiyete sahiptir (Keskin, 2019: 40).

*“Atasözleri, geniş halk yığınlarının yüzyıllar boyunca geçirdikleri denemelerden ve bunlara dayanan düşüncelerden doğmuştur”*(Aksoy, 1978: 19). Tarih boyunca, birbirinden oldukça uzak coğrafyaları yurt haline getirmiş olan Türklerin atasözlerinde dile gelen düşünme tarzının esasta aynı olması sebebiyle, tek bir zihin ülkesinde yaşadıkları ve aynı sosyal psikolojiyi paylaştıkları görülmektedir. Türk dünyası atasözleri, farklı coğrafyada yaşayan Türk milletlerinin ortak deneyim ve kazanımlarının mahsulüdür. Derlenen ve değerlendirilen bütün atasözlerinin, Türkün hayat karşısında söylediği, öğrendiği deneyimler olduğu bir gerçektir. Hakikati ıskalayan bu sözler kısa, ritmik olması dolayısıyla da bir konuyu pekiştirmektedir. “Atalar da bu fikirde” diyerek düşüncesini onaylatmak isteyen anlatıcı, bu sözleri hayatının her safhasında kullanmaktadır. Derin ve hikmetli bu sözlerin kaynağı

hiç şüphesiz insanlık tarihinin en eski çağının başına dayanmaktadır (Çobanoğlu, 2004:2; Keskin, 2019: 41; Nerimanoğlu, 2011: 17).

Atasözleri insanoğlunun yeryüzündeki yüz binlerce yıla varan geçmişinin, kendini içinde yalnız ve diğer canlılara göre oldukça çaresiz bulduğu tabiatla olan mücadelesinin hikâyesidir (Çobanoğlu, 2004:3). Atasözleri de Türk halk kültürü ürünlerinin özelliklerini taşımaktadır. Söyleyeni belli olmadığı gibi, halk topluluklarının asırlar boyunca karşılaştıkları olaylardan ve tecrübelerden ders alarak ortaya konan, benimsenen ve sonraki nesillere devredilen sözlerdir. Atasözlerinde fikir yoğunluğunun toplandığı kabul edilir. Çünkü atasözlerinin asıl sahipleri olan Türk halkı; sosyal hayatın çeşitli olayları karşısında duyup düşündükten ve bir fikir oluşturduktan sonra bu sözleri ortaya koymuşlardır. Bunlar kısalığı ve sadeliği ile içinde birtakım gerçekleri anlatır. Türk halkının sosyal yaşantısında, bazen bir durumu uzun uzun anlatmak yerine, mevcut duruma en uygun bir atasözü hatırlatmaktadır. Bu da sayfalarca sözle izah edilebilecek meselelerin bir atasözüyle anlatılabildiğini göstermektedir (Kurt, 1991: 2).

Sağlıklı ve sağduyulu bir düşünce, engin bir bilgi birikimi ve tecrübe, keskin zekâ ve idrak ürünü olup, ifade edilmek istenilenin fevkalade isabetli bir şekilde dile getirilmesi için kullanılan atasözleri, Türk dünyasının her yerinde yaygındır. Anlam bakımından zengin, konu bakımından çeşitli olan atasözleri geleneksel bağlamında veya yerinde kullanıldığında, düşüncenin değerini kat kat daha fazla arttırmaktadır. Her ne nedenle ortaya çıkmış olursa olsun mevcut sosyo-kültürel kargaşa ve karışıklığı çözer, ileri sürülen görüşlerin doğruluğunu ispatlamaktadır (Çobanoğlu, 2004:7; Asım, 2019: 46). Atasözleri, milletin kolektif bilincinde yer alan ve zamansal boyutu aşarak eski çağlardan günümüze

kadar gelen deneyim ve doğru akıl yürütmenin ritmik, sözlü kılavuzudur. Dolayısıyla bir konuyu pekiştirmek için kanıt getirirken çoğu zaman atasözlerine başvurmamızın temel nedeni budur. Divânu Lûgâti't-Türk atasözlerimizin yer aldığı ilk yazılı kaynaklardandır ve kültür tarihimizle ilişkili önemli bilgileri içerisinde ihtiva etmektedir.

### **Divânu Lûgâti't-Türk ve Atasözleri**

Kaşgarlı Mahmut tarafından XI. yüzyılda yazılmış olan Divânu Lûgâti't-Türk, Türkçenin ansiklopedik sözlüğü içerisinde folklorik birçok unsuru ihtiva etmektedir. Bunlardan bir tanesi de anonim halk edebiyatı türlerinden olan atasözleridir. Divânu Lûgâti't-Türk'te 274 atasözü yer almaktadır. Bu atasözleri de Türk insanın gündelik hayatını, psikolojisini, kültürünü ve anlam dünyasını yansıtmaktadır. Çalışmanın bütününde bu atasözlerinden hareketle döneminin bağlamını da işin içerisine katarak eserde yer alan atasözleri başlıklar altında tasnif edilerek yorumlanacaktır.

### **Divânu Lûgâti't-Türk'te Sosyal Hayat**

Sözlü ve yazılı metinler üzerinden sosyal hayatı değerlendirmek, anlamlandırmak ve yordamak mümkündür. Tarihin karanlık dönemleri hakkında birer kaynak olan destanlar, masallar, efsaneler bizlere dönemin panoramasını çizmekle beraber çağının siyasi ve sosyal olayları hakkında da bilgi vermektedir. Gerçek hayata bitişik bir kulvarda hayat bulan ve gerçeğin kurgusal şekli olan edebî metinler (sözlü ve yazılı) tarihimizi aydınlatmak için önemli bilgiler içermektedir. Atasözleri de Türk insanının değişen ve dönüşen tarihlere, mekânlara ve zamana karşı kayda aldığı, kristalize ettiği ve kuşaklar arası sözlü ve yazılı ortamlarda geleneksel kodların taşındığı, yaşadığı, yaşatıldığı halk edebi-

yatı formlarıdır. Bu formların ilk yazılı şekli Divânu Lûgâti't-Türk'te yer almaktadır.

Bu çalışmada Divânu Lûgâti't-Türk'te yer alan atasözleri konuları açısından tasnif edilmiştir. Yapılan tasniften sonra ise atasözleri konuları itibariyle değerlendirilmiş ve bu atasözlerinin gündelik hayata bakan yönleri üzerinde durulmuştur. İnsanımızın coğrafyası, tarihi, hayat şekli, anlam dünyası/felsefesi hakkında önemli bilgiler veren Divânu Lûgâti't-Türk'te ki atasözleri çağlar arası bilgi aktarımının ve deneyim ortaklığının en güzel ürünleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Alt başlıklarda ilgili deneyimler ve kültürel kodların kristalize edildiği edebi formlar tematik olarak sıralanmakta ve incelenmektedir.

### **Devlet Ricali: Saray ve İdareciler**

Türklerde devlet önemli bir kavramdır. Özgürlük ve bağımsızlıklarından ödün vermeyen Türk halkı bütünlüğü tehlikeye düştüğünde yaşadığı coğrafyayı terk etmiş ve değerleri için zor şartlar altında hayatta kalma mücadelesi vermiştir. Destanlar bu mücadelelerin anlatıldığı epik ve didaktik örneklerdendir. Atasözleri de bünyesinde Türk insanın devlet anlayışı hakkında önemli bilgiler barındırmaktadır. Alplerin, kağanların, beylerin ve sultanların yer aldığı atasözlerinde; devlet ricalinin halkına karşı sorumluluklarından, devletin bütünlüğünü korumaya yönelik görevlerinden bahsedilmektedir. Aşağıda Divânu Lûgâti't-Türk'te yer alan atasözlerinde görüldüğü üzere, devlet ve millet arasındaki organik bağı sağlayan yöneticilerin belli başlı sorumlulukları vardır. Hem yönetenler hem de yönetilenler bu sorumluluklara uymak zorundadırlar.

*Alplerle birle uruşma, begler birle turuşma/ Yiğitlerle çe-kişme, beylerle de kıyasa girme kaybedersin* (BA, C.1: 182; SE/STY, 2005: 625)

*Bir toyun başı ağrısı, kamug toyun başı ağrımaz/* Devlet işlerinde büyüğün başı ağrır, bu saye de halkın kendisine problemler aksetmez (BA, 2013, C.1: 274). Kâfirlerden bir din adamının başı ağrımakla diğerlerinin de başı ağrımaz (ABE/ZA, 2014: 122).

*Han kişi bolsa katun kişi kalır/* Hanın işi emir olunca, hatunun işi geri kalır (BA, 2013, C.1: 410; ABE/ZA, 2014: 177).

*Tawgaç hannıg torkısı telim tenlemedip bıçması/* Çin Hanının ipeği çok olmasına çoktur ama ölçmeden/denkleden bıçmaz (BA, 2013, C.1: 427; ABE/ZA, 2014: 186).

*Kut belgüsi bilig/* Devletin alameti bilgidir (BA, 2013, C.1: 428). Talihin işareti, ilim ve akıldır (SE/STY, 2005: 182; ABE/ZA, 2014: 185).

*Yer basrukı tag, bodun basrıku beg/* Yerin direği dağ, devletin direği beydir (BA, 2013, C.1: 466; SE/STY, 2005:175). Yerin direkleri ve ağırlığı dağ iledir; insanların ağırlığı bey iledir (ABE/ZA, 2014: 204).

*Erdemsiz kut çertilür/* Faziletsizden devlet uzaklaşır (BA, 2013, C.2: 229). Edepli ve faziletli olmayan kimsenin elinden devlet gider (ABE/ZA, 2014: 299).

*Yaş ot köymes, yalawar ölmes/* Yaş ot yanmaz, elçiye zarar verilmez/dokunulmaz (BA, 2013, C.2: 172; ABE/ZA, 2014: 368<sup>11</sup>). Yaş ot yanmaz, elçiye zarar verilmez (SE/STY, 2005: 651).

Toplumsal normları ve kültürel değerleri kuşaklar arası aktarmak ve anlatmak toplumun bireyelerine düşmekle beraber bunları taşımak ve korumak halk anlatılarının üzerine düşmektedir. Atasözleri de bu bağlamda önemlidir. Zira

---

<sup>11</sup>Besim Atalay tarafından hazırlanan *Kâşgarlı Mahmut Divanü Lûgat-it Türk* adlı metnin C. I-II-III-IV'den, A.B. Ercilasun.- Z. Akkoyunlu'nun, *Kâşgarlı Mahmut Divânü Lûgâti't-Türk Giriş-Metin-Çeviri, Notlar- Dizin, ve Seçkin Erdi-S. Tuğba Yurtsever'in ortak çalışmaları Dîvânü Lûgâti't-Türk eserinden hareketle hazırlanmıştır.*

gelecek kuşakların milli bilincini inşa edecek bu sözlerin kullanımı varlığını devam ettirmesinin temel koşuludur.

### **Askerlik: Savaş ve Silahlar**

Göçebe bir hayat süren ve sonrasında yerleşik hayata geçmeye çalışan Türk boyları, asker bir millettir. Bozkır toplumunun ve süreğen var olma mücadelesinin bir neticesi olan bu hayat tarzı, atlı ve askeri bir birlik halinde yaşamayı zorunluluk haline getirmiştir. Türkler gökyüzünü çadır, yeryüzünü döşek, güneşi bayrak kabul edip cihan hâkimiyeti için mücadele veren bir millettir. Askerlik, savaş, sulh kavramları da bu nedenler dolayısıyla Türklerin kültür ve edebiyat eserlerinde anlam ve kelime dünyaları bakımından sıkça zikredilmektedir. Divânu Lûgâti't-Türk'te yer alan atasözlerinde de bu kelimeleri görmek mümkündür. Ayrıca bu eserde; çerig, yizek, çuwga, kaytargan, sökmen,yadag, yatgak gibi askeri ad ve unvanlar da geçmektedir (Tutar, vd, 2016: 21).

*Kuş kanatın, er atın/* Kus kanadıyla, er atıyladır. (BA,2013: C. 1: 36; SE/STY, 2005:155). Kuş kanadı er atı ile muradına erer (ABE/ZA, 2014: 15).

*Arkasız er çerig sıyumas/* Yiğit yardımcısı olmadıkça düşman yenemez (BA, 2013, C.1: 128). Kahraman, düşman safını arkası olmadan kıramaz (EBA/ZA, 2014: 64). Arpasız at koşamaz, arkasız yiğit dövüşemez (SE/STY, 2005: 150).

*Alp yağıda, alçak çoğıda /* yiğit düşman karşısında, yumuşak huylu adam savaşta belli olur (BA, 2013: C.1: 41; SE/STY, 2005: 139), Yiğit düşman karşısında, yumuşak huylu münakaşada sınanır (EBA/ZA, 2014: C.1: 19).

*Alp erig yawırtıma, ikılaç arkasın yağıtıma/* Yiğit kişiyi kötüleme, küheylanı yaralama (BA, 2013, C1: 139). Kahraman adama kötülük yaparak onu zayıflatma; küheylanın belini yara yapma (EBA/ZA, 2014: 71).

*Tulum anutsa kulun bulur, tulum unutsa bulun bolur/* Düşmana karşı silahlı olan tay bulur, silahsız olan ise tutsak olur (BA, 2013, C.1: 215; EBA/ZA, 2014: 103).

*Yağını aşaklasa başka çıkar/* Düşmanını küçük gören kaybeder (BA, 2013, C.1: 305). Küçümsediğin düşman başa gelir, hüküm verir felaketin olur (SE/STY, 2005: 626).

*Kul yağı, it börü/* Köle düşman, köpek kurttur fırsat vermeye gelmez (BA, 2013, C.1: 337). Köle fırsat bulursa efendisinin malını alır ve düşman gibi gider. Köpek de sahibinin kurdudur. Çünkü yiyebileceği şey bulduğu zaman çekinmeden yer (EBA/ZA, 2014: 146).

*Kaçış bolsa kıya körmes/* Kaçış zamanında/baskında ziyan bakılmaz (BA, 2013, C.1: 369). Kavim içinde kargaşa olduğunda kimse kimseye dönüp bakmaz (EBA/ZA, 2014: 159).

*Opek yasıkdın tozlug ya çıkar/* Yıpranmış yaylıktan tozlu yay çıkar (BA, 2013, C.2 154).

*Otağka öpkelep süke sözlemedük/* Çadıra küsen komutan, askere kızmaz (BA, 2013, C.2: 258). Çadırda askerlerine kızdı, sonra konuşmadı (ABE/ZA, 2014: 438).

Türk milletinin değer verdiği temel üç unsur vardır; at, silah ve kadın. Bunlar kutsaldır ve uğruna ölünmesi gerekir. Diğer kutsal kabul edilen şeyler ise; toprak ve bağımsızlıktır. Atasözlerinde bu kavramların çokça kullanıldığı aşikârdır.

### **Aile: Ebeveynler, Çocuklar ve Akrabalar**

Türk aile yapısında geçmişten günümüze bir takım değişimler yaşanmıştır. Türk kültürü, kendi başına büyük bir zenginliğe sahiptir. Türk kültürünün sahip olduğu zengin yapı, Türk toplumunun sahip olduğu bütün kültürel değerlere etki ederken, aile yapısı üzerinde de etkisini göstermiştir (Çobanoğlu, 2020: 70). Toplumun çekirdeği olan aile milletin

bütünlüğünün de yegâne temelidir. Türk toplumu aile birliğine önem vermiş ve korunmasına yönelik önlemler almıştır. Ailede başlayan her bozulmanın kısa süre sonra toplumun genelinde görülmesinin bilincinde olan Türk milleti, ebeveyn, çocuk ve akraba ilişkilerini düzenleyen sözlü törede birlik ve bütünlük kavramlarına ağırlıkla değinmiştir. Divânu Lûgâti't-Türk'te de aile ve üyeleriyle ilişkili atasözleri yer almaktadır. Bu sözler toplumsal hayatı dizayn eden kanunlar niteliğindedir:

*Uluk yargı oğulka kalır/ Omuz başındaki yaralar evlada miras kalır (D/K, 1982, C.1: 109; BA, 2013, C1: 68). Omuz başı yaralandığı zaman oğula miras kalır (EBA/ZA, 2014: 32). Yağırdaki yara oğula kalır (SE/STY, 2005: 620).*

*Orı kopsa oğuşaklışur, yağı kelse imren tepreşür/ Bir gürültü kopsa hısım, akraba koşar, bir düşman gelirse halk yerinden oynar (BA, 2013, C.1: 88). Bağırıtı kopunca bağırana yardım etmek için aşiret toplanır; düşman gelince, onunla savaşmak için gruplar toplanır (ABE/ZA, 2014: 42-43).*

*Etle tırnaklı aldırmas/ Et tırnaktan ayrılmaz/Etle tırnak birbirinden ayrılmaz (BA, 2013, C.1: 177; ABE/ZA, 2014: 91).*

*Tay atatsa at tinür, oguleredse ata tinür/ Tay yetişirse at dinlenir, oğul yetişirse ata dinlenir (BA, 2013, C.1: 207; SE/STY, 2005:158). Tay at olunca, at üzerine binilmekten kurtulduğu için dinlenir; oğul erkekten sayılınca baba dinlenir; çünkü o, babasının zenginliğini arttırır (ABE/ZA, 2014: 100).*

*Keriş yargı oğulka kalır/ Keriş yarası evlada mirastır (BA, 2013, C.1: 370).Keriş yaralandığı zaman oğula miras kalır. Çünkü orası mafsalların toplandığı yerdir; çabuk iyileşmez (ABE/ZA, 2014: 159).*

*Tegme kişi öz bolmas yat yağuk tüz bolmas/ İnsanın yakını gibisi olmaz, özünden gayrısına güvenmese gerekir (BA, 2013, C.1: 433). Herkes kendin gibi olmaz ki ona güvenip*

sırrını veresin. Yabancı ile yakın eşit değildir (ABE/ZA, 2014: 187).

*Oğlan suw töker, ulug yanı sınıur/* Çocuk su döker büyüğün bir yanı incinir (BA, 2013, C.2: 19). Oğlan su döker, ondan büyüğün ayağı kayar; sonunda kalçası kırılır (ABE/ZA, 2014: 239).

*Ata oğlu ataç doğar/* Oğul babaya çeker (BA, 2013, C.2: 80). Adamın aoğlu reşit olursa şüphesiz babasına çeker (ABE/ZA, 2014: 254).

*Atası açığ almıla yese oğlının tişi kamar/*Dedenin yediği elma torunun dişini kamaştırır/ Herkes ettiğini genetik bir yolla çeker (BA, 2013, C.2: 328; ABE/ZA, 2014: 330).

*Yitüklüg anası koyun açar/* Bir şeyi yitiren anasının konyunda arar(BA, 2013, C.2: 155). İnsanoğlu kaybettiği her ne ise anasının kucağında olsa dahi arar (ABE/ZA, 2014: 355)

*Ata tonu ogulka yarasa atasın tilemes/* Oğul yetip büyüdüğünde atasının kıymeti kalmaz (BA, 2013, C.2: 192). Mirası alsın diye artık babasının yaşamasını istemez (ABE/ZA, 2014: 384).

*Buzdan suw tamar/* Oğul babaya çeker (BA, 2013, C.2: 210). Buzdan su damlar (ABE/ZA, 2014: 398).

*Yawlağ tillig begden kerü yalnus tul yeg/* Kötü dilli kocadansa dul kalmak iyidir (BA, 2013, C.2: 216; ABE/ZA, 2014: 402).

*Kandaş kama urur, ögdeş örü tartar/* Babadan öz olan evlatlar kavga ederken anneden öz evlatlar arasında dayanışma vardır (BA, 2013, C.2: 345).

Kan ve akrabalık bağıyla kurulan aile, toplumun yapı taşıdır. Atasözleri bu yapı taşının korunmasına yönelik bilgiler ve değerlerden bahsetmektedir. Toplumsal hayatı düzenleyen ataların sözleri, sözlü kanun niteliğindeki hikmetli ifadelerdir.

## Din: İnanç ve Ritüeller

İnsanlığın tinsel bir yönü olan inanç, ilkel toplumlarda da görülmektedir. Göktanrı inancına sahip olan Türkler daha sonra İslam dinine geçmişler ve bu yeni dini kendi değerleriyle bütünleştirerek büyük devletler kurmuşlardır. Türkler inançlarını sözlü ve yazılı metinlerine de naksetmişlerdir. Divânu Lûgâti't-Türk'te de inançla ilişkili önemli atasözleri yer almaktadır. Bu sözler Türk insanın anlam dünyasının yanı sıra onların Tanrı ve kâinat algısını, tabiat ile kurdukları ünsiyetlerini, yaşam şartlarını ve tecrübelerini yansıtmaktadır:

*Öd keçer kişi tuymaz, yanuk oğlu mengü kalmaz/ Zaman geçer, insan onu hissetmez ve insanoğlu ebedî yaşayamaz* (EBA/ZA, 2014:21). *Zaman Geçer insan duymaz; Ademoğlu bengi kalmaz* (BA 2013,C.1 :45).

*Üme gelse kut gelir/ Misafir gelen eve kut/uğur da gelir* (BA, 2013, C.1: 92). *Sana misafir gelirse onunla beraber uğur ve bereket de gelir* (EBA/ZA, 2014: 44). *Konuk gelirse kutta gelir* (SE/STY, 2005: 637).

*Umayka tapınsa oğul bolur/ Birisi buna hizmet ederse çocuk doğar* (BA, 2013, C.1: 123). *Ona hizmet eden erkek çocuğa sahip olur* (EBA/ZA, 2014: 61). *Umay'a tapan kimsenin çocuğu olur* (SE/STY, 2005: 621).

*Üs üşürse ölür/ Kerkenes kuşu bir insanın üstüne ıslık çalarsa o ölür, ıslık uğursuzluktur* (BA, 2013, C.1: 228; EBA/ZA, 2014: 108). *Akbaba birinin yüzüne karşı çığlık atarsa, bu onun öleceğine işarettir* (SE/STY, 2005: 641).

*Tünle bulut örtense ewlük urı keldürmişçe bolur, tanda bulut örtense ewkeyagıkirmişçebolur/ Akşam bulut kızarırsa kadının erkek doğuracağına işarettir, sabah kızarsa ise düşmanın geleceğine alamettir* (BA, 2013, C.1: 251).

*Gök temür kerü turmas/* Gök demir boş durmaz (BA, 2013, C.1: 362).

*It çakırın atka tegir, at çakırı itka tegmes/* Çakır gözlü köpeğin gözünde nazar vardır (BA, 2013, C.1: 363).

*Öldeçi sıçğan müştaşakı kaşır/* Eceli gelen sıçan kedi hayâsını kaşır (BA, 2013, C.1: 438; ABE, 2014: 190).

*Kutsuz kudugka kirse kum yağar/* Talihsiz/uğursuz kuyuya düşse kum yağar (BA, 2013, C.1: 458; ABE/ZA, 2014: 200).

*Bir karga birle kış kelmes/* Bir kargayla kış gelmez (BA, 2013, C.2: 26; ABE/ZA, 2014: 241).

*Türün kopursa işlenür/* Dumanı iştigal olan islenir (BA, 2013, C.2: 72).

*Kutlugka koşa yağar/* Talih şanlı kişiye hep güler (BA, 2013, C.2: 181). Talihli adama devlet çifter çifter yağar (ABE/ZA, 2014: 376). Bahtı açık olan adamın üzerine şans yağar (SE/STY, 2005:647).

*Yalnuک mengü türülmes, sınka kirip gerü yanmas/* İnsanoğlu ölümlüdür, mezara gidenin gelmesi mümkün değildir (BA, 2013, C.2: 182; ABE/ZA, 2014: 378). Âdemoğlu sonsuza dek yaşayamaz, mezara bir kez girdikten sonra oradan dönüş yoktur (SE/STY, 2005: 658).

*Kanıg kan bile yumas/* Kan, kan ile yıkanmaz (BA, 2013, C.1: 182; ABE/ZA, 2014: 378).

*Yalnuک oğlı münsüz bolmas/* İnsanoğlu kusursuz değildir (BA, 2013, C.2: 219). Ademoğlu kusur ve hastalıktan azade olmaz (ABE/ZA, 2014: 404).

*Bilmiş yek bilmedük kişiden yeg/* Bildiğin şeytan bilmediğin insandan iyidir (BA, 2013, C.2: 231; ABE/ZA, 2014: 414).

*Tayak bile taymas, tanık sözün bütmes/* Dayanacağı olan düşmen, şahidi olmayana güvenilmez (BA, 2013, C.2: 235).

*Toym tapuğsak Tenri sewinçsiz/ Kâfirin ibadetinden Allah hoşnut olmaz (BA, 2013, C.2: 342).Kâfirlerin din adamı yüce Allah'a ibadet eder, ancak Allah Subhanellahuve te'âlâ onun işinden razı değildir (ABE/ZA, 2014: 501).*

Atasözleri, Türk milletinin değerlerini, inançlarını anlatan sözlü formlardır. Bu formlarda milletin inanç dünyasını, evren anlayışını ve Tanrı tahayyülünü görmek mümkündür. Bazı inanç ve ritüeller, günümüzde hala sürmekte olup, eskiye bağlı devam eden bu heterodoks kaynaşmayı Divânu Lûgâti't-Türk'te yer alan atasözlerinde görmek mümkündür.

### **Giyim-Kuşam, Süslenme**

Giyim ve kuşam da, dil ve kültür gibi milletlerin beğeni ve hayat tarzını oluşturan maddi ve soyut kültürel miraslarıdır. Bundan dolayı giyim ve kuşamından bir insanın hangi millete ve coğrafya ait olduğunu tespit etmek mümkündür. Kalın ve sık dokulu kıyafetler soğuk ve karasal iklimde yaşayan insanları temsil ederken açık renkli seyrek düğümlü/dikişli, desenli kıyafetler sıcak coğrafyaları temsil etmektedir. Renklerde başlı başına milletlerin felsefi dünyasında anlam ifade eden sembollerdir. Renk, giyim ve insan bir bütünlük arz etmektedir. Bu, insanın hatta bir milletin değerlerinin sunumudur. DivânuLûgâti't-Türk'te de giyim ve kuşamla ilişkili maddi unsurları belirten atasözleri görülmektedir. Bu sözler Türk milletin çehresini yansıtmakta olup toplumun hayat tarzı hakkında bilgiler vermektedir:

*Yakadıkı yalgagalı eligdeki içgimur/ Yakasındakini gözü ile kovalayan elindekini kaybeder (BA, 2013, C.1: 253; SE/STY, 2005: 652).*

*Köp söğütke kuş konar, körklüg kişike söz kelir/ Sık dallı söğüde çok kuşun konduğu gibi giyimde kuşamda güzel olana da söz gelir (BA, 2013, C.1: 319). Kuş, gür ve dolaşıklı söğüt-*

lere konar; güzel ve aydınlık yüzlü kadına söz gelir (EBA/ZA, 2014: 140).

*Yıgaç uçına yel tegir, körklüg kişike söz kelir/ Ağaç ucuna yel değer, güzel kişiye söz değer* (BA, 2013, C.1: 319). Ağacın dalı mutlaka rüzgar görür, güzele de mutlaka söz gelir (EBA/ZA, 2014: 140).

*Kizdeki kız yıpar/ Misk kutusunda tutulur* (BA, 2013, C.1: 327). Misk kutusu içinde saklanmış mis (EBA/ZA, 2014: 143). Kesedeki misk gitse kokusu kalır (SE/STY, 2005: 692).

*Tatsız Türk bolmas, başsız börk bolmas/ Başsız börk olmadı gibi Acemsiz/Fars'sız Türk'te olmaz* (BA, 2013, C.1: 350;ABA/ZA, 2014: 151).

*Koş kılıç kınka sığmas/ Çifte kılıç bir kına sığmaz* (BA, 2013, C.1: 359; EBA/ZA, 2014: 154).

*Söküşüp urışur, otra ton titişür/ Küfredenler kavgaya tutuşur olan elbiseye olur* (BA, 2013, C.2: 89). Sövüşmekten dövüş kızışır; arada elbise yırtılır (ABE/ZA, 2014: 257).

*Neçe me oprak kedük erse yağmurka yarar/ Keçe ne kadar eski olsada yağmurdan korunmak için kullanışlıdır* (BA, 2013, C.2: 168). Keçe ne kadar yıpranmış olursa olsun, yağmurda işe yarar (ABE/ZA, 2014: 365).

*Yıparlıg kesürgüdin yıpar kitse yıdı kalır/ Şişede anber bitse de kokusu hep kalır* (BA, 2013, C.2: 173; ABE/ZA, 2014:369).

*Kedüklüg ölimes, küewçliğ kürimes/ Kepeneği olanı yağmur ıslatmaz, gemi olan at depreşmez* (BA, 2013, C.2: 283; ABE/ZA, 2014: 459).

*Kên ton opramas keneşliğ bilig artamas/ Geniş elbise yıpranmaz, danışıklı iş bozulmaz* (BA, 2013, C.2: 332). Geniş elbise çabuk yıpranmaz; meşveretle aşılansız akıl bozulmaz (ABE/ZA, 2014: 493).

Toplumların somut ve soyut kültürel mirasları, edebî metinlere ve el sanatlarına yansımıştır. Halk edebiyatı anlatı

formları kültürel kodların sembolik ifade biçimidir. Bizler milletimizin değerler dünyasını sanatları üzerinden okuyabiliriz. Atasözleri de sözlü bir sanat ve anlatı formu olup milletimizin giyim, kuşam ve süslenme yönüne değin pek çok unsuru yansıtmaktadır.

### **Ekonomi, İktisat**

Divânu Lûgâti't-Türk'te, Türk milletinin geçim tarzı hakkında bilgiler yer almaktadır. Atasözleri bu bilgilerin verildiği formlardan bir tanesidir. Gelişme ve büyümenin kaynağı olan ekonomi, atasözlerimizde de sıkça görülmektedir. Alacaklı-verecekli, varlık ve yokluk, zenginlik-fakirlik gibi birçok kelime ve kavramla ifade edilen ekonomi, halkın gündelik hayatını yansıtmaktadır. Kaşgarlı Mahmut, Divânu Lûgâti't-Türk'te Türk ekonometrisi hakkında bilgi veren ilk aydınlardan bir tanesidir. O, halkın maddi ve manevi miraslarının yanı sıra, gündelik geçim kaynağı ve ekonomisi hakkında da önemli bilgiler vermekte ve bunları yine içerisinde yaşadığı milletin atasözleri üzerinden dayanak göstererek güçlendirmektedir.

*Alımçı arslarn, berimce sıçğan/* Alacaklı verdiğini almada Arslan gibidir, verecekli aldığını verme de sıçan gibidir (BA, 2013, C.1: 75). Alacaklı arslan gibi kabarık dolaşır, borçlu olan ise korkusundan fare gibidir (EBA/ZA, 2014: 35). Alacaklı alacağını isterken arslan gibidir, borçlu ise sıçan (SE/STY, 2005: 139).

*Adın kişi neni nen sanmas/* Başkasının malı mal sayılmaz (BA, 2013, C.1: 98). Başkasının malı senin elinde olsa bile mal sayılmaz, çünkü o geri alınır (D/K, 1982, C1: 131; EBA/ZA, 2014: 48; SE/STY, 2005: 133).

*Ortak erden artuk almas/* ortak, ortağından fazla almaz (BA, 2013, C.1: 99). Ortak bölüşme sırasında ortağın fazla almaz (EBA/ZA, 2014: 48).

*Açıklıg er şebük karımas/Varlıklı kimse çok yorulmaz* (BA, 2013, C.1:147; EBA/ZA, 2014: 76). Azığı olan doyduğu ve kuvvetli olduğu için yolculukta yorulmaz (EBAZA, 2014: 76).

*Azuklug aruk ermes/ Azığı olan adam yorulmaz* (BA, 2013, C.1: 148).

*Kümüş künke ursa altun adakın kelir/Güneşe para serilirse altın ona yürüyerek gelir* (BA, 2013, C.1: 165; EBA/ZA, 2014: 86; (SE/STY, 2005: 622).

*Bütün ümlüg kanca kolsa oturur/ Arkası sağlam olan nereye isterse oturur* (BA, 2013, C.1: 224). Şalvarı sağlam olan biri istediği gibi oturur (EBA/ZA, 2014: 106).

*Alım keç kalsa adaklanır/ Alacakgeç kalırsa ayaklanır* (BA, 2013, C.1: 294). Borçlu üzerinde borç uzun süre kalırsa ayakları olur; yani sahibi ondan talepte bulunur (EBA, 2014: 129; SE/STY, 2005: 132).

*Boş nenke idi bolmas/ Boş şeyin değeri yoktur* (BA, 2013, C.1: 330). Terk edilen, ihmal edilen şeye kimse sahip çıkmaz (EBA/ZA, 2014: 143).

*Kırk yılka teğın bay çığay tüzlinür/ Zengin, fakir kırk yılda denk olur* (BA, 2013, C.1: 349; EBA/ZA, 2014: 150).

*Kara bulıtıg yel açar, urunç bile el açar/ Kara bulutları yel dağıtır, hükümet kapılarını rüşvet açar* (BA, 2013, C.1: 354). Kara bulutlar çökerse rüzgar onları iter; aynı şekilde rüşvet de hükümet kapısını açar (EBA/ZA, 2014: 152).

*Bar bakır, yok altun/ Elde olan şey bakır gibidir, kıymeti olmaz, evde olmayan altın gibidir elde olmaz* (BA, 2013, C.1: 361; SE/STY, 2005:170). Elde bulunan şey bakır gibidir, ona değer verilmez; bulunmayan şey ise değer bakımından altın gibidir (EBA/ZA, 2014: 155).

*Sabanda sandırış bolsa örtgünde irteş bolmaz/ Tarla ekilirken anlaşılan, harmanda kavga girmez* (BA, 2013, C.1: 402).

Çift zamanı çekilme olsa, hasat zamanı kavga olmaz (ABE/ZA,2014: 173).

*Ütlüg yinçü yerde kalmaz/ Delikli inci yerde kalmaz, birisi gelir onu alır* (BA, 2013, C:2: 162; ABE/ZA, 2014: 361; SE/STY, 2005:697).

*Kamu kapuğun açar tawar/ Mal bütün kapıları açar* (BA, 2013, C.2: 271). Rüşvet cehennem kapısını bile açar; başka şeyin kapısının lafı mı olur? (ABE/ZA, 2014: 448).

*Birin birin min bolur, tama tama köl bolur/ Birer birer bin olur, damlaya damlaya göl olur* (BA, 2013, C.2: 333).

Siyasal, sosyal hayatımız kadar gündelik hayatımızın idamesini sağlayan ekonomide hayatımızda önemli bir yer işgal etmektedir. Atasözleri insanoğlunun varlık ve yokluk arasındaki gidiş gelişlerini kristalize ederek kuşaklar arası bilgi ve belge niteliği görmektedir.

### **Meslekler, İş Kolları: Avcılık, Çiftçilik, Çobanlık vd.**

Toplumsal hayat bir düzen içerisinde inşa edilmekte ve bu dizayna bağlı kalarak devam etmektedir. Kültüre bağlı olarak doğan meslek grupları hayatın düzenli akmasını sağlayan iş kollarıdır. İnsanlar arasındaki iş ve meslek dağılımı toplumsal bir bütün olmanın şartlarındandır. İnsanlar bir elektronik saatin parçası gibi birbirine bağlı fakat meslekleri itibariyle bağımsız, örgütlü ve kurallara bağlı şekilde yaşarlar. Divânu Lûgâti't-Türk'te de iş ve meslek kolları ile ilişkili bilgiler yer almaktadır. Bunlar genellikle çobanlıktan başlayan göçebe hayatın iş kollarından olmakla beraber yerleşik hayat neticesinde gelişen mesleklerde atasözlerinde sıkça kullanılmaktadır:

*İm bilse er ölmes / Belgeyi bilen adam ölmez* (BA, C. 1: 36). Adam parolayı bilirse, parolayı bilen tarafından yanlışlıkla öldürülmez (EBA/ZA, 2014:18).

*Alın arslan tutar, küçin oyuk tutmas/ Hileyle arslan tutulabilir fakat kuvvetle bostan korkuluğu tutulamaz (EBA/ZA, 2014: 39). Bir arslanı hileyle yakalayabilirsin ama bir korkuluğu zorla yakalayamazsın (D/K, 1982, C1: 119; SE/STY, 2005:138).*

*Yırak yer savın arkış keldürür/ Uzak yerin haberini/salığını kervan getirir (BA, 2013, C.1: 97; EBA/ZA, 2014: 47; SE/STY, 2005: 151).*

*Emgek eğinde kalmas/ Sıkıntı sırtta kalmaz (BA, 2013, C.1: 110). Sıkıntı, mahrum ve imtihan edilen kimselerin omzunda devamlı kalmaz (EBA/ZA, 2014: 54).*

*Ermegüke bulut yük bolur/ [Tembele bulut yük olur]; Tembele eşik dağbeli olur (BA, 2013,C.1: 138). Tembele bulutun gölgesi bile yük olur (EBA/ZA, 2014 71).*

*Alp çerigde, bilge terigde/ Yiğit savaşta, bilge mecliste sınanır (BA, 2013, C.1: 388;ABE/ZA, 2014: 167).*

*Subuzganda ew bolmas, topurganda aw bolmas/ Eski mezarlıktan ev olmayacağı gibi, yumuşak toprakta da av olmaz (BA, 2013, C.1: 516; ABE/ZA, 2014: 225).*

*Boldaçı buzağu öküz ara belgölüg/ Yetiyecek buzağı öküzler arasında bellidir (BA, 2013, C.1: 528; ABE/ZA, 2014: 229).*

*Buşmasar boz kuş tutar, êwmeser ürün kuş tutar/ Avcı sıklmazsa boz kuş, acele etmezse beyaz kuş tutar (BA, 2013, C.2: 12). Rahatsız edilmeyen biri beyaz şahinleri yakalar; acele etmeyen biri en iyi doğanları yakalayacaktır (ABE/ZA, 2014: 236).*

*Êwek sinek sütke tüşür/ Aceleci sinek süte düşer (BA, 2013, C.2: 13).*

*Kuş tuzakka men uçun ılmur/ Kuşun tuzağa düşmesi taneve olan iltifatındandır (BA, 2013, C.2: 332). Kuş içindeki yem için tuzağa takılır (ABE/ZA, 2014: 493).*

Coğrafya ve iklim hayat tarzını etkileyen iki maddi, tabii unsurdur. Milletlerin karakterleri bu unsurlara bağlı şekillenmektedir. Bozkır halkları olan Türklere askerlik, çobanlık, el sanatkârlığı gelişmiştir. Buna bağlı olarak da bu mesleklerden gelir elde edilen meslek grupları ortaya çıkmış ve yaygınlaşmıştır. Sosyal hayatın bütün unsurları meslekler de dâhil olmak üzere atasözlerinde yer almıştır.

### **Mutfak Folkloru: Yiyecekler ve İçecekler**

Divânu Lûgâti't-Türk'te mutfak folkloru ile ilişkili atasözleri de yer almaktadır. Bu atasözlerinde halkın beslenme tarzı ve yedikleri gıda maddelerini görmek mümkündür. Su, ateş, kar gibi tabii beslenme ve ısınma kaynaklarının yanı sıra tencere, kaşık, bıçak gibi maddi unsurlar da vardır. Bunlara ilaveten çavdar, buğday, tuz, tereyağı gibi temel beslenme maddeleri de atasözlerinde görülmektedir. Sözlü ve yazılı metinler insanın gündelik hayatının doğrudan veya dolaylı olarak yansıdığı kurmaca dünyalardır. Halk somut ve kültürel miraslarını metinlere katarak gündelik hayatını kuşaklar ötesine taşır:

*Aşış ayur tüpüm altun, kamuç ayırmen kayda men/ Tencere dibinin altın olduğunu idda eder; kepçe ise" ben neredeyim"* der (BA, 2013, C1:52).

*Otuğ odguç birle oçurmas/ Ateş alevle söndürülmez* (BA, 2013, C.1: 177; EBA/ZA, 2014: 91).

*Usukmuşka sakığ kamuğ suw körünür/ Susamışa her yer seraptr* (BA, 2013, C.1: 191). Susayan bütün serapları su görür (EBA/ZA, 2014: 95). Susamışa bütün seraplar su görünür (SE/STY, 2005: 625).

*Kuzda kar egsümes; koyda yağ egsümes/ Kuzeyde kar eksik olmadığı gibi kuzuda da yağ eksik olmaz* (BA, 2013, C.1:

326). Dağın gölgeli tarafında kar eksilmez; koyundan da yağ eksilmez (EBA/ZA, 2014: 142).

*Kış konuku ot/ Kışın ziyafeti ateştir* (BA, 2013, C.1: 332). Kışın misafir ağırlamak ateşle olur (EBA/ZA, 2014: 144).

*Kuruk kaşuk ağızka yaramas, kurug söz kulakka yakısmas/* Kuru kaşığın ağıza yaraşmadığı gibi kuru söz de kulağa yaklaşmaz (BA, 2013, C.1: 383). Kuru kaşık ağıza uymaz; faydasız söz de kulağa yaklaştırmaz (ABE/ZA, 2014: 165).

*Konak başı serdeki yeg/ Çavdar başının seyreği iridir* zira seyrek olan büyüktür (BA, 2013, C.1: 384). Akdarın başının az taneli olması çok taneli olmasından daha iyidir, çünkü tohumlar azsa, sağlam ve büyüktür, eğer çoksa ince ve küçüktür (ABE/ZA, 2014: 165).

*Nece yitig biçek erse öz sapın yonumas/* Bıçak ne kadar keskin olursa olsun kendi sapını yontamaz (BA, 2013, C.1: 384).

*Tezek karda yatmas, edgü êsiz katmas/* Tezek karda kalmaz, zira onun ısısı karı eritir (BA, 2013, C.1: 386). At pisliği kar altında kalmaz, sıcaklığı karı eritir. Aynı şekilde aralarında uyum yoksa iyiyi kötüye karıştırmamak gerekir (ABE/ZA, 2014: 166).

*Aç êvek tok tölek/* Aç aceleci tok sabırlı olur (BA, 2013, C.1: 387). Aç olan yemek için acele eder; tok olan rahattır, yemeğin gecikmesine aldırılmaz (ABE/ZA, 2014: 167).

*Közegü uzun bolsa elig köymes/* Köşegisi uzun olanın eli yanmaz (BA, 2013, C.1: 448). Tandır demiri uzun olsa el yanmaz (ABE/ZA, 2014:194).

*Ewlig todgursa közi yokla bolur/* Karnı doyan misafirin gözü yolu seçirtir (BA, 2013, C.2: 176; ABE/ZA, 2014: 282).

*Aş tatgı tuz yogrın yemes/* Yemeğin tadı tuzdur fakat oda tek başına yenilmez (BA, 2013, C.2: 163; ABE/ZA, 2014: 361).

*Yatnıg yağlık tiküsinden öznüg kanlıg yudruk yeg/* Elin yağlı ketesinden evin kuru ekmeği yeğdir (BA, 2013, C.2: 170).

*Yalka yeme yagedgü, köyse yeme künedgü/* Hazımsızlığa neden olsa da terayağı iyidir, güneş yaksa da bulutlu havadan güzeldir (BA, 2013, C.2: 373).

Divânu Lûgâti't-Türk'te atasözleri mutfak folkloru açısından zengin bilgiler vermektedir. Beslenme kültürümüzün yansıdığı bu kristalize sözler, neyin sağlıklı neyin sağlıklı olmadığı hakkında da genel geçer deneyimleri sunmaktadır.

### **Halk Bilgeliği, Eğlenceler ve Oyunlar**

Halk bilgeliği veyahut irfan, halkın derunî bilgisine haiz hikmetli sözlerdir. Bu sözlerin altında halkın deneyime ve bilgiye dayanan savları vardır. Divânu Lügâti't-Türk'te de halk bilgeliğine dair birçok söz tespit edilmiştir. Atalara isnat edilen bu sözlerin temelinde ahlaklı ve değerlere bağlı yaşamaya yönelik vurgular vardır. Bunlara ilaveten Divânu Lûgâti't-Türk'te bazı eğlence ve oyunlarda atasözlerinin içerisinde verilmiştir. Bunlar gündelik hayatın ve halk felsefesinin atasözlerine nasıl ve ne şekilde yansıdığını açıkça ortaya koymaktadır:

*Kulak eşitse gönül bilir, köz görse üdig kelir/* Kulak işitse gönül eğlenir, göz sevgiliyi görse heyecanlanır (BA, 2013, C.1: 212; EBA, 2014: 102; SE/STY, 2005: 268).

*Künke baksa köz kamar/* Güneşe bakanın gözü kamaşır (BA, 2013, C.1: 340; EBA/ZA, 2014: 147).

*Küz keliği yazın belgürer/* Güzün gelişi yazdan bellidir (BA, 2013, C.2: 172; ABE/ZA, 2014: 282). Bir şeyin gelişi önceden bellidir (SE/STY, 2005: 676).

*Kiçigde katılgansa uldagu sewnür/* Küçük gayret edenin büyüdüğünde sevineceği şeylere sahip olur (BA, 2013, C.2: 268; ABE/ZA, 2014: 311).

*Boşlağansa bohsuklanur/* öfkeyle kalkan zararlı oturur (C.2: 272). İşte taşkınlık yapıp amire karşı gelenin elleri boy-nuna bağlanır (ABE/ZA, 2014: 313).

*Kılıç tatıksa iş yunçur, er tatıksa et tunçır/* Kılıç paslanırsa kesmez, Türk Farşlaşırsa değerlerini kaybeder (BA, 2013, C.2: 280). Kılıç pas tutarsa kahramanın durumu bozulur. Aynı şekilde Türk de Fars huyuyla huylanırsa eti kokuşur (ABE/ZA, 2014: 317).

*Telim sözüg ukxa bolmas, yalım kaya yıksa bolmas/* Yalçın kayanın yıkılmadığı gibi çok sözle konuşanda anlaşılmaz (BA, 2013, C.2: 156). İnsan saçma sözü anlayamadığı gibi dağın yalçın kayalarını da yıkamaz (ABE/ZA, 2014: 356). İnsan kalabalık sözleri anlamaz, sarp kayayı yakamadığı gibi (SE/STY, 2005:653).

*Tünle yorup kündüz sewnür, kiçigde eldenip ulgadu sewnür/*Gece yürüyen gündüz sevinir, gençken evlenen mutlu olur (BA, 2013, C.2: 192). Gece yolculuk eden gündüz sevinir, gençken evlenen yaşlılıkta sevinir (SE/STY, 2005: 702).

*Yazın katıglansa kışın sewnür/* Yazın başı şişenin kışın aşığı pişer (BA, 2013, C.2: 230). Yazın kazanıp çalışan, kışın sevinir (ABE/ZA, 2014: 413).

*Kişi eti tirigle tatır/* Hayat sağlıkta güzeldir (BA, 2013, C.2: 284).

*Kurtga büdig bilmes yêrim tar têt/* Kocakarı oyun bilmez, ayağa kalkınca da yerim dar der (BA, 2013, C.2: 284). Koca karı oyun bilmez yerim dar der (ABE/ZA, 2014: 461).

*Közden tıraşa gönülde yeme yırar/* Gözden uzak olan gönülden de irak olur (BA, 2013, C.2: 336). Dostlar gözden uzaklaşırsa sevgileri de gönülden uzaklaşır (ABE/ZA, 2014: 496).

Gündelik hayatın bir parçası olan eğlence ve oyunlar Divânu Lûgâti't-Türk'te atasözlerine de konu olmuştur. Biz

bu atasözlerin de toplumsal sağaltımı sağlayan oyunların mahiyeti hakkında da fikir edinmekteyiz.

### **Hayvanlar-Bitkiler**

Gündelik hayatta beslenme, giyim-kuşam, ve binek olarak faydalanmanın yanı sıra kaçınma ve korunma amaçlı birçok hayvanı görmekteyiz. Göçebe hayat süren Türkler arasında hayvan adlarının niceliği önemli bir yer tutmaktadır. Bu hayvanların gündelik hayattaki kullanım ve işlevleri de ataların sözlerinde yer alır. Divânu Lûgâti't-Türk'te yer alan atasözlerinde hayvan isimlerinin yanı sıra yaptıkları işlerden ve kullanım amaçlarından da bahsedilmektedir: Halk hekimliği, baytarlığı ve bitkilerin faydalarıyla ilişkili tedavi yöntemleri de Divânu Lûgâti't-Türk'teki atasözlerinde vardır.

*Egîr bolsa er ölmes/ Havlıcan otuna sahip olan kişi bu otu kullandığında rahatlayacağı için hasta olmaz (D/K, 1982, C1: 54).* Bu kök insanın yanında olsa insan karın ağrısından ölmez; çünkü onu yer ve kurtulur (EBA/ZA, 2014: 26).

*Tilkü öz inke ürse uduz bolur/ Kendi inine uluyan tilki uyuz olur (D/K, 1982, C.1: 101).* Tilki kendi yuvasını görürse uyuz olur (BA, 2013, C1: 54). Kendi yatağına uluyan tilki uyuz olur (SE/STY, 2005: 696).

*Esende êwek yok/ Sağlıkta acele olmaz (BA, 2013, C.1: 77).* Selamette acele etmek olmaz (EBA/ZA, 2014: 36).

*İlgig tutrığı ad bolur/ Hastanın vasiyette bulunmasında fayda vardır (BA, 2013, C.1: 79).*

*Erkeç eti em bolur, eçkü eti yel bolur/Erkek keçinin eti şifadır, dişi keçinin eti gaz yaptığından şişirici olur (EBA/ZA, 2014: 46).*Erkek eti ilaç olur, keçi eti yel olur (BA, 2013, C1: 117).

*Kaz kopsa ördek kölük igenür/ Kaz giderse göl ördeğe kalır* (D/K, 1982, C1: 108). Kaz gölden kalkarsa ördek oraya sahip çıkar (EBA/ZA, 2014: 51).

*İzlik bolsa er uldımas, içlik bolsa at yağırmısa/ Ayakkabısı olan yalın ayak kalmaz, yele varsa sırtında atın beli yaranmaz* (D/K, 1982, C1: 134). Çarık olsa adam ölmez; keçe olsa-teyelti bulunsa- at yağır olmaz (BA, 2013, C1: 104). Adam ayakkabılı ise yalın ayak kalmaz; atın sırtında örtü varsı sırtı yaranmaz (EBA/ZA, 2014: 51).

*Andız bolsa at ölmes/ Andız otu varsa at ölmez/ andızın atların sağlığına faydası vardır* (BA, 2013, C.1: 115).

*Arpasız at aşumas, arkasız alp çerig sıyumas/ Arpasız at koşmaz, arkasız asker yiğit bozamaz* (BA, 2013, C.1: 123). At arpa yemeyince engeli aşamaz. Bunun gibi yiğit de arkasında ona yardım eden birisini bulamazsa düşman safını kırmaz (EBA/ZA, 2014: 64).

*Yılan kendü eğrisin bilmes, tewe boynun eğri têt/ Yılan kendisi eğrisini bilmez, deveye boynun eğri der* (BA, 2013, C.1: 127; ABE/ZA, 2014: 63; SE/STY, 2005:251).

*İt ısırmas, at tepmes teme/ İt ısırılmaz at tepmez deme* (BA, 2013, C.1: 178). At tepmez, it ısırılmaz deme; çünkü bu onların huyudur (ABE/ZA, 2014: 91).

*Ekki buğra iğüşür, otra kökegün yançılır/ İki boğa çarpışır, arada sinek ezilir* (BA, 2013, C.1: 188).

*Karga kazga ötgünse butı sınır/ Karga kaza özense ayağını kırar* (BA, 2013, C.1: 254). Karga kuvvette ve uçmakta kazı taklit ederse ayağı kırılır (ABE/ZA, 2014: 116).

*Sögüt söline, kadın kasına/ Tazelik söğüde, katılık/sağlamlık kayın ağacına yakışır* (BA, 2013, C.1: 356). Söğüde tazelik, taravet yakışır; kayın ağacına kartlık yakışır (ABE/ZA, 2014: 153).

*Kudugda suw bar it burnı tegmes/* Kuyudaki suyu köpeğin burnu yetişmez-Kedi uzanamadığı ciğere mindar der (BA, 2013, C.1: 375; ABE/ZA, 2014: 161).

*Yadag atı çaruk, küçiazuk/* Yürüyenin atı çarığı, kuvveti azıdır (BA, 2013, C.1: 381). İnsanın atı çarık, gücü ise azıktır (ABE/ZA, 2014: 164).

*Balık suwda közi taştın/* Balık sudadır gözü dışarıdadır (BA, 2013, C.1: 379).

*Kalın kulan çuwgasız bolmas/* Kolan sürüsü kılavuzsuz olmaz (BA, 2013, C.1: 424; SE/STY, 2005:244). Kalabalık sürü rehbersiz ve kılavuzsuz kalmaz (ABE/ZA, 2014: 184).

*Börinin ortak kuznunnug yıgaç başında/* Kuzgun kurdun avladığına ortak olur, kuzgunun avladığı ise ağaç başındadır (BA, 2013, C.1: 440; ABE/ZA, 2014: 190).

*Karga karasın kim bilir, kişi alasın kim tapar/* Karganın ihtiyarını kimsenin bilmediği gibi, insanın iç yüzünü de kimse göremez (BA, 2013, C.1: 425; ABE/ZA, 2014: 184).

*Ewdeki buzağu öküz bolmas/* Evdeki buzağı öküz olmaz (BA, 2013, C.1: 446; ABE/ZA, 2014:194).

*Yazıdaki süwlin edergeli ewdeki takagu içginma/* Ovaya sünlün avına giderken eldeki/evdeki tavuktan da olma (BA, 2013, C.1: 447; ABE/ZA, 2014: 194).

*Eşyek ayur başım bolsa sondurıda suw içgey men/* Eşek, başım sağ olsa denizi içerim der (BA, 2013, C.1: 492). Eşek der ki benim başım sağlıklı olsun ki deniz suyu içeyim (ABE/ZA, 2014: 216).

*At töküzküki ay bolmas/*Atın alnındaki ben ay değildir (BA, 2013, C.1: 507; ABE/ZA, 2014: 222).

*Uygur yıgaç uzun kes, temür kısa kes/* Uygur, ağacı uzun, demiri kısa kes (BA, 2013, C.2: 11). Tahtayı keserken uzun kes; demiri keserken kısa kes. Çünkü demiri uzatma imkânı vardır (ABE/ZA, 2014: 236).

*Müş oğlu muyavu togar/ Kedi oğlu miyavlayarak doğar* (BA, 2013, C.2: 14). Kedinin yavrusu anası gibi miyavlar (ABE/ZA, 2014: 237).

*Taygan yügürgenni tilkü sewmes/ Tazının koşmasını tilki sevmez* (BA, 2013, C.2:15). Tilki iyi koşan av köpeklerini sevmez, çünkü o kendisini yakalar (ABE/ZA, 2014: 237).

*Arslan kökrese at adakı tuşanur/ Arslan kükreşe atın ayağı dolaşır* (BA, 2013, C.2: 146).

*Tewe silkinse eşekke yük çıkar/ Deve silkinse eşeğin taşıyabileceği yük çıkar* (BA, 2013, C.2: 246; ABE/ZA, 2014: 305).

*Saçıratgudun korkmuş kuş, kırk yıl adrıyığaç üze konmas/ Tuzaktan korkan kuş, kırk yıl ağaç üstüne konmaz* (BA, 2013, C.2: 332). Bu vartayı bir defa atlatan kuş, iki dalı olan ağaca kırk yıl konmaz (ABE/ZA, 2014: 336)

*Yund eti yıpar/ At eti misk kokar* (BA, 2013, C.2: 337). Atın eti mis gibi kokar; o genişirilir soğumaya bırakıldığı zaman ondan güzel bir koku yayılır (ABE/ZA, 2014: 351; SE/STY, 2005: 700).

*Yılan yarpuzdan kaçır, kanca barsa yarpuz utru gelür/ Yılan yarpuz bitkisinden kaçır fakat nereye kaçarsa kaçsın yine onu görür* (BA, 2013, C.2: 168). Yılan devamlı firavun faresinden kaçır; nereye yönelirse karşısına firavun faresi çıkar (ABE/ZA, 2014: 365; SE/STY, 2005: 668).

*Tewe münüp koy ara yasmaş/ Deveye binilip koyun arasında gizlenmez* (BA, 2013, C.2: 181; ABE/ZA, 2014: 376).

*Kişi sözleşü yülkü yıldlaşu/ insanlar konuşarak, hayvanlar kokuşarak anlaşır* (BA, 2013, C.2: 199; ABE/ZA, 2014: 389).

*Kulan kudugka tüşse, kurbaka aygır bolur/ Yaban eşeği kuyuya düşse kurbağa sırtına biner* (BA, 2013, C.2: 210). Yaban eşeği kuyuya düşse, kara kurbağa ona karşı aygır kesilir (ABE/ZA, 2014: 397).

*Köni barır keyikniğ közünden adın başı yok/ Doğru giden geyiğin gözünden başka yarası yok (SE/STY, 2005:175; BA, 2013, C.2: 226; ABE/ZA, 2014: 409).*

*Böri koşnısın yêmes/ Kurt komşusunu yemez (BA, 2013, C.2: 264). Kurt komşuluğa hürmeten komşusunu yemez (ABE/ZA, 2014: 443).*

*Kuş balası kusıncıg, it balası ohşancıg/ Kuş yavrusu çirkin olur sevilmez, it yavrusu tatlı olur okşanır (BA, 2013, C.2: 270). Kuşun yavrusu tüyleri çıkmadan önce göreni tiksindirir. Köpeğin yavrusu ise bir oyuncak gibi görünür. Büyüdükleri zaman ise iş tersine döner (ABE/ZA, 2014: 447).*

*Yazıda böri urusa ewde it bağırtı tartısur/ Yazıda kurt ulusa evdeki itin bağırtı delinir (BA, 2013, C.2: 282).*

*Arslan karısa sıçgan ötin küdezür/ Arslan kocayınca fare deliğini gözler (BA, 2013, C.2: 286).*

*Süsegen udka Tenri münüz bêrmes/ Allah, toslayan öküzü boynuz vermez (BA, 2013, C.2: 332; ABE/ZA, 2014: 495).*

*Ekki koçnar başı bir eşitçe bışmas/ İki koçbaşı bir tencerede pişmez (BA, 2013, C.2: 345; ABE/ZA, 2014: 503).*

*Yalnus kaz ötmes/ Yalnız kaz bir başına ötmez (BA, 2013, C.2: 347). Başkalarının yardımı olmadan iş bitirilmez (SE/STY, 2005: 654).*

*Karı öküz baldukakorkmas/ Kocamış öküz baltadan korkmaz (BA, 2013, C.2: 366; ABE/ZA, 2014: 522).*

Divânu Lûgâti't-Türk'te en çok üzerine durulan konular, hayvan ve bitki folklorudur. Halk hekimliği içerisinde de kısmen yer alan bu sözler, sağaltma ve tedavi amaçlı birçok yönetime de değinmektedir. Koçtan deveye, buzağıdan, arslana, kurbağadan yılanı hemen her hayvan Türk milletinin atasözlerinde yer almaktadır.

## Adâb-ı Muaşeret/Görgü Kuralları

Kültür tarih boyunca ortaya konulmuş maddi-manevi, soyut-somut tüm mirasları ifade etmektedir. Kültürün manevi ve soyut bir mirasını da ahlak oluşturmaktadır. Ahlak, gelenek, görenek ve adetler açısından milletlerin ortak bir zeminde buluşmasını ve yaşamasını sağlayan bir değer unsurudur (Solmaz ve Solmaz, 2022: 118). Ahlak, Türk toplumunun değerler sistemini biçimlendiren bir yapıya sahiptir. Adâb-ı muaşeret ve görgü kuralları gibi adlarla da anılan ahlak, toplumun yetiştirmek istediği bireylerde görmek istediği davranış şeklidir. Düşünce, tutum ve davranış bütünlüğünü ifade eden adab-ı muaşeret, uyulması ve aktarılması gereken bir hayat tarzıdır. Divânu Lûgâti't-Türk'te sosyal hayatı imar ve inşa eden adap ve onun kurallarından bahseden atasözleri vardır. Bu sözler toplumsal değerlerin benimsenmesine ve geçerli davranışların onanmasına yardımcı olmaktadır:

*Ot têse ağız kömes/ Ateş demekle ağız yanmaz* (BA, 2013, C1: 43).

*Agız yese köz uyadur/ Ağız yese göz utanır* (BA, 2013, C.1: 55; ABE/ZA, 2014: 26).

*Öküüz adakı bolgınça, buzağı başı bolsa yeğ / Bir öküzün ayağı olmaksansa buzağının başı olmak daha iyidir* (BA, 2013, C.1: 59). Buzağının başı olmak öküzün ayağı olmaktan daha iyidir (ABE/ZA, 2014: 28).

*Sartının azıkı arıg bolsa yol üzere yer/ Bir tüccarın azığı temiz ise onu yol üzerindeyken yer* (ABE/ZA, 2014: 31; SE/STY, 2005: 164).

*Anuk utru tutsa yokka sanmas/ Hazırdaki yemek misafire sunulursa yok sayılmaz* (ABE/ZA, 2014: 32). Hazır olan öne konsa yok sayılmaz (BA, 2013: C1: 68).

*Atan yüki aş bolsa açka az körnür/ İğdiş devenin yükü yemek olsa karnı acıkana az görünür* (BA, 2013, C.1: 75; ABE/ZA, 2014: 35).

*Aç ne yêmes tok ne têmes/ [Aç doymam sanır tok acıkmam der], Aç önüne konan yemeği yer, bırakmaz; tok olan aç kimseye neler demez* (BA, 2013, C.1: 79). Aç kendisine sunulan yemeği bırakmaz; tok ise onu ayıplar (ABE/ZA, 2014: 38).

*Ersek erke tegmes, êwek ewke tegmes/ Acele eden f\*h\*şe kadın erkek bulamaz, bu yüzden istedikleri şartları bir araya getiremezler. Nasıl ki acele edeninsan evine varamayıp bindiği hayvanı da sakatlıyorsa, evine hasret kalır* (BA, 2013, C.1: 104; ABE/ZA, 2014: 51).

*Endik üme ewligli ağırlar/ Ahmak/ebleh misafir ev sahibini ağırlar* (BA, 2013, C.1: 106; ABE/ZA, 2014: 52).

*Erdem başı til/ Faziletin/edebın başı dildir* (BA, 2013, C.1: 136). İyi ve övülmeye değer işın başı dildir (ABE/ZA, 2014: 52).

*Itka uwut atsa uldan yêmes/ Köpeğe alçak gönüllülük verilse yere atılanı yemez* (BA, 2013, C.1: 116). Köpeğe hayâ atılırsa ayakkabının eltinı yemez (EBA/ZA, 2014: 57).

*Yalnut urulmuş kap ol, ağzı yazlup alkınur/ İnsanoğlu/âdemoğlu şişirilmiş tulum gibidir, ağzı açılınca havası iner/biter* (BA, 2013, C.1: 196; ABE/ZA, 2014: 97; (SE/STY, 2005: 639).

*Ögüngüçi üminde artatur/ Kendini ögen donunu/şalvarını kirletir* (BA, 2013, C.1: 203; ABE/ZA, 2014: 99).

*Suw içürmeske süt bêr/ Sana su vermeyene/içirmeyene sen süt ikram et* (BA, 2013, C.1: 218; ABE/ZA, 2014: 105).

*Uluğnı uluglasa kut bulur/ Büyüğüne saygı gösteren baht kazanır* (BA, 2013, C.1: 248). İnsan yaşına hürmeten yaşlı adamın vakarını korursa baht bulur (ABE/ZA, 2014: 133). Biri yaşlıya saygı gösterirse kut bulur (SE/STY, 2005: 620).

*Kul sawı kalmas, kağıl bağı yazılmas/* Büyük sözü dinlenir, bağı söğüt dalı çözülmez (BA, 2013, C.1: 409). Yaşlının sözü ihmal edilmez, tutulur; taze söğüt dalları bağlanınca çözülmez (ABE/ZA, 2014: 176).

*Tılın tirgike tegir/* Güzel konuşma insanı saadete erdirir (BA, 2013, C.1: 429). Güzel sözle sofraya nail olunur (ABE/ZA, 2014: 186).

*Yüzke görme erdem tile/* Yüze bakma fazilete bak (BA, 2013, C.1: 391). Yüze ve rengin solmasına bakılmaz; adamda meziyet ve adap ara (ABE/ZA, 2014: 235). Yüzün güzelliğine ya da çirkinliğine bakma, insandaki terbiyeye bak (SE/STY, 2005: 718).

*Tılın tügmüşni tışın yazmas/* Dilin bağladığını dış çözemez (BA, 2013, C.2: 20).

*El kaldı törü kalmas/* İl bozulsa da töre bırakılmaz (BA, 2013, C.2: 25). Ülke terk edildi fakat töre terk edilmedi (ABE/ZA, 2014: 240).

*Kiçig ulugka turuşmaz, kiryuy sunkurka karısmas/* Küçük büyüğe karşı gelmez, atmaca sunguru sataşmaz (BA, 2013, C.2: 95; ABE/ZA, 2014: 259).

*Edgülükni suw adakında kemiş, başında tile/* İyilik yap suya at, kul bilmezse Halik bilir (BA, 2013, C.2: 112). İnsanlar için iyilik ve ihsanı suyun sonuna at; onu suyun kaynağında yüzerken görürsün (ABE/ZA, 2014: 264).

*Edgü er sünüki erir, atı kalır/* İyi insanın öldükten sonra bedeni çürüse de adı kalır (BA, 2013, C.2: 337; ABE/ZA, 2014: 496). İnsanoğlu ölümle yiter gider, geriye adı kalır (SE/STY, 2005: 654).

Divânu Lûgâti't-Türk, milletimizin değerler sistemini anlatan ilk yazılı eserlerdendir. Bu eserde yer alan atasözleri, toplumsal normların kazandırılmasına hizmet etmektedir. Birey ve toplum arasındaki ortaklığın temsili olan anlatı

türlerinden atasözleri, birlik ve beraberliğin güçlenmesi, davranış kalıplarının benimsenmesi, ahlakî değerlerin, görgü kurallarının aktarılmasına ve kazandırılmasına katkı sağlamaktadır.

### **Halk Mimarisi/Yaşam Alanları**

Divânu Lûgâti't-Türk'teki atasözlerinde halk mimarisiy-le ilişkili unsurlara rastlanmamakla beraber insanların yaşadığı, göller, nehirler ve çaylar hakkında önemli bilgiler bulunmaktadır. Coğrafyanın ve onun şekillendirdiği yeryüzünün öneminden bahseden atasözleri, halkın barınma ve yaşam alanlarını da gözler önüne sermektedir. Yaylak ve kışlak bir hayatın yanı sıra güzlek ve yerleşik yaşamın getirdiği mekân seçimi, tasarımı atasözlerinde anlatılmakta ve bu yerlerin öneminden bahsedilmektedir:

*Kaynar ögüz keçigsiz bolmas/ Coşkun ırmak geçitsiz olmaz* (BA, 2013, C.1: 390). Suyu kaynayan büyük ırmağın geçidi olmaması mümkün değildir (ABE/ZA, 2014: 168).

*Öz köz ir kışlak/ Kendi işini kendi gören kışlağın iyisine ulaşır* (BA, 2013, C.1: 465; ABE/ZA, 2014: 203).

*Çahşak üzre ot bolmas, çakrak bile uwut bolmas/ Kıraç yerde ot bitmez, kel de hayâ olmaz* (BA, 2013, C.1: 469). Dağın taşlık yerinde ot yoktur; kel adamda ise haya yoktur (ABE/ZA, 2014: 205).

*Tag tagka kawusmas, kişi kişiğe kawuşur/ Dağ dağa kavuşmaz, insan insana kavuşur* (BA, 2013, C.2: 103).

*Tegirmende toğmiş sıçgan kök kökregine korkmas/ Değirmende doğan fare gök gürlemesinden korkmaz* (BA, 2013, C.2: 295).

*Tensizde tegirmen turgursa, yarağsızda yar barır/ Değirmeni yanlış yere kuran, yıkılmasına zemin hazırlar* (BA, 2013, C.2: 330).

## **Cinsiyet: Erkek ve Kadın**

Türk kültüründe cinsiyet kargaşası yoktur. Toplumsal hayatta görev dağılımı belli olan erkek ve kadın bütün haklarda eşittir. Fakat askerlik, çobanlık ve diğer ağır işler erkeklerin göreviyken evin düzeni ve devamlılığını sağlamak kadının görevleri arasındadır. Türk kültüründe kadın, doğurganlığı ve evin dayanağı olması nedeniyle kutsaldır ve bu bağlamda tek eşlilik vardır. Kadın, çocukların yetiştirilmesinden sorumlu olmakla beraber kimi zaman devleti yönetecek konumlarda da bulunmaktadır. Divânu Lûgâti't-Türk'te yer alan atasözlerinde ayrımcılığa dayanak oluşturacak atasözleri yoktur. Kadın ve erkek görevleri konusunda farklı sorumluluklara sahip olmakla birlikte eşitlik hususunda birdir:

*Ernenke elling karı böz üm tikemes/* Bekâr erkeklere elli arşın kumaş yetmez (BA, 2013, C.1: 117). Bekâr adamın şalvarı için elli arşın kumaş yetmez (EBA/ZA, 2014: 57).

*Oğlak yiliksiz, oğlan biliksiz/* Oğlak iliksiz, oğlan akılsız olur (BA, 2013, C.1: 119). Oğlağın kemiğinde ilik olmadığı gibi çocukta da akıl yoktur (EBA/ZA, 2014: 59).

*İngen ınrasa botu bozlar/* Dişi deve inleyince bebek deve homurdanır (BA, 2013, C.1: 120). Dişi deve inlerse, yavrusu ses verir (EBA/ZA, 2014: 59).

*Emiklig uragut kösekçi bolur/* Emzikli kadın iştahlı olur (BA, 2013, C.1: 153; EBA/ZA, 2014: 79).

*Er sözi bir eder köki üç/* Erkeğin erdemi sözünde durmaktadır, eğer taşının güçlü olması üç deliğindedir (BA, 2013, C.2: 283).

## **Anatomi/Kişilik Özellikleri-Psikoloji**

Birey, içerisine doğduğu toplumun içerisinde kültürleşir ve toplumsal normlarla adapte olur. İnsan toplumsal bir

varlık olmasının yanı sıra psikolojik yanı olan bir canlıdır. İnsan davranışları toplumsal, kültürel ve bireysel faktörlere göre değişiklik göstermektedir (Çobanoğlu ve Göktaş, 2021: 133). Bireyin tutum ve davranışını psikolojisi belirler. Fakat bireyin bu karışık yapısı bütünüyle çözümlenememektedir. Bilimlerin sağladığı yöntemler vasıtasıyla ancak bir kısım tavır ve tutumlar çözümlenebilir. Divânu Lûgâti't-Türk'te yer alan atasözlerinde bireyin anatomisi ve psikolojisi hakkında bir kısım verilere ve yorumlamalara rastlamaktayız. Bunlar bireyin ruh haliyle davranış şekli arasındaki doğrudan bağı gösteren kanıtlardır:

*Taz keligi börkçiğe / Kelin geleceği yer takkeci dükkânıdır* (BA, C.1: 26)- Kelin gelişi börkçü dükkanındadır (EBA/ZA, 2014: 9; 52).

*Ermegüke eşik art bolur/ Tembel adam için eşik dağ geçidi olur* (C.1: 42).

*Künde erük yok, begde kıyık yok/ Güneşte nasıl çatlak yoksa beyin sözünde de yalan olmaz* (C.1: 70).

*Beş ernek tüz ermes/ Beş parmak bir/eşit değildir* (EBA/ZA, 2014: 60). Beş parmak düz olmaz (BA, 2013, C1: 121).

*Kişi alası içtin, yilkı alası taştın/ İnsanın alacası içten, hayvanın alacası dıştan belli olur* (BA, 2013, C.1: 91). İnsanın alacası içindedir; yani muhalif olduğunu gizler; hayvanın alacası ise vücudunun dışındadır, yani görünür (EBA/ZA, 2014: 44).

*Taşı isrumasa öpmiş kerek/ Deviremediğin bileği öpmek gerek* (C.1: 175).

*Kuruğ yıgaç eğilmez, kurmuş kiriş tügülmes/ Kuru ağacın eğilemeyeceği gibi kurumuş yayın kirişi de bağlanmaz* (EBA/ZA, 2014: 98). Kuru ağaç eğilmez, kurulu kiriş dü-

ğülmez (BA, 2013, C.1: 198).Gerilmiş yay teli bağlanmaz, dağ kementle eğilmez (SE/STY, 2005:646).

*Tüzün birle uruş, utun birle üsterme/Yumuşak huylu kimseyle tartış o seni idare eder, cahille tartışma o seni yorar* (BA, 2013, C.1:221). Yumuşak huylu kimseyle vuruş, çünkü o sana tahammül eder; alçak kimseyle zıtlasma, çünkü o kabarıp kötülük eder (EBA/ZA, 2014: 106).

*Sakak bıçar, sakal ohşar/ Gizli iş çeviren sakalını keserken okşayan gibidir* (BA, 2013, C.1: 282).Habersizce çeneyi keserken sakalı okşar (EBA/ZA, 2014: 125).

*Kim bür bolsa küwez bolur/ Kabadayı olan gururlu olur* (BA, 2013, C.1: 325).

*Kız kişi sawı yorıglı bolmas/ Pinti adamın adı bilinmez* (BA, 2013, C.1: 326).cimrinin şöhreti yaygın olmaz, yayılmadan kalır (ABE/ZA, 2014: 142).

*Ot tütünsüz bolmas, yiğit yazuksuz bolmas/ Ateş dumansız, yiğit/delikanlı günahsız olmaz* (BA, 2013, C.1: 400; ABE/ZA, 2014: 172; SE/STY, 2005: 680).

*Ödlek karıtmışga bodug talkımas/ Saçları zamanla beyazlaşan kişinin kına kullanması ayıplanmaz* (BA, 2013, C.2: 304).

*Korkmuş kişiye koy başı koş görünür/ Korkmuş kişiye koyun başı çift görünür* (BA, 2013, C.2: 212; ABE/ZA, 2014: 399).

Divânu Lûgâti't-Türk, edebî bir metin olmakla beraber irdelendiğinde, psikolojik çözümlenmelerin ve anlatıların derin planında yer aldığı çok yönlü bir eser olduğu görülür. Tinsel ve toplumsal bir varlık olan insanın çok yönlü irdelenmesi, davranışların altında yatan sebeplerin ne olduğu hakkında bizlere bilgi verir. Bu yönüyle Divânu Lûgâti't-Türk ve içerisindeki atasözleri, insan psikolojisinin yansıdığı derin boyutlu metinlerdir ve gündelik hayatın çözümlenmesinde önemli veriler sunmaktadır.

## Geçiş dönemleri: Doğum, Evlenme ve Ölüm

İnsanoğlunun hayatı üç eşikten ibarettir; doğum, evlenme ve ölüm. Dolayısıyla bu her bir geçiş/giriş ve çıkış/ayrılış dönemine ait belli başlı ritüeller vardır. Bunları; doğum öncesi, esnası ve sonrası olduğu gibi; evlenme öncesi, esnası ve sonrası; ölüm öncesi, esnası ve sonrası olarak ayırmak/tanımlamak mümkündür (Örnek, 2016; Boratav, 2015 ve Artun, 2015). Bu dönemlere bağlı olarak hemen hemen her toplumda belli adet ve gelenekler meydana gelmiştir. Divânu Lûgâti't-Türk'te de geçiş dönemleriyle ilgili sadece evliliğe yönelik atasözleri vardır. Bu atasözlerin en genel özelliği gelinlerin ve evlenme ritüelinin kutsallığına yönelik ifadelerdir.

*Yöwüşlüg kelin küdegü yavaş bolur/* Yakınlarından armağanla gelen gelin yeni yerinde ağırbaşlı olur (BA, 2013, C.2: 353; SE/STY, 2005:706).

*Kizlençü kelindel/* Gizli şey gelinde bulunur, çünkü o iyi şeyleri kocasına saklar (BA, 2013, C.2: 276; ABE/ZA, 2014: 453).

*Kalın bêrse kız alır, kerek bolsa kız alır/* Çeyiz veren kız alır, ihtiyaç olan pahalıdır (BA, 2013, C.2: 339).

## Eğitim

Eğitim hem bilgi verip öğretmeyi hem de verilen bilgileri davranışa dönüştürmeyi amaçlar (Yaman 2016: 43). İnsanoğlu kendi varoluşunu gerçekleştirmek için hayat yolunda mükemmelliğin peşinde koşmaya mecburdur (Brenifer&Millon, 2011: 140). İnsanların başarılı ya da başarısız olmalarında genelde dört sebep vardır. Bunlar çabaları, yetenekleri, bir işteki istikrarları ve şanstır (Spaulding 1992: 17). İnsanları başarıya ulaştıran yolda; azim, sabır ve emek, ilerlemek için gerekli olan temel unsurlardır. En kıymetli yatırım insana yapılındır. Okuyan, araştıran, değer sahibi,

düşünen, iletişim kuran ve çok çalışan nesiller yetiştirmek insanlığın kurtuluş reçetesidir (Yaman 2016: 46). Eğitimin amacı insanların sadece şahsiyet, yetenek ve becerilerinin geliştirilmesi değil aynı zamanda yaşanan toplumun ve kültürün de arzu edilen düzeye çıkarılmasını sağlamaktır (Ergün 1985: 26; Solmaz, 2021: 266). DivânüLûgâti't-Türk'te eğitimin öneminden bahseden birçok atasözü vardır. Bunlar bilginin öneminden, bilgenin büyüklüğünden, ilmin ve eğitimin faydasından bahsetmektedir:

*Tirig esen bolsa tan üküş körür/ Yaşayanın başı esen gitse, çok şaşacak şeyler görür* (BA, 2013, C.1: 62). İnsan sağ salim yaşarsa hayret verici şeyler görür (EBA/ZA, 2014: 29).

*Avçı nece al bilse adığ anca yol bilir/ Avcı ne kadar avlamak için hile biliyorsa ayı da kaçmak için o kadar yol bilir* (BA, 2013, C.1: 63; ABE/ZA, 2014: 30).

*Ağılda oğlak togsa arıkta otı öner/ Ağılda bir oğlak doğsa arıkta onun otu biter/yetişir* (BA, 2013, C.1: 65). Ağılda oğlak doğsa nehirde otu biter (EBA, 2014: 31).

*Erig erini yağlı, ermegü başı kanlıg / Çalışkan adamın dudağı yağlı olur; eringen/tembel insan ise kötek/laf yer* (BA, 2013, C.1: 70; SE/STY, 2005:290). Kararlı adamın dudağı yağlı olur; çünkü çalışır. Çalıştığı içinde iyi, yağlı ve semiz yiyecek yer ve dudakları yağlanır. Tembel ise tembel olduğu için çalışmaktan aciz kalır; bu yüzden başına vurulur ve başı kanar (EBA/ZA, 2014: 33).

*Ay tolun bolsa elgin imlemes/ Ay dolunay olduğunda elle gösterilmez, zira o aşikârdır* (BA, 2013, C.1: 82; ABE/ZA, 2013: 39; SE/STY, 2005: 161).

*Ula bolsa yol azmas, bilig bolsa söz yasmas/ Alamet olsa yol kaybolmaz, bilgi olursa yanlış söz kullanılmaz* (BA, 2013, C.1: 92). Arazide işaret olsa yol kaybedilmez, insan da akıl olsa konuşmada yanlış yapmaz (EBA/ZA, 2014: 44).

*Yurt kiçig bolsa anut bedük ur/ Delik küçük olsa da tıpayı büyük vur* (BA, 2013, C.1: 93). Kova küçükse büyük huni koy (EBA/ZA, 2014: 45).

*Tagıg ukrukın egmes, tenizni kaygukın böğmes/ Dağ kement ile nasıl eğilmezse, denizde öyle kayıkla çevrilmez* (BA, 2013, C.1: 100). Yüksek dağ kementle tutulmaz; denizinde kayıkla önu kesilmez (EBA/ZA, 2014: 49). Büyük bir iş, küçük bir itiraz nedeniyle reddedilmez (SE/STY, 2005: 622).

*Keneşlik bilig üdreşür, keneşsi bilig opraşur/ Danışıklı bilgi artar, yenilenir, danışsız bilgi eskir* (BA, 2013, C.1: 232). Bir iş danışılarak yapılırsa günden güne güzelliği artar; danışılmadan yapılan iş ise günden güne yıpranır (EBA/ZA, 2014: 109).

*Sınamasa arsar, sakınmasa utsukar/ İnsan sınanmasa aldanır, düşünmezse kaybeder* (BA, 2013, C.1: 242). Adam bir şeyi denemezse aldanır; bir işin nereden geldiğini düşünmezse kaybeder (EBA/ZA, 2014: 112). Bir şeyi sınamazsa kişi onla aldatılabilir (SE/STY, 2005:627).

*Tüzün birle uruş, utun birle tireşme/ Akliselimle tartış, edepsizle muhatap olma* (BA, 2013, C.1: 414). Yumuşak huylu kimseyle vuruş, çünkü o sana tahammül eder; alçak ve sefih kimseyle zıtlasma, çünkü o seni yener (ABE/ZA, 2014: 179).

*Küç eldin kirse törü tünlükten çıkar/ Zulüm ve zorbalık bir yere girse orandan kanun ve nizam kalkar* (BA, 2013, C.2: 18).

*Yogurkanda artuk adak kösülse üşiyür/ Ayağını yorganına göre uzatmalı* (BA, 2013, C.2: 137).

*Yazmas atım bolmas, yanılmas bilge bolmaz/ Şaşmayan atış olmadığı gibi yanılmayan da bilge olmaz* (BA, 2013, C.2: 179). Iskalamayan atıcı olmaz, yanılmayan da alim olmaz (ABE/ZA, 2014: 376).

Eğitim gelecek nesillerin inşasında en önemli kaynaktır. Değerleriyle barışık bir eğitim sistemi istikbalin insanını yetiştirmede önemli bir role sahiptir. Eğitim ve eğitimin öneminin bilincinde olan toplumlar bilgiyi üreten ve bunu bir ekonomik kazanca dönüştüren ölkelerdir. Bu açıdan toplumun değerler sistemini eğitime bütünleşik anlatan ve aktaranlar, bilgi dünyasında gücü ellerinde tutanlardır. Divânu Lûgâti't-Türk'te eğitimin öneminden sıkça bahsedilmiştir. Eğitim bir bireyin yetiştirilmesinin yanı sıra toplumsal bir öğrenim sistemidir. Hayat sadece bir geliş ve gidiş değil aslında bir birikim ve kuşaklar arası değerler ve bilgi aktarımı olarak süre gelmiş süre gitmektedir. Atasözlerimizde bu bağlamda eğitimin niceliğinden çok niteliğine yönelik yargılarda bulunmuştur.

## Sonuç

Kaşarlı Mahmut tarafından kaleme alınan ansiklopedik sözlük niteliğindeki Divânu Lûgâti't-Türk, siyasal, toplumsal, kültürel ve gündelik hayatımız hakkında önemli bir yere sahiptir. Değerlerimizin anlatı formu şeklinde yer aldığı Divânu Lûgâti't-Türk, kolektif bilincimizi oluşturmaktadır. Sözlü edebiyatımızın ilk yazılı metni olan bu eser nesiller arası bilgi ve deneyimin aktarılmasına da katkı sağlamaktadır.

Divânu Lûgâti't-Türk'te yer alan atasözleri, gündelik hayatımızın farklı şekillerde yansımalarından başka bir şey değildir. Bu atasözleri geçmişimizi anlama için günümüze ışık tutmaktadır. Değerlerimizi tekrardan inşa etmek için sürekli dönüp bakmamız gereken bu eser, milli bilincimizi yine anlatı formları üzerinden kurmamıza ve yaşatmamıza olanak sağlar. Dolayısıyla toplumsal normlara, değerlere ve kültürel hayata adapte olmamızı sağlayan Divânu Lûgâti't-Türk, atasözleri aracılığıyla da gündelik hayatımızdan sağ-

neler sunarak geçmişin bilgi ve deneyimini, öz bir anlatım ve hikmetle yoğurarak bizlere aktarır.

### **Kaynakça**

- Aksoy, Ö. A. (1971). Atasözleri Sözlüğü, Ankara: TDK Yayınları,
- Artun, E. (2015). Türk Halkbilimi, Adana: Karahan Kitabevi.
- Asım, N. (2019). Eski Sıvlar Divânı Lûgatı't-Türk'teki Atasözleri, (haz. I. Kaçar), İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları.
- Atalay, B. (2013). Kâşgarlı Mahmut Divânı Lûgatı't-Türk, (çev.), Ankara: TDK Yayınları.
- Boratav, P. N. (2015). 100 Soruda Türk Folkloru, Ankara: Bilge Su yayınları.
- Brenifer, O. & Isabelle Millon (2011). Nasreddin Hoca ile Düşünmeyi Öğrenmek, Ankara: Ersen Basım Yayıncılık.
- Çobanoğlu, Ö. (2004). Türk Dünyası Ortak Atasözleri Sözlüğü, Ankara: AYK Merkezi Başkanlığı Yayınları.
- Çobanoğlu, A. (2020). Türk Aile Yapısında ve Kültüründe Yakın Gelecekte Önem Kazanacağı Öngörülen Değişimler, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi, 4(2), 68-80.
- Çobanoğlu, A. ve Göktaş, A. (2021). "Bir Stres Faktörü Olarak Ailede Psikiyatrik Bozukluğun Nesilden Nesile Aktarılması", Stres ve Stresle Başa Çıkma Yolları, (Ed: Deniz Şarlak), Konya: Eğitim Yayınevi, 133-147.
- Ercilasun, A.-Akkoyunlu, Z. (2014). Kâşgarlı Mahmut Divânı Lûgatı't-Türk Giriş-Metin-Çeviri, Notlar- Dizin, Ankara: TDK Yayınları.
- Erdi, S.- vd. (2005). Divânı Lûgatı't-Türk, İstanbul: Kocabalcı Yatınevi.
- Ergün, M. (1985). Eğitim Felsefesi, İnönü Üniversitesi, Doktora tezi, Malatya.
- Keskin, A. (2019). Folklor ve Disiplinlerarasılık, Ankara: Akçağ Yayınları
- Korkmaz, H. (2007). Divânı Lûgatı't-Türk'teki Atasözlerinin Anlambilimsel Açından İncelenmesi, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi.
- Kurt, İ. (1991). Türk Atasözlerine Psikolojik Bir Yaklaşım, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Nerimanoğlu, K. V. (2011). Türk Halkbilimi Dili ve Poetikası Fikir Hayatı, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Örnek, S.V. (2016). Türk Halkbilimi, Ankara: BilgeSu yayınları.
- Solmaz, F. (2021). "Toplumsal Normların ve Değerler Eğitiminin Kazandırılmasında Halk Anlatılarının Yeri", Eğitim ve Sosyoloji (Ed. E. Dikici), Konya: Eğitim Yayınevi.

- Solmaz, F. ve Solmaz, M. (2022). "Kültür ve Dil", Kültür ve Sosyoloji, (Ed: E. Dikici ve O. Bingöl), Konya: Eğitim Yayınevi, 113-122.
- Spaulding, C. L. (1992). Motivation in theClassrom, ABD: McGraw.
- Tutar, A. vd (2016). "Divânu Lugâti't-Türk'te Yer Alan Bazı Askeri Kavramlar" Journal of Islamic Research, 28(1), pp.19-26
- Yaman, E. (2016). Değerler Eğitimi, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Yurtbaşı, M. (2013). Sınıflandırılmış Atasözleri Sözlüğü, İstanbul: Excellence Publihing.
- Yücel, İ. (2004). Divânu Lûgatı't-Türk'de Yer Alan Atasözleri, Erciyes, S.315, pp.145-157.