



Çokkültürlülük Fragmanları

EDİTÖR
AHMET FARUK YILDIRIM

ÇİZGİ | e-Kitap



Çokkültürlülük Fragmanları

Editör

Ahmet Faruk Yıldırım

Çizgi Kitabevi Yayınları (e-kitap)

©Çizgi Kitabevi
Mart 2023

ISBN: 978-625-396-009-4
Yayıncı Sertifika No: 52493

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

Editör
Ahmet Faruk Yıldırım
Çokkültürlülük Fragmanları

Yayına Hazırlık: Çizgi Kitabevi Yayınları
Tel: 0332 353 62 65- 66

ÇİZGİ KİTABEVİ

Sahibiata Mah.	Alemdar Mah.
M. Muzaffer Cad. No:41/1	Çatalçeşme Sk. No:42/2
Meram/ Konya	Cağaloğlu/ İstanbul
(0332) 353 62 65 - 66	(0212) 514 82 93

www.cizgikitabevi.com
📞📧 / cizgikitabevi

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	7
KİMLİĞİN KİMSİZLEŞTİRİLMESİ	9
Ömer SAY	
ÇOK-KÜLTÜRCÜLÜĞÜN SOYKÜTÜĞÜ: ÇOK-KÜLTÜRCÜLÜK TEORİSİNİN YÜKSELİŞİ VE DÜŞÜŞÜ	38
Mustafa Kemal ŞAN	
Salih TZAMPAZ	
ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK SORUNUNUN ÇÖZÜMÜ VE ÇÖZÜMSÜZLÜĞÜ ÜZERİNE	59
Cevat ÖZYURT	
MODERNİZM VE ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK	79
Mazhar BAĞLI	
Hasan TAŞÇI	
GÜNDELİK ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK: TEMAS, GERİLİM VE KAYITSIZLIK MEKÂNLARI ÜZERİNDEN ÇOKKÜLTÜRLÜLÜĞÜ OKUMAK	94
Tuba GÜN ÇINGİ	
ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK, ÇOKKÜLTÜRCÜ POLİTİKALAR VE DİN EĞİTİMİ	115
Hasan ÇETİNEL	

BİR ARADA YAŞAMA SORUNUNUN YENİ YÜZÜ:

BATİ TOPLUMLARINDA BAĞIMSIZLIK REFERANDUMU UYGULAMALARI 150

Ertan ÖZENSEL

Ahmet Faruk YILDIRIM

MODERNDEN GEÇ-MODERN DÖNEME TERİTORYAL SINIRLAR VE KÜLTÜREL ETKİLEŞİM BİÇİMLERİ 168

Ferhat TEKİN

KÜLTÜREL TEMAS VE KÜRESELLEŞME BAĞLAMINDA ULUSLARARASI ÖĞRENCİ HAREKETLİLİĞİNİN GÖRÜNÜMÜ 181

Hüseyin TUTAR

ÖNSÖZ

Fragmanlar serisinin son kitabı olan *Çokkültürlülük Fragmanları* adıyla yayına hazırladığımız bu eser, literatüre “çokkültürlülük” konulu bir kaynak kazandırmak ve farklı alanlarda benzer bir çalışmanın devamının yapılmasına ışık tutmak amacını taşımaktadır. Bu kitapta çokkültürlülük içeriklerini farklı yönleriyle ele alan çalışmalar gözden geçirilmektedir. Bu eser, kimlik, kültürel temas, gündelik yaşam, mekân, sınır, din, modernizm, küreselleşme ve ötekileştirme gibi çok sayıda fragmanı çokkültürlülük ile ilişkilendirerek, çokkültürlülüğü tanımlama ve anlamlandırmada betimleyici bir çerçeve sunmaktadır.

Çokkültürlülük Fragmanları, dokuz bölümden oluşmaktadır. *Birinci bölümde* kimlik olgusu, aynılığın ve farklılığın sınırlarında ve modern düşüncede ele alınmıştır. Sonrasında, aynılık ve farklılığın kimsizleştirilmesi nin felsefi kökenlerine inilerek, aynılık ve farklılığın kimsizleştirilmesi olarak toplum ve kimlik, çağdaş yaklaşım örnekleri üzerinden tartışılmıştır. *İkinci bölümde*, çok-kültürcülük kavramının soykütüğüne inilerek yükseliş ve düşüş süreçlerine sebep olan faktörler tespit edilerek irdelenmiştir. *Üçüncü bölümde*, günümüzde çokkültürlülük meselesinde sağlıklı çözümlere ulaşmak için uygarlıklararası-tarihsel sosyolojik imgeleme ihtiyaç bulunduğu savından hareketle, çokkültürlülük sorununun çözümünde uzlaşının nasıl sağlanacağı hususu tartışılmıştır. *Dördüncü bölümde*, bugün dünyanın muhatap olduğu en ciddi sosyolojik sorunun, farklılıkların birlikteliğini barışçıl bir zeminde sağlamak savından hareketle, modernleşmenin paradoksal bir şekilde özgün kimlikleri ulus devlet teorisinin gereği olarak hem törpülemesi hem de yüceltmesinin yarattığı kaygının ve bu alana dair var olan soruların izi sürülmüştür. *Beşinci bölümde*, gündelik çokkültürlülük kavramı tüm boyutlarıyla değerlendirilerek, refahın bölüşümü, medya, politik söylemler ve kalıp yargılar üzerinde durulmuştur. Aynı zamanda çokkültürlü karşılaşmaların gerçekleştiği mekânların, karşılaşmaların biçimine göre üstlendiği roller üzerinde de durularak, karşılaşmaların hangi zemin ve durumlarda temas, çatış-

ma veya kayıtsızlık yarattığı tartışmaya açılmıştır. *Altıncı bölümde*, çokkültürlülük, çokkültürcülük, dini çoğulculuk, çoğullaşma vb. araştırma konusunun kavramsal çerçevesi, literatür tarama yöntemiyle ele alınmıştır. Toplumda etnik ya da dini farklılıkların ayrışmaya neden olmasını önleme, ötekine bakışa pozitif katkısı noktasında sunduğu imkânlarla ve Osmanlı Devleti'nin yıkılmaya giden son dönemiyle başlayan ve Cumhuriyet'le ivme kazanan Batılılaşma olgusuna ana hatlarıyla değinilerek, sürecin ülkemizde dine, din eğitime bakışa yansımaları analize tabi tutulmuştur. *Yedinci bölümde*, sadece farklı toplumsal yapılar, farklı coğrafyalar, farklı dinler ve etnik kökenlerle sınırlı kalmayan, aynı ulus sınırları içinde yaşayan toplumlar arasında da oldukça yaygın bir hale dönüşen ötekileştirme sorununun, Batı toplumlarında sıklıkla görülen referandum uygulamaları ile sınırlandırılarak siyasal boyutu ele alınmıştır. *Sekizinci bölümde*, sınır sosyolojisi perspektifinden hareketle modern ulus-devlet düzeniyle birlikte dönemsel olarak birbirinden ayırabileceğimiz çeşitli sınır politikalarına bağlı olarak toplumlar arasındaki kültürel etkileşimin üç boyutuna odaklanılmıştır. *Dokuzuncu bölümde*, uluslararası öğrenciler olgusunun kültürel temas ve küreselleşme kavramları aracılığıyla okuması yapılmış ve Batı kültüründe üniversite kurumu ve uluslararası öğrenciler olgusunun kültürel temas kapsamında kısa tarihçesine değinilerek uluslararası öğrenci hareketliliğinin neden olduğu kültürel ve ekonomik faydalar da ele alınmıştır.

Çalışmaların sonunda yer alan kaynakça bölümleri, “çokkültürlülük” konusunun kapsamını yansıtacak zenginlik ve yeterlilikte olduğu kanısındayım. Kitabın, bu alanda çalışan akademisyenler ve öğrenciler için başvuru kaynağı olarak görülebilecek bir el kitabı niteliği taşıdığı inancındayım. Ayrıca, sadece akademisyenler ve öğrenciler için değil Sosyolojiye ve konuya ilgi duyan genel okuyucu kitlesinin de faydalanacağı bir kaynak olduğunu düşünüyorum. Kitaba katkıda bulunan tüm yazarlara teşekkür ederim. Ayrıca bu kitabın yayınlanma görevini üstlenen Çizgi Kitabevi'ne de şükranlarımı sunarım.

Ahmet Faruk YILDIRIM Mart 2023

KİMLİĞİN KİMSİZLEŞTİRİLMESİ

Ömer SAY*

Giriş

Geleneksel düşünce içinde kimlik kavramı kişinin kim olduğunu ifade etmek için onun varlığının kendi başına nasıl anlamlandırılması ve böylece tanımlanması gerektiği bir durumu ifade eder. Tanımlanma aşaması anlamın kendisi değildir. Çünkü tanım, anlamın bir açıklanma biçimidir ve bu yüzden de kim olmayı dile getirdiği düşünülen bir ifade biçimidir. Böylece aslında kimlik, anlam açısından iki farklı varlığın (kişi ve kişinin ifadesi) aynılaşması olarak kabul edilen bir durumdur. Burada kim oluşun açıklanmasında tanımı yapılan birey ya da grubun bir başka varlık biçimi içinde anlatılması gerçekleşmektedir. Sözelimi Müslüman veya Hristiyan oluş, Türk veya Fransız oluş, mevcut kişinin veya kişilerin bir başka anlam içeren kelime ile açıklanması etrafında gerçekleşmektedir. Öyleyse geleneksel düşüncede kim sorusu aynı oluş veya benzer oluşa ihtiyaç duymaktadır.

Böyle bir değerlendirme nedeniyle düşünce tarihi içinde kimlik kavramı, çoğunlukla aynılık (kimi zaman özdeşlik) ile farklılık kavramları etrafında açıklanmıştır. Kim oluş özdeş (identical) veya aynı oluşla açıklanırken buradaki aynılık neticesinde aynı olunmayan diğer şey ya da şeylerden farklılığa da gönderme yapılmaktadır. Türkçede 'kim oluş' ise TDK sözlüğüne göre "toplumsal bir varlık olarak insanın nasıl bir kimse olduğunu gösteren belirtir, nitelik ve özelliklerin bütünü" şeklinde açıklanmaktadır¹. Bu kimlik tanımlanmasında da yine aynılık ve farklı oluşların dikkate alındığı görülmektedir. Zira toplumsal açıdan kişinin ne olduğu açıklanmaktadır ve bu haliyle onun toplumun içinde oluşu kavramın çıkış noktasını oluşturmaktadır.

* Prof. Dr., İstanbul Atlas Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Psikoloji Bölümü, omer.say@atlas.edu.tr

¹ Bkz. <https://sozluk.gov.tr/> içinde Güncel Türkçe Sözlük.

Klasikleşmiş anlamıyla düşünüldüğünde kimlik kavramı belirginliğini aynılık üzerinden kurmaktadır. Bir soyutlama olarak varlık gösteren oluşla aynılaşmak kişinin ya da kişilerin kim olduğunu bize göstermektedir. Böyle bir yaklaşımda zaten var kabul edilen bir oluş biçimi ile kişinin uyumu aranmaktadır. Tümel olarak var olan bir oluşun içine bireyin dâhil edilmesi sağlanmaktadır. Burada hangi tür veya nasıl bir aynılık arandığı sorusu aynılığın ve farklılığın sınırlarını belirlemektedir.

AYNILIK VE FARKLILIK DOĞRULTUSUNDA KİMLİK

Kimliğin aynılık bağlamında açıklanması felsefi açıdan Platon'un idealizmine dayanır. Platon'un idealar âlemi olarak tanımladığı soyut âlem kavramların mutlak anlamını barındırır. Bu mutlaklık nedeniyle de Platon için kendiliğinden güzel ve kendiliğinden iyi vardır. Bütün diğer şeylerin her biri de mutlak iyi formuna göre konumlanırlar. Bu yüzden Platon, mutlak iyi formunun öğrenilmesi gereken en önemli şey olduğunu belirtir. Diğer şeyler ancak onunla ilişkisine göre yararlı ve iyi olabilirler (Plato, 1992: 178). İyi ideası Platon'un açıklamasında gözle görünürler için güneş ne ise idrakte kavranabilecekler için odur anlamındadır. O halde iyi ideası en temele yerleşmektedir. Güneş olmadan gözün görememesi gibi iyi ideası olmadan akıl kavrayamaz. Bu yüzden hakikatin bilinmesini sağlayan, onu bilme gücünü veren iyi ideasının kendisidir. O hem bilginin ve hakikatin türediği nedendir hem de bilginin nesnesidir. Bilgi ve hakikat güzel şeydir ama asıl olarak iyi ideası onlardan başkadır ve daha güzeldir (Plato, 1992: 182).

Buradan hareketle Platon için bir yanda duyuların kavradığı dünya bir yandan da aklın kavrayabileceği idea dünyası vardır. O bu ayrımı eşit olmayan iki parçaya bölünmüş bir çizgi olarak açıklar. Biri kavranabilenin diğeri ise görünenlerin alanıdır. Bu iki eşit olmayan parça kendi içlerinde bir kez daha ikiye bölünürler. Bu bölünmelerde de görünenlerin olduğu tarafta bir yanda imgeler (kopyalar) diğer yanda da görüntülerin asılları (hayvan, bitki, yapılan eşya vs.) vardır. Aynı şekilde bilinebilir olan kısımda iki parçaya ayrıldığında orada da asılların düşünüldüğü bir varsayımsal alandan hareket edilir. Sözelimi geometrik şekiller veya rakamlar böyledir. Bunlar üzerinde çalışan kişi gerçekte köşegen veya rakamı varsayar ama asıl olarak düşündüğü şey bu figürler değil onların benzedikleri şeyler üzerinedir. Bu varsayımlar ilk prensipler olarak değil, her şeyin varsayımsal olmayan ilk prensibine ulaşmasını sağlayan basamak taşları olarak kabul edilir. Bu prensibi kavradıktan sonra görünür hiçbir şeyden yararlanmadan, yalnızca ideanın

kendisinden başlayarak ve ideadan ideaya geçerek, ideada nihayet bulan bir sonuca varılır (Plato, 1992: 183-185).

Platon'un düşüncesinde görünenlerin dünyasındaki değişen şeylere ve değişen insan deneyimine ait olan bilgi güvenilmesi gereken bir bilgi değildir. Duyusal nesneler niteliksel ve niceliksel değişmeye uğrarlar. Bundan dolayı, duyusal nesneler farklı zamanlarda farklı özelliklere sahip olur. Onda mutlak, kalıcı ve tutarlı bir yön bulunmamaktadır. Platon'a göre, böyle bir dünya gerçekten var değildir. Dünyada olanlar sadece değişmeyen, mutlak ve kalıcı bir gerçekliğin görünüşleridirler (Cevizci, 2005: 1336). Bu haliyle, Platon hem var olanın değişmez, ezeli-ebedi olan ve akıl yoluyla bilinebilen idealar dünyası olduğunu öne sürmekte hem de içinde yaşanan duyusal dünyanın belli şekiller içinde var olduğunu söylemektedir. Ancak duyusal dünya idealar aracılığıyla açıklanmakta ve temellendirilmektedir. Duyusal dünya idealar dünyasıyla bir ilişki şekliyle açıklanmaktadır (Cevizci, 2005: 1338). O halde Platon felsefesinde iyi, mutlak olarak varlık kazanmaktadır. Ayrıca görünenlerin dünyası idealar dünyasından farklı oluşun alanına girmektedir. Dolayısıyla fark, dünyevi yani maddi olarak mevcudiyetin alanında gerçekleşmektedir.

Fark kavramı Batı düşüncesinde Platon'dan beri devam eden idea ve gölge arasındaki ayrımı ortaya koyarak aynı oluş ve zıt oluş üzerinden anlamlandırılmıştır. Modern çağa gelindiğinde fark kavramı metafizik ilgiden bağıni koparmak isteyen Ampirik yaklaşım eşliğinde somut ve dünyevi varlıklardan türetilerek anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Bu çağda artık ideali-ze edilmiş bir form yerine insanın kimliği somut ve maddi olarak görünen gerçekliklerin alanında biçimlendirilmiş olduğu için aynı oluşun ya da farklı oluşun alanı sadece bu dünya ile sınırlı kalmaktadır.

Bu durumda türdeşlik fikri de bu dünya içinde belirginleşmiş olan ve belirli aynılık ölçütleri taşıyan kişilerin varlığına denk gelen siyasal birliktelikle anılmaktadır. Aynılığın karşısında yer alan kişiler yani aynı sayılmayanlar da fark alanını belirlemiş olmaktadır.

MODERN DÜŞÜNCEDE KİMLİK KAVRAMI

Modern düşüncede toplum bir bütünlük olarak değerlendirilmektedir. Bir bütünlük olarak toplumun diğer toplumlardan farkı da aynı bakış açısı etrafında belirlenmektedir. Fay bu durumu grupların farklı oldukları düşüncesi belli ölçüde bütüncül bir bakışın türevidir, diyerek açık bir şekilde ifade eder. Bütüncü bir düşüncede bireyleri kendileri yapan şey, Fay'ın ifadesiyle

ait oldukları toplumsal bütündür. Bu yüzden o, bütüncül bakış içinde insanların kimliklerinin grup üyelikleri tarafından belirlendiğini öne sürmektedir. Bu durumu daha belirgin hale getirmek için de Fay, bütüncü düşüncenin gelişiminde önemli bir pay sahibi olan Durkheim'ın toplumu değerlendirmesini örnek verir: Durkheim'e göre toplum, bireyin psikolojisine ve davranışlarına indirgenemeyecek bir gerçekliktir (Fay, 2012: 74). Fay'ın yapmış olduğu tespit modern toplum düşüncesinin kimliğe yaklaşımını da açıklamaktadır. Zira bütüncül bir perspektifle toplumların değerlendirilişi grupların üyelerinin aynılık ve farklılık bağlamında ele alındığını ortaya koymaktadır.

Demek oluyor ki modern çağda kimliğin, somut olarak bir toplumsal örgütlenme içinde kişinin kendini ona ait hissetmesiyle oluştuğu kabul edilmektedir. Sennet bu durumu veciz bir şekilde özetler: "Kimlik ne yaptığınızdan çok nereye ait olduğunuzla ilgilidir; bu genel bir kuraldır." (Sennet, 2009: 55-56). Kimlik oluşumunun bir toplum içinde şekillendiğinin kabulü, doğal olarak kişinin aynılık çatısı altında birleştiği ve diğer toplumlardan farklılaştığı bir açılıma ihtiyaç duyar. Bu durumda tıpkı McCarthy'nin ifade edişindeki gibi "Kimlik, bir aynılık ve farklılık diyalektiği içeren toplumsal bir süreç; bir benlik anlayışını ve ona eşlik eden benlik duygularını oluşturma ve koruma sürecidir." şekliyle belirlenmektedir (McCarthy, 2002: 143).

Modern toplumların sınırları bizzat ülkelerle belirlendiği için aslında siyasal birlik, aynılığın ölçütü olarak görülmektedir. Bu bağlamda modern ulusal kimliklerin temelini, bir üst otorite etrafında birleşerek ve ona tabi olarak kendine özgü bir yapı oluşturma anlayışı şekillendirmektedir. Siyasal anlamda da modern düşünce içinde bir topluma tabi olan kişilerin (uniform) yani türdeş oldukları varsayılmıştır. Böyle bir türdeşliğin modern toplumlarda kabul edildiğine dair bir itiraz olmamakla birlikte ne zaman başladığı konusunda görüş ayrılıkları vardır. Kimi tartışmalarda İngiltere'de merkezileşme sürecinin 1066 yılından itibaren başladığının kabul edilmesi nedeniyle ulusal türdeşliğin de ilk adımın atılmış olduğu öne sürülür (Hall, 2008: 21). Bununla birlikte birçok yirminci yüzyıl düşünürü için ulusal türdeşlik fikri Batı dünyasında Rönesans sonrası gelişmelerle oluşturulmuş ve sanayileşme sonrasında da hızla gelişmiştir. Sözgelimi Gellner'in ifadesinde özel bir vurgu ile öne sürüldüğü haliyle türdeşlik ve sanayileşme birlikte gelişmiştir (Gellner, 1992: 99).

Tarih konusunda bir fikir birliği olmasa da modern dünyada bir ulus içindeki bireylerin türdeşliği kolektif kimliğe atıfla benimsenmiş olarak kabul edilmektedir. Ancak aslında türdeşliğin başlangıç tarihine yönelik tar-

tışma türdeşlik fikrinin varlığının sorgulanmasının da kısmen önüne geçilmesini doğurmaktadır. Zira böylece türdeşliğin varlığı değil de başlangıç tarihi tartışma konusu edilmektedir. Öte yandan her iki iddia ile de türdeşlik fikrinin modern ulusçulukla özdeşleştirilmiş olmasına şahit olunmaktadır. En nihayetinde de türdeşliğin belli zaman içinde siyasal gerekçelerle ortaya çıktığına ikna olunmuş bir şekilde siyasal bir inşa ürünü olduğunun hükmü verilmektedir.

AYNILIK VE FARKLILIĞIN KİMSİZLEŞTİRİLMESİNİN FELSEFİ KÖKENLERİ

Yirminci yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren başlayan modern türdeşlik eleştirileri önce felsefi düşüncede kendini göstermiştir. Bu eleştirilerin başında modern düşüncenin değişmez olarak gördüğü kesin bilgi varsayımı gelmektedir. Bizzat modern düşüncenin içinden gelişen bu bakış açısı başlangıçta sosyal ve insani bilimleri hermenötik ilgiyle birleştirerek kesin ve nesnel bilginin bu alanlarda mümkün olamayacağı yaklaşımıyla kendini gösterir. Pozitivizm ve kapitalizm eleştirisi ile birleşen bu bakış açısı Yirminci yüzyılın ikinci yarısında birçok düşünürün yaklaşımında kesinliğin ve değişmezliğin toptan reddine dönüşür. Onların yaklaşımında modern düşüncenin benimsemiş olduğu kesinlik ve değişmezlik fikri idealizm ile de uyum içindedir. Örnek olarak Yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren adlarından çokça söz edilen Deleuze ve Guattari, Derrida, Foucault gibi düşünürler farklı ilgi alanlarıyla konuya yaklaşırlar da hem modern toplum düşüncesi hem de idealizm karşıtlığında birleşmektedirler.

Deleuze ve Guattari

Brian Massumi'nin aktardığı haliyle postyapısalcılar için devlet felsefesi, Platon'dan beri Batı metafiziğini karakterize etmiş olan temsili düşüncenin bir başka şekilde söylenişidir (Deleuze ve Guattari, 2014: IX). Temsilin konuşlanmasını başlatan da idealar kuramı ile Platon olmuştur (Deleuze, 2014: 334).

Deleuze için tamamen temsilin gerekliliklerine bağlı bir tarzdaki farklılık dağılımı, analogik dünya görüşüne aittir (Deleuze, 2014: 338) Bu analogik temsil düzeni ona göre esasen temsil dünyasının sabit bir dağıtım tipini gerektirir. Zira her dağıtımda temsilin kendi sabit payı verilmiş olur (Deleuze, 2014: 376-377). Deleuze'un yaklaşımında, temsil sistemi en yukarıda özdeşliği gerektiren ideaları tutmakta aşağıda kalanları olumsuzluk olarak nite-

lendirmektedir. Bu yüzden o, Platon'a karşı çıkararak farkın olumsuzlama olmadığını söyler. Platon'da fark, onu özdeşliğe tabi yapan temsilin gerekleri tarafından tersine çevrilmiştir. Tam tersine olumsuz olan alt üst edilerek aşağıdan bakılmış farktır (Deleuze, 2014: 295).

Hem Deleuze hem de Guattari'ye göre modern çağda da bu temsili düşüncenin özel versiyonları gözlenmektedir. Bu bağlamda felsefe ve devlet arasındaki ilişkinin sürekliliği düşüncenin kendisini devlete, devletin de kendisini düşünceye dayandırmasıyla gerçekleşmiştir ve bu sayede kendileri için karşılıklı avantajlar sağlamışlardır (Deleuze ve Guattari, 2014: 437). Tıpkı idealizmde idealar âlemine yüklenen birlik ve aynılık anlamındaki gibi, Deleuze ve Guattari'ye göre, modern çağda merkezilik, otoriterlik ve sabitliğin devamı sağlanmıştır. Bin Yayla adlı ortak eserlerinde belirttikleri haliyle devlet, sürdürdüğü veya hayatta kalmasına izin verdiği kesimler üzerinde güç kullanmakla kalmaz, aynı zamanda kendi bölümlerine de sahip olur. Dahası onlara göre merkez ile bölümler arasında bir karşıtlık bulunmaz. Çünkü modern siyasal sistem zaten küresel bir bütün olarak birleşmiştir ve birleştiricidir. Böylece bu sistem yan yana dizilmiş, iç içe geçmiş, düzenli alt sistemlerden oluşan bir topluluk oluşturur. Teknokrasi de zaten bu bölümlerin sağladığı iş bölümüyle işler (Deleuze ve Guattari, 2014: 245). Bu birleştirilen ve birleştiren bütünlük olarak işleyen devletin aygıtları da kendi özelliklerini dayatarak rejime türdeşlik sağlamaktadırlar (Deleuze ve Guattari, 2014: 469).

Bu anlamıyla türdeşlik aynılığın bir uzantısı olarak politik sistemde yer almaktadır. Modern politik sistemde bütünlük ve türdeşlik aynı doğrultuda ele alınması gereken niteliklerdir. Zaten Deleuze ve Guattari'ye göre dil bütünlüğü de temelde politiktir. Gerçekte bir ana dil yoktur. Sadece egemen dilin çeşitli merkezlere saldırarak iktidarı ele geçirmesi vardır (Deleuze ve Guattari, 2014: 118).

Deleuze ve Guattari'nin bakışında mevcut diller de temsil düşüncesinin özelliklerini taşıdığı için aynılık düşüncesini pekiştiren niteliklerin barındırmaktadırlar ve dolayısıyla da sabit bir dil ve dil yapısı üzerinde anamlandırılmaktadırlar. Bu yüzden sabit dilden ziyade değişime uğramış olarak varyasyonlara açık hale getirilmiş dil bütüncü bakışın dışına çıkar. Bu bakımdan Almanca yazan Çekoslovakyalı Kafka, Deleuze ve Guattari'ye göre, hem sabitleri daraltmış hem de değişkenleri genişletmiştir. Görünüşte sıklıkla söylendiği gibi bir yoksullaşma meydana geldiği iddiası hâkim olsa da aslında değişen etkilerin garip bir şekilde çoğalması, aşırı yüklenme ve başka

kelimelerle ifade etme zevki de gerçekleşmiştir. İddia edilen yoksulluk aslında sabitlerin bir kısıtlamasıdır (Deleuze ve Guattari: 2014: 121). Zira Deleuze ve Guattari'nin yaklaşımında sabit ve türdeşlik gerektiren modern dil bütünlüğü herkesin aynışma etrafında yığılması anlamını taşıyacağı için sadece bir hükümlanlık alanı oluşturacaktır.

Deleuze ve Guattari'ye göre hem modern felsefede hem de modern rasyonel devlette her şey, kanun koyucu ve özne etrafında dönmektedir. Felsefe, kendisine bir zemin rolü biçtiğinden beri, kurulu güçleri kutsamakta ve izini sürmektedir. İtaat etmek her zaman gerekli olan bir şey olarak görülür. Kişiye ne kadar çok itaat ederse, o kadar efendi olacağı çünkü böylece sadece saf akla, yani bizzat kendine itaat etmiş olacağı söylenir. İşte bu bakımdan filozofun bir devlet profesörü ya da devlet görevlisi olması hiç de şaşırtıcı değildir. Üstelik modern devletlerde sosyolog filozofun yerini almayı başarmıştır (Deleuze ve Guattari, 2014: 438). Böyle bir yaklaşım biçiminden anlaşılan odur ki Deleuze ve Guattari'ye göre sabitlik halindeki bütünleştirici merkezi bir yapı insan özgürlüğünü sınırlandıran ve ona boyun eğdiren bir sistem oluşturmaktadır.

Bu yüzden Deleuze ve Guattari için idealist felsefeden bu yana kurulan merkezi ve hiyerarşik sistemin ortadan kaldırılması gerekmektedir. Ortadan kaldırma imkânı ise onların rizom adını verdikleri merkezsiz, hiyerarşisiz ve gösterensiz bir sistemle sağlanacaktır (Deleuze ve Guattari, 2014: 22) Çünkü rizom sayesinde ne türdeşlik ne de sabit bir oluş mümkün olacaktır.

Kaldı ki Deleuze'un düşüncesinde sabit bir anlam ya da anlamlandırma da bulunmaz. Zira Deleuze için "anlam asla ilke ya da köken değildir, o üründür. Keşfedilecek, onarılacak ya da tekrar kullanılacak bir şey değildir" (Deleuze, 2015: 92). Zira sabit bir varlıktan ziyade "anlam olayla aynı şeydir" (Deleuze, 2015: 188). "Şey durumlarına atfedilen olarak anlam varlık-dışıdır, varlığa ait değildir, varlık olmayana uygun düşen bir aliquid'dir" (Deleuze, 2015: 49).

Buraya kadar özetlenmeye çalışılan felsefi yaklaşımlarından anlaşılan haliyle Deleuze ve Guattari'nin asıl sorunları anlamlandırmanın sabit olmayacağını gösterebilmektir. Onların bakışında anlama sabit ve değişmez bir tanım imkânı veren varlık kavramının sabit olarak tanımlanmasıdır. Bu yüzden varlıktan ziyade eylem, olay ve hareket onların çıkış noktasını oluşturur. Zira bu durumda sabitlik yerine ancak sürekli değişimden söz edilebilir. Sabit bir varlıktan söz edilemeyeceği için anlamlandırmanın da sürekli değişime uğraması gerekecektir. Sabitliğin olmadığı yerde de kimliğin ne

olduğunun tanımını yapabilmek imkânsızdır. Çünkü her tanım kaygan bir zemin üzerinde sürekli oluşun gerçekleştirilmesi yolunda akıp gitmektedir.

Sürekli akışın olduğu bir durumda aynı kalabilmek ve bir şey ile aynı olabilmek de artık imkânsızdır. Üstelik burada sadece aynılık imkânsız hale gelmez bir sabit durum olamayacağı için değişmeyen ve aynı kalan farklılıktan da olarak söz edilemez. Farkın da değişmeden kalması mümkün olamaz. Dolayısıyla ortaya çıkan sonuç ne aynının ne de aynının dışında bulunan diğerlerinin sabit olarak tanımlanabilmesinin mümkün olduğudur. Hiçbir şey artık bir sabit durum ifade etmeyeceği için sabit bir anlam da olmayacaktır. Yani kim sorusunun sabit bir cevabının olması imkânsızdır. O zaman kimlik de sürekli değişen ve oluşunu sürdüren bir eylem olmak zorundadır.

Derrida

Derrida da idealizm karşıtlığında Deleuze ve Guattari ile aynı hizada durmaktadır. Bu konuda Bogue, Deleuze'ün fark felsefesiyle Derrida'nın yapıbozumcu *différance* felsefesi arasında birtakım çarpıcı benzerlikler olduğunu belirtir. Bogue'un ifadesiyle Derrida için *différance*, Deleuze'ün farkı gibi bir farklılaşma ve erteleme olarak hiçbir durumda mevcut değildir. Bununla birlikte her zaman zaten olagelmıştır ya da olmak üzeredir. Çünkü *différance*, hiçbir sabit özdeşliğe sahip değildir. Bu yüzden bir kavram da değildir. Bir göndermelilik ya da özdeşlik mantığına boyun eğmez (Bogue, 2013: 228).

Farklı olmak fiili için Derrida, iki anlamı işaret eder. Birinci anlam, ayırım, eşitsizlik veya ayırt edilebilirlik olarak görünür; ikinci anlam ise şu anda reddedilen, şu anda imkânsız olanı sonraya erteleyen bir gecikmenin araya girmesini ifade etmektedir (Derrida, 1973: 129). İlk anlam farklı olmak demektir: özdeş olmama, başka olma, ayırt edilebilir olma vb. İkinci anlam ise onu belli bir zamana almak yani zamansal yapmak demektir (Derrida, 1973: 136).

Derrida, Saussure'ün sisteminden çıkarılacak olan sonucun gösterilen kavramının hiçbir zaman yalnız kendisine atıfta bulunabilecek bir mevcudiyet içinde olmadığını belirtir. Buradan hareketle Derrida'ya göre her kavramın, farklılıkların sistematik oyunuyla, zorunlu olarak ve esasen içinde bir başkasına ve başka kavramlara atıfta bulunduğu bir zincire veya bir sisteme kaydedildiği anlaşılmaktadır. Bu durumda *différance* artık basit bir kavram değil, kavramsallığın, genel olarak kavramsal sistemin ve sürecin olasılığıdır. Aynı nedenle bir kavram olmayan *différance* salt bir kelime de değildir. Dolayısıyla, *différance* denilen şey, farklılıkları ve farkın etkilerini üreten bir

harekettir. Bu yüzden *différance*, tamamlanmamış ve basit olmayan kökenidir. Bir başka ifadeyle farklılıkların yapılandırılmış ve farklılaşan kaynağı anlamında bir kökendir. Çünkü Derrida için *différance* yani fark, anlamlandırma hareketini ancak görünen her ögenin kendisinden başka bir şeyle ilişkili olması durumunda mümkün kılan şeyin kendisidir. Böyle bir ilişki hem geçmiş hem gelecek hem de geçmişi de kapsamaktadır. Dolayısıyla bu hareket ve dolayısıyla ortaya çıkmış olan iz, gelecek denen şeyle olduğu kadar geçmiş denen şeyle de ilgilidir ve tam da bu ilişkiyle şimdi denen şeyi oluşturur (Derrida, 1973: 140-143). Bu durumda Derrida için aslında farklılığı ifade eden köken, aynı zamanda sabit varlık olmayan, sürekli değişen bir kaynak olarak bulunmaktadır.

Demek ki Derrida için varlık ve fark ilişkisine bakıldığında farkın, varlıktan önce geldiği anlaşılmaktadır. Bir başka ifadeyle ona göre fark (*différance*) ontolojik farklılıktan eskidir. Dolayısıyla da ancak izlerin oyunudur ve varlık duygusu da izlerin oyununun sınırlandırabildiği bir izdir (Derrida, 1973: 154) Böyle bir iz, bir mevcudiyet değil, daha ziyade yerinden oynatan, yer değiştiren ve kendisinin ötesine gönderme yapan bir mevcudiyetin simülakrumudur (Derrida, 1973: 156).

Anlaşılan o ki Derrida için fark zaten sürekli ertelenen ve tamamlanamayan bir iz olduğu için anlam da aynı şekilde tamamlanamamaktadır. Sürekli bir tamamlanamama ve değişim söz konusu olduğu için farkı tanımlamak da imkansız hale gelmektedir. Böyle bir devingenlik, iz oyunu içinde kendini tamamlamayan haliyle varlığın da mevcut olarak düşünülmemesini zorunlu kılmaktadır. En nihayetinde mevcudiyetin bulunmadığı bir yerde aynılıktan söz etmek de imkânsızdır. İşte aynılığın olmadığı bir durumda aynının dışındaki olan öteki oluştan da söz edilemeyecektir. Zira hem aynılık hem de öteki anlamındaki farklılık Deleuze ve Guattari başlığı altında da ifade edildiği gibi sabit bir varlık oluşu gerektirmektedir. Bir sabit oluş ise tamamlanmışlık anlamına geleceği bir mevcudiyeti şart koşar. Mevcut olmadığı için o zaten Tıpkı Deleuze'un düşüncesindeki gibi hep harekettir, eylemdir ve olaydır. Ya da Derrida'nın ifadesiyle fark ne bir kavram ne de kelime olabilir.

Foucault

Foucault da iktidar ilişkilerini incelerken Deleuze ve Guattari'de ve de Derrida'da olduğu gibi sabitlik ve hareketlilik üzerinden düşüncesini geliştirir. Hardt'ın belirttiği gibi Foucault için modern devlet, toplumsal iktidar ilişkilerine içkin sabitleme güçlerinin pekişmesidir. Hatta onun devlet yerine

yönetim demeyi tercih etmesinin nedenini devletin sabitleme güçlerinin çoğulluğunu ve toplumsal alana içkinliğini belirtmek içindir. Zira Foucault'da iktidar hiçbir alanın dışında olmadığı için sivil ve siyasal alan ayrımı dahi bulunmaz (Hardt, 2005: 94).

Foucault'ya göre iktidar tekniklerinin gelişmesiyle bireylerin kalıcı bir şekilde yönetilmesi amaçlanmaktadır. Yani iktidar teknikleri bireyselleştirici etkiye sahiptir. Bireyselleştirici olan bu iktidar Foucault tarafından eski çağdan başlayan haliyle tipik bir şekilde sürüyü yayma şeklindeki çobanlığı ifade eden pastorallik olarak adlandırılır. Pastorallik, onun düşüncesinde, antik Mısır, Asur, Filistin, (Ayrıca İbranilere de) Yunan ve Roma uygarlıklarına dayandırılarak ve inanç açısından Yahudiliği ve Hristiyanlığı da içine katarak geliştirilmiştir (Foucault 2014: 28-29).

Her ne kadar Foucault yönetim ve iktidar ilişkilerini pastorallik fikrinden başlatarak açıklasa da onun asıl ilgi alanı modern iktidar ilişkileridir. Modernlik konusunda öne sürdüğü görüşlerinde de Weber'i hatırlatan bir şekilde rasyonaliteye vurgu yapar. Ona göre siyasi rasyonalite kendini zorla kabul ettirirken pastoral iktidar biçimini ilk dayanak olarak seçmiş ve bu pastoral iktidar fikrinden de devlet aklına yönelmiştir. Böyle bir devlet aklının bir gereği olan siyasi rasyonalitenin kaçınılmaz etkileri ise hem bireyselleştirme hem de bütünselleştirme olmuştur (Foucault, 2014: 56). Foucault'ya göre "devlet aklı ilahi, doğal ya da insani yasalara göre bir yönetim sanatı değildir. Dünyanın genel düzenine saygı göstermesi gerekmez. Bu, devletin gücüne uygun olarak yönetmektir. Amacı geniş kapsamlı ve rekabetçi bir çerçeve içinde bu gücü arttırmak olan yönetimdir" (Foucault, 2014: 47). Ona göre devlet aklı düşüncesi zaman içinde bireyin özgürlüğünü gerektirmiştir. Çünkü özgürlük olmadan iktidardan söz edilemez. Potansiyel bir reddetme veya başkaldırma iktidar için zorunluluktur (Foucault, 2014: 55).

Böyle bir zorunluluk içinde on altıncı yüzyıldan beri sürekli gelişen iktidar yapısı nedeniyle hem bireyselleştiren hem de bütünleştiren bir iktidar biçimine tanık olunmaktadır. Gelişen modern devlet de bu sayede bireylerin dâhil edilebildiği bir yeni iktidar biçimi haline gelmiştir. Bu iktidar biçimi gündelik yaşama doğrudan müdahale etmektedir ve bu sayede bireyi kategorize ederek bireyselleştirmektedir. Ancak burada bireyin bir özne haline gelmesi söz konusu olmaktadır. Bu, bireyleri özne yapan da zaten iktidar biçimidir. Buradaki özne (subject), birinci anlamıyla başkasına tabi olma ve ikinci anlamıyla da kendi kimliğine bağlanmış olan birey demektir. Her iki halde de özne, tabi olan ve bağlanan bir birey olarak iktidar biçimi içinde yer alan bireyi belirtir (Foucault, 2014: 63).

Bu yüzden Foucault'nun düşüncesinde günümüzün felsefi sorunu hem devletten hem de devletin gerçekleştirdiği bireyselleştirme türünden kurtulmaktır (Foucault, 2014: 68) Çünkü iktidar eylemde bulunan öznelere davranışları üzerinde kendini göstermektedir. O eylemde bulunan öznelere üzerinde bir eylemde bulunma biçimidir. Böylece aslında iktidarın bir yönetim ilişkisi olduğu bellidir (Foucault, 2014: 74). İktidar ilişkileri toplum içinde derinlemesine kök saldı ve bütünleştirici olduğu için toplumdan ayrı bir biçimde düşünülemez. Artık iktidar ilişkisinin olmadığını düşünmek ancak bir soyutlama olarak varlık gösterir (Foucault, 2014: 77).

Bu haliyle modern devlet ve birey ilişkisine yaklaşımıyla Foucault'nun, Deleuze ve Guattari ve Derrida'dan çok da farklı bir bakış açısı taşımadığı açıkça görülmektedir. Modern devlet ve birey ilişkilerinde iktidarın birey üzerindeki kontrolü ve hâkimiyeti konusundaki düşünceleriyle Deleuze ve Guattari ile benzer hatta aynı denilebilecek bir perspektif taşımaktadır. Her iki yaklaşım örneklerinde de devletin otoriter ve bütünleştirici olduğuna işaret edilmekte ve bireyin pasif konumda kaldığına dikkat çekilmektedir. Bu durumda modern devlet içindeki kimlik süreci zorlama ve kontrol üzerine kurulu bir nitelik taşımaktadır. Her iki düşünce biçimine göre de modern kimlik bir iktidar oluşturunucusu ve pekiştiricisidir. Derrida'nın yaklaşımında da yine sabit bir mevcudiyet üzerine kurulu anlam ve anlamlandırma biçimi doğru ve gerçek olmayan bir kökene işaret ettiği için modern kimlik kavramının dayandığı temellerin referans alınmaması gerektiği sonucuna kapı açmaktadır.

AYNILIK VE FARKLILIĞIN KİMSİZLEŞTİRİLMESİ OLARAK TOPLUM VE KİMLİĞE ÇAĞDAŞ YAKLAŞIM ÖRNEKLERİ

Zygmunt Bauman

Bauman, yaygın olarak kabul edilen iki tür topluluk fikri olduğunu öne sürer. Bunlardan birincisi üyelerinin çözülmez bir bağlılık içinde birlikte yaşadığı yaşam ve kader topluluklarıdır. İkincisi ise yalnızca fikirler veya çeşitli ilkelerle birbirine kaynaşmış topluluklardır. Bauman'a göre yalnızca ikinci kategorideki topluluklarda bir kimlik sorunu ortaya çıkmaktadır. Zira bu topluluklarda aidiyet ve kimliğin kesin olmadığı, ömür boyu sürececek bir garantiyle güvence altına alınmadığının farkına varılması durumunda bir kimlik krizi kendini gösterir. Aidiyet insanların kaderlerinde olduğu sürece, alternatifsiz bir koşul olarak, 'bir kimliğe sahip olma' düşüncesi onların aklına gelmeyecektir (Bauman, 2010: 11). Bu yüzden de Bauman'a göre kim-

lik, insanlara keşfedilmekten çok icat edilmesi gereken bir şey gibi gösterilir. Kişinin bir hedefi, bir amacı gibi en başından inşa etmesi veya alternatif teknolojiler arasından seçim yapması gereken bir şey olarak ortaya konur. Kişiyi düşen iş bununla da sınırlı kalmaz; çünkü kimliğe ulaşmak için mücadele etmesi, ardından da daha fazla mücadele yoluyla koruması gereken bir şey olarak ortaya konur (Bauman, 2010: 15-16).

Bauman'ın düşüncesinde modern kimlik fikri doğal bir düşüncenin ya da gelişmenin ürünü değildir. Kaldı ki onun ifadesiyle ulusal kimlik, insan deneyiminde doğal olarak gelişmemiş ve bu yüzden de bir yaşam gerçeği olarak doğmamıştır. Bu fikir, tam bir kurmaca olarak modern insanın yaşam ortamına zorla girmiş ve bir kurgu olarak süregelmiştir. Çünkü kimlik fikri, Bauman'a göre, aidiyet krizinden doğmuştur. 'Olması gereken' ile 'olan' arasındaki uçurumu bir köprü gibi kapatarak gerçekliği düşüncenin (idea) benzerliğinde hatta düşüncenin belirlediği standartlara yükseltme çabasından doğmuştur (Bauman, 2010: 20).

Bu durumda gayet açıktır ki Bauman kimliğin doğal bir gerçeklik olarak insan hayatında yer almadığını söylerken aslında postyapısalcı bir söylemi benimsediğini göstermektedir. Zira kimliği bir düşüncenin, tasavvurun ürünü olarak, yani bizzat tasavvura benzemesi gerektiği varsayılan bir kurgu olarak görmektedir. Böyle bir kurgu anlayışı, tam olarak Platon felsefesinde gözlenen ideallara benzerlik fikrinin kimlik kavramında tezahür ettiği ve ulusal kimlik düşüncesinde de bu bakışın devam ettiği düşüncesine dayanır. Zaten Bauman kimlik sorununun sadece fikirler veya çeşitli ilkelerle birbirine kaynaşmış topluluklarda ortaya çıkacağını söylerken de tıpkı idealist düşünce örneğindeki gibi fikrin varlıktan önce gelmesini eleştirmekte ve doğal olmadığına hükmetmektedir. Dolayısıyla onun yaklaşımı zaten idealizm karşıtlığı üzerinden gelişmektedir.

Bauman, modern ulusal kimliğin kesin tabiyet ve ayrıcalıklı sadakat talep etmesi nedeniyle diğer kimlik tiplerinden farklılık taşıdığını öne sürmektedir. Üstelik ona göre ulusal kimlik, muhalefet şöyle dursun, rekabeti bile kabul etmez. Bu yüzden ulusal kimlik, muhalefetsiz ve rakipsiz olarak 'biz' ve 'onlar' arasındaki sınırı çizme tekeline sahip olma amacını taşımaktadır (Bauman, 2010: 22). Aslına burada bir sınır çizme tekeline sahip olma amacından daha önemli konu modern kimliğin ben ve öteki bağlamında türemiş olduğu iddiasıdır. Çünkü kimlik bu haliyle fark kavramı etrafında şekillenmiş olmaktadır. Ancak Bauman'da fark, aynı ve farklı oluşun dönüşmesiyle 'biz' ve 'onlar' biçimindeki ifadeyle ortaya çıkar. Dolayısıyla Bauman'ın

bakışında kimlik kavramının kendisi Platon felsefesinin bir süreği olarak ama dünya üzerine uyarlanmış şekilde sunulmaktadır. Fark, idealarla duyulur dünya arasında değil insanlar arasındadır. Biz ve onların kimler olduğu önem taşımaksızın her iki tarafta da kendilerinin aynışması diğerlerinin ötekileşmesi temele alınmaktadır.

Bununla birlikte Bauman'a göre artık modern ulus devletin kimliğe ilişkin bakış açısı tam anlamıyla geride kalmıştır. Dünya günümüz şartlarında sürekli artan bir hızla değişmekte iken artık bu tür eski referans çerçevelerine güvenilememektedir. Zira ona göre, eski tarz katı ve tartışılmaz kimlikler işe yaramaz hale gelmişlerdir. Günümüzde geçici fırsatların yeni dünyası hüküm sürmektedir (Bauman, 2010: 27). Dahası günümüzde toplumun kendisinin de artık insan denemeleri ve yanılmaları konusunda ilkeli bir hakem olduğuna inanılmamaktadır. Toplum, hayat oyununda kurnaz ve ikiyüzlü, poker suratlı bir oyuncuyu hatırlatmaktadır. Eline fırsat geçtiğinde hile yapıp kuralları çiğnemektedir. Ancak gücü de doğrudan bir dayatmaya yetmemektedir. Toplum, artık insanların oyunda kalmasından ve masada oynamaya devam etmek için yeterli pulunun kalmasından başka bir şey istememektedir (Bauman, 2010: 52). Bauman'ın burada toplumdan kastettiği modern toplumdur. Çünkü onun bakışında bu toplum tipinin tasavvur sonucundaki kabul edilen varlığının bir gerçeklik olarak sunulması mümkün olmamaktadır. Sadece düşüncenin ürünü olarak kurgudan ibaret olan bu varlık, ona göre hızlı değişmelerin gerçekleştiği dünyada karşılık bulamamaktadır. Bu durumda, değişimin kendisi Bauman tarafından sabitlik algısının doğru olmadığını göstermeye yetmiş olarak görülmektedir.

Hızı sürekli artan bu yeni dünyada eski tür sabit kimlikler geçici yeni tarz kimliklere yerini bırakırken gerçekleşen şey Bauman'a göre kimliklerin serbest bırakılışıdır. Artık tekel arayan kurumlar tarafından izlenmeyen, korunmayan, harekete geçirilmeyen kimlikler yerine rekabetçi güçlerin serbest oyununa maruz kalan kimlikler ortaya çıkmaktadır. Bu yeni kimlikler içinde herhangi bir şekilde dayanıklı hiyerarşi inşa etmek kolay değildir hatta zaten aranır da değildir. Kimliklerin bu şekilde serbest bırakılmışlığında kendi zekâlarını ve aletlerini kullanarak kimlik yakalamak bireysel olarak kişilere kalmıştır (Bauman, 2010: 29).

Ancak sürekli değişen ve akışkan hale gelen ve özellikle politik açıdan kontrolden çıkmış bu küreselleşmiş dünyada Bauman'a göre başıboş bireyselleşme neticesinde kimlikler karışık imkânlar içinde kalmaktadır. Bir rüya ile kâbus arasında kalır gibi bocalamaktadırlar ve üstelik birinin ne zaman

diğerine dönüşeceği belli değildir. Akışkan ve modern bir yaşam ortamında kimlikler, artık ikircikliliğin belki de en yaygın ama en ağır meşakkatli vücut buluşunda ortaya çıkmaktadırlar (Bauman, 2010: 32). Bu kadar hızlı değişim ve dönüşüm yaşanan ve böylece kimliklerin serbest kaldığı dünyada insanın kendini tek bir kimliğe adanması Bauman'a göre riskli bir iştir. Zira insanlar istese bile tek bir kimliğe bağlı kalmaya artık izin verilmez. İşte bu yüzden de çağımızda elektronik aletler daha kullanışlı olmakta ve milyonlar tarafından benimsenmektedir (Bauman, 2010: 89-90).

Demek ki gerçekte Bauman'ın ifadesindeki kimlik ve topluluk düşüncesi sadece bir bakış açısı farklılığından ibarettir ve yine bir düşünce sisteminin ürünüdür. Onun yaklaşımında kimlik ve kim oluş çoklu bir bakış açısının ürünü olarak sunulmakta ve bu çokluluk halini benimsemiş olan düşüncenin kendisi de doğru olarak kabul edilmektedir.

Ancak gerçekte bu çokluluk şeklinin kendisi de çelişkisini içinde barındırmaktadır. Her şeyden önce onun bir çokluluk biçimi olduğunu söylemek dahi zordur. Zira günümüzde insanların kurduğu yaşam tarzında giyimden, beslenmeye, konut biçiminden çalışma düzeni ve saatlerine kadar farklılıkların gittikçe ortadan kalktığına şahit olunmaktadır. Üstelik iletişim teknolojisi nedeniyle insanların tüm dünyada geniş kitleler halinde benzer, hatta aynı tavırları geliştirdikleri gözlenmektedir. İletişim araçları sayesinde geniş kitleleri topluca harekete geçiren eylem ve tavırların ortaya çıktığı kimse için şaşırtıcı bir bilgi değildir.

Hâlbuki Bauman, teknolojik aletler nedeniyle kişilerin artık tek bir kimliği sahiplenemediğini söylemektedir. Ona göre teknolojideki bu hızlilik çağında ne sabitlik ne de türdeşlik mümkündür. Bu haliyle insanların iletişim araçları sayesinde aynı doğrultuda ve kalıplaşmış gibi türdeş bir şekilde eylemde ya da düşünsel tavırda bulunmasının Bauman'ın önerdiği kimlikler dünyasında bir karşılığı bulunmaz.

Dahası bizzat Bauman'ın görüşlerinin postyapısalcı siyaset felsefesindeki yer alışında görüldüğü gibi düşüncenin görelileşmesi gerektiği konusunda bir sabitlik mevcuttur. Modern toplum tasavvurunun idealist felsefe ile düşünsel benzerlik taşıdığına yönelik yaklaşımların çağdaş postyapısalcılardaki görülen hali düşüncedeki sabitliğin ve aynılığın açık olarak ortaya konma örneğidir.

Öte yandan Bauman'ın düşüncesinde günümüz dünyasında herkes kimlik edinme şansına sahip değildir. Çünkü küreselleşme ile birlikte gelen değişimler neticesinde iki kutuplu bir kimlik dünyası oluşmuştur. Bu iki

kutuplu dünyada kendi kimliklerini az ya da çok istedikleri gibi oluşturalabilenler bir yanda, diğer yanda da kimlik seçimine erişimi engelleneler bulunmaktadır. İkinci kutupta bulunanlar bir tercihte bulunmak için hiçbir söz hakkına sahip değildirler. Başkaları tarafından dayatılan klişeleştirme, aşağılama, insanlıktan çıkarma, damgalama kimlikleri gibi kimliklerin yükü altında ezilenlerden meydana gelmektedirler. Dahası çoğu insan da bu iki kutup arasında tedirgin bir şekilde asılı durur, istediğini seçme veya istediğinden vazgeçme özgürlüğünün ne kadar süreceğinden veya sahip olduğu konumu koruyup koruyamayacağından asla emin değildir (Bauman, 2010: 38)

Bu bakış açısı da bir kimlik edinme hakkına sahip olmayanların varlığına işaretlerle yine herkesin sabitlik bir yana geçici olarak dahi bir kimliğe sahip olamadığını ortaya koyar. Ancak buradaki önemli nokta bir kimliğe sahip olması engellenenlerin önüne engel koyanların da kimliklerinin geçici olduğu söylenirken kimliğin bizzat kendisinin varlığının dahi sabit olarak bulunmadığı anlatılmaktadır. Bir başka ifadeyle kimliğin geçiciliği dahi garanti edilmez. Bir zaman içinde kişinin taşıyabildiği hiçbir kimliği kalmayabilir. Bu yaklaşım tarzı da yine postyapısalcı düşünce biçimiyle bir uyum ve benzerlik ölçüsü içinde kalmaktadır. Çünkü sabit olan hiçbir şeye imkân tanınmamaktadır. Fakat gerçekte ise postyapısalcı düşünce farklı kişilerde aynılaşmış olarak sabitlik örneği göstermektedir.

David Harvey

Bauman'ın çağdaş toplum analizi konusundaki bakış açısına benzer bir tutumla David Harvey de modern toplum yapısını eleştiriye tabi tutmuştur. Harvey'in eşleştirişinde öncelikli olarak dikkat çeken konu modern çağda zaman ve mekâna yaklaşımdır. Harvey'e göre zaman ve mekân modern çağda kapitalist girişimciler vasıtasıyla üretim ilişkileri bakımından kontrol edilerek parasal hedeflere göre yeniden biçimlendirilmiştir (Harvey, 2006: 257-258). Dahası sadece kapitalist girişimciler zaman ve mekânı kontrol etmemiş aydınlanma düşünürleri de rasyonellikleriyle gelecek üzerinde bir denetim kurmayı hedeflemişlerdir. Montesquieu'dan Rousseau'ya kadar birçok düşünür bu sayede nüfusun, hayat tarzlarının ve politik sistemlerin yeryüzüne dağılımını düzenleyebilecek maddi ve rasyonel ilkeler üzerinde spekülasyona girişebilmişlerdir. Tam anlamıyla bir bütünselleştirme girişimi olan böyle bir bakış açısı, ulusal, yerel ve kişisel kimliklerin inşasına yönelik güçlü bir kavrayışı da mümkün hale getirmiştir. Bu kavrayışa paralel olarak da belirli bir "ötekilik" anlayışı kabul edilir hale gelmiştir (Harvey, 2006: 280-281).

Harvey'e göre yirminci yüzyıl başlarında montaj hatlarında görüldüğü gibi üretimin devir hızını artırmak için belirli mekânsal organizasyonlar yapılmıştır. Aynı dönemde iletişim teknolojisindeki öncü gelişmelerle de kamusal zaman ve mekânın günlük hayata müdahale gücü belirmeye başlamıştır (Harvey, 2006: 300). Harvey'in yaklaşımına göre iletişim alanındaki gelişmelerle zaman ve mekân ilişkilerine yeni bir bakışın ortaya çıktığı bu dönemde parasal hedeflerle belirlenen mekân ve zaman ilişkileri yine parasal hedefler yüzünden kaygan bir zemine yaslanmanın eşiğine gelmiştir. Bu durumu özetle Harvey şu şekilde belirtmektedir: Gelişmiş iletişim ve bilgi akışı sistemleri, dağıtım teknikleri, stok kontrolü, konteyner kullanımı, elektronik bankacılık gibi yeni gelişmeler piyasaların hızlanmasına katkı sağlamıştır. Ancak burada asıl dikkat çekici husus tüketimin devir hızıdır. Böyle bir hız sonucunda ise değerler konusunda dahi mutabakatın çöküşüne şahit olunmuş ve geçiciliğin ortaya çıktığı gözlenmiştir. Bu şekilde ortaya çıkan sabitliğin kaybı ve geçiciliğin baskınlığı konusunu Harvey, 'katı olan her şey buharlaşır' tarzındaki bir duygu hiçbir zaman bu kadar yaygınlaşmış değildir diyerek anlatır (Harvey, 2006: 318-319).

Harvey'in yaklaşımında kapitalizme özgü çeşitli sorunların ve bu sorunlara gösterilen tepkilerin adı postmodernizm içinde anılmaktadır. Ona göre postmodernist düşünce klasik Marksist eleştiriden farklıdır. Klasik Marksist anlamda yabancılaşma her şeye rağmen tutarlı bir benlik duygusunu varsaymak zorundadır. Zira kişi bu tutarlı benlik duygusuna yabancılaşacaktır. Postmodernizmde ise planlar yapma olasılığının dahi insan elinden alındığı parçalanmış bir yaşam biçimi ortaya çıkmaktadır. Hatta insanı, kafasında planlanmış bir geleceği canlandırmaktan bile alıkoyan istikrarsızlıklara yoğunlaşmanın kendisidir postmodernizm (Harvey, 2006: 70).

Buraya kadar söylenenlere bakılırsa dünyadaki gelişmelerin modern döneme özgü kalıpları yıktığı sonucuna postyapısalcı düşünürler gibi Harvey'in de ulaştığı görülmektedir. Bu doğrultuda insanın teorik ve pratik açıdan sabit konumunun kalmadığını ve parçalanmış bir yaşam biçiminin içine düştüğünün söylendiği ifadeler bir postyapısalcı perspektiften farksız bir konumda durmaktadır.

Ancak Harvey'in Marx'ın düşüncesinde yabancılaşmış kişinin dahi tutarlı bir benlik duygusuna yabancılaşması söz konusuysa postmodernizmde bu tutarlılığın olamayacağına yönelik açıklaması onun yapmış olduğu diğer analizlerle karşılaştırıldığında bazı çelişkilerin ortaya çıktığı görülmektedir. Çünkü Harvey, postmodern koşullar için bir tutarsızlık durumunu

ileri sürerken kimlik konusundaki yaklaşımı bunun aksini ortaya koymaktadır. Zira ona göre 1970'li yıllardan beri insanlar kimlikle, kişisel ve kolektif köklerle fazlaca ilgilenmeye başlamışlardır ve bunun nedeni işgücü piyasalarında, teknolojik bileşimlerde, kredi sistemlerinde ve benzeri alanlarda ortaya çıkan belirsizliğe dayalı güvensizliğin yaygınlığıdır (Harvey, 2006: 107). Bu güvensizlik karşısında insanların bireysel ya da kolektif kimlik arayışı da aslen değişen bir dünyada güvenli bir liman arayışı olarak özetlenebilir (Harvey, 2006: 337). Bu durumda Harvey'in bakışına göre gerçekte insanlar kendilerine bir çıkış yolu aramakla güvensizlikten kaçmak istemektedirler. Dolayısıyla insanlar aslında bir plan yapmakta ve uygulamaya sokmaya çalışmaktadırlar. Parçalanmış bir yaşam biçiminin sonucu olarak insanların planlama yapamamaları söz konusuysen istikrarsızlıktan söz edilemeyecek şekilde sabit olarak ve ısrarla kişisel ve kolektif kimlik arayışına yönelmesinin nasıl mümkün olacağı tartışmalı bir konudur.

Üstelik Harvey, mekân ne denli birleşik hale gelirse, toplumsal kimlik ve eylem açısından parçalanma özellikleri de o denli büyük önem kazanmaktadır der. Örnek olarak da sermayenin yeryüzünde serbestçe dolaşımı, bu sermayenin cazip bulacağı mekânların tikel niteliklerini ön plana çıkardığını söyler. Ona göre yeryüzündeki çeşitli toplulukları birbiriyle rekabet içine sokan mekân daralması, beraberinde yerleşmiş rekabet stratejileri ve gücü kazandıran şeyler konusunda özel bir bilincin gelişmesine yol açmaktadır (Harvey, 2006: 303). Bu durumda da yine özel bir bilincin varlığından söz edildiğine göre aslında hiç de planlamanın yapılamadığı hatta insanın aklına bile gelmediği bir hayattan söz etmek kendi içinde çelişkiyi ortaya koymaktadır.

Stuart Hall

Modern toplumsal kimlik Stuart Hall için modern ulus devlet egemenliği tarafından her şeyi kuşattığı düşünülerek ortaya konmuş olan türdeş bir kimlik tarzıdır (Hall, 1998a: 67). Bu türdeşlik anlayışı ise Hall'in bakışında hiçbir suretle olumlu bir anlam taşımaz. Çünkü böyle bir kimlik tarzı sadece bir anlatı olarak temsil dâhilinde kalabilmektedir. Hatta onun yaklaşımında kimliği aynı görünen, aynı hisseden ve kendilerini aynı sayan insanlara bağlayan anlayış tam bir saçmalaktır (Hall, 1998a: 72). Kimliğin temsil olarak düşünülmesi Hall için gerçek dünya ile bir uyumsuzluk olduğu anlamına gelmektedir. Dahası aynılık iddiası da yine gerçek dünya ile uyumsuzluk anlamını taşımaktadır.

Bu yüzden de Hall, aynılık etrafında değerlendirilen modern kimlikleri sadece karşılaşılmamasının ümit edildiği sabit noktalar olarak görmektedir. Onun bakışında kimlikler, geçmiş zamanda da şimdi de, gelecekte de, dönen dünyada sabit olarak duran gönderme noktalarıdır Oysa tam tersine dışarıdaki dünya karmaşıktır ve daima dönmektedir (Hall, 1998b: 42). Elbette burada dünyanın dönmekte olması onun daima değişmekte olduğu anlamına gelmektedir. Zaten Hall de kimlikler asla tamamlanmaz, onlar öznellik olarak daima inşa ve oluşum halindedirler diyerek bunu açıkça ortaya koymaktadır (Hall, 1998a: 70).

Kimliklerin daima inşa ve oluşum halinde oluşu yaklaşımı aynı zamanda gerçek dünya ile modern kimlik arasında uyumsuzluk olduğu fikri ile de paralellik göstermektedir. Zira değişen dünyada hiçbir tanım sabit olarak kalamayacaktır. Bu yüzden Hall'in bakışında modern kimlik, eski önemini yitirmiş ve artık muğlak bir duruma gelmiştir. Bu düşüncesini de açıkça "toplumsal kimliklerin gözden kaybolduklarını söyleyemeyiz, ancak geçmişte yaptıkları gibi artık bizi bir yere sıkı sıkıya bağlamıyor, bir yere yerleştirmiyorlar" diyerek ortaya koyar (Hall, 1998a: 89). Karmaşık olarak sürekli değişen dünyada modern kimliklerin sabitliği onun yaklaşımında artık tutunacak bir zemin bulmakta zorlanmaktadır. Böyle bir bakış açısının postyapısalcı düşünce ile olan uyumunun gayet açık olduğunu söylemeye bile gerek kalmaz. Dünyanın değişimi ve kimliğin tamamlanamaz oluşu Deleuze ve Guattari felsefesinde harekete ve olaya vurguda kendini gösterirken Derrida'nın düşüncesinde ise sürekli tamamlanamamanın ifadesinde anlamını bulduğu gayet açıktır.

Öte yandan Hall, sadece postyapısalcı yaklaşımla da benzer bir bakış açısına sahip değildir. O'nun "kimlik bir süreç olarak, bir anlatı olarak, bir söylem olarak daima 'öteki'nin konumunda anlatılır" ifadesi bu açıdan dikkate değerdir (Hall, 1998a: 72). Kaldı ki Hall'e göre sadece ötekinin konumunda anlatılmakla sınırlı kalmaz aynı zamanda 'öteki'nin duruşu ve konumu kimliğin belirleyicisidir. Çünkü ona göre "kimlik daima, kendi olumsuzunu sadece olumsuzun dar bakışıyla elde edebilen yapılmış bir temsildir. Kendini inşa edebilmesi için, kimliğin ötekinin iğne deliğinden geçmesi gerekir. Kimlik oldukça aykırı bir karşıtlıklar kümesi üretir" (Hall, 1998b: 41). 'Öteki' tarafından belirlenmiş olan kimlik fikri ise Nietzsche'nin yaklaşımında kendini belirgin olarak göstermektedir. Nietzsche'ye göre bütün asil ahlak, kendi kendisine 'evet' demekten doğarken, köle ahlakı kendi dışında olana, yani ötekine ilke olarak 'hayır' der. Bu 'hayır' onun yaratıcısıdır. Köle

ahlakının ortaya çıkması için öncelikle karşıt bir dış dünyaya ihtiyaç vardır. Köle ahlakının eylemi bir tepkidir (Nietzsche, 2008: 20). Her iki yaklaşımın bir arada dikkate alınması durumunda görüldüğü haliyle Hall'e göre kimlik ve özellikle de modern kimlik aslen tıpkı Nietzsche'nin köle ahlakı için yaptığı tanımlamadaki gibi karşısındakini olumsuzlayarak kendine ait bir olumlamayı temsil dünyasında ortaya koyma çabası anlamına gelmektedir. Elbette Nietzsche'nin yaklaşımı ile Hall arasındaki benzerlik, önemli ölçüde çağdaş postyapısalcıların yaklaşımları ile Nietzsche arasındaki benzerliği de hatırlatmaktadır.

Iain Chambers

Chambers'ın kimlik düşüncesi insanın kendilik duygusuna duyduğu ihtiyaçla başlar. Ona göre gerçekte kendilik duygusu sadece bir kurgudan ibarettir ve bu bakımdan insan kendini olgun bir kimlik sahibi olarak tahayyül etmektedir. Bununla birlikte böyle bir kendilik kurgusu sayesinde insan hayatını devam ettirmektedir. Çünkü kendilik duygusu sayesinde insan kendine, çevresine ve diğerlerine bir ufukla bakabilmektedir. Böylece diğer insanların farklılıkları üzerinden diyalog kurmayı da sağlayabilmektedir (Chambers, 2005: 41-42). Demek ki kendilik duygusu bir kurgu olsa da insanın kurguya ihtiyacı bulunmaktadır. Buradan elbette şöyle bir sonuç çıkmaktadır: Kendilik duygusu ve insanın kimliği aslında insan zihni tarafından üretilmiş olan bir tasavvurdur. Bu bakımdan daha baştan idealizmden ayrılmaktadır. Çünkü idealist düşüncede ideaların varlığı zihinden önce gelmektedir. Oysa burada tasavvurun nedeni ve başlatıcısı insanın zihnidir.

Chambers'ın ifadesinde kimliğin diğerleri ile kurulan bir diyalog içinde oluşu bir başka gerçekliği zorunlu kılmaktadır. O da dildir. Zira insan diğerleri ile kurduğu diyalogu dil ile sağlamaktadır. Dolayısıyla Chambers'ın bakışında kimliğin ne olduğunun cevabı dilin kullanımıyla yakından ilişkilidir. Ona göre biz bakışımızı dünyanın yerel dünyasından başka taraflara çevirdiğimizde dili potansiyel olarak paylaşılan ama yine de farklılaştırılan bir materyal olarak görürüz (Chambers, 2005: 37-38). Bu durumda Chambers'ın yaklaşımında dilin sadece insanın başkalarıyla kurduğu ilişki için gerekli olan bir araç olarak görülemeyeceği sonucu ortaya çıkar.

Gerçekten de Chambers'a göre dil, aslen bir iletişim aracı değildir. Dil, her şeyden önce insanın kendilik oluşunda ve anlamın kuruluşunda kültürel bir inşa aracıdır (Chambers, 2005: 37). Bu haliyle dil aracılığıyla bir kendilik oluşu sağlanırken her dile göre başka bir kimlik duygusunun zemini ortaya

konmaktadır. Bu durumda dil sayesinde kendiliğin gerçekleşmesi yanında bir de ötekinin alanı belirlenmiş olur. Artık ötekinin başkalığı tanınır hale gelmektedir. Başkalığın tanınmasıyla da dünyanın merkezinde olunmadığının kabulü başlar. İnsanda merkez ve varlık duygusu değişir. Bu değişimi sağlayan da anlaşılacağı üzere dildir. Çünkü dil aslen biri adına ve belirli bir yerden konuşur. Belirli bir uzam, bir yaşam alanı inşa ederek, ait olma ve evde olma duygusu kurar (Chambers, 2005: 39).

Ancak burada dil aracılığıyla gelişmiş ve en nihayetinde bir tahayyül ürünü olsa da kimliği belirleyen bir başka önemli faktör vardır. O da kimliğin Chambers'a göre hareket halinde şekillenmesidir. Çünkü ona göre kimliğin nihai bir varış noktası bulunmaz. Kimlik süregiden bir fabl, bir icat ve bir inşadır. Bu yüzden de sabit bir kimliğin varlığından söz edilmesi gerçekliği yansıtmaz (Chambers, 2005: 41). Kaldı ki benlik duygusu veya bir başka ifade ile 'ben' oluş da daima böyle bir hareketle yeniden ve yeniden biçimlenmektedir (Chambers, 2005: 40).

Bu durumda Chambers'ın geliştirdiği düşünsel temel içinde modern dünyadaki merkezi bir yapının varlığı düşüncesi bir gerçeklik alanını işaret etmez. Onun bakış açısının içinde sürekli değişim olduğu ne sabit bir konum ya da statü ne de merkezi bir nokta olabilir. Zira ona göre sürekli olan hareketin kendisidir.

Her şeyin hareket halinde oluşu ve değişmesi nedeniyle Chambers'a göre modern dünyada merkezde olarak görülen şey gerçekte bir süreklilik taşımamaktadır. Zaten onun ifadesiyle merkezde olarak görülen şey evvelce çevresel ve marjinal olandır. Kaldı ki ona göre modern metropol figürü de aslında göçerdir. Olagelen şey efendilerin sokaklarının göçerler tarafından ele geçirilmesi ve dillerinin onlar tarafından yeniden icat edilmesidir. Yani, metropol estetiğinin ve yaşam tarzlarının aktif formüle edicileri göçerlerdir. Dil egemenin, efendinin dilidir ancak artık farklı biçimde konuşulmaktadır. Ele geçirilmiş, parçalanmış ve ardında yeni bir aksanla, farklı bir kıvrımla hikâyede yeniden bir araya getirilmiştir. Bu bakımdan Chambers'ın ifade ettiği haliyle günümüzde göç ve yayılma modernitenin kimlik, dil, homojenlik ve merkez vs. duygusunu dağıtmaktadır (Chambers, 2005: 38-39). Bunun bir sonucu olarak da bu çağda her şeyin bir merkeze geri gönderildiği, Avrupa-merkezci aksan tarafından güvence altına alınan, rasyonelleştirici bir bütünlük, yerel ve parçalı bir karmaşıklığa doğru kaymaktadır. Dahası sabit bir konum şeması ve güven verici kimlik ifadesi de paramparça olmaktadır. (Chambers, 2005: 57-58).

Demek ki Chambers'a göre artık modernitenin gerekli gördüğü ne bütünlük ne de rasyonaliteden söz edilebilmektedir. Sürekli hareket ve göç nedeniyle merkez duygusunun dağılmasıyla da türdeşlik düşüncesi gittikçe anlam kaybına uğruyor görülmektedir. Bu durumda Chambers'ın yaklaşımında ortaya şöyle bir sonuç çıkmaktadır: Çağdaş gelişmeler bize göstermektedir ki bir yandan kimliğin kurgu olduğunun farkına varmak gerekir ama bir yandan da kimliği bir kesinlik ve tamamlanmışlık halinde düşünmek gerekir.

Chambers'ın geliştirmiş olduğu bu bakış açısı ise tam anlamıyla Deleuze ve Guattari'nin düşünceleriyle paralellik göstermektedir. Çünkü merkezin kaybolması nedeniyle sabit bir dili merkez kabul etme seçeneği de kalmamıştır. Dolayısıyla ortaya çıkan şey dilde sabitlikten ziyade ancak sürekli değişme veya sürekli değişen bir çoğulluk olabilir. Bu yüzdendir ki Chambers da hareketin ve çoğulluğun bir sonucu olarak dil ve kimliğin Avrupa'da birbiriyle olan bağları çözülmüştür demektedir (Chambers, 2005: 47). Kaldı ki hareketin Deleuze ve Guattari'de sabit ve değişmez merkezi bakış açısını dağıtması gibi Chambers'e göre de hareket ve çoğulluk her şeyi aynılaştıran tarih ya da bilginin kâbusudur (Chambers, 2005: 43).

Bu durumda Chambers'ın yaklaşımındaki haliyle göçerlerin dili mevcut yapıya aykırı olarak kullanması Deleuze ve Guattari'nin de merkezi temsil düşüncesinin ve hükümlerinin kırılması anlamını taşımaktadır. Aslında Chambers'ın göçerleri işaret etmesi bile daha baştan onun Deleuze ve Guattari ile paralel bir bakış içinde olduğunu gösterir. Demek oluyor ki Chambers'ın çağdaş kimlik yorumu da aslen sabitliğe sabit bir şekilde karşı çıkarak postyapısalcı perspektifin içinde yer almaktadır.

William E. Connoly

Connoly'nin kimliğe yaklaşımındaki farklılığa ilişkin tartışması da benzer bir kaynaktan neşet etmektedir. Ona göre kimlik, toplumsal olarak kabul edilmiş farklılık yoluyla oluşmaktadır. Farklılık kimlik için bir gerekliliktir. Kimlik fark sayesinde kendi varlığını oluşturmaktadır. Kendi kesinliğinin güvencesini sağlamak için de kendinden farklı olanları ötekine dönüştürmektedir (Connoly, 1995: 92-93). Connoly'e göre burada bir paradoks vardır. Zira kişisel veya kolektif kimliğin doğrulukla birlikte anılması için farklılığın önce ötekiliğe daha sonra da günah keçilerine dönüştürülmesi söz konusu olmaktadır (Connoly, 1995: 96). Bu yüzden Connoly için kimlik konusunun tartışılmasında önemli bir unsur olarak kötülük kavramı yer almaktadır (Connoly, 1995: 10).

Bununla birlikte Connoly kimliğin insan hayatının vazgeçilmez bir parçası olduğunu belirtir. Ona göre her bireyin bir kimliğe ihtiyacı vardır ve bireyler kendi hayatları için kolektif kimlik iddialarına başvurmak durumundadır (Connoly, 1995: 205). Bu haliyle her iktidarın aslen bir kimliği benimsemek durumunda olduğunu ifade eder. Connoly önce doğru bir kimliğin olmadığı bir durumda dahi bir kimliğin doğruymuş gibi gösterilmesinin bir iktidar gereksinimi olduğunu belirtir. Ancak iktidarın bir kimliği doğru kabul etmesi gerçekte bir doğrunun varlığına gölge düşüremez. Bu yüzden de bir doğru kimliğin varlığı durumunda kimlikleri çoğaltmak en iyi olanın aleyhine işleyecektir. Farklılığın lehine olmak doğru bir kimliği feda etmek, doğru kimlik de farklılığa haksızlık etmek olacaktır (Connoly, 1995: 95-96). Buradan hareketle Connoly, her yaklaşımın veya yorumun ancak diğerleriyle rekabet içindeyken kendini ifade edebileceğine inandığını ifade eder. Ayrıca her yorum beklenmedik bir harekete, bozulmaya veya istikrarsızlığa karşı zayıftır. Üstelik hayat da tek bir yorumun çerçevesine giremeyecek kadar dar değildir. Bu yorumların hepsine kucak açabilecek bir seçenek de vardır (Connoly, 1995: 278-279).

Connoly'nin bakışında da kimliğin öteki tarafından belirlenmişliği söz konusudur. Bu anlamıyla da fark kavramı kimliğin başlangıç noktasıdır. Ancak fark, dünyevi koşullar içinde şekillenmiş olan farklılıktan türer. Postyapısalcı bir perspektifle de paralellik taşır. Postyapısalcılara ilham kaynağı olan Nietzsche'nin köle ahlakının şekillenmesine yaptığı vurgu Connoly'de farklılık üzerinden kullanıma sokulmaktadır. Çünkü Connoly'de ifadesini bulan farklılığın önce ötekiliğe daha sonra da günah keçilerine dönüştürülmesi tam anlamıyla Nietzsche'ci bir yaklaşım örneğidir. Öte yandan Connoly'nin iktidarın kimlik gereksinimi içinde olduğu fikrini benimsemesi kimliklerin iktidarlardan tarafından oluşturulduğu düşüncesine kapı açmaktadır. Bu açıdan Foucault ile aynı düzlemde durmaktadır. Bununla birlikte o, kimlikler arasında iyi olarak görülebilecek bir kimliğin olabileceğini savunur. Böyle bir kimliğin yolu da diğer kimliklerle rekabet halindeki bir yaşam biçiminden ulaşılabileceği için Connoly'nin varış noktası kimliklerin çoğulluğunun gereksinimine yer açmaktadır. Çoğulluğa duyulan ihtiyaç da onun bakışında kesinliğin ve aynı zamanda bir doğru fikrinin tespitinin olamayacağına gönderme yapar.

SONUÇ VE TARTIŞMA

Felsefi açıdan çağdaş postyapısalcı düşünürlerin modern türdeşliğe ve merkeziliğe yönelik eleştirilerinin çıkış noktası öncelikli olarak aynılığın reddi üzerindedir. Onların bakışında, aynılığın kaynağı olarak görülen sabit ve değişmeyen varlık düşüncesinin aksine sürekli değişimin ifadesi olacak bir fark ve farklılık anlayışı temel düşüncedir. Bu yüzden de postyapısalcılar için çıkış noktası eylem ve sürekli oluşturma. Farklılığın ve dolayısıyla çeşitliliğin ve aynı zamanda sürekli değişimin hüküm sürdüğü bir bakış açısı içinde hakikat veya doğrunun ne olduğu tanımsız kalmaktadır. Çünkü tanım, sınırları çizilebilir net ve belirgin bir sabit ifadeye ihtiyaç duyar.

Herhangi bir anlam ve tanım koyuş biçiminde dahi cevabın dünyevi koşullara bağlı olarak geliştirilmesi başlı başına mevcut koşullar içinde bir cevabın üretilmesini gerektirmektedir. Oluş, eğer koşullarından ve bağlamından soyutlanacak olursa bu durumda oluşun kendi içinde bir akışının ve kendini tamamlamaya serettiğini söylemek gerekir. Bu durumda ise oluş, hiçbir şeye ihtiyaç duyamayan, kendi başına mutlak bir varlık olarak ortaya çıkacaktır. Bir oluş halindeki kimliğin de bir sürekli değişimle bir yöne doğru ilerlemesi ise tarihin Hegelci bir yorumuna çok açık kalacaktır. Hâlbuki postyapısalcıların genel iddialarında Hegel'in tam zıttında bir düşünce içinde olduklarını söyledikleri de çok açıktır.

Aslında sabit varlığa karşı çıksalar da çağdaş postyapısalcı düşünürlerin yaklaşımları metafizikten kurtulamamıştır. Deleuze ve Guattari'nin eylemi yeriszyurtsuzlaştırması bir metafizik düşüncenin ötesinde değildir. Derrida'nın arke yazısı metafizik anlatımın bizzat kendisidir. Foucault'nun iktidarı her yere yerleştirmesi iktidarın metafizikleşmesinden başka bir şey değildir. Bu durumda metafizik düşünceden neşet etmiş olan idealizmin neden reddedilmesi gereği de muğlaklaşmaktadır. Zira idealizm yerine neden materyalizmin metafiziğinin tercihine değer olduğunun sorgulanmaya ihtiyacı vardır.

Elbette sabitlik ve değişim arasındaki karşıtlığa ilişkin düşünce farklılıkları köken itibarıyla Parmenides ve Herakleitos felsefelerine dayanmaktadır.² Bu yüzden değişmeyi referans alan düşünürler tarafından sabit bir kimlik tanımının doğru olarak kabul edilmesinin mümkün olmayacağı tahmin edilebilir bir sonuçtur. Çünkü bir doğruyu kabul etmek onların fark kavramına yükledikleri anlamı bozacaktır. Bir doğrunun olduğu düşüncesi bizzat sabitliğe kapı açacağı için kendi düşünceleri açısından çelişki doğuracaktır.

² Parmenides için bkz. (Russel, 1983: 59-63), Herakleitos için bkz. (Russel, 1983: 47-53).

Demek ki gerçekte postyapısalcıların yaklaşımları ve geleneksel batı felsefesine yönelik itirazları oldukça yüzeysel düzeyde seyretmektedir. Bir kere tartışma halen aynılık ve farklılık çerçevesinde kendine bir anlam alanı belirlemektedir ki bu haliyle geleneksel düşünceden kendini koparabilmiş değildir. Elbette geleneksel düşünceden kendini koparamamış olması kendi başına bir olumsuzluk taşımaz ancak geleneksel düşüncenin yanlışlığı üzerinde duruluyorsa o zaman düşüncenin gelişiminde aynı tartışmaya devam etmek eleştiren tarafın yüzeysel ve hatta çelişkili bir bakış açısına sahip olduğunu ortaya koyar. Zira halen tartışmanın aynı noktada durduğu yani süregelen bir tartışmanın etrafında sabit bir şekilde döndüğü açığa çıkmaktadır.

Demek ki hem modern çağ düşüncesi hem de günümüz postyapısalcı olarak telaffuz edilen yaklaşım biçimi geleneksel Batı düşüncesinden kopmuş değildir. Modern yapısalcı yaklaşım ile postyapısalcı yaklaşım arasında Platon karşıtı bir anlamlandırma biçimi gelişmiştir. Kimlik konusunda da karşıtlık aynılık ve farklılık için kullanılan ölçütün değişmesi olarak kendini göstermektedir. Her iki yaklaşımda da aynılık ve farklılık düşüncesi insan ilişkileri etrafında geliştirilmiştir. Fakat postyapısalcı yaklaşım, kimliğin sürekli bir oluş halinde seyretmesi gerektiğinin kabulünün izinde sabit kimlik düşüncesinin salt bir kurgu ürünü olduğunu öne sürmektedir.

Dahası kimliğin eylem ve hareket doğrultusunda da olsa farka vurgu yapılarak anlamlandırılmasında fark ile kastedilenin öteki olması nedeniyle sürekli bir pasif oluş mevcuttur. Çünkü diğerleri karşısında anlamlandırılan kimlik, sürekli değişim geçirerek tamamlanamamış olsa dahi hep diğer insanlar karşısındaki konumlandırılmalarıyla açığa çıkacaktır. Burada insanın kendini ifade biçimi, bizzat kendinden değil de diğerlerinden kaynaklandığı için sürekli ve ardı ardına pasif bir oluşla anlam kazanacaktır. Bu bir edilgenlik biçimidir. Oysa Deleuze'e göre Platon'un fark kavramı idealar âleminde farklı oluş anlamına geldiği için negatifti. Kendisinin öne sürdüğü fark ise maddi dünyaya ait olduğu için pozitif olarak ifade edilmişti. İşte bu aşamada Deleuze'un ve birlikte çalıştığı arkadaşı Guattari'nin öne sürdüğü yaklaşımında insanın oluş süreci, diğer varlıkların sürecinden bağımsız olmadığından aslen pasif bir konumla açıklanmış olunmaktadır. Yani oluş aslen pasif bir şekilde diğer oluşlar içinde gerçekleşmektedir. Böyle bir durumda insanın yaşadığı oluş sürecine kendini gerçekleştirme serüveni de denemez. Aynı pasiflik Derrida'nın da bakış açısında izlerin vasıtasıyla mevcuttur. Çünkü her kavramsallaştırma onda da farklı izler vasıtasıyla tamamlanamama özelliği göstermektedir. Farklı kavramsallaştırma izleri her bir kavramsallaştırmanın

bağımsız olamayacağını gösterir. Çünkü kavramsallaştırmaların kendisini belirleyen şey bizzat diğer kavramsallaştırmalardır. Foucault'da insan etkileşimleri ile oluşan bireysellikte de yine aynı pasifliği görürüz. İnsan bu düşüncülerin hiçbirinde kendi olarak varlık kazanamaz.

Böyle bir kimlik biçimi sadece pasiflik bakımından değil aynı zamanda varlığın ifade edilmesi bakımından da sorunludur. Zira bir kişinin diğer insanlar karşısındaki konumu onun kim olduğunu belirleyecek olursa dünyada yalnız başına kalma olasılığı olan bir insanın ise kim olduğundan söz edilemeyecektir. Sözgelimi Robenson Crusoe ya da Hay İbn Yakzan için kim sorusu imkânsızlaşmaktadır. Oysa yalnız yaşayan bir Robenson Crusoe kimdir sorusu anlamsız bir soru değildir. Başka bir ifadeyle yalnız olan Robenson Crusoe'un ya da Hay İbn Yakzan'ın ben kimim diye sorması anlamsız bir soru mudur ki kim oluş bir başkasına muhtaçlıkla açıklanabilir?

Demek ki Türkçede kullanılan haliyle kimlik kavramının kökeninde yer alan kim teriminden türetilen bir bakış açısıyla bireye kim sorusunun sorulması yerinde bir yaklaşım olarak karşımızda durmaktadır. Herhangi bir bireye yöneltilen kimsin sorusu başkası tarafından sorulabildiği gibi kişi kendine de aynı soruyu ben kimim sorusuna dönüştürerek sorabilir. O halde kişiye yöneltilen kim oluş sorusu hem bireysel hem de toplumsal olabildiği gibi bir toplumsal bağlamın dışında da bireysel olarak anlam kazanabilir. Böyle bir kimlik biçimi bir varoluşsal sorunun tam da merkezinde yer alır.

Kimlik kavramına yaklaşımda çağdaş birçok çağdaş düşünür, ulusal düzeydeki türdeşlik fikrinin bir icat etmeden ya da kurgudan ibaret olduğunu öne sürmektedir. Bu türdeşlik fikri onlara göre siyasal bir anlamlandırma ile bir kimlik tanımı geliştirme gayreti üzerinden gelişmektedir. Yine aynı düşünürler modern öncesi dönemde bu derecede kapsamlı bir türdeşlik fikrinin olmadığını öne sürmektedirler.

Oysa modern çağdaki türdeşlik düşüncesinin diğer türdeşlik türlerinden farklı olduğunu söylemek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Şöyle ki modern devletlerin türdeşlik fikri siyasal örgütlenme bağlamında tanımladığı kendi ulusunun dışında kalanları ayrı olarak gören bir bakış açısına sahiptir. Gerçekte geçmişten beri süregelen ve kapsamı daha dar olan bir türdeşlik düşüncesine sahip olan topluluklar da mevcuttur. Din ve soy bağı anlamında kendinden olmayanı dışarıda tutan Yahudilik bu açıdan çok daha dışa kapalı bir türdeşlik örneği gösterir. Dahası diğer dinler açısından da kapsamı genişlemekle birlikte belli kısmilikler ölçüsünde bir türdeşlik anlayışını görmek mümkündür. Sözgelimi Orta Çağ Katolikliği etrafında oluşan bir Hristiyan

birliği buna örnektir. Demek ki modern düşüncenin ortaya koyduğu türdeşlik fikri benzersiz bir kapsama sahip değildir. Modern ulus devletindeki türdeşlik fikri diğer türdeşlik türlerinden farklı olarak toplumsal ve siyasal örgütlenmenin bir aradalığı ile geliştirilmiştir. Modern ulus devletlerin oluştuğu çağdaki değişen ekonomik, bilimsel ve düşünsel bakış açısı göz önünde bulundurulduğunda değişimin birçok alanda birlikte gerçekleştiğinin ortaya çıktığı görülmektedir.

Gerçekte vuku bulan sadece bir bakış açısı değişmesidir. Günümüzde de çağdaş postyapısalcı çizgide bir bakış açısı geliştiren Bauman vb. düşünürler de hareket ve farklılıktan türeyen anlamlandırmayla hızlı gelişmelere ayarlı tutulan bir kimlik yaklaşımı benimsenmektedirler. Böylece artık kimliğin kendisi zaman, mekan, şartlar ve bağlam etrafında şekillenirken özellikle üretim ve tüketim ilişkileriyle irtibatlandırılmaktadır. Hareket ve farklılığı temele alarak geliştirilen kontrolden çıkmış bir şekilde hızla akan bir dünya tasarımı ve perspektifli bir düşünme biçiminde ise kimlik de hızla akarak sabitliğini kaybetmiş olmaktadır.

Ancak bu yeni yaklaşımda asıl büyük sorun, hızlanmış dünyanın kontrolden çıkmış ve bağlantısız kalmış yeni gelişmeler şeklinde sunulmasıdır. Zira bir yandan hızlı üretim-tüketim ilişkileri ve sermayenin yeni dolaşım şekli ve hatta değerlerin kalıcılığının kaybolması kontrolden çıkma olarak ifade edilmekte bir yandan da farklı düşünürler tarafından benzer açıklamalar yapılmaktadır. Gerçekte kontrolden çıkmış olan bir dünyada benzer bir düşünce etrafında düşünce geliştirmenin kontrolünün de kaybedilmesi gerekirdi. Oysa bu düşünürler kontrollü bir şekilde aynı düşünce etrafında görüşler öne sürmektedirler. Pratik olarak bu sürecin içinde benzer açıklamalar yapılmamış olsaydı dünyada bir kaosun hâkim olduğu söylenebilir ve bu nedenle kontrolden çıkmış bir dünyadan söz edilebilirdi.

Bu haliyle kontrolden çıkmış ve başıboş bir şekilde akmaya başlamış olarak sunulan bakış açısı içinde Stuart Hall'ün kimliği aynılıkla açıklamaya saçmalık demesi hiç de şaşırtıcı değildir ama düşünürler arasındaki görüş birliği veya aynılık şaşırtıcıdır. Çünkü Hall de postyapısalcı çağdaşları gibi değişimin kendisine odaklanarak sabit bir kimliğin olamayacağına hükmetmiş ve bu bağlamda aynılığın hem zamansal hem de uzamsal açıdan mümkün olamayacağını öne sürmüştür. Aynı bakış açısı içindeki Bauman, akışkan ve modern bir yaşam ortamında uzun bir süre için insanın kendini tek bir kimliğe adanmasının riskli olacağını iddia etmektedir. Hatta devamla da insan tek bir kimlik istese bile ona izin verilmeyen bir dünyada yaşamakta olduğunu

belirtmektedir. Görüldüğü gibi Hall ile Bauman arasındaki paralellik açıklama yapmayı gerektirmeyecek kadar belirgindir. Yine Harvey'in tüketimdeki hızlanma sonucunda çağımızda yeni bir yaşam biçiminin görüldüğünü ve bu nedenle değerler konusunda dahi bir geçiciliğin ortaya çıkması sonucunda artık mutabakatın çöktüğünü öne sürmesi aynı doğrultuda bir düşünme biçimidir. Ve yine Chambers'ın kimliği ve varlığı harekete dayandırması ve bu nedenle hiçbir zaman kesinliğe ulaştırılamayacağını iddia etmesi de aynı doğrultuda bir yaklaşım geliştirme şeklidir. Öte yandan Connolly'nin kimliği farklılıktan türetmesi de aynı felsefi argümana dayanmaktadır. Connolly bir derece sabit farklılıkları kabul ediyor gözükerek çoğulluğa duyulan ihtiyaca vurgu yapması da sabit bit doğrunun ikna edici olmadığını öne sürmektir.

Gerçekte dünyada öne sürüldüğü türden bir kontrolden çıkmanın olmadığı açık olarak gözlenmektedir. Aksine dünyanın daha fazla düzeyde kontrol edilmeye çalışılması söz konusudur. Kontrolden çıkmış olarak bağlantısız şekilde geliştiği söylenen şeyler ancak kontrol etme gereği duyulmadığında geçerlilik taşımaktadır. Sözgelimi dünyada iletişim alanındaki kontrolün eksikliği kontrolün gerçekleştirilememesinden ziyade kapitalizmle uyumlu bir bakış açısı tarafından kontrolün tercihe değer olarak görülmemesindendir. Üstelik iletişim teknolojisi alanındaki gelişmelerle insanların yaşam tarzı ay-nılaşıma eğilimine girmektedir. Bu eğilimin de kontrolsüz olduğunu söylemek imkânsızdır. Kontrolden çıkmış bir başıboş dünya imajı doğru olsaydı ABD'nin dünya üzerinde sistemli politikalar geliştirmeye çalışamaması bir yana kendi içinde kontrollü bir tavrı olamayacağı için dünyanın geri kalanı hakkında bir yorum yapmasının dahi görülmemesi gerekirdi.

Bilinen haliyle dünya tarihinde daima bir kontrol etme istediği mevcuttu. Hükümdarların hükümlerleri sırasında kudretlerini tüm dünyaya yayma isteği bunu göstermektedir. Büyük İskender'den Cengiz Han'a, ve Britanya Krallığı'ndan ABD'ye kadar egemenlik çabası sürekli gözlenmiştir. Aslında sürekli bir kontrol etme arzusuna rağmen mutlak bir kontrolün hiçbir zaman sağlanamadığı tarihi bir gerçeklik olarak önümüzde durmaktadır. Dolayısıyla zaten kontrol edilen bir dünya hiçbir zaman olmamıştı ki günümüzde kontrolden çıkmış olsun. Hakikat, dünyada daima kontrol etme isteğinde olan insanlara rağmen dünyanın istenildiği düzeyde kontrol edilemediğidir. Devletler veya bireyler kendi aralarında farklılık gösteren belli ve sınırlı kudretleriyle şu veya bu şekilde iyi veya kötü olarak kimi şeyleri yapabilmektedirler.

KAYNAKÇA

- Bauman, Z. (2010). *Identity conversations with Benedetto Vecchi*, Cambridge, Polity Press.
- Bogue, R. (2013). *Deleuze ve Guattari*, (çev. İsmail Öğretir-Ali Utku), İstanbul: Otonom Yayıncılık.
- Chambers, I. (2005). *Göç kültür kimlik*, (çev. İsmail Türkmen-Mehmet Beşikçi), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Cevzici, A. (2005). *Felsefe sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Connolly, W. E. (1995). *Kimlik ve farklılık*, (çev. Ferma Leksizalın), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Deleuze, G. (2015). *Anlamın mantığı*, (çev. Hakan Yücefer), İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2014). *Difference And repetition*, (çev. Paul Patton, London, Bloomsbury Academic.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2014) *A thousand plateaus capitalism and schizophrenia*, (çev. Brian Massumi), London: Bloomsbury Academic.
- Derrida, J. (1973). *Speech and phenomena and other essays on husserls theory of signs*, (çev. B. Allison), Evanston: Northwestern University Press.
- Fay, B. (2012). *Çağdaş sosyal bilimler felsefesi*, (çev. İsmail Türkmen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2014). *Özne ve iktidar*, (çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gellner, E. (1992), *Uluslar ve ulusculuk*, (çev. Büşra Ersanlı Bahar- Günay Göksu Özdoğan), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Hall, J. A. (2008). *Milletleri türdeşleştirmenin koşulları, 21. yüzyılda milliyetçilik*, Der. Umut Özkırımlı, (çev. Yetkin Başkavak), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Hall, S. (1998b). *Yerel ve küresel: Küreselleşme ve etniklik*, kültür küreselleşme ve dünya-sistemi, Der. Anthony D. King, (çev. Gülcan Seçkin-Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara: Bilim Ve Sanat Vakfı Yayınları.
- Hall, S. (1998a). *Eski ve yeni kimlikler, Eski ve yeni etniklikler*, kültür küreselleşme ve dünya-sistemi, Der. Anthony D. King, (çev. Gülcan Seçkin-Ümit Hüsrev Yolsal), Ankara: Bilim Ve Sanat Vakfı Yayınları.
- Hardt, M. (2005). *Sivil toplumun çözülüşü*, Haz. S.J. Arnott-E.W. Holland-P.Patton vd), (çev. Barış Başaran), *Gilles Deleuze'de Toplum Ve Denetim İçinde*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Harvey, D. (2006). *Postmodernliğin durumu*, (çev. Sungur Savran), İstanbul: Metis Yayınları.

- Mccarthy, E. D, (2002). *Bilgi kültürü*, (çev. A. Figen Yılmaz), İstanbul: Çiviyazıları Yayınevi.
- Nietzsche, F, (2008). *On the genealogy of morality*, Ed. By Keith Ansell-Pearson, (çev. By Carol Diethe), Cambridge: Cambridge University Press.
- Plato. (1992). Republic, book vı, Plato, republic, (çev. By G.M.A. Grube), (Revised By C.D.C. Reeve), Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc.
- Russel, B. (1983). *Batı felsefesi tarihi*, (çev. Muammer Sencer), İstanbul: Say Yayınları.
- Sennet, R. (2009). *Yeni kapitalizmin kültürü*, (çev: Aylin Onocak), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- TDK (Türk Dil Kurumu). “Kimlik”, <https://sozluk.gov.tr/> 04.01.2023

ÇOK-KÜLTÜRCÜLÜĞÜN SOYKÜTÜĞÜ: ÇOK-KÜLTÜRCÜLÜK TEORİSİNİN YÜKSELİŞİ VE DÜŞÜŞÜ

Mustafa Kemal ŞAN*

Salich TZAMPAZ**

GİRİŞ

Çok-kültürlülük ve çok-kültürcülük, kısacası kültürel farklılık ve bunların yönetimini ele alan söylemler Yirminci yüzyılın ilk yarısının ve Yirmi Birinci yüzyılın en çok tartışılan konularının arasında yer alır. Çok-kültürcülüğün bir dönem farklılıkları eriten ya da dışlayan asimilasyoncu ulus-devlet anlayışından sonra gündeme gelmiş olması çoğunlukla sorgusuz sualsiz kabul edilmesine neden olmuştur. Ancak kavramın soykütüğüne indiğimizde kavramın kendisinin birtakım sorunları ihtiva ettiği görülecektir.

Çok-kültürcülük kavram ve siyaseti, İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemin tartışılan konuları arasında kendini göstermiştir. Öncelikle ifade etmek gerekir ki çok-kültürcülük bu dönemde tartışılan meselelerden biri olmakla birlikte kavramın doğuşunun da yine bu dönemde icat edilmiş olduğu görülmektedir. Kavramlar üzerine düşünürken, onların soykütüğüne inmeyi gereksiz gördüğümüzde aslında normal olmayan birçok şey kendiliğinden normalleşir. Doğuşunun detaylarına sonraki kısımda değineceğimiz çok-kültürcülük, esasında Savaş öncesi dünyada farklılıkları baskılayacak, dışlayacak ya da yok edecek şekilde tasarlanmış ulus-devletlerin yarattığı tahribat sonucunda kendine bir çeki düzen verme (ulusal azınlıklar), karşı konulamaz göç dalgalarını yönetme (etnik azınlıklar) ve sömürge tahribatını telafi etme (yerel halklar) siyaseti olarak karşımıza çıkmıştır (Şan, 2005: 75). Normal şartlar altında bir ülkenin çok-kültürlü olmasının doğal olması beklendiği için çok-kültürcülük kavramının tarihini de insanlık tarihinin başına

* Prof. Dr. Sakarya Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, mksan@sakarya.edu.tr

** Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Entitüsü, scanbaz97@gmail.com

kadar götürülmesi beklenir, ancak çok-kültürcülük bir olgudan ziyade bir siyaset biçimidir. Bu yanlış anlaşılmanın çok-kültürlülük ile çok-kültürcülüğün birbirine karıştırılmasından, her iki kavramın da birbirinin yerine kullanılmasından kaynaklandığı görülmektedir. Bu nedenle de siyasi olan her şeyde olduğu gibi çok-kültürcülüğün de soykütüğüne başvurduğumuzda kavramın neden ortaya çıktığını, onun ortaya çıkmasına sebep olan şartların ne olduğunu, hangi iktidar mekanizma ve saikleri ile ortaya çıkarıldığını anlamak mümkün olacaktır.

Bu yönüyle bakıldığında çok-kültürcülük son 50 yılda tüm dünyada kendisinden övgü ile bahsedilen ve demokratik ve özgürlükçü bir insan kimliğinin olmazsa olmaz bir boyutuna işaret eder hale gelmiştir. Bununla kalmayıp, çok-kültürcülük siyasetinin olgusal olarak mümkün olmadığı ve uygulanmasına da ihtiyaç duyulmayan yerlerde bile çok-kültürcülük siyasetinin yıldızı anakronik bir biçimde parlamaya başlamıştır. Türkiye örneğinde baktığımızda, Türkiye'nin zengin kültürlerden müteşekkil bir ülke olduğundan hareketle çok-kültürcülük siyasetinin uygulanmaya kalkışılması ilk başlarda kulağa hoş gelecek bir tını bıraksa da esasında bu siyasetin uygulandığı ülkelerdeki uygulama biçimlerine bakıldığında hiç şüphesiz bu durumun Türkiye'nin büyük bir kısmının uzun yüzyılların bir hasılası olarak ortaya koymak durumunda olduğu birliktelik haline ciddi bir tehdit oluşturacağı da dikkatlerden kaçmayacaktır (Şan, 2005: 110). Türkiye'nin Kürt sorununa yönelik olarak ortaya koyduğu açılım politikası kapsamında anadilde eğitim uygulamalarına karşı duyulan ilgisizlik bunu net bir biçimde göstermiştir. Bu nedenle öncelikle çok-kültürcülük kavramının tüm boyutları ile sorgulanması konunun farklı yönlerinin ele alınmasından önce önem arz etmektedir. Bu sebepten dolayı bu bölümde çok-kültürcülük kavramının soykütüğüne inilerek yükseliş ve düşüş süreçlerine sebep olan faktörlerin tespit edilmesi amaçlanmaktadır. Bunun için ilk olarak çok-kültürcülük tanımlanarak işe başlanmıştır. Tanım çerçevesinde çok-kültürcülüğün çok-kültürlülükle onun da çoğullukla, çoğulluğun da çoğulculukla karıştırılmaması gerektiği ifade edilmiştir. Devamında etnisite çalışmalarıyla birlikte asimilasyona karşı görüşlerin geliştiği ve etnisitenin çok-kültürcülüğü mümkün kıldığı yönündeki görüşler irdelenmiştir. Bunun devamında çok-kültürcülüğün Britanya, Yeni Zelanda, Avustralya, Hollanda, Almanya, ABD ve Kanada gibi önemli ülkelerdeki görünümüne değinilmiştir. En sonunda çok-kültürcülüğe yapılan eleştirilerle birlikte çok-kültürcülüğün hala varlığını sürdürüp sürdürmediği tartışılmıştır. Sonuç olarak çok-kültürcülüğün post-kolonyal siyasetin bir

ürünü olarak kolonyalizmin sıkıştığı yerde ortaya çıktığı ve günümüzde de ortadan kaybolmasa da Müslümanlar'ın ABD tarafından çatışılacak medeniyet olarak belirlenmesiyle eski etkisini kaybettiği ortaya koyulmuştur.

ÇOK-KÜLTÜRCÜLÜĞÜ TANIMLAMAK

Çok-kültürcülüğün serüvenine geçmeden önce çok-kültürcülükle ilgili bulunduğunu düşündüğümüz kavram karmaşasından söz etmek gerekir. Bu kavram karmaşasını aşarak belli bir açıklığa ulaştıktan sonra çok-kültürcülüğün ne anladığımızı açıklamak, kavramın soykütüğüne inmeyi kolaylaştıracaktır. Böylelikle yukarıda da söz edildiği üzere sosyal bir olgu, bir insan çeşitliliği olarak ortaya çıkan çok-kültürlülük ile siyasi bir strateji ve proje olarak ortaya çıkmış olan çok-kültürcülüğü sarıh bir anlam çerçevesinde ele alarak mevcut kavram karmaşalarını aşma çabası içinde olacağız.

Öncelikle çok-kültürcülük yani *multiculturalism*, haliyle *multicultural* kelimesini içinde barındırdığı için uluslararası literatürde, *multi*'nin ve *culture*'in doğal olduğu kadar, *multiculturality*'nin de doğal olduğu, bu şekilde de *multiculturalism* siyasetinin meşrulaştırdığı ortaya çıkıyor. Ancak meselenin bu kadar basit olduğunu söyleyemeyiz. Parekh'in (2000: 3) de ortaya koyduğu gibi bir devlet çok-kültürlü iken çok-kültürcü olmayabilir. Sözgelimi Kanada çok-kültürcü siyasetle yönetilen çok-kültürlü bir ülkedir. Fransa ise çok-kültürcü olmayan, bu kimlik siyaset biçimine temelde karşı çıkan çok-kültürlü bir ülkedir. Özetle, çok-kültürlülükle çok-kültürcülük arasındaki ayrımı "bir toplumda kültürel bakımdan anlamlı farklılıklar gösteren sosyolojik kategorilerin bulunması olarak [çok-kültürlülük]" ve "toplumsal çeşitliliğin belli biçimlerinin (kolektif kimliklerin) kamu alanına siyasi araçlar kullanılarak yansıtılmasını esas alan bir değerler ve uygulamalar bütünü [çok-kültürcülük]" şeklinde tanımlayabiliriz. Ancak çok-kültürcülük etik kaygılarla kolektif haklar tanımayı içerse de Quebec örneğinde olduğu gibi, bir taraftan Anglofon ailelerin çocuklarına Frankofon eğitim verme zorunluluğu durumunda ortaya çıktığı gibi aşırı yorumlara, iç ve dış kısıtlamalara da yol açabilen bir siyaset biçimidir (Şan, 2005: 104-105). Çok-kültürcülüğün bu anlamda sınırlarını net olarak çizilebilir için 6 madde ile konuyu detaylandırabiliriz (Guibernau ve Rex, 1997: 218-219): İlk olarak çok-kültürlülük idealinin -aşağıda değineceğimiz- çoğul toplumdan ayrıştırılması gerekir; ikinci olarak çok-kültürlü toplumda kamusal anlamda kapsayıcı kültürle özel kültürler arasında ayrım yapmak gerekir; üçüncü olarak kamusal alan yasa, siyaset ve iktisadi ihtiva eder; dördüncü olarak ahlaki eğitim, temel

sosyalizasyon ve dini öğretiler özel alana mündemiçtir; beşinci olarak göçmen azınlık toplulukları arasındaki özel alanın yapısı, bir anavatana kadar uzanan akrabalık, bir dernekler ağı ve bir dini örgütlenme ve inanç sistemini içerir ve bu yapı, kişisel olmayan bir toplumda birey için bir ev ve bir kimlik kaynağı sağlamak için değerli bir araç sağlar; son olarak da azınlık toplulukları ana akım toplumla çatışma halinde olabilir, buradaki düzen diyalog ve çatışma diyalektiği üzerinden sürdürülür.

Bu kapsamda burada ifade etmek istediğimiz temel gerçek iki ülkeden birinin (çok-kültürcü siyaset izleyen veya izlemeyen) doğru yaptığını savunmak değildir. Nitekim her ülkenin kendi koşul, gelenek ve tarihsel gerçeklikleri bulunmaktadır. Bu belirleyiciler eliyle bir ülke kendi tarihsel, toplumsal gerçekleri doğrultusunda çok-kültürcü siyaseti benimseyebilir ve bu kimlik siyasetini başarı ile de uygulayabilir. Yine bu bağlamda bir başka ülke yine kendi tarihsel gerçek ve zorunlulukları doğrultusunda çok-kültürcü bir siyaseti benimsemek yerine başka bir yoldan da gidebilir. Dünya’da bu iki siyasal tutum alışı onlarca örneklerine tanık oluruz. Hasılı bu yazıda vurgulanan temel iddia etnik ve kültürel farklılığın nasıl yönetileceğinin kendi tikel kontekstinde karar verilmesi gereken özgül bir durum olduğudur.

Çok-kültürlülükle çok-kültürcülük arasındaki ayrımı ortaya koyduktan sonra yine önemli karmaşalara neden olan bir başka kimlik siyaseti kavramı olan *çoğulluktan* (plural) da söz etmek gerekir. Çok-kültürlülük daha çok günümüz kültürel çeşitliliğini tanımlamak için kullanılan ve mozaik olgusunda kendini açığa vuran bir kavramdır. Çoğulluk ise geleneksel anlamdaki kültürel çeşitliliği tanımlar. Çok-kültürlü toplumlar iç içedir, kendi içlerinde evliliklere rastlamak sıradan bir durumdur, bu şekilde akültürasyon da çok rahat işleyen bir mekanizma haline gelir. Çoğul toplumlar ise iç içe olmaktan ziyade yan yana dizilmiş paralel toplumlardır. Kültürler arasında evliliklere nadiren rastlanır ve kültürler net sınırlarla birbirlerinden ayrıştırılmış bir şekilde yaşarlar. Kültürel etkileşim genellikle formel düzeyde kalır. Farklılıklar ancak kamusal alanda bir araya gelme imkanını bulabilir. Osmanlı’daki *Millet Sistemi* bu anlamda çoğulluğa ilişkin verilebilecek en iyi örneklerden biri olarak gösterilebilir. Bu bakımdan “Müslüman mahallesinde salyangoz satılmaz” sözü kültürel değerlerin iç içe geçemeyeceğini gösteren çok önemli bir Osmanlı atasözüdür. Çok-kültürlü toplumların günümüz, çoğul toplumların ise geleneksel toplumları tanımladığını söylememizin sebebini *gemeinschaft-gesellschaft* ayrımında da bulabiliriz (Guibernau ve Rex, 1997: 210). *Gemeinschaft* adı üzerinde cemaati önceler, bu haliyle cemaatin (kültü-

rün) yapısını değiştirebilecek tüm etkileşimlerden geri duruşu temsil eder. *Gesellschaft'* ta ise birey öncelenir. Birey herhangi bir kültürün üyesi olabilir ama kültürlerarası geçiş imkânsız değildir. Bu sebeplerden dolayı, bugün çoğul toplumlara rastlamak istisnalar halinde mümkündür. Örneğin çoğul toplum yapısına sahip Endonezya, Malezya, Tayland gibi etnik, dini ve dilsel çeşitliliği çok fazla olan toplumlarda farklı kültürler ancak kamusal alan olan alışveriş ve çalışma sahasında bir araya gelebilmektedir (Guibernau ve Rex, 1997: 207).

Son olarak bir de çoğulculuktan bahsettiğimizde bu sefer bizi daha muğlak bir kavram karşılamış oluyor. Çoğulculuğun birçok perspektifte kullanıldığını söylemek mümkündür. Ancak şunu belirtmek gerekir ki çoğulculuk, tıpkı çok-kültürlülük ile çok-kültürcülük arasındaki ayrımında olduğu gibi çoğulluğun siyasi strateji biçimi değildir. Çoğulculuk daha çok liberal hoşgörü siyasetinin bir ürünüdür (Guibernau ve Rex, 1997: 221) ve çoğulluk her ne kadar grup kimliğini korusa da liberal çoğulculuk birey haklarının çoğulluğu üzerinde durur.

Bu kavramları burada tanımladıktan sonra bize birçok kavramı aydınlatmak için önemli bir örnek, imkân ve açıklama biçimi sunan Amerika tecrübesine değinmek yerinde olacaktır. Amerika Birleşik Devletleri özellikle On Dokuzuncu ve Yirminci yüzyıllarda almış olduğu büyük göç dalgaları ile kurulan bir ülke olması hasebi ile göçlerin getirdiği doğal bir sonuç olarak muazzam bir kültürel ve etnik çeşitlilikle de baş etmek durumunda olmuştur. Amerika'nın bu etnik ve kültürel çeşitliliği yine çoğu kez bu ülkenin çok-kültürcü bir siyaseti benimsediği yönünde yanlış bir tevatürün ortaya çıkmasını beraberinde getirmektedir. Ancak çok-kültürcülük literatürüne vakıf olan herkesin bilebileceği gibi Birleşik Devletler hiçbir zaman çok-kültürcü bir siyaset politikasını izlememiştir. ABD ilkin yoğun göçlerin yaşandığı dönemde *anglo-uyum modeli* ile ülkeye her yıl gelen göçmenlerin eski vatanlarıyla bağlılığını tümenden koparan bir vatandaşlık yemini ettiriyor, onların anaakım topluma asimilasyonunu öngörüyordu (Glazer, 2004: 67). Sonrasında *melting pot* uygulamasına geçişle birlikte gelen göçmenlerin anaakım toplumla birlikte akültürasyonu ile oluşacak bir toplum tasavvur ediliyordu (Gordon, 1964: 75). ABD'nin bu stratejileri 70'lerden sonra eleştirilmeye başlanmış, özellikle Horace Kallen (1956: 97), ABD'nin Batı Demokratik değerlerine bağlı kalması gerektiğini, bu yüzden de kültürel mo-nizmden uzaklaşıp kültürel çoğulculuğa adım atması gerektiğini ifade etmiştir. Kallen'ın bu sözleri oldukça etkili olmuş ve bir *melting pottansa* bir *salata*

kasesi metaforuyla farklılıkların olduğu gibi korunması öngörülmüştür. Bu gelişmeler ABD’de artık asimilasyonun bittiği yönünde tartışmaları da alevlendirmiştir. Asimilasyonun sona erip ermemesi bir kenara, şunu görmek gerekir ki ABD ne en başında göçmenleri kabul etti diye ne sonrasında kaynakmalarına izin verdi diye ne de farklılıklarını korumalarına müsaade etti diye çok-kültürcü olmuştur. Bir siyasi söylem olarak asimilasyondan peyderpey vazgeçilmiş olsa da sosyal bir fenomen olarak asimilasyon belki biraz sesi kısılmış şekilde ama tam gazla yoluna devam etmektedir. Bu yüzden ABD başta olmak üzere birçok ülkenin analizi yapılırken asimilasyonculuk ile asimilasyon arasındaki ayrımın net olarak çizilmesi gerekir (Şan ve Tzampaz, 2021). Nitekim bugünkü haliyle bile ABD, Melting Pot’un bir tarihyazımı olarak benimsenmesinin (İrem, 2005: 24) bir ürünü olarak güncel politikalarında bilinçli ya da bilinçdışı olarak bunu yansıtmaktadır. Hepsi bir kenara “Hollywood sineması, NBA basketbolu, Müzik Endüstrisinin ikonografik şahsiyetleri tüm dünyada insanların dikkatlerini celp ederken Amerika’da yaşayan göçmenler için neden çekici olmamış olsun” (Şan ve Haşlak, 2012: 49). Öyleyse, ABD’nin Çok-kültürcü olması bunların çok ötesinde bir siyasal tutum olup özellikle aşağıda, Kanada gibi ülkeler özelinde ele alacağımız birtakım özel hakları ve sınırlamaları içeren karmaşık bir yönetim biçimidir. Bu anlamda Birleşik Devletler ancak -liberal- çoğulcu ve çok-kültürlü bir toplum olarak tanımlanabilir.

ÇOK-KÜLTÜRCÜLÜĞÜN YÜKSELİŞİ VE DÜŞÜŞÜ

Her şeyden önce çok-kültürlülüğü ABD ve Avrupa (özellikle de Britanya) örnekleri üzerinden düşünmek gerekir. İlk olarak çok-kültürlülüğün ABD’deki tezahürüne daha geniş kapsamda şahit oluyoruz. Bu anlamda ABD’de çok-kültürlülük olduğu kişi olarak kalmak ve birtakım insanlarla sahip olunan ortaklığın kamusal anlamda tanınması anlamında mücadele etmek şeklinde kendini gösteriyordu. Öte yandan Britanya ve Avrupa’da ise daha dar anlamda göç hareketinin zorlamasının sonucunu görüyoruz. Özellikle beyaz olmayan, Avrupa dışından gelen insanların göçlerinden sonra bu ülkelerin çok-kültürlü hale geldikleri ifade edilmektedir (Modood, 2014: 14). Bu bakımdan neden çok-kültürlülük bir sosyal olgu olarak kabul edildi sorusuna cevap verirken bunun nüfus veya iktisat meselesinden ziyade yeni bir siyasi gündemi zorlayan meydan okumalar olarak anlaşılması gerektiğine dikkat çekilmelidir (Modood, 2014: 18).

Bu açıklamalardan sonra çok-kültürcülüğün fitilinin 20'li yıllarda ABD'de ve sonrasında İkinci Dünya Savaşı'nın bitimiyle dünyanın çeşitli yerlerindeki sosyal bilim çalışmalarıyla ateşlendiğini söylemek mümkündür. Bu çalışmalar ülkelere göre kendilerini farklı isimlerle göstermiştir. Sözgelimi ABD ve Britanya'da *ırk ilişkileri*, *etniler arası ilişkiler* ve *etnisite* başlıkları altında incelenmişlerdir. Avustralya'da ise konu daha çok *community studies* teması olarak karşımıza çıkar. Burada topluluk anlamında farklılıkların varlığının kabul edildiği anlaşılmaktadır. Bu süreçte Kanada Quebec'teki Frankofonların tanınması için mücadele verilmiştir. Fransa'da ise özellikle *azınlık*, *ırk* ve *etnisite* gibi kavramlardan özellikle uzak durulmaya çalışıldığını görmekteyiz (Schnapper, 2005: 194). Çok-kültürlülük ile çok-kültürcülük arasında yaptığımız ayırmda olduğu gibi Fransa'da kültürel farklılığa rağmen çok-kültürcülüğün kavramsal anlamda benimsenmemesinin temel nedeni Fransa'nın Cumhuriyetçi geleneği bağlamında ulus-devletin devrimci bir yapısının olmasıdır. Bu kapsamda Fransa ulus-devleti Kilise ve *ancien régime*'e karşı verilen siyasi mücadele olarak oluşturulduğu için çok-kültürcü bir siyasetin benimsenmesi beklenemez (Şan, 2005: 101). Özellikle ABD'de Chicago Okulu öncülüğünde asimilasyon sosyolojisine yapılan katkılar 60'lara kadar ülkenin sosyolojisine esin kaynağı olmuştur (Schnapper, 2005: 197). 60'lara kadar esin kaynağı olmuş olması özellikle manidardır, çünkü tam olarak bu dönemden sonra asimilasyon sorgulanmaya, asimilasyona karşılık gelen etnisite ise kendini çok-kültürcülükle birlikte kabul ettirmeye başlamıştır. Örneğin, ilk defa 1960 yılında Charles Taylor'ın (1994) "tanınma siyaseti" adını verdiği siyaset kapsamında tanınma talebini siyaset felsefesinin temeline oturtmuştur. Taylor'ın bu düşüncesinin özünde insanın diyalojik bir varlığı olduğu için kimliğinin, içerisinde doğduğu grup temelli tanınması gerektiği görüşü vardır. Hemen ardından 1965 yılında ise "affirmative action" olarak bilinen, Glazer'ın ırksal ve diğer eşitsizlikleri indirgeyen, bunu da geçmiş politikaların kötü etkilerinden arındırarak yapan pozitif ayrımcılık türünden bir siyaset izlenmiştir (Kastoryano, 2009: 4-5).

Etnisitenin asimilasyonun yerine kullanılmaya başlamasının temel motivasyonunu asimilasyonun tüm gruplar üzerine uyarlamasının mümkün olmadığı, en azından her grubun farklı düzeyde asimile olduğu gerçeği üzerinden açıklamak mümkündür. Bu durum da etnisite fenomeniyle açıklanır. Etnisite, özellikle ilk çalışılmaya başladığı zamanlarda primordiyalist anlamda özcü perspektifle analize tabi tutuldu. Örneğin primordiyalizmin kültür cephesini temsil eden Shils, aile ilişkilerinin kan bağından dolayı değil primordiyal anlam sayesinde kalıcı olduğunu, bunun etnisite için de geçerli

olduğunu söylemişti (1957: 142). Öte yandan Clifford Geertz, etnisiteyi tıpkı bir insanın kendini bir lehçe kapsamında *verili* şartlar altında bulduğu gibi aynı şekilde etnisite içerisinde de kendini bulduğunu ve hayatını ona göre şekillendirdiğini ifade etmişti (1973: 259). Primordiyalizmin sosyobiyojoloji boyutunun temsilcisi olarak gösterilen Pierre van den Berghe ise biyolojide insan ilişkilerini açıklamaya yarayan *akrabalık seçimi* (kin selection), *karşılıklılık* (reciprocity) ve *zorlama* (coercion) gibi kavramları etnisite fenomenini açıklamak için de kullanır (1987: 7-11). Primordiyalistlerin dışına çıkarsak belki de Barth'ın Sumner'dan esinlenerek biz ve onlar bağlamında etnisiteyi ele aldığı çalışmaları en büyük yankıyı uyandırdığını görürüz. "Barth'ın metni öylesine büyük bir yankı yarattı ki, sonunda antropologlar ve sosyologlar, toplumsal yapının bir ögesi olarak gördükleri etnisiteden, Barth'ın yaptığı ayrıma uygun toplumsal örgütlenmenin bir boyutu olarak tanımlanan etnisiteye geçtiler (Schnapper, 2005: 164). Yaşanan bu gelişmeler asimilasyonculuğa karşı bir bilincin uyanmasına ve böylelikle çoğulcu siyasetlerin önünün açılmasına önayak olmuştur. Tam da Barth'ın analizine uygun olacak şekilde etnisitenin ülkelere göre tezahür biçimine baktığımızda Almanlar "yabancılar", Britanyalılar "ırksal azınlıklar", Norveç ve İsveçliler "kültürel azınlıklar", Fransızlar öncesinde "göçmenler" sonrasında "ulusallar/yurttaşlar" şeklinde tanımlamışlardır (Schnapper, 2005: 386). Fransa'da ikinci dönem asimilasyon siyaseti kapsamında yurttaşlar tanımı kabul görse de öncesindeki göçmenler tanımlaması ve adı geçen tüm ülkelerin tanımlamaları esasında kimin bizden olduğunu, kimin olmadığını ortaya çıkarma işlevi görüyordu.

Çok-kültürcülüğün çeşitli ülkelerde kendini gösterme biçimine baktığımızda ilk olarak Britanya'da kendini göçmenler özelinde açığa vurduğunu görüyoruz. İlk başta göçmenlerle alakalı net bir tutum olmasa da örtük bir biçimde onların İngiliz gibi davranmaları yani asimile olmaları bekleniyordu (Schnapper, 2005: 406). Kısa bir süre sonra çok-kültürcülük devreye girdi ve hemen her kesimin övgüsünü kazanmaya başladı. İlk olarak yerel anlaşmalarla Müslümanlara belli birtakım haklar tanındı. Bunların başında Birmingham'daki bazı okullarda kız öğrencilerin beden eğitimine katılmamaları, erkek çocuklarla birlikte havuza girmeme, biyoloji derslerini takip etmeme ve *setr-i avrete* uygun üniforma giyme gibi hakların yanı sıra belediye kantinlerinde helal ürünler satılmaya başladı (Schnapper, 2005: 407-408).

Peki bir dönem çok revaçta olan bu politikalar ne oldu da bugünkü gerileme hali içine girdi. Modood (2014: 24) bugün dünya çapında çok-kültürcülüğün yaşadığı buhranın Britanya örneği üzerinde iyi anlaşılabilirliğini ifade

etmektedir. Bu konuda İngiliz şehirlerinde yaşanan ayaklanmalar, 11 Eylül saldırıları gibi durumlar 2001 yılında Britanya’da bu tutumu tersine çevirmişti (Modood, 2014: 25).

Çok-kültürcülüğün serüvenini Britanya’yla başlatmış olmamız sebep-siz değildir. Zira Modood’un da ifade ettiği gibi Britanya bu konuda önemli bir örnek olay olarak durmaktadır. Öyle ki Yeni Zelanda ve Avustralya’da çok-kültürcülüğün sadece düşüşünü değil ortaya çıkışını da Britanya’dan bağımsız düşünmek mümkün değildir. Çünkü Yeni Zelanda ve Avustralya’nın çok-kültürcülük yönündeki serüveni birbirine benzetmek birlikte buna yönelik etkiler de Britanya’yla ilişkilidir. Yeni Zelanda 1769’da, Avustralya ise 1770’de kolonyalizmin büyük aktörü ve İngilizlerin önemli tarihsel kahramanlarından James Cook tarafından keşfedildi. İlk defa bu tarih itibarıyla her iki adaya da koloniler getirildi. Çok-kültürcülüğün bu haliyle post-kolonyal bir siyaset olarak ortaya çıktığına dair izlere rastlıyoruz. Zira Britanyalılar tarafından yönetilen dünyanın bir ucundaki bu iki adanın yerel halkları ilk defa post-kolonyal dönemde ülkenin tapusu niteliğine sahip Waitangi anlaşması kapsamında sahip olan hakların gerçekten verilip verilmediğini sorgulamıştır (Lerner vd., 2006: 45) ve bu bağlamda çok-kültürcülük kapsamında haklarla tanışmışlardır. Yeni Zelanda’da Maoriler ve ülkedeki beyazlarla amalgam halini oluşturmuş Pakehalar ülkenin iki yerel halkını teşkil eder. Pakeha ismi beyazlarla amalgam oluşturmuş yerlileri tanımlamasının yanı sıra Maorilerin Avrupa’dan gelenlere verdikleri isim olarak da bilinir (Lerner vd., 2006: 43). Yeni Zelanda’da yerel haklardan ziyade bir de 1990’lı yıllarda Asya’dan gelen göçmen grupları kapsamında haklardan bahsetmek mümkündür. Bu göçlerle birlikte Ada’da iki kültürlülük bir sorun olarak algılanmıştır ve New Zealand First partisi buna karşı çıkan bir siyasi parti olarak kendini göstermiştir (Yanık, 2012a: 198).

Avustralya’da ise Yeni Zelanda’dan farklı olarak On Sekizinci yüzyılda dönemin koloni yerleşimleri ile Ada’da kalan İngiliz ve İrlandalı ceza hükümlülerinin bir arada olduğu bir nüfus yapısı kendini gösterir (Lerner vd., 2006: 29). Sonrasında Yeni Zelanda’dakine benzer biçimde alınan göçlerle çağdaş Avustralya meydana gelmiştir. On Dokuzuncu ve Yirminci yüzyılda bu göçlerin bir kısmını Avrupalılar oluşturuyordu ve Avustralyalılar da onları göçmen olarak tanıyordu. Bu tanıma biçimi esasında beyazların üstünlüğünü kabul eden ve Asyalılarla Afrikalıları ikinci sınıf konumuna düşüren bir siyasetti (Yanık, 2012a: 200). İlk başlarda Çin ve Hindistan’dan gelen işçi göçmenlerin az sayıda olması bir sorun olarak görülüyordu. 1901’de çıkarılan yasa

bu beyaz önceliğini, öncelik olmaktan çıkartıp tek geçerlilik haline getirdi ve yalnızca İngilizce konuşan beyaz Avrupalıların ülkeye göçüne izin verilme-ye başladı. Ne var ki uluslararası çapta gelişen tepkiler ve sonrasında bunun Avustralya için utanç kaynağı haline gelmesi 1966 yılında bu politikadan vazgeçmeyi sağlamıştır (Lerner vd., 2006: 122). Avustralya'nın tarih boyunca aldığı yoğun göçlere rağmen Avustralya'da göçmenlerin saadeti tek-kültürlü politikalarla vadedilmiştir. İngilizcenin benimsenmesiyle yerine getirilmeye çalışılan bu vaat 1970'ten sonra yerini Aborjin'lerin kültürlerini sürdürmesine odaklanan politikalara bırakmıştır (Yanık, 2012a: 202). Özellikle 1980'li yıllardan sonra etnik çeşitlilik ve kültürel farklılık bir çok-kültürcülük siyaseti olarak benimsense de ana akım Anglo kültürün azınlık konumuna düşebileceği endişeleri de devam etmiştir. 1996 yılında yapılan seçimlerde One Nation partisinden Pauline Hanson'ın federal mecliste kendine yer bulmasıyla göçmenlik politikaları eleştirilmeye başlamış, ayrıca o dönem başbakan olarak seçilen John Howard'ın da bu tepkileri pekiştirmesi ve göçmenlere yönelik olumlu tutumu baltalayacak şekilde yardım fonlarını kesmesi çok-kültürcülük politikalarını yavaşlatmıştır (Yanık, 2012a: 203).

Hollanda da çok-kültürcülük tartışmaları açısından belki de kendini en rahat gösteren Avrupa ülkelerinden biri olmuştur. Ulus-devlet olması geç döneme dayanan Hollanda'da kolonyalizm Britanya'yla birlikte başladığı için Güney Asya kolonilerinden birçok insan Hollanda'ya göç etmiştir. Aynı zamanda kendini ticaret sahasında göstermek isteyen Yahudiler de Hollanda'da yaşam imkânı bulabilmiştir (Yanık, 2012b: 106). Bunlarla birlikte 80'lerden sonra Fas ve Türkiye kökenli göçmenlerin de aralarında bulunduğu birçok ülkeden göçmen grup Hollanda'ya göç etmiştir (Yanık, 2012b: 109). Bu kapsamda Hollanda'nın tutumu genel itibarıyla kimsenin sahip olduğu etnik özellikler dolayısıyla ayrımcılığa uğramayacağı şeklinde olmuştur. Ancak 1990'lı yılların sonu ile 2000'li yılların başında göçmenlere yönelik politikalar sorgulanmaya başlamış ve vatandaşlık testleri gündeme gelmiştir. Bu testler her ne kadar vatandaşlık testi olarak bilinse de esasında bu testler ülkeye gelen göçmenler belli bir süre kaldıktan sonra değil ülkeye henüz girişte yapılmaktadır. Hollanda Dili ve Toplumu üzerine soruları içeren bu testin çok-kültürcülük bağlamında eleştiriye tabi tutulmasının da bir gerekçesi vardı. Bu testlerin sorunlu olmasının temel sebebi Batı dışı ülkelerden gelen göçmenlere ve özellikle Müslümanlara uygulanmasıdır (Snyder, 2006: 9).

Almanya'da çok-kültürcülük özgün yönüyle karşımıza çıkar. Uzun yıllar mono etnik bir rejim biçiminde kendini gösteren Almanya, İkinci Dünya

Savaşı'ndan sonra müttefiklerle imzaladığı ağır koşulları ihtiva eden anlaşmanın ardından kendini toparlamak için aldığı göçlerin ülkede sürekli hale gelmesi sonucu ister istemez bir çok-kültürlülük gerçeğini benimseme durumunda kalmıştır. Bunu Yeşiller Partisi'nin söyleminde rahatlıkla görebiliyoruz: “Çokkültürlü toplum bir teori değildir; ancak bir gerçekliktir” (Yanık, 2012b: 163). Yeşiller, daha sonrasında daha da tepki çekecek bir biçimde “Bizim çokkültürlü toplum düşüncemiz ulus-devlet kavramı temelinde şekillenmemektedir, bu düşünce daha çok insan haklarının bölünemezliği etrafında şekillenmektedir” demiştir (Yanık, 2012b: 164). Bu noktada Yeşillerin İnsan Hakları'ndan kastı esasında göçmenlerin ülkede kalma hakkı üzerindeydi. Ancak 1998 yılındaki koalisyon hükümeti göçmenlere yönelik görüşlerin bir noktada değişmesine ve ana akım topluma adaptasyonuna odaklanmıştır. Burada da Hollanda'dakine benzer bir biçimde vatandaşlık testleri uygulanmaya başlamış ve Müslümanlara sorulan sorular özellikle Müslüman testi olarak adlandırılmaya başlamıştır; bu soruların içerisinde din değiştirmeye yönelik tutumunuz nedir tarzında sorular da bulunmaktaydı (Snyder, 2006: 9).

ABD'de çok-kültürcülük politikaları diyebileceğimiz tarzda bir siyasetten bahsetmek çok kolay değildir. ABD'de ilk olarak Anglo-Uyum kapsamında göçmenlerin geldikleri ülkeyle bağlılıklarını terk edip Anglo-Sakson kültüre adapte olmaları beklenmiş (Glazer, 2004: 67), sonrasında ise melting pot siyaseti kapsamında ortak bir kültürde erimeleri öngörülmüştür (Gordon, 1964: 75). 1970'lerde özellikle Horace Kallen'ın girişimleriyle ABD'nin politikaları monist olarak yaftalanmış ve Batı değerlerine uygun bir biçimde çoğulcu olması gerektiği söylenmiştir (1956: 97). Bu süreçten sonra bir melting pot biçiminde kendini gösteren farklılıklarla baş etme siyaseti artık salata kasesine bürünmüştür. ABD'nin farklılıklarla baş etme tarzı bu şekilde seyretmiştir. Bunun ötesinde ABD'de kültürel farklılık göçmen grupları dışında kendini yine kolonyalizmin etkisiyle yerel halklar bağlamında da göstermiştir. Özellikle kolonyalizmin etkisi kendini yerel halklar, Afrika'dan getirilen köleler kapsamında olmuştur. Göçmen gruplarına baktığımızda ise Avrupalılara ek olarak Meksikalılar ve Latinoların göçüyle karşı karşıya kalıyoruz, ki bu göçmenler kendilerini İspanyolca konuşmalarıyla ön plana çıkarmıştır (Rex, 1997: 24). Tüm bunların arasından Asimilasyonun başarısızlığına ilişkin görüşler siyahların asimile edilemezliğiyle, başka bir deyişle özcü etnisite teorisini destekleyecek bir örneğin keşfedilmesiyle ortaya çıkmıştır. Ancak her şeye rağmen bugün *melting pot*'un izlerine rastlamak hala mümkündür. Bugün ABD'de Amerikan Rüyası hala yaşamakta, tüm dünya-

da olduğu gibi ABD’de yaşayan herkes de ABD’nin kültür endüstrisinden nasibini almaktadır. Bununla birlikte verilen eğitimde her ne kadar çeşitliliğe karşı tolerans gibi vurgular yapılsa da sonuçta Amerikalılık öğretilmektedir (Şan ve Haşlak, 2012: 41, 49).

Kanada’ya geldiğimizde ise Kanada’nın sorunları esasında ABD’nin yapısal problemlerinin bir parçası olarak karşımıza çıkıyor. Bunun yanında Kanada’nın kendine özgü problemleri de mevcuttur. Yerel halklar ve göçmenler üzerinde benzer sorunlar görünürken kölelik anlamında ABD ile ortak bir geçmişi paylaştığını söylemek mümkün değildir. Aynı şekilde Britanya’dan bağımsızlık gibi bir durumdan söz etmek de mümkün değildir. Her şeyden öte Kanada’yı özgün bir örnek kılan sadece Britanya değil aynı zamanda Fransız kolonisi olmasıdır (Rex, 1997: 28) ve pek tabii Fransız kolonisinin sonucu olarak Quebec sorununun ortaya çıkması ve bu sorunun özerklik yoluyla çözülmüş olmasıdır. Kanada’dan bahsederken Taylor ve Kymlicka gibi sosyal teorinin bu önemi iki ismini dikkate almak gerekir. Çünkü Kanada çok-kültürcülüğün yükselişi için emsal bir ülke olurken bu ülkenin yurttaşları olan Taylor ve Kymlicka da bu yükselişi entelektüel saha-ya taşıyan emsal şahsiyetler olmuştur. İlk olarak Kymlicka çok-kültürcülüğün kolektif haklara yer vermeyen liberalizmle hesaplaşacak biçimde ortaya çıktığı dönemde liberalizm’in kolektif haklara engel olmadığını göstermek için grup hakları temelinde bir çok-kültürcülük yaklaşımı önerir. Bunu anlatmaya başlamadan önce çok-kültürcülüğün neden liberalizmle hesaplaşma içerisinde olduğuna açıklık getirmek gerekebilir. Bilindiği üzere asimilasyon sosyolojisinin öncü ekolü Chicago, teorisini tamamıyla liberal görüş doğrultusunda geliştirmişti. Buna göre doğrudan asimile olması mümkün olmayanlar bireysel anlamda ana akım toplumla çatışma halinde olsalar dahi liberal yaşamın etkisinde, girecekleri rekabet ortamında temas, çatışma, rekabet, uyum aşamalarından geçerek en sonunda asimile olacaklardır (Schnapper, 2005: 204). Tam da bu yüzden liberal bir yaklaşımın farklılıkları yaşatma konusunda başarısız olduğu yönünde bir görüş ortaya çıktı. Kymlicka ise Kanada’daki sorunlardan hareketle liberalizmden ödün vermeden ama grup haklarını da öne çıkaran bir yaklaşım geliştirmiştir. Bu anlamda Kymlicka grup haklarını üç kategoride ele alır: Quebec örneğinde olduğu gibi ulusal azınlıklara verilen *özyönetim hakları*, göçmen azınlıklara verilen *çoketniklilik hakları* ve bunların dışında kalan, etnik olmayan ama tanınmaya muhtaç olan dezavantajlı grupların haklarına odaklanan *özel temsil hakları* (1995: 27-33). Bu haklar bağlamında Kymlicka’nın yaklaşımında kendisine hak tanınan bir grup iki farklı şekilde hak talebinde bulunabilecektir. Bunlardan bir ta-

nesi bir grubun kendi grubunun üyeleri için talep ettiği haklar, ikincisi ise daha geniş toplum için talep ettiği haklardır. Kymlicka özellikle bu iki yönlü hak talebiyle liberalizmden taviz vermediğini de göstermiş görünüyor. Birincisinin *iç kısıtlamalar*, ikincisinin ise *dış korumalar* adını verdiği hakların ilki sayesinde gruplar kendi varlığını, değerlerinin korunmasını kendi içindeki istikrarsızlıklardan koruyarak mümkün kılacak şekilde sürdürür, ikincisi sayesinde de gruplar anaakımın etkisinden korunur (1995: 35). Taylor'un görüşlerini de çok-kültürcülüğün yükselmesi bağlamında değerlendirdiğimizde kolonyalizm karşıtlığıyla sıkı bir ilişki içerisinde olduğu görülür. Buna göre Taylor'un yaklaşımı Avrupa merkezçiliği sorgular ve Batı dışında kalan toplulukların, Batı'dakilere nazaran hiyerarşinin daha alt basamağında yer aldığı önkabulünü eleştirir. Bu bilince Batı'nın kendisinin erişmesi elbette takdire şayandır. Ancak Batı dışı toplumların hala bu bilinçte olması onların her halükârda uydu olarak varlığını sürdürmeleri anlamına gelecektir. Taylor tam da bundan dolayı Frantz Fanon'dan da etkilenecek ezilen halkların ilk başta kendilerine hakim olan aşağılık duygusundan arınmaları gerektiğini ifade eder. (1994: 65). Taylor doğal olarak Saul Bellow'un Batı dışı toplumları aşağılayan meşhur "Zulular bir Tolstoy çıkardıklarında onu memnuniyetle okurum" ifadesinden hazzetmeyecektir (1994: 71). Bu ifadeye belki iyi yanından bakıp Zulular'ın bir üst kültür ürünü meydana getirmeleri için teşvik edildikleri şeklinde de yorumlayabiliriz; ancak bu cümleyi "Zulular hele bir Tolstoy çıkarsınlar da, sonra okuruz" şeklinde okumaya kalktığımızda Zulular'ın bir Tolstoy çıkaramayacakları yönünde bir inanç ve ön kabülle Batı'nın üstünlüğü söylemini dayattığı görülmektedir. Taylor da Batı'nın mükemmellik anlamında mutlaklaştırıldığını ve Batı dışında kalan toplumların insanlık adına bir ürün ortaya koyamayacağı ithamını karşısında eleştireldir. Taylor diğer kültürlerin varlığını ve onlarla birlikte karışmış olarak yaşanması gerektiği gerçekliğini gözler önüne sürer. Bunu da ülkesindeki Kanada Haklar ve Özgürlükler Sözleşmesi ile Meech Lake Anlaşması çerçevesinde analiz eder. Birincisi, ABD Anayasası'nın Haklar Bildirgesi'ne benzer biçimde önceliği bireye verirken Meech Lake Anlaşması ise kolektif haklara odaklanır. Taylor'un yorumuna göre, Kanada Sözleşmesi Amerikan Anayasanın Haklar Bildirgesi'ne benzer biçimde esas olarak bireysel hak ve yetkilere merkezi bir rol verir. Kişinin kendisi için iyi olanın ne olduğunu kendisinden başka kimsenin bilemeyeceği Kantçı varsayımdan yola çıkan bu görüş, Michael Sandel'in '*usul cumhuriyeti*' (procedural republic) dediği sisteme benzer, ancak Taylor bu usul kurallarına, kalıcı gayeler ve ortak yaşam biçimlerinden daha fazla önem verdiği sistemi kolektif haklar için savundu-

ğu fikirlere karşı geldiği için benimsemez. Çünkü liberalizm gerçekten mutlak anlamda yansız olamaz. Quebec örneğinde görüleceği üzere, bu durum Quebec kültürünü zenginleştirmekten çok zayıflatır. Bu yüzden esas odaklanması gereken Fransız kültürünün korunması ve gelecek nesillerde sürdürülebilmesidir. Liberal ilkeler ise buna izin vermemektedir (1994: 53-59).

Çok-kültürcülüğün emsal niteliğindeki eleştirilerine baktığımızda hem yükselişi hem de düşüşü gösterebilecek bir çerçeve çizmeye çalıştık. Ancak eleştirileri daha derinden analiz etmek gerekmektedir. Bu anlamda eleştirilerin *bilimsel düzeyde, toplumsal yapıya ilişkin ve siyasi düzeyde* olmak üzere üç farklı kategoride toplandığını görüyoruz. Bilimsel düzeydeki eleştirilerin ilk safhada evrensel ilkelerin sürdürülmesi için ulusçuluğun şart olduğunu düşünenler ile Marksist geleneğin gereği olarak kültüre değil sınıfa öncelik verenler oluşturmaktadır. 1986 yılında John Rex, çok-kültürcülük haklarının ister istemez topluluğa yer verdiği için birey haklarını geride bırakabileceği şeklindeki endişesini ifade etmiştir. Bunun yanında Philip Nanton ise farklılıkların kamusal olarak kurumsallaşmasının özel aidiyetlerin dondurulması gibi bir etkide bulunabileceğini söyledi. Jan Rath da “azınlıklaştırma” siyasetini denetleme ve manipüle etme özellikleri nedeniyle eleştirmiştir. Öte yandan Goulbourne ise her iki tarafı da eleştiriyordu. Bir taraftan Beyaz olmayanları dışlayanları eleştirirken öbür taraftan da çok-kültürcülüğü mutlak anlamında yüceltenleri eleştirerek bunun, çoğunlukla nesnel olarak azınlık nüfuslarını denetlemeye ve manipüle etmeye vardığını belirtti (Schnapper, 2005: 26-29). Fransız sosyologlar ise Fransız olmanın hakkını verircesine farklılıklara ilişkin onca çalışmalarına rağmen ırk kavramını öne çıkarmamışlar siyasi ve tarihsel analizler yapmışlardır. Fransız olmanın hakkını verircesine derken kastettiğimiz temel olarak “bu ülkede kökleşen cumhuriyetçi ulus devlet’in devrimci yapısı gelmektedir. Kilise ve ancien regime’e karşı verilen siyasi mücadele sonrasında yaratılan Fransız milliyetçiliğinin niteliği konuya ışık tutmaktadır” (Şan, 2005: 101). Žižek’in (1997: 44) bu konudaki yorumlarına baktığımızda da ise küresel kapitalizm ideolojisinin çok-kültürcülük karşımıza çıktığını görüyoruz. Çok-kültürcülüğün farklı kültürlerle tıpkı kolonizatörün farklı kültürlerle davrandığı gibi davrandığını ifade eden Žižek, bu şekilde ırkçılığın dolaylı yoldan devam ettiğini söyler. Onun yaklaşımına göre çok-kültürcü düşünce farklı olanı doğrudan öteki olarak konumlandırmaz ama karşıdakini otantik olarak niteleyerek bu düşünceyi besler.

Diğer yandan toplumsal yapıya ilişkin eleştirilere baktığımızda çok-kültürcülüğün toplumları küçük toplumlara böldüğünü ve böylelikle etnik ça-

tışmaları körüklediği ayrıca sözgelimi Amerika'nın sloganı haline gelmiş "Pluribus Unum"u zedelediği söylenmiştir (Kastoryano, 2009: 5). Başka bir yandan da çok-kültürcülüğün homojenleştirme özelliği üzerinde durmuştur. Buna göre çok-kültürcülük topluluğu öne çıkararak bireyi pasif kılar. Örneğin Carens (2000: 65), Kymlicka'nın yaklaşımını ulus-devletlerin eski mantığı şeklinde tanımlar. Waldron (1992: 26) ise böylesine kompleks bir dünyada insanları tek bir kültüre sığdırmanın adaletsizliğini gözler önüne serer ve modern şartlara göre bunun tekrar düşünülmesi gerektiğini belirtir. Anne Phillips (2009) ise bu şekilde tasavvur edilen kültürün gerçekte bu derece sınırlı ve homojen olmadığını bilakis bireyde temellendiğini söyleyerek kültürsüz bir çok-kültürcülük önerir. Kivisto (2002: 16) da özcü bir biçimde tanımlanan etnik grupların gerçekte değişmeye meyilli olduğunu ifade eder. Öbür yandan çok-kültürcülük liberal değerleri zedelediği için de eleştirilmiştir. Sözgelimi kadın sünnetine müsamaha gösterecek seviyeye gelmesi birçoklarınınca eleştirilmiştir.

Siyasi eleştirilere geldiğimizde ise Žižek'in yukarıdaki eleştirisini Sivanandan'ın (1983) eleştirisiyle birleştirirsek sınıf mücadelesinden sapma, bunun yanında küresel kapitalizmin oyunu olarak tanımlandığını görmekteyiz (Modood, 2014: 25). Modood'un (2014: 25-28) derlediği haliyle bu eleştiriler şu şekilde devam eder: Kenan Malik 2001'de yazdığı yazıda Çok-kültürcülüğün toplumları ayrıştırma konusunda ırkçılıktan daha başarılı olduğunu ifade etmiştir. Hugo Young yine 2001'de yazdığı yazıda çok-kültürcülüğü demokrasi ve insan haklarıyla cihat eden Müslümanların amentüsü olarak tanımlamıştır. Farrukh Dondy Devlet'in asıl yatırım yapması gereken şeyin çok-kültürcülük değil özgürlük, demokrasi gibi değerlerin savunulması olduğunu ifade etmektedir. Bunun dışında merkez sol ve liberal sol konumundaki sivil toplum forumlarında çok-kültürcülüğün ölüp ölmediği tartışılmıştır. Burada savunulan fikirler 7 Temmuz 2005 ve 21 Temmuz 2005'te gerçekleştirilen bombalama girişimleri sonrası ayyuka çıkmıştır. Fukuyama ise çokkültürcü ülkelerin, ters tepmiş ve kökten dinciliğin kılıfı haline gelmiş bu siyasetten vazgeçip sert önlemler almaları gerektiğini söylemiştir.

Modood çok-kültürcülüğe karşı geliştirilen eleştirilerin ne tek başına 11 Eylül saldırısının sonucu ne de tek bir ülkeyle sınırlı olduğunu, genel olarak Müslümanların varlığıyla bağlantılı olduğunu ifade eder (2014: 28). Peki bütün bu eleştirilere sebep olan temel gelişmeler nelerdi? Bu soruya cevap vermeden önce bilimsel ve toplumsal yapıya ilişkin eleştirilerin her halükârda getirilebilecek eleştiriler olduğunu söyleyelim. Ancak siyasi eleştirilere baktığımızda bunların göçmenler ve göçmenler özelinde de Müslümanlarla

ilgili olduğunu görüyoruz. Nitekim siyasi düzeydeki eleştirilerin birtakım siyasi olayların sonunda geliştiğini söyleyebiliriz. İlk olarak, 1988-1989 yılları arasında Salman Rushdie'nin 'Şeytanın Ayetleri' adlı romanı ile İslam'ın kut-sallarını tahkir ve tezyif eden bir tarzda sorgulama girişimi ve ardından İran Dini Lideri Ayetullah Humeyni'nin Rushdie hakkında verdiği ölüm fetvası bunların başlangıcı olarak görülebilir. Devamında 1991'deki Körfez Savaşı Müslüman okulları ile ilgili tartışmaları başlatmıştır. 11 Eylül Saldırısı ve 2005'de İngiltere'deki bombalama olayları da bunları körüklemiştir (Akyüz, 2020: 35).

Çok-kültürcülüğe karşı olumsuz tutumlara sebep olan bu olayların aşağı yukarı 90'lardan sonra başladığını görüyoruz. Ancak ABD'de bu tutumların 11 Eylül saldırısıyla birlikte ortaya çıktığını görüyoruz. Buna rağmen devlet politikası olarak mevcut uygulamalar devam ettirilmiştir (Akyüz, 2020: 37).

Çok-kültürcülüğün düşüşü meselesinde, çok-kültürcülüğün gerçekten düşüp düşmemesine bakmadan önce düştüğü yönünde söylentilere ilişkin söylenebilecek temel gerçek bunun İslam'dan bağımsız düşünülemeyeceğidir. Bununla ilgili dikkatimizi çeken bir diğer husus da, bu tarz tutumların Sovyetler Birliği'nin çöküşüyle başladığıdır. Nitekim Huntington da yeni düşman olarak ABD'nin en kârlı çıkabileceği medeniyet olarak İslam medeniyetini görmüştür (1993: 31). "Ortaya çıkan çatışmanın medeniyetler arasında olduğu iddiasının yaygınlaşması tipik bir iktidar retorikidir. Suçu başkasına atarak bu yolla, mevcut düzenin bütün çarpıklıklarının sorumluluğu hayali bir düşmanla paylaşılmaktadır" (akt. Akyüz, 2020: 45).

Ancak her şeye rağmen çok-kültürcülüğün ölüp ölmediğini konusunda karar verme noktasına gelince çok-kültürcülüğün öldüğünü çok rahatlıkla ifade edemiyoruz; ama onun tam olarak hayatta olduğunu da ifade etmek o kadar kolay görünmüyor. Zira, Modood iki ülke hariç diğer tüm ülkelere çok-kültürcülük alanında puanlarını yükselttiğini beyan etmiştir (2014: 213). Kymlicka (2010: 104-105) da benzer bir sonuca varıyor. Modood'dan farklı olarak Kymlicka, çok-kültürcülüğün yerel halklar, ulusal azınlıklar ve göçmen gruplar üzerinden uygulandığını ve yalnızca göçmen gruplar odağında sorunların devam ettiğini ifade ediyor. Biraz daha dikkatli bakıldığında ise göçmen grupların kahir ekseriyeti Müslümanlardan oluşmaktadır. O halde diyebiliriz ki, post-kolonyal politikalarla birlikte bir dönem sömürge durumunda olan topluluklara ve ulusal azınlıklara çok-kültürcülük kapsamında birtakım haklar verildi. Karşı konulamaz göç hareketleri de bunun devamı olarak devletleri ister istemez çok-kültürcü hale getirdi. Ne var ki,

çok-kültürcülük yerel halklar ve ulusal azınlıklar kategorilerinde sabit kalsa da göçmen gruplar konusunda sabit kalamadı. Yani devletler göçmen gruplara ilişkin o kadar da rahat haklar tanımaya devam edemiyor. Buna iki sebep söyleyebiliriz. İlk olarak çok-kültürcülüğün yıldızının gerçekten büyük bir iş başardığı dönem parladığı, daha veciz bir ifadeyle beyazların beyaz olmayanlara haklar tanıdığı dönemde ortaya çıktığıdır. Dolayısıyla hali hazırda verilen haklar bugün sıradanlaştığı için büyük bir iş olarak görülmemektedir. İkinci olarak ise göç olgusunu yönetmek her zaman büyük bir işi başarmaktır. Halihazırda haklarını elde ettiği varsayılan yerleşik gruplara yeni haklar vermenin bir anlamı yoktur; ancak göçün sürekli bir akış halinde devam etmesi sürekli yeni insanlar, yeni beyaz olmayanlarla karşılaşmayı gerektirdiği için ve bunun da ötesinde bunların bir kısmı çatışılması gereken Müslümanlar olduğu için çok-kültürcülük her zamanki gibi cesur davranmaya devam edememiştir. Bu çerçevede Modood'un yaptığı bir tespiti tekrar etmekte fayda var: Sekülerizmin buhranı esasında çok-kültürcülüğün buhranıdır (2014: 251). Bunun detaylarını en iyi Habermas'ın post-seküler toplumlar kavramını geliştirirken gösterdiği çabada görebiliriz. Habermas, birlikte yaşam alanı yaratma konusunda çözüm yolları ararken terörle savaşmanın teröre çözüm olmayacağını söylemiştir (2003: 158). Bu noktada yapılması gereken hem göçmen grupların hem de ev sahibi toplumun bazı konularda taviz vererek birbirlerini kabul etmeleridir; ancak en önemlisi de göçmenlerin deplasmanda olma bilinci ile, daha açık ifade etmek gerekirse bir Batılı ülkede bulunduklarının bilincinde olmaları ve kendileri Batı değerlerine alternatif sunacak bir şey üretemedikleri takdirde Batı değerlerini kabul etmeleridir. Habermas'ın bu analizi esasında birlikte yaşama konusunda çok-kültürcü yaklaşım ortaya koyan teorilere karşı da okunabilir. Nitekim bu görüşleri Taylor'ın çalışmasına karşı yazmış olduğu eleştiri yazısıyla ve kendi yazdığı, kültürel çeşitlilikle başa çıkmak için anayasa devletini önceleyen *The Inclusion of Other* ([1996]1998) eseriyle de kesişmektedir. Örneğin Taylor'a karşı yazdığı yazıda Selman Rushdie'ye gösterilen tepkinin demokratik anayasa devletiyle bağdaşmadığını, bu yüzden de anayasal devlete muhtaç olduğumuzu ifade eder (1994: 132-133). Anayasal devlet layıkıyla anlaşıldığı takdirde kültürleri bir arada yaşatmak için de yeni bir uygulamaya ihtiyaç kalmayacaktır. Modood'un çok-kültürcülüğün buhranı ile sekülerizmin buhranını bir arada okumasına sebep olan durum da bundan ibarettir ve tam da bu noktada bu buhranın merkezinde İslam'ın konumlandığını görüyoruz.

SONUÇ

Bu yazıda son dönem sosyoloji ve siyaset bilim alanının en popüler tartışma konularının başında gelen çok-kültürcülük olgusunu ortaya çıkaran şartları ve kuramın popüleritesine hanel getiren unsurları tartışma gayreti içinde olduk. Çok-kültürcülüğün kavramsal analizi yapılmadan kuramın yükseliş ve çöküşünden bahsedilemezdi. Bunun için ilk olarak çok-kültürcülüğü tanımlama yoluna girdik. Bunu yaparken çok-kültürcülüğün çok-kültürlülükle karıştırılmaması gerektiği; çok-kültürcülüğün bir siyasi tutum, çok-kültürlülüğün ise olgusal bir durum olduğunu ortaya koyduk. Bununla birlikte bu olgusal durumun geleneksel dönemde çoğul kelimesiyle tanımlanmasının daha doğru olduğu, modern dönemin *gesellschaft*'ında ise bunun çok-kültürlülük kelimesiyle daha yerinde bir ifade bulacağını belirttik. Odağımızı çok-kültürcülük üzerinde tutmamızın ve onun etrafıca tanımının yapılmasını önemsememizin sebebi çok-kültürcülük denince akla İkinci Dünya Savaşı'ndan günümüze değin bir dönemin gelmesi gerektiği yönündeki inancımızdır. Bu tarihten itibaren sosyal bilimlerde çalışmalar, çoğunlukla asimilasyonun antitezi olarak görülen etnisitenin varlığını ortaya koyma ve ırk fenomenini etnisite ile baskılama yönünde seyretnmiştir.

Öyle ki, çok-kültürcülüğün tarih sahnesine post-kolonyal siyasetle birlikte dahil olduğunu görüyoruz. Žižek'in (1997) sözlerini eğip bükerek ama anlamını değıştirmeden baştan söylemek gerekirse, kolonyalizmin tıkanığı yerde çok-kültürcülük devreye girmiştir. Peki ne oldu da çok-kültürcü olması hiç beklenmeyecek katı asimilasyoncu politikalar benimsemiş birçok devlet politikalarını teker teker çok-kültürcülük yönünde değıştirmeye başladı? Öncelikle hemen hemen hepsinde Şener Aktürk'ün etnisite rejimlerinin değışmesi için ortaya koyduğu formülün geçerli olduğunu görüyoruz. Bu formül karşı elitlerin ortaya çıkması, yeni bir söylemin oluşturulması ve hegemonik iktidarın bunun sonucunda elde edilmesi şeklindedir (2012: 23). Gerçekten de Almanya'da Yeşiller örneğinde durumun böyle olduğunu görüyoruz. Tam tersi çok-kültürcülük politikalarının akamete uğramasını sağlayan Avustralya'daki One Nation partisinde de aynı süreci görüyoruz. Ancak bunların ötesinde sözgeliimi Yeşilleri gündeme getiren ve onlara hegemonik iktidarı sağlayan faktör nedir ya da One Nation ne oldu da destek görmeye başladı?

Buna cevap vermeden, bir önceki kısımda da değindiğimiz üzere çok-kültürcülüğün elini ayağını yalnızca göçmen gruplar üzerinden çektiğini görmek gerekir. Yerel halklar ve ulusal azınlıklar üzerinde politikalar kurumsallaşmış bir biçimde hala devam etmektedir. Mesele şu ki, göç olgu-

su tamamlanan, statik bir olgu olmadığı için bu politikaların sürekli yeniden revize edilmesi gerekir. Her yeni göç dalgasıyla öncesinde farklılıklarla başa çıkmak için çekilen sıkıntıların yeniden çekilmesi gerekir. Bu durum, göçmenler ABD'nin yeni düşman olarak bellediği Müslümanlardan oluştuğunda daha da zorlaşır. Modood'un da kabul ettiği üzere Medeniyetler Çatışması ideolojik bir sekülerizm olarak yeniden ısıtılıp önümüze konulmaktadır (2014: 121). Bu bağlamda Müslümanların politik anlamda bir fail olarak kendilerini göstermeleri çok-kültürcülüğü zedelemiş, yeni tahammülsüz, dışlayıcı ulusçuluk akımlarını gündeme getirmiştir (Modood, 2014: 120).

Peki, nihaî olarak çok-kültürcülüğün tam anlamıyla ölüp ölmediğine ilişkin ne söylemek gerekir? Glazer'ın "Artık hepimiz çok-kültürcüyüz" (1997) ve "Asimilasyon öldü mü?" (1993) çalışmalarında ortaya koyduğu görüşler bu sorunun cevabına ışık tutuyor. Glazer ironik bir biçimde hepimizin artık çok-kültürcü olduğunu ifade ediyor. Aslında Glazer'ın bununla ifade ettiği belki de iki ülke hariç dünyadaki tüm ülkelerin çok-kültürcülük alanında puanlarını yükselttikleri olgusunun bize gösterdiğiyle aynıdır. Ama devam ediyor Glazer: Hepimiz çok-kültürcü olduysak o halde asimilasyon öldü mü? Yaşanan yoğun etkileşimle birlikte en çok-kültürcü ortamda dahi asimilasyon devam eder. "Dilerseniz buna akültürasyon deyin" (1993: 14; 1997: 119) diyor Glazer, asimilasyon yaşamaya devam edecektir. Bu durumda söyleyebileceğimiz şey şudur: Çok-kültürcülük eğer post-kolonyalizmin geride kaldığı dönemde ortaya çıkmış ve bir noktada kolonyalizmin misyonunu örtük olarak devam ettiren bir strateji olarak görülüyorsa, bugün yine kolonyalizmin talepleri doğrultusunda baskılanmıştır. Ancak kavramlar hiçbir zaman donuk halde kendini göstermez. Zaman içerisinde semantikleri değişir, bu yüzden de çok-kültürcülük belki kolonyalizmin bir ürünü olarak ortaya çıkmış ama dünyanın birçok yerinde farklılıkların tanınmalarına kolonyal olmayan yollarla da imkân vermiştir. İşte tam da bu noktada kolonyal olmayan yollardan bahsederken asimilasyonun bir şekilde devam ettiğini ve ilk yıllarda ortaya konulduğu gibi etnisitenin fetişleştirilmemesi gereğine de vurgu yapmak gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Aktürk, Ş. (2012). *Regimes of ethnicity and Nationhood in Germany, Russia, and Turkey*. New York: Cambridge University Press.
- Akyüz, F. (2020). Batı'da çokkültürlülük söylemi ve yükselen İslamofobia: Kavramlar, kuramlar, pratikler, (*Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*). Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

- Carens, J. (2000). *Culture, citizenship and community: A contextual exploration of justice as evenhandedness*. Oxford: Oxford University Press.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books, Inc., Publishers.
- Glazer, N. (1993). Is Assimilation Dead? *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 530, s. 122-136.
- Glazer, N. (1997). *We Are All Multiculturalists Now*. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.
- Glazer, N. (2004). Reinventing the melting pot the new immigrants and what it means to be American, *In Assimilation Today: Is One Identity Enough?* T. Jacoby (Dü.) (p. 61-74). New York: Basic Books.
- Gordon, M. (1964). *Assimilation in American life: The role of race, religion and national origins*. (P. Kivisto, Dü.) New York: Oxford University Press.
- Guibernau, M. & Rex, J. (1997). *The ethnicity reader nationalism, multiculturalism and migration*. Malden: Polity Press.
- Habermas, J. (1994). Struggles of Recognition in the Democratic Constitutional State. A. Gutmann (Dü.) içinde, *Multiculturalism* (s. 107-148). New Jersey: Princeton University Press.
- Habermas, J. (1998). *The inclusion of the other studies in political theory*. (C. Cronin ve P. De Greiff, Dü) Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Habermas, J. (2003). *İnsan Doğasının geleceği*. (K. H. Ökten, Çev.) İstanbul: Everest Yayınları.
- Huntington, S. P. (1993). The clash of civilizations? *Foreign Affairs*, 72 (3): 22-49.
- İrem, N. (2005). Eritme potasından eriyen Pota'ya: XX. yüzyılın eşğinde Amerika. *Doğu Batı Dergisi*, 32: 1999-220.
- Kallen, H. M. (1956). Culture and The American Idea, *In Cultural pluralism and the American idea*. H. M. Kallen (Dü.) (p. 56-100). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kastoryano, R. (2009). An Identity for europe the relevance of multiculturalism in EU construction, (çev. S. Emmanuel, *In Introduction "Multiculturalism": An Identity for Europe?* R. Kastoryano (Dü.), p. 1-26), New York: Palgrave Macmillan.
- Kivisto, P. (2002). *Multiculturalism in a global society*. Cornwall: Blackwell Publishing.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural citizenship a liberal theory of minority rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, W. (2010). The rise and fall of multiculturalism? New debates on inclusion and accommodation in diverse societies. *International social science journal*, 199: 97-112.
- Lerner, K., Lerner, B. ve Lerner, A. (Dü). (2006). *Immigration and multiculturalism: Essential primary sources (social issues primary sources collection)*. Thomson Gale.

- Modood, T. (2014). *Çokkültürcülük bir yurttaşlık tasarımı*. (çev. İsmail Yılmaz), Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Parekh, B. (2000). *Rethinking multiculturalism cultural diversity and political theory*. London: MacMillan Press LTD.
- Philips, A. (2009). *Multiculturalism without culture*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Rex, J. (1997). Multiculturalism in North America and Europe: Comparative perspectives on interethnic relations and social incorporation, *Multiculturalism in Europe and North America*. W. W. Isajiw ve T. Perera (Dü) (s. 15-34), Toronto: Canadian Scholars' Press.
- Şan, M. K. (2005). Farklılık ve çokkültürlülük siyasetleri üstüne bir deneme. *Milel ve Nihal*, 3(1-2): 67-114.
- Şan, M. K. ve Haşlak, İ. (2012). Asimilasyon ile çokkültürlülük arasında. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 7 (1): 29-54.
- Şan, M. K. ve Tzampaz, S. (2021). Asimilasyonculuk sonrası dönemde asimilasyon. *Akademik İncelemeler*, 16 (2): 64-81.
- Schnapper, D. (2005). *Sosyoloji düşüncesinin özünde öteki ile ilişki*. (çev. A. Sönmezay) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Shils, E. (1957, Haziran). Primordial, personal, sacred and civil ties: Some particular observations on the relationships of sociological research and theory. *The British Journal of Sociology*, 8 (2): 130-145.
- Sivanandan, A. (1983). *A different hunger writings on black resistance*. London: Pluto Press.
- Snyder, L. D. (2006). The New "Integration" Tests And Materials In The Netherlands, Germany, Baden-Wurttemberg, And The United Kingdom: The Muslim Other And The Change From Multiculturalism To Assimilation, *(Yayımlanmamış yüksek lisans tezi)*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi.
- Taylor, C. (1994). Multiculturalism, In *The Politics of Recognition*. A. Gutmann (Dü.) (p. 25-74). New Jersey: Princeton University Press.
- van den Berghe, P. (1987). *The ethnic phenomenon*. London: Greenwood Publishing Group.
- Waldron, J. (1992). Superseding historic injustice. *Ethics*, 103 (1): 4-28.
- Yanık, C. (2012a). Avustralya ve Yeni Zelanda'da çokkültürlülüğün değişen yüzü. *Kaygı*, 19: 193-206.
- Yanık, C. (2012b). Dünyadaki çokkültürlülük tartışmaları bağlamında Türkiye'de çokkültürlülük *(Yayımlanmamış doktora tezi)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Žižek, S. (1997). Multiculturalism, or, the cultural logic of multinational capitalism. *New Left Review*, (225): 28-51.

ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK SORUNUNUN ÇÖZÜMÜ VE ÇÖZÜMSÜZLÜĞÜ ÜZERİNE

Cevat ÖZYURT*

GİRİŞ

Çokkültürcülük tartışmaları, aynı toplumda bulunan veya aynı kamusal alanı paylaşan farklı kültürler arasındaki ilişkinin nasıl olacağı; alt kültür niteliğindeki dinsel ve etnik kültürlerin ulusal kültür karşısındaki statülerinin ne olacağı; bireylerin farklı düzeylerdeki kültürlerle ilişkilerinin nasıl olacağı; kültürel tanınmanın öznesinin gruplar/cemaatler/kolektivite mi yoksa bireyler mi olacağı gibi birbiriyle bağıntılı birçok soruyu gündemde tutar. Modern zamanlarda çokkültürlülüğün bir sorun haline gelmesinin en önemli nedeni, ulus-devletleşme sürecinde kültürün siyasallaşarak coğrafyaya “vatan” olarak damgasını vurmuş olmasıdır. Modern terminolojide vatan belli bir uzamın siyasal bir mülkiyet niteliği kazanmış halidir. Bu durumda belli bir kültür “kurucu” unsur olarak egemen duruma gelir. Bu açıklama bize modern toplumlarda çokkültürlülük sorununu çözerken dikkat edilmesi gereken hassasiyetleri hatırlatır.

Kültür-mekân ilişkisini mülkiyetle veya egemenlikle açıklamak, çokkültürlü toplumlarda kültürlerden birine siyasallaşma hakkı tanıyarak, diğer kültürleri siyasal kültürün inisiyatifine/hoşgörüsüne tabi kılmak demektir. Evrensellik söylemini kullanarak, Batı uygarlığını tüm dünyaya empoze etmeye çalışan modernizm, tek kültürlü ulus anlayışını bir ideal haline getirerek dâhili bir türdeşlik politikasını da uygulamaya getirmiştir. Batılılaştırma, kültür emperyalizminin harici yüzüdür, tek kültürlü ulus anlayışı da kültür emperyalizminin dâhili yüzünü oluşturur. Böylelikle kültürlerin, ulusların ve devletlerin sınırlarının örtüştüğü varsayılmıştır. Sosyoloji bilimi de

* Prof. Dr., Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İTBF Sosyoloji Bölümü, ozyurtcevat@gmail.com

toplumu “ayırt edici özellikler bütününe sahip, sınırları belirgin bir sistem” olarak tanımlanmıştır. Bu tanım, sadece devletle özdeşleşmiş toplumlar için (buna ulus-toplum diyebiliriz) doğru olabilir (Giddens, 2008: 29). Örneğin modernite öncesinin geleneksel devletlerinde yöneten-yönetilen ilişkisi kültürel homojenliği zorunlu kılmaz. İktidar ilişkileri daha çok “mütekabiliyet ve otonomi” ilkelerine göre düzenlenir. Köylüler “kendi cemaat yaşamla- rı, temel emek koşulları ve genelde geleneksel davranış biçimleri üzerin- de ileri derecede bir otonomi” sahibidir (Giddens, 2008: 109-110). Osmanlı İmparatorluğu’nda da tarihsel-yerel kültürlerin ve dini cemaatlerin otonom bir yapısı mevcuttur.

Modernitede farklı kültürler ulusal kültür tarafından ya yok sayılmış ya da çeşitli sadakat testlerine tabi tutulmuştur. 1960’larda ortaya çıkan “çok- kültürcülük” siyaseti, farklı kültürlerle daha pozitif bir ilişki kurulacağı umudunu doğurur. Ne var ki altmışlardan itibaren bu ilişkinin içeriği doğ- rusal biçimde, farklı kültürlerin özgürleşmesi, tanınması ve var olma imkân- larının artması yönünde gelişmemiştir. Buna rağmen altmış yıllık sürece bak- ıldığında birtakım önemli kazanımların gerçekleştiği de yadsınamaz. Barak Obama’nın ABD Başkanı olması, Rishi Sunak’ın İngiltere Başbakanı olması, Sadiq Khan’ın Londra Belediye Başkanı olması; birçok ülkede eğitim ve öğre- tim müfredatının ve pratiğinin çokkültürlü ve çok inançlı tarzda yeniden dü- zenlenmesi, farklı kültürlerin çoğunluğu oluşturduğu coğrafyalara/bölgelere kültürel otonomilerin verilmesini süreçteki değişikliklerin önemli örnekleri olarak hatırlarız.

Bununla birlikte çokkültürlülük politikasının somutlaşmış bir görünü- mü veya çerçevesi, belirgin biçimde çizilmiş bir yol haritası bulunmamak- tadır. Çokkültürlülük sorununun çözümünde bir uzlaşının sağlanması için aşağıdaki sorulara verilen cevapların da ortak olması gerekir.

Çokkültürcülük, dini çoğulculuk modeline yaklaşılarak kültürlere eşit olarak mı bakmalıdır?

Kurucu kültüre veya kurucu iradenin kültürüne üstünlük atfedilerek, farklı kültürlere azınlık muamelesi yapıp onların durumunda görece bir iyi- leşme mi hedeflenmelidir?

Çokkültürlülük politikalarıyla elde edilen kazanımları koruyacak evrensel nite- likli normatif bir çerçeve mi oluşturmali yoksa bu alandaki politikalar devletlerin ve başat kültürlerin inisiyatifine mi bırakılmalıdır?

Çokkültürcülük politikalarına çoğulculuk ilkesi mi yoksa hoşgörü ilkesi mi yön- vermeli?

Kültürel çoğulculuk ilkesi, dini çoğulculuk gibi farklılıkların eşitliği ilkesine dayanır. Politika yapıcılar veya yasama organı kültürlerden herhangi birine üstünlük tanıdığında kültürel çoğulculuk ilkesini uygulamak zorlaşır (Demirci, 2000: 11). Modern ulus-devletler ve bu devletlerin sivil yansıması olan ulus-toplamlar kültürel egemenlik ilkesi üzerine kurulduğu için çokkültürlülük politikalarını çoğulcu bir çizgiye kadar götürmemeye özen göstereceklerdir. Yüzyıllardır ulus-devletin kültürel tehdidi altında kalmış olan kültürler ise özgürleşmelerinin koşulunu siyasal anlamda eşit tanınma politikalarında, yani çoğulculukta bulacaktır.

Çokkültürlülüğü çoğulculuk çizgisine kadar götürmek ya ulus-devlet sonrası aşamaya geçildiğini ya da bu aşamaya geçme arzusunun bulunduğunu gösterir. Her iki durum da toplumun parçalanmasına veya toplumsallığın sonuna dair kaygılar oluşturmaktadır. Kültürel eşitlik veya çoğulculuk talepleri açık, örtük ya da potansiyel olarak ülkenin belli bir coğrafyasında hatta kentlerin belli bir bölgesinde yoğunlaşmış her bir kültürel unsurun siyasallaşma arzusunu da gündeme getirir. Kültür siyaseti, kimlik siyaseti ve mekân siyasetinin günümüzde giderek yaygınlaşması toplumun geleceğiyle ilgili kaygıların artmasına neden olmaktadır. Kültürlerin siyasallaşması veya otonomlaşması, modernitede görülen kültürel temizlik olgusunu ortadan kaldırmayıp, sadece tekkültürlüleştiren alanın ölçüğünü küçültür.

“Karşılıklı hoşgörü karşılıklı kayıtsızlıkla birleştiğinde, kültürel toplumlar birbirlerine yakın alanlarda yaşayabilirler fakat onlar çok nadir olarak birbirleriyle konuşabileceklerdir; bu koşullar altındaki mevcut duruma karşı yüksek sesli bir itiraz statükoya karşı bir tehdit, anlaşmanın ihlali ve bir meydan okumanın kanıtı olduğundan, eğer bu konuşma gerçekleşirse telefon yoluyla değil de başka bir güçle (silahla) olacaktır. ‘Çokkültürlü’ bir dünya, kültürlerin bir arada yaşamalarına izin verir fakat ‘çokkültürlülük’ politikaları bunun olmasını kolay kılmayacaktır ve aslında muhtemelen bu kültürlerin birlikteliğinin ortaya koyacağı fayda ve istifadeyi de oldukça zora sokacaktır” (Bauman, 2015: 69).

Günümüzde çokkültürlülük meselesinde sağlıklı çözümlere ulaşmak için uygarlıklararası-tarihsel sosyolojik imgeleme ihtiyaç bulunmaktadır. Uygarlıklararası tarihsel sosyolojik imgelem hem sorunların çözümünde ufuk genişliği sağlayabilir hem de bir kültür için uygun olan bir çözüm modelinin başka kültürler için geçerli olamayabileceğini hatırlama imkânı verir. Uygarlıklararası tarihsel sosyolojik imgelem sosyoloji biliminin kavramsal, kuramsal ve Ampirik müktesebatını yeniden gözden geçirerek daha nesnel hale gelmesine de katkıda bulunabilir.

GELENEĞİN ÇOKKÜLTÜRLÜLÜĞÜ

Anthony Giddens, *Modernite ve Kimlik* eserinde geleneksel toplumlarda insanların genellikle küçük gruplar ve cemaatler içinde yaşadığını, bireylerin çok güçsüz olduğunu ve içinde yaşadığı toplumsal koşulları değiştirme imkânından yoksun olduğunu belirtir (Giddens, 2010: 241). Giddens aslında sosyal bilimciler için zaten bilindik olan şeyleri tekrarlamaktadır. Böyle yaparak da geleneksel toplum ile modern toplumun farklılıkları üzerine modern sosyal bilimlerin oluşturduğu yargıları kuvvetlendirmiş olur. Çokkültürlülük üzerine konuşmak, bir bakıma bu yargıları da tartışmaya açmak demektir. Örneğin bireylerin güçsüzlüğü neyi ifade eder? İbn Haldun'un ifadesiyle asabiyetin, Durkhheim'in ifadesiyle dayanışmanın zayıflaması bireyleri güçlendirir mi? Modern toplumlarda cemaatlerin yani birey-devlet ilişkisine aracılık eden yapıların zayıflaması veya siyasal meşruiyetini kaybetmesi bireyleri hangi açılardan güçlü hale getirmiştir? Konumuz açısından bakacak olursak, insanlar kendi kültür ve geleneklerini yaşarken ve yaşatırken daha fazla mı baskı görmekteydi? Son sorunun cevabını Giddens'tan bir paragraf alıntılanarak vermeye çalışalım.

"Geleneksel devletlerde, çoğu gündelik hayat, en azından kırsal alanlarda, devletin idari gücünün dışında kalır. Yerel topluluklar çoğunlukla gelenekleri ve hayat tarzlarında özerktir ve idari aygıt çoğu kişisel etkinlik biçimine fazla müdahale etmez. Bununla beraber, bu dışsal alan sivil toplum değildir; o daha ziyade siyasal merkezin refleksif düzenine dışsal hayat tarzlarının sürdürülmesini temsil eder" (Giddens, 2010: 193).

Yaptığımız bu alıntı, yerel cemaatlerin kültürlerini yaşamakta özgür olduklarını, ancak bu kültürlerin siyasal bir niteliğinin olmadığını söyler bize. Modernitenin kültür sorunu tam da bu farklılıkta görülür. Modernitede kültür siyasallaştırılırken, aynı zamanda toplum tekbiçimli/tekkültürlü hale getirilmiştir. Her ikisi de monist bir ahlak anlayışına sahip olmasına rağmen (Parekh, 2002), Avrupa'da paganizmi Hristiyanlık değil modernizm yok etmiştir. Bauman (1997)'in detaylı analizinin gösterdiği gibi, modernliğin kültürel haçlı seferleri ve engizisyon sistemleri daha büyük ölçekli tahribatlar yaratmıştır. Şimdi tekrar Giddens'a dönecek olursak, o bize geleneksel toplumlarda sivil toplum diye bir şeyin olmadığını söyleyecektir. Bu söylem bizi kısmen aydınlatsa da modernitenin hâkim olduğu tüm toplumların bir sivil toplum cenneti olduğuna ikna edemez. Diğer taraftan sivil toplumun yapısal olarak hep barışa, iyiye ve toplumsal bütünleşmeye hizmet ettiğini söylemek de bu yapıya özsel olarak iyilik atfetmek olur. Siyasal kurumlar gibi sivil kurumlar da iyi veya kötü niteliklere sahip olabilir. Giddens, gele-

neksel cemaatlerin sivil toplum olmadığını belirtmesinin yanında bir tespit de daha bulunarak, cemaatlerin siyasal hayata dışsal yapılar olduğunu belirtiyor. Cemaatlerin gündelik yaşamları siyasal hayata dışsal olsalar da siyasal- lıktan tamamen uzak değildir. Kendi coğrafyamızın tarihine baktığımızda yerel ve dinsel cemaatlerin Selçuklu'da ve Osmanlı'da siyasal iktidarın yanında veya karşısında yer alarak siyaset alanında tarihsel roller oynadığını görürüz. Aynı durum, modernite öncesi Avrupa tarihi için de geçerlidir.

Modern sivil toplum söylemi, çoğu zaman geleneksel toplumların cemaatsel yapılarını ötekileştirme işlevine sahiptir. Yapısal olarak kötü olanın karşısına yapısal bir iyi çıkarma çabası... Modernizm kendini yapısal olarak iyileştirdiğinde yerel ve geleneksel kültürü barbar ve yabancı olarak görmeye başlar; modernleşme misyonu bir uygarlaşma misyonuna dönüşür.

Örneğin On Dokuzuncu yüzyıl Fransa'sında Paris'ten taşraya veya kentsel alanlardan kırsal alanlara doğru seyahat edenler kendilerini yabancı bir ülkeye seyahat etmiş gibi düşünmüştür. Fransız şair Charles Peguy On Dokuzuncu yüzyılın sonlarında vahşileri görmek için Amerika'ya gitmeye gerek olmadığını belirtiyordu. Bu dönemde birçok insan Fransa'da geniş bir coğrafyanın vahşilerin işgali altında olduğunu düşünmekteydi (Weber, 2017: 31). Peki, neden işgal? Çünkü bu vahşiler başka bir yerden gelmiş olmasalar da bulunmamaları gereken bir zamanda, yani modern Fransa'da bulunuyorlardı. Ve onların işgal ettikleri zamandan çıkarılmaları gerekmektedir. En önemli esin kaynağı Aydınlanma düşüncesi olan modernizm, dünyayı yeniden inşa ederken doğaya ve kültüre egemen olma arzusuyla davranmıştır ve her iki alanın da sonsuz biçimde baskılanabileceğini ve dönüştürülebileceğini varsaymıştır:

"Aydınlanma'dan başlayarak, modern dünya, doğaya ve kendisine karşı eylemci ve mühendisçe tutumuyla farklılık kazandı... Bahçıvanlık ve tıp, yapıcı tutumun ilk örneğini sağlarken normallik, sağlık ya da halk sağlığı, insani olayların yönetiminde, insanın görev ve stratejileri için baş eğretilmeleri sunar. İnsanların varlığı ve bir arada yaşamaları planlama ve yönetim konuları haline geldi; bahçe bitkileri ya da canlı organizmalar gibi, insanlar kendi başlarının çaresine bakmaya bırakılmazdı, yoksa yabancı otlar tarafından yutulur ya da kanserli dokuların istilasına uğrarlardı" (Bauman, 1997: 100).

Oysa çoğunluğunu köylülerin oluşturduğu bu insanlar hep orada bulunan bir geleneğin, tarihsel bir kültürün birer parçalarıydılar. On Dokuzuncu yüzyılın sonlarına varıncaya kadar her bir köy kendini bir evren, bir memleket ve vatan olarak görmekteydi. Memleket anlamına gelen pays kelimesi, memleketi teritoryallikle değil yerellik olarak ifade ediyordu: "Pays idari bir birim... bütün bir bölge... veya sadece bir kilise bölgesi ya da köy olabilir...

Her şeyden önce, pays mensupları kendilerini diğerlerinden farklı kılan tecrübe, dil, yaşam biçimi gibi ortak bir şeye sahip bir entite oluşturmuştur” (Weber, 2017: 86-7). Binlerce paystan oluşan Fransa on dokuzuncu yüzyıl bittiğinde tek bir pays’a dönüşmüştür. Her pays’ın ve her köyün farklı bir dilinin olduğu dönem geride kalmış ülkede tek bir dilin olduğu bir döneme geçilmiştir. Gazeteler ve okulları yerel insanların düşünce biçimlerini aşındırmış, dilde türdeşleşmenin ve merkezileşmesinin önemli araçları haline gelmiştir (Weber, 2017: 87). Weber bu değişimi “ölçek genişlemesi” ve “sürekliliğin çöküşü” olarak ifade eder. Gelenek parçalanırken onun yerini başka bir şey almıyordu, bu durum modernitede “gelenekğin ölümü”nü betimleyen sıradan görüntülerden birini oluşturmaktadır (Weber, 2017: 612, 615).

Eugen Weber’in *Köylülerden Fransızlara* kitabı Fransa örneğinden hareketle feodal toplumların çokkültürlü yapısı hakkında detaylı bilgi verir. Ancak bu kitap Fransız Devrimi’nin farklı inanç gruplarına yönelik kültür kıyımından söz etmez. Geleneksel toplumlarda çokkültürlülüğün yaygın, zengin örneklerini görmek için imparatorluklara, özellikle İslam coğrafyasındaki imparatorluklara bakmak ufuk açıcı olabilir (Aktay, 2015: 59-76).

Leslie Lipson (1978: 147)’a göre, ulus-devletin “resmî doğum tarihi”, On Beşinci yüzyılın ikinci yarısında, Aragonlu Ferdinand ile Kastilli İsabella’nın evlenmesiyle birlikte İspanya birliğinin sağlanılmasıdır. Ferdinand ile İsabella’nın en önemli icraatları Müslümanların ve Yahudilerin İspanya’dan sürülmesi olmuştur. İsabella ve Ferdinand 31 Mart 1492’de Elhamra Kararnamesi’ni ilân ederek Yahudilerin yanlarına herhangi bir değerli eşya ve para almadan dört ay içinde İspanya’yı terk etmelerini, bu emre itaat etmeyenlerin idam edileceğini bildirir. Aynı karar 1492’de Sicilya, 1498 yılında Portekiz Yahudileri için yeniden gündeme getirilmiştir. Batı’nın ilk ulus-devletinden sürülen Yahudilerin yüz binlercesi bir imparatorluk olan Osmanlı’ya sığınmıştır. Elhamra Kararnamesi’nin dışlayıcı söylemi üç asır sonra 1789 Fransız Devrimi’nin liderlerinden Clermont-Tonnerre’in ağzından Fransız Ulusal Meclisi’nde yeniden gündemine getirilmiştir:

“Yahudilere bir ulus olarak hiçbir şey vermemeli, ancak bireyler olarak Yahudilere her şeyi vermeliyiz. Hâkimlerini tanımayı bırakmalıyız; onlar sadece bizim hâkimlerimize tabi olmalı. Yahudi örgütlenmelerinin sözde yasalarının korunmasına yasal koruma sağlamayı reddetmeliyiz; devlet içinde ne bir siyasi vücut ne de düzen kurmalarına izin verilmemelidir. Her biri bireysel olarak vatandaş olmalıdır. Ancak, kimileri bana onların vatandaş olmak istemediklerini söyleyecektir. Pekâlâ öyleyse! Vatandaş olmak istemiyorlarsa bunu söylesinler ve biz de onları buralardan sürelim. Devlet içinde vatandaş olmayanlardan oluşan bir topluluğun, ulus içinde bir ulus olması rezil bir durumdur” (Erdoğan, 2018: 216).

Ferdinand ve İsabella Yahudilere sürgün veya ölümün dışında üçüncü bir seçenek bırakmamıştır, Devrimci lider Fransız Devrimi ise Yahudilere kimliklerinden vazgeçmeleri koşuluyla vatandaşlık seçeneği sunmuştur. Clermont-Tonnerre'in Yahudileri özgürleştirmek için bulduğu çözüm 1840'larda Bruno Bauer tarafından yeniden dile getirilecektir. Bauer'e göre Yahudilerin Alman devletinden dinsel özgürlük talebinde bulunmaları, onların siyasal kimlik edinmelerini engeller ve aynı zamanda Alman devletinin dinsel kimliğini pekiştirir. Bu durum Yahudilere bir özgürlük sağlamaz; Yahudiler özel özgürlükler talep ederek değil, eşit haklar talep ederek yani Almanya ile bütünleştiği ölçüde özgürleşebilir (Marx, 1968: 20).

TEKKÜLTÜRLÜ MODERN ULUS-DEVLET

Modernitede kültürün siyasallaştırılması, kültürleri yok ederek, geleneğe düşman bir kültür ortaya çıkarmıştır. Meriç (2013: 32) bu yönelimin kültür mefhumunu çatlatan bir tutum olduğunu belirtir. Yeni bir dünya yaratma özlemi adına, ütopya adına eski olan her şey yerle bir edilir. Evrensel yurttaşlık adına insanlar tikel miraslarından koparılmaya çalışılır (Touraine, 2002: 387-8). Fransa ve birçok yerde rasyonel ilkelerle biçimlendirilen evrensel yurttaşlık ideali yerel, etnik ve dinsel aidiyetlerin sonunu getirmiştir. Ulus-devletlerin evrensel vatandaşlık ideali her yerde herkese aynı değerleri, normları ve yaşam biçimini dayatmıştır. Bu ütopya modern toplumlarda umut edilen insani gelişimleri sağlamamış, insanların yaşamdan aldığı doyumunu artırmamış, aksine kültürlere aşırı müdahalenin yapıldığı birçok yerde intihar oranlarını yükseltmiştir (Touraine, 2011: 215-6).

Modern ulus-devletlerde kültürün siyasallaşması, kültürel homojenleşme sürecini kontrolsüz hale getirmiştir. Homojenleşme süreci hem ulus-devletin hem de ulusçuların öncelikli meselesi haline gelmiştir. "Egemenliğin kültürel duyarlılığı" olarak ulusçuluk (Giddens, 2008: 287), tek bir kültür dışındaki tüm kültürleri gayri meşru ilân eden bir söylem geliştirmiş, en iyimser durumlarda ise farklı kültürlerin ancak özel alanlardaki varlığına katlanabilmiştir. Kültürün ulus eksenli olarak homojenleşmesi alt tabaka kültürü ile seçkinler kültürü arasındaki farkı azaltan ve devletlerarasındaki kültürel farkları ise artıran sonuçlar vermiştir. Bu nedenle Yirminci yüzyılda sosyologlar toplumdan söz ettiklerinde "bir ulusal devletin ideal imajını düşünür olmuşlardır" (Elias, 2002: 33; 2004: 15). Habermas'ın ifadesiyle "kendine özgü devrimsel bir varoluş hakkını alabilen" kültür toplumları ulus olarak tanımlanır olmuştur. "Resmî dil, yaygın eğitim ve öğretim programları, kilisenin

ve dinî toplulukların statüsü, ceza hukuku normları” gibi kültürle doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili tüm meseleler “üstün olan bir çoğunluk kültürünün etik-siyasî öz-kavrayışıyla” biçimlenmiştir. Bu süreç doğallıktan ve ikna edicilikten uzak oldukları için birçok yerde Kanada’daki Frankofonlar, Belçika’daki Valonlar, İspanya’daki Basklar ve Katalanlar gibi azınlık kültürleri koşullara uyum sağlamak yerine bir kültür savaşını yeniden nasıl alevlendireceklerini düşünmeye başlamışlardır (Habermas, 2010: 7, 52-3).

Bir dönem sosyolojiye hâkim olan ulus-toplum ve ulus-devletin idealleştirilmesi Parsons sosyolojisinde sistem kuramında zirveye ulaşmıştır. Parsons sosyolojisi kuramsal olarak toplumu uyumlu ve dengeli bir sistem olarak sunarken, tarihsel ve ampirik olarak da Amerikan yaşam tarzının ideolojisi haline gelmiştir. M. Weber Kapitalizmin köklerini Protestanlıkta aramıştı Parsons ise Protestanlıkta Amerikan demokrasisinin ve yaşam tarzının köklerini bulur. Sistem kuramının açıklamaya çalıştığı toplum, esasında ideal bir ulus imajıdır. Parsons’ın ulusal toplulukla özdeş olan toplumsal sisteminin genel karakteristiği şöyledir:

“Bütün bireyler, normalde aynı sosyalizasyon sonucunda aynı normlara bağlıdır. Herkes normalde herhalde entegre olmuştur, aynı değer yargılarıyla hareket eder, kendilerine verilen rolleri itiraz etmeksizin yerine getirir ve normal olarak aralarında herhangi bir anlaşmazlık bulunmaz...” (Elias, 2002: 35-6).

Ulus-toplumların kültürel olarak bütünleşmesi, Parsons’a göre bir gerçekliği ve toplumların tarihsel yönelimini ifade eder. Ancak bu yorum ikna edici olmaktan uzaktır. Dünyanın birçok yerinde ulus-devletlerde kültürel bütünleşme adına pogrom, soykırım, etnik temizlik ve kültürel yıkım programları uygulanmıştır. Bu programların “uygar” ve “akılcı” modern toplumlarda gerçekleşmiş olması, modernitenin kültür politikalarını derinden sorgulayan bir süreci başlatmıştır. Örneğin Z. Bauman Almanya’daki Yahudi soykırımı üzerine analizinde, uygulanan Holocaust’u Nazi unsurundan çok modernite unsuruyla açıklamış ve modernitenin özünde bulunan yıkım potansiyeline dikkat çekmiştir: “Holocaust bizim modern akılcı toplumumuzda, uygarlığımızın yüksek sahnesinde ve insanoğlunun kültürel zaferinin zirvesinde doğmuş ve uygulanmıştır ve bu nedenle toplumun, uygarlığın ve kültürün bir sorunudur” (Bauman, 1997: 11). Bauman, Parsons’ın uyumlu bir sistem olarak yorumladığı modern ulus-devletlerdeki homojen kültür durumuna veya politikalarına karşı derinden bir tepkinin hep mevcut olduğuna dikkat çeker: “Etnik, dinsel, lengüistik, kültürel ve öteki türden heterojenlikleri asimile etme, dönüştürme, kültive etme ya da emme, bunları ulusun

homojen bünyesinde eritme çabalarının hiçbirisi, koşulsuz bir başarı sağlayamadı. Eritme potaları, genellikle, başarısız olan projelerin mitiydi” (Bauman, 2003: 89-90).

ÇOKKÜLTÜRCÜ POLİTİKA ARAYIŞLARI

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında birçok Batılı ülkede çokkültürcülük politikalarının uygulamaya konulmasının önemli etkenlerinden biri, ağır sonuçları olan homojenleştirme politikalarının sağduyuyla yeniden düşünmeye çalışılmasıdır. Diğer taraftan çokkültürcülüğün İkinci Dünya Savaşı sonrası kurulan Birleşmiş Milletler’in haklar alanında gerçekleştirmeye çalıştığı normatif düzenlemelerle ilişkisini unutmamak gerekir. Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Bildirgeleri, özellikle de 1966 tarihli Sosyal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi ulus-devletlerin kültürel egemenlik konseptini sorgulamaya açarak ılımlılaştırmıştır. Dünyada çokkültürcülük politikaları ile ekolojik hareketlerin eş zamanlı olarak 1970’lerde ortaya çıkmış olması, moderniteye hâkim olan yeniden inşa edici rasyonel nitelikli mühendislik tutumunun kapsamlı olarak sorgulanmaya başladığını gösterir. Bu bağlamda çokkültürcülüğün post-modernleşme süreciyle ilişkisine de vurgu yapılmalıdır.

Günümüze kadar uygulamaya konmuş olan çokkültürlülük politikalarının modernitenin doğurduğu kültürel sorunları çözüme kavuşturduğunu söylemek için henüz çok erken. Süreçle ilgili iyimserliği korumak gerekse de her çözüm önerisinin sorunu çözeceğini düşünmek doğru olmaz. Kaldı ki ortaya atılan çözüm önerilerinin bir kısmının yeni sorunlar doğurma veya mevcut sorunları derinleştirme olasılığı da mevcut.

Özellikle “kültürlerin eşitliği” söyleminin sorunları çözmek yerine konu hakkında kafa karışığına neden olduğu görülmektedir. Çokkültürlülüğün toplumda kültürel hiyerarşiyi sona erdirmesini ve tüm kültürleri eşitlemesini beklemek toplumların parçalanmaya veya kaosa doğru sürüklenmesine göz yummak olacaktır. Ve kaos derinleştğinde kültürel ayrımcılık politikalarının daha da güçlenerek ve meşrulaşarak geri dönme ihtimali bulunmaktadır. Bu nedenle kültürel eşitlikten bahsederken en azından bu eşitliği siyasal boyuta taşınamaya özen gösterilmelidir. Kültürlerin değil de bireylerin eşit olduğu; eşit onura sahip bireylerin kendi kültürlerini en sahici biçimde yaşama hakkı olduğunu savunmak (Taylor, 1994: 25-7) ve devletin bireylerin kültürel kimliklerinin gelişimine katkıda bulunmasının normatif ve demokratik çerçevesini belirlemeye çalışmak sürecin daha olumlu yürütülmesi için bir başlangıç olabilir.

Bu çerçevede 1970'lerden itibaren yürütülen çokkültürlülük politikalarını iki farklı düzlemde ele almak gerekir. Birincisi, modernitede ortaya çıkan homojen nitelikli ulusal-kültür anlayışının sürdürülebilir olmadığına dair kanaat yaygınlaşmıştır. İkincisi ise sürdürülebilir genel geçer tek bir çokkültürlülük politikası veya modeli aramak tarihsel ve aktüel gerçeklerle uyumlu olmamaktadır. Açıklamamızın ikinci kısmına konu hakkındaki arayışların devam ettiğini ve 2020'lerde kafamızın biraz daha karışık olduğunu ilave etmek gerekebilir. İçinde bulunulan durumu tam olarak nasıl hareket edeceğimizi bilemediğimiz bir şok hali olarak da değerlendirebiliriz: "Yalnızca bir değil, birçok kültürün var olduğunun farkına vardığımızda ve bunun sonucu olarak, ister yanılsama olsun ister gerçek bir tür kültürel tekelin, sona erdiğini kabullendiğimiz anda bu keşfimizin yıkıcılığının tehdidi altına gireriz. Birdenbire, [dünyada] başkalarının da bulunması, bizlerin ise bu başkalarının arasındaki bir 'başkası' olmamız olanağı doğar" (akt. Giddens, 1994: 6).

Çokkültürlülük konusunda kafa karışıklığına neden olan faktörlerden biri de hiç şüphesiz küreselleşme olgusudur. Ulus-devletlerin homojenleştirici kültür politikalarına itirazın yükselmesi ve çokkültürcü politikaların farklı coğrafyalarda uygulamaya konulması, küreselleşme olarak ifade ettiğimiz yeni bir toplumsal dönüşüm süreciyle eşzamanlı olmuştur (Doytcheva, 2013: 9). Dolayısıyla sosyal bilimcilerin birçoğu çokkültürcülüğü küreselci güçlerin bir ideolojisi olarak okuma eğilimindedir. Diğer taraftan küreselleşmenin dünyayı kültürel olarak düzleştirdiği bir süreçte (Aktay, 2015: 59), küreselleşme karşıtı olan veya alternatif küreselleşme arayışında olan birçok sosyal bilimci de çokkültürcülük politikalarını mevcut küreselleşme pratiğine karşı güçlü bir tepki kaynağı olarak görmektedir (Touraine, 2011: 221).

Bilindiği gibi küreselleşme süreci kitlesel göçleri artırmakta ve bu durum da toplumları daha bir çokkültürlü hale getirmektedir (Wagner, 2003: 53). Önceden devletlerarası göç edenler geldiği ülkenin kültüründen vardı-ğı ülkenin kültürü lehine vazgeçme eğiliminde olabiliyordu. Sosyal koşullar bunu gerektiriyordu. Günümüzde gerek bir ülkeden başka ülkeye yapılan kitlesel göçler gerekse iletişim imkânlarının gelişmesiyle göçmenlerin ayrılmış oldukları ülkeyle sembolik bağlarını daha kolay devam ettirmesi, ulus-ötesi diaspora olgularını yaygın bir gerçeklik haline getirmiştir. Son zamanlarda göç eden kültürlerin özsel olarak dışlanması, yerini tanıyarak dışlama dediğimiz yeni bir ayrımcılığa bırakmıştır (Doytcheva, 2013: 11). Yürüttüğü hoşgörölü, demokratik ve çoğulcu kültür politikalarından dolayı 1990'lı yıllarda övgüler düzülen birçok göç alan ülkeyi, bugün ırkçılığın yeni biçimleri

olan yabancı düşmanlığının ve ayrımcı politikaların yoğunlaştığı merkezler olarak görmek gözlemcileri şaşırtmaktadır. Dahası çokkültürlülük kaynaklı gerilimleri, çatışmaları kontrol altına alacak ciddi normatif düzenleme arayışları da henüz görülmemektedir.

ÇOKKÜLTÜRCÜLÜK TARTIŞMALARINA KISA BAKIŞ

Çokkültürlülüğün son altmış yılda gerek olgu, gerek sorun ve gerekse paradigma olarak yükselişini hiçbir sosyal bilimci görmezlikten gelemeyiz. Kimlik siyaseti, yaşam tarzı tartışmaları, mikro milliyetçilik veya etnisite ilgisi, kültürel mekân adına yapılan çatışmalar, cemaat sosyolojisinin popülerleşmesi, çoklu modernite araştırmaları vb. doğrudan veya dolaylı olarak çokkültürlülükle ilgili konulardır (Wagner, 2012). Bu nedenle sosyolog Alain Touraine günümüz toplumlarını anlamak için yeni bir bakış açısına ihtiyaç olduğunu vurgulamak ve bu anlama sürecine katkıda bulunmak için *Bugünün Dünyasını Anlamak İçin Yeni Bir Paradigma* çalışmasını kaleme almıştır.

Çokkültürcülük tartışmalarında önemli ayrışma noktalarından biri, farklı kültürlerin bir cemaat olarak kabul görüp göremeyeceğidir. Tartışmaya modern özne paradigmasıyla katkıda bulunmaya çalışan Touraine toplumun mevcudiyetini farklı kültürlerle, inançlara ve yaşam tarzlarına sahip bireyler arasındaki açık ve özgür ilişkilere bağlar. Bu nedenle de ısrarla çokkültürlü toplum ile çokcemaatli toplum arasında ayırım yapılması gerektiğini vurgular. Ona göre çokkültürlü toplumda farklı kültürlerin kamusal alandaki varlığına ve kamusal alana ilişkin önermelerine hoşgörüyle bakılır ve gruplar müzakereye açıktır. Çokcemaatli toplum ise cemaate bağlılığı ve kültürel farklılığın korunmasını hedef aldığı için, parçalanmış bir toplumsallık görüntüsü verir.

Touraine'e göre, çokkültürlü toplum ile çok cemaatli toplumu ayırıştıran en önemli unsurlardan biri, kültürel seçim ilkesidir. Çokkültürlü toplumlar da bireylerin bulunduğu inancı, kültürü veya yaşam tarzını değiştirmesine saygı duyulurken, çokcemaatli toplumda cemaat iradesi bireysel tercihlerin önüne bariyer koyar. Çokcemaatli toplum anlayışı hem bireylerin kültürel seçim hakkını yadsır hem de kültürlerarası ilişkiler ile kültür-aşırı tartışmaları zararlı bulur.

Touraine, çokkültürlü toplumun ancak tüm bireyleri eşit gören cumhuriyetçi vatandaşlık ilkesi ekseninde mümkün olabileceğini düşünmektedir. Bunun için de cumhuriyetçiliğin modernleşme ve homojenleştirme misyonlarını terk etmesi gerektiğini belirtir. Onun getirdiği çözüm önerisi, modern

ulus-devlet paradigmasında örtülü olarak mevcut olan vatandaşlık-kültürel kimlik dikotomisini devam ettirir. İnsanlar kamusal alanda vatandaş olarak var olabilir. Kültürel kimlik, kamusal hakları etkilemeyen özel bir mesele olarak görülür. Bu formül, çokkültürlü toplumda bireysel eşitlikleri ve kültürel farklılıkları korumayı amaçlasa da ağırlıklı tercihini bireysel özgürlüklerden yana koyar. Birey kültüre dâhil olma hakkına sahip olduğu gibi kültürden ayrılma hakkına da sahip olmalıdır. Çokcemaatlilik modeline yapılan itirazın nedenlerinden biri de çokcemaatlilik modelinin toplumu ayırıştırmasının ve parçalamasının denetimsiz küreselleşmenin aktörlerine hizmet edeceği yönündeki kaygıdır.

Touraine'e göre bilim ve politika çevrelerinde uzlaşa sağlanmış olan toplum kavramı, mevcut dönüşümleri anlamada yetersiz kalmaktadır. Modernite siyasal niteliğiyle belirginleşen toplum günümüzde yerini kültürel nitelikleri önplana çıkmış topluma bırakmıştır (Touraine, 2017: 11). Kültürel nitelikleri önplana çıkan toplumun gerçekte bir toplum olup olmadığı ise tartışmalı bir durumdur. Bu nedenle Touraine'in yazılarında "toplumsallığın sonu"na ilişkin tespitler de yer almaktadır. Ona göre, bozucu bireyciliğin ve cemaatçiliğin etkisi toplumsal bağları çift yönlü olarak erozyona uğratmaktadır. Sosyalleşme sürecinde aile ve okulun rolünün giderek zayıflaması, toplumsallığın evrenini daraltmıştır. Merkezî (ulus-devlet merkezli) değerlerin ve programların sosyalleşmede rolünün zayıflaması, geleneksel sosyolojik çözümlemelerin yerine yenilerini koymayı gerekli kılmaktadır (Touraine, 2017: 12). Geçmişin bütünleşme modelleri olan, asimilasyon, eritme potası veya kültürleri özel alanla sınırlandırarak ulusal kültür ekseninde entegrasyon sağlama pratikleri artık sonuç vermemektedir: "Yeni olan, ulusal ya da etnik olarak ya da dinsel bir zemin üzerinde tanımlanan ve şimdiye dek yalnızca özel alanda var olabilen grupların artık, şu ya da bu ulusal topluma aidiyetlerini sorgulayacak kadar güçlü bir kamusal varoluş edinmiş olmalarıdır. Artık Fransa'daki göçmenler Fransız ulusal kültürünün evrensel değerlerini temsil ettiğine inanmamakta, Afro-Amerikalılar da Amerikan anayasasının ethnically blind (etnik bakımdan kör) olmasını kendileri açısından bir avantaj görmemektedir" (Touraine, 2017: 203-4).

Touraine vatandaşlık-kültürel kimlik dikotomisini çözmek için normatif alanda yapılması gereken düzenlemelere işaret eder. Siyasal paradigma siyasal haklarla ilgiliyken, kültürel paradigma kültürel hakları hedefine koyar. Toplulukçular karşısında yurttaşlık değerlerini savunmak, azınlıkların sorunlarını çözemeyeceği için kültürel hakları gündeme almak kaçınılmazdır.

Kültürel hakları savunmak demokrasiden uzaklaşmak değil, onun imkânlarını genişletmektir. Demokratikleşme süreci nasıl geçmişte tüm vatandaşların toplumsal haklarını tanımak için kendini dönüştürmüş ise bugün dönüşüm kültürel haklar alanında yapmalıdır. Kültürel haklar, siyasal haklara yani vatandaşlığa bağlı olsa da siyasal hakların bir parçası değildir: “siyasal haklar bütün yurttaşlara verilmelidir, oysa kültürel haklar, tanımı gereği, özel grupları korur”. Kültürel haklar somut olmalarından dolayı diğer haklara göre daha fazla harekete geçirme kapasitesine sahiptir (Touraine, 2017: 205-6).

Hakların siyasal haklardan sosyal haklara doğru ve en sonunda da kültürel haklara doğru genişlemesi, Touraine’e göre demokrasi talebinin bireysel varoluş ve bilinç bütününe kapsayacak biçimde sosyal hayatın tüm alanlarına yayılması demektir. Kültürel haklar, kültür ve kimliklerinden dolayı bireylerin aşağılanmamasının, onlara saygı duyulmasının ve onların kendi kültürlerini cesurca gündelik yaşamlarına yansıtmasının garantisidir. Diğer taraftan kültürel haklar, kültürü bireysel bir seçim konusu haline getirerek, cemaatçi kendi içine kapanma arayışlarıyla arasına mesafe koyar (Touraine, 2017: 207-8).

BATI’NIN ÇOKKÜLTÜRCÜLÜK İMAJI VE ELEŞTİRİSİ

Sosyal bilimlerde ve siyaset pratiğinde çokkültürlülüğün popülerleşmesi, olgu hakkında bilinçli ya da bilinçsiz olarak imaj ve söylem oluşturma çabalarını da beraberinde getirmiştir. Bu çabalar, çokkültürlü toplumun moderniteyle hatta küreselleşme süreciyle ortaya çıktığını varsayar. Batı merkezli düşünce çokkültürcü toplum anlayışını tarihsel olarak moderniteyle, coğrafi olarak ise Batı ile ilişkilendirerek dikkatleri kendi üzerine çekerek olumlu eylemin veya formun örnekliğini inhisar altına almak ister. Dominique Schnapper gerçekliği örtmeye çalışan bu söyleme itiraz etme ihtiyacı hissedenlerdendir: Çokkültürlü toplum, Parsons’ın iddia ettiği gibi ne Amerikan demokrasisinin bir icadı ne de Batı Avrupa toplumlarının yeni bir özelliğidir. Çokkültürlülük, Schnapper’a göre ulus-devletlerin yapısal bir özelliğidir. Ulus-devlet, ulusal kültürün dışındaki diğer tarihsel kültürleri etnikleştirerek, yurttaşlar cemaatinin değerleri ile çatışmadığı ve kamusal alanda belirgin bir siyasal kimlik oluşturmadığı sürece onların siyasal topluma katılımına imkân tanımıştır. Kamusal alan, ulus-toplumun sorunlarının, değerlerinin, geleceğinin konuşulduğu, tartışıldığı ve uzlaşıya varıldığı bir platformdur. Kamusal alan, “siyasal birimin ve ortak siyasal projenin alanı”-

dır ve öyle kalmalıdır. Etnik veya dinsel cemaatlere kamusal alanda temsil hakkı tanımak toplumun parçalanmasına, ulusal kimliğin yok olmasına ve Lübnanlaşma olgusuna yol açar (Schnapper, 1995: 108-9). Onun önerisi farklı kültürlerle baskı uygulanması veya onların özel alanda kaderlerine terk edilmesi değildir.

Schnapper, sağlıklı çokkültürlülük politikasının bireysel hakların genişletilmesiyle mümkün olacağını savunur ve cemaatlere tanınan kültürel hakların ulusun oluşturduğu yurttaşlar cemaatini zayıflatacağına dair uyarılarda bulunur. Ulus-devletler “kültürel refah devleti”ne doğru evrilerek farklı kültürlerin ayakta kalmasını ve gelişimini teşvik edebilir, ancak kültürel refah devletinin “etnik refah devleti”ne dönüşmemesine dikkat etmek gerekir (Schnapper, 1995: 202). Schnapper’ın çözümünün kültürleri onlara ait olan bireylerden ayırıştırarak kültürleri müzeliğe veya folklorik nesne haline indirgeme ihtimali bulunmaktadır. Farklı kültürler adına kimin konuşacağı, talepte bulunacağı ve kültüre yapılan yatırımlardan kimlerin yararlanacağını belirtmeden kültürel refah devletinden bahsetmek devlet parasıyla veya aklıyla mevcut sorunların çözüleceğine dair basit bir iyimserlik içerir.

Schnapper kültürel refah devletini sosyal devletin ileri aşaması olarak sunarken, Wagner çokkültürlülük politikalarını sosyal devletten ziyade liberal devletle ilişkilendirir ve çokkültürlülük politikaların sosyal devleti zayıflatacağı endişesini taşır. Wagner (2003: 53) çokkültürlülük konusunda önemli adımlar atmış olan ülkelerin yoksulları kendi yoksulları gibi görmekte ve sosyal devlet politikalarını hayata geçirmekte zorluk çekeceklerine dikkat çeker. Bu iki farklı bakış açısı, kültürel hakların gelişimini sosyal hakların bir uzantısı olarak görebileceğimiz gibi, sosyal haklar alanında duyarsızlaşmaya yol açabilme ihtimalinden kaygı duyabileceğimizi de gösterir.

Touraine kültürel hakların gelişimi için, devletlerin ve ulusların modernleştirici misyonlardan vazgeçmelerini gerekli görür. Bu değişim, modernleşme adına, kamusal alandaki görünürlüğüne tahammül edilemeyen dinsel ve etnik kimliklerin kamusal alanda yeniden meşruluk kazanmasını sağlayacaktır: “Hiçbir koşulda modernliği ve genel ilkelerini kendi deneyimimiz ve kendi kurumlarımızla özdeşleştirmemeliyiz. Modernliğe doğru ilerleyen bir halkı ille de bize doğru ilerliyor muş gibi görmemeliyiz” (Touraine, 2017: 224).

Modernleşme sürecini zaruri gören Touraine her bir kültürün modernleşme deneyiminin “evrensel ilkeler çerçevesinde” kendine özgü olduğunu belirtir. Evrensellik vurgusu, sosyoloğun belli bir düşünce biçimini veya

yaşam tarzını üst bir çerçeve olarak dayatma eğiliminde olduğu kanaatini doğursa da, Touraine evrenselliğe kültürlerarası iletişim imkânını geliştirecek ilkeler, değerler ve kurumlar olarak bakmaktadır. Bu yaklaşım Fransız toplumunun veya diğer Batı toplumlarının kendi evrenselliklerini yayma geleneğini sorunlu görür: “Fransız toplumu hem askeri hem de kültürel bakımdan kendini tehdit altında hissederek dışarıdan gelen her şeyi reddeder, yani kendini evrensel olanın tekeli olarak görür ve kendi gerçekliğini evrensel olanla özdeşleştirir, bu şekilde devam ederse Haçlı Seferi’ne katılmak zorunda kalacak, tıpkı George Bush’un Amerika Birleşik Devletleri gibi”. Evrenselleştirme misyonundan vazgeçmek, toplumsal ve siyasal birliğini tehlikeye sokacak olan kültürel görecilik politikalarına kapı aralamak olmalıdır: “hedef, modernliği meydana getiren evrensel ilkeler çekirdeğini ve tarihsel modernleşme şekillerinin çoğulluğunu tanıyarak ve tanıtarak olası en fazla sayıda modernleşme şeklini modernliğin evrensel ilkeleriyle uyumlu kılmaktır”. Çokkültürlülüğün bu yönde gelişimi Touraine göre, modernist Batı ülkelerinin kültür tekelinden vazgeçmeleri sonucunu doğuracaktır (Touraine, 2017: 240, 251).

Schnapper’ın kültürel çoğulculuk adına bir imkân olarak gördüğü modernite ve ulus-devlet, Touraine’in çokkültürcülük gündeminde sorunun ana nedenleri olarak eleştiri konusu edilir. Günümüzde modernliğin hedefinin değiştiği tespitini yapan Touraine, yeni hedefin kişisel özgürlükler ile kolektif kimleri, geçmişin anıları ile geleceğin tasarılarını, araçsal akılcılık ile kültürel kimlikleri bağdaştırmak olduğunu belirtir. Bu bağdaşım, kimi zaman topluluklar arası diyalogu beslemek zorunda kalsa da, ancak kişisel davranışlar düzeyinde gerçekleşebilir. Artık, aklın, bilimin ve teknolojinin evrenselciliği öne sürülerek kültürel tikelciliklerden vazgeçmek gerektiğine kimse inanmamaktadır (Touraine, 2002: 12; 2011: 257).

Çokkültürlü toplumun sürdürülebilirliği Touraine’e göre özne politikasına bağlıdır: “ancak karşılıklı olarak birbirimizi birer Özne olarak kabul ettiğimizde, birlikte ve farklılıklarımızla yaşayabiliriz”. Özne politikası, demokrasi politikasının günümüz koşullarındaki açılımı olarak sunulur. Bu yaklaşıma göre çokkültürlü toplumda bütünleşme, mümkün olduğu kadar fazla kişinin ulus-devletle özdeşlikten uzaklaşarak bireyselleşmesiyle mümkündür. Özneleşme, siyasetin aşkın ya da kurucu bağlardan, ilkelerden özgürleşmesiyle mümkün olacaktır (Touraine, 2011: 212).

Touraine, çokkültürlü toplumlarda aşkın/kurucu ilkelerin birleştirici misyonunu terk etmenin yaratacağı kaostan kurtulabilmek için tek bir evren-

selci ilkeye ihtiyaç olduğunu belirtir: “kişisel yaşamın özgürce kurulmasına yönelik çağrı”. Touraine bu ilkenin hiçbir toplumsal örgütlenme veya kültürel davranış biçimini dayatmadığına vurgular. Böylelikle kültürel kimliğe yönelik her talep, bireysel özgürlüğü ve eşitliği referans olarak meşrulaşmış olur (Touraine, 2011: 223-4).

Özne merkezli çokkültürcülük, hem tekkültürlü/türdeş bir toplum anlayışının hem de çokcemaatli/parçalı toplum anlayışının karşısında konumlandırılır. Özne merkezli çokkültürcülüğün dinamik yapısı, bireylerin kültürlerarası iletişime açık olmayı, değişen dünyadaki imkânlardan yararlanmayı ve bu dünyanın sorunlarına çözüm bulmayı mümkün kılar. Touraine özne merkezli çokkültürcülüğün günümüzde kültürel alanda yaşanan belirsizlikleri gidereceğini düşünür. Zira değişen dünyada öze, geleneğe ve statükoya aşırı vurgular yapmak kültürel çöküşe yol açabilir (Touraine, 2011: 226, 263).

Touraine’in yaklaşımı, ilerlemeci ve modernist bir içeriğe sahip olsa da demokrasi ve iletişime yapılan güçlü vurgular bu yaklaşımı jakoben ve baskıcı kültür politikalarının karşısında konumlandırır. Ancak, özne merkezli çokkültürcülük yaklaşımının kuramsal önermeleri, son tahlilde kültürlerin özgürleşmesine ve eşitlenmesine değil, kültürlere aşırı şüpheli yaklaşıma yol açabilir. Zira bir kültürel pratiğin hangi durumda bireysel, hangi durumda cemaatçi olduğunu belirlemenin nesnel bir ölçüsü yoktur. Örneğin kültürel hak taleplerini bir sosyal hareket tarzında gündeme getirmek, kültürü yaşamak ve yaşatmak için sosyal organizasyonlar/programlar oluşturmak bireysel bir olgu mudur yoksa bir cemaat oluşumu mudur karar vermek güçleşebilir.

Touraine’in literatüründe tüm cemaat yapılarının kapalı sistemler kategorisine sokulması da nesnel/ampirik gerçekliğe dayanmayıp, cemaatlere karşı modernist ve cumhuriyetçi önyargıyı ortaya koyar. Tıpkı bireyler gibi cemaatler de ötekilere/farklılıklara kapalı veya onlarla diyalog halinde olabilir. Cemaat karşıtı sınır oluşturulması, Touraine’in kıyısından köşesinden sorgulamaya çalıştığı Batı eksenli modernleşme paradigmasının olağan sonuçlarından biridir. Modern ulus-devletlerin oluşum sürecinde, geleneksel cemaatleri kamusal alandan uzaklaştırarak birey-devlet ilişkisini aracı kılma, cemaatlerin sosyal ve kültürel taleplerini yok sayma gibi politikaların uygulandığı ve bu politikaların Batılı ulus-devletlerde yerel, geleneksel kültürleri imha ederek toplumu tektipli/tekkültürlü bir sürece soktuğu bilinmektedir. Fransa’da çokkültürcülük modern ulus-devletin kültürleri imha politikasına daha demokratik bir görünüm vermenin ötesine pek geçmemektedir.

Touraine'in özneleşmeyi aşkın ve kurucu olan unsurlardan vazgeçmeye bağlaması ve kültürlerarası iletişime vurgu yapması, günümüz siyasetindeki seküler kamusal alanın olmazsa olmazlığını hatırlatır. Batılı birçok sosyal bilimci geleneksel toplumlarda farklı söylemlerin kamusal temsiline yer verilmemesi ve farklılıklar arası iletişimin/diyaloğun modern bir olgu olduğunu varsayarak kamusal alanı modernite ile ilişkilendirir. Bu yaklaşımın sorunlu olduğunu belirtmek gerekir. Zira geleneksel toplumları yokluklar üzerinden tanımlamak, bilinçli veya bilinçsiz bir ötekileştirme eylemidir.

Charles Taylor, Batılı birçok sosyal bilimci gibi kamusal alanın oluşumunu modernite ile ilişkilendirir. Basılı veya elektronik iletişim araçları sayesinde birbirini tanımayan veya bir arada yüz yüze bulunmayan insanlar basın-yayın aracılığıyla birbirinin fikrini öğrenme, eleştirme ve sentezleme imkânına sahip olmuştur. Basın-yayın platformunda gerçekleşen iletişimin sağlandığı ortak mekân, kamusal alanı oluşturur. Memleket ve medeniyet meselelerinin konuşulduğu kamusal alan, aynı ülkede yaşayan insanların fikirlerini birbirine yakınlaştırır veya kümeleştirir. Bu yakınlaşma ve kümeleşme kamuoyu olarak ifade edilmektedir. Bu ifadeler tarihsel gerçeklikle doğrulanıyor olsa da, modernite öncesi kamuoyunun olmadığını söylemek doğru değildir. Doğru olan modernitede kamuoyunun daha yoğun ve daha değişken olmasıdır. Ayrıca kamusal alan bir uzlaşma alanı olabileceği gibi bir ayrışma alanı da olabilir. Batılı sosyal bilimciler daha çok uzlaşma boyutuna dikkat çekerek kamusal alanı idealleştirme yoluna gitmiştir. Bu idealleştirmeyi devam ettiren Taylor'a göre kamusal alanda "toplum önemli meseleler hakkında ortak bir kanıya varabilir" (Taylor, 2006: 89-93).

Taylor kamusal alanın hem siyasetten hem de kutsallıktan bağımsız olma özelliğine dikkat çeker. Kamusal alan iktidarın biçimlendirmede olduğu ancak iktidarın dinlediği bir alandır. Kamuoyu, halkın sesidir. Modernitede kamusal alanın oluşumunun uluslaşma süreciyle, halk egemenliği ilkesiyle ilişkisi vardır. Halk kamusal alan aracılığıyla iktidarı yönlendirme ve denetleme imkânına kavuşur (Taylor, 2006: 95). Günümüz demokrasilerinde medya "dördüncü kuvvet" olarak tanımlanır. Kamusal alanın sahip olduğu kuvveti Tanrı iradesinin, Doğa kanununun, geleneğin veya siyasal iktidarın değil aklın yansıması olduğunu belirten Taylor, buradan kamusal alanın seküler olduğu sonucuna ulaşır. Kamusal alanın sekülerliği toplumun herhangi bir aşkın veya kurucu ilkeye göre değil, bireylerin ortak eylem ve iradeleleriyle oluşmasından kaynaklanır. Sekülerlik, etimolojik olarak da çağdaşlığı ve zamanın ruhunu, zamanın anlamını ifade eder. Modernitenin her türlü

aşkın zaman algısını reddetmesi, gelenekle bağıını koparması onun sekülerliğini gösterir. Burada kadim ilkeler yerini her an yeniden inşa edilen ilkelere bırakmıştır. Seküler, siyaset dışı ve çoklu meselelerin alanı olarak kamusal alan, zaman ve toplum anlayışındaki dönüşümün bir yansımasıdır (Taylor, 2006: 99-105). Ancak Taylor'un ifade tarzını izleyerek sekülerlik vurgusunu fazla abartmamak gerekir. Zira topluluklar ve toplumlar varlıklarını devam ettirmek için bir şekilde aşkın, kurucu değerlere ve sembollere ihtiyaç duyar. Aşkın değer ve sembollerin devreye girmesi ise yeni bir kutsallaşma veya de-sekülerleşme sürecini başlatır.

SONUÇ

Çokkültürcülük, her şeyden önce uygarlık, ulus, etnisite veya dini topluluk olarak ötekilerin yaşam deneyimlerine saygılı olmayı içerir (Wagner, 2012). Kültürlerin hangi ilkeler çerçevesinde insancillaştırılacağı, uygarlaştırılacağı, modernleştirileceği gibi sorular, kültürlerin gerektiğinde mahkûm edileceği varsayımını içerir. Bununla birlikte günümüzün esas sorunu, kültürlerin özerk mekânlarda varlığını nasıl devam ettireceği sorunu değil, farklı kültürlerin aynı mekândaki/kamusal alandaki ilişkilerinin nasıl düzenleneceği sorunudur. Burada müteakabiliyet ilkesi sorun çözücü olabilir. Amaç kültürlerin özgünlüklerini barışçıl biçimde ve azami ölçüde korumak olmalıdır.

Konuyu modern terminolojinin sığılığından kurtarmak gerekir. Bunun için geleneksel, modern ve postmodern bir arada yaşama pratiklerine bütüncül olarak bakılmalıdır. Özellikle de modernliğin tektiplilik politikasının çokkültürcü politikaların önünde hâlâ büyük bir engel oluşturduğu hatırlanmalıdır. Çokkültürlülük politikalarını güçlendirmek için, hoşgörü kültürünü güçlendirmeye bunun için de Parekh (2002: 1-61)'in yaptığı gibi ahlaki monizmin tarihsel olarak sorgulanmasına ihtiyaç vardır. Bu sorgulamayı ahlaki göreceliğe vardırmamanın yollarını da bulmak gerekir.

Tarih insanların ruhlarını kurtarmak adına insanları ruhsuzlaştırma pratiğinin örnekleriyle dolu olduğu gibi, farklı olana saygı duyulduğu, hürmet edildiği pratiklerle de doludur. Birinci kısımda yer alan pratikler ahlakın alanı ile siyasetin alanını siyaset lehine birleştirmenin kaçınılmaz bir sonucudur. İkinci kısımda yer alan pratikler ise ahlak ve siyaset ilişkisini ahlakın lehine yorumlamanın ürünüdür. İster birey olsun ister grup olsun ötekine ilişkin ana yargılar onların inancı, kültürü ve kimliği üzerinden değil davranışları üzerinden olmalıdır. Herhangi bir inancı, kültürü ve kimliği potansiyel bir tehlike olarak görmek bizi daha detaylı bilgi elde etmeye sevk edebilir; elde

edilen bilgiler ilişkinin negatif veya pozitif yönde yeniden yorumlanmasını sağlayabilir. Ancak tutum değişikliğimiz yine de bütüncül olmamalı, ilgili davranışlarla sınırlı kalmalıdır. Mütekabiliyet esaslı kültürler arası her türlü hiyerarşiyi ortadan kaldırdığı için, ötekine ilişkin değer yargımız her ne olursa olsun bizim evrensellik yorumumuzu yansıtır. Ve hiç bir evrensellik yorumu, tek başına soyut olan, mutlak evrenseli temsil edemez.

KAYNAKÇA

- Aktay, Y. (2015). *Küreselleşme çokkültürcülük sahicilik*, İstanbul: Tezkire Yayınları.
- Bauman, Z. (1997). *Modernite ve holocaust*, (çev. Süha Sertabipoğlu), İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Bauman, Z. (2003). *Modernlik ve müphemlik*, (çev. İsmail Türkmen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2015). *Akışkan modern dünyada kültür*, (çev. İhsan Çapcıoğlu ve Fatih Ömek), Ankara: Atıf Yayınları.
- Demirci, K. (2000). *Yahudilik ve dini çoğulculuk*, İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Doytcheva, M. (2013). *Çokkültürlülük*. (Düz. Can Belge, çev. Tuba Akıncılar Onmuş), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Elias, N. (2002). *Uygarlık süreci-I*, (çev. Ender Ateşmen), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Elias, N. (2004). *Uygarlık süreci-II*, (çev. Erol Özbek), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Erdoğan, Ö. (2018). *Yahudilik tarihi*, İstanbul: Kalipso Yayınları.
- Giddens, A. (1994). *Modernliğin sonuçları*, (çev. Ersin Kuşdil), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Giddens, A. (2008). *Ulus-devlet ve şiddet*, (çev. Cumhur Atay), İstanbul: Kalkedon Yayınları.
- Giddens, A. (2010). *Modernite ve kimlik*, (çev. Ümit Tatlıcan), İstanbul: Say Yayınları.
- Habermas, J. (2010). *Öteki olmak ötekiyle yaşamak*, (çev. İlknur Aka), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Lipson, L. (1978). *Politika biliminin temel sorunları*, (çev. Tuncer Karamustafaoğlu), Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.
- Marx, K. (1968). *Yahudi meselesi*, (çev. Niyazi Berkes), Ankara: Sol Yayınları.
- Meriç, C. (2013). *Kültürden irfana*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Parekh, B. (2002). *Çokkültürlülüğü yeniden düşünmek*, (çev. Bilge Tavrıseven), Ankara: Phoenix Yayınları.
- Schnapper, D. (1995). *Yurttaşlar cemaati modern ulus fikrine dair*, (çev. Özlem Okur), İstanbul: Kesit Yayınları.

- Taylor, C. (1994). *The Politics of Recognition, Multiculturalism*, (Ed. Amy Guttmann), Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, C. (2006). *Modern toplumsal tahayyüller*, (çev. Hamide Koyukan), İstanbul: Metis Yayınları.
- Touraine, A. (2002). *Modernliğin eleştirisi*, (çev. Hülya Tufan), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Touraine, A. (2011). *Eşitliklerimiz ve farklılıklarımızla birlikte yaşayabilecek miyiz?*, (çev. Olcay Kunal), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Touraine, A. (2017). *Bugünün dünyasını anlamak için yeni bir paradigma*, (çev. Olcay Kunal), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Wagner, P. (2003). *A sociology of modernity: Liberty and discipline*, London: Routledge.
- Wagner, P. (2012). *Modernity: Understanding the present*, Cambridge: Polity Press.
- Weber, E. (2017). *Köylülerden fransızlara*, (çev. Çağdaş Sümer), Ankara, Heretik Yayınları.

MODERNİZM VE ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK

Mazhar BAĞLI*

Hasan TAŞÇI**

GİRİŞ

Rivayete göre ünlü Rus romancı L. Tolstoy, çocukluğunda kardeşleri ile oyun oynarken arada sırada kaybolur, koşmaca oyunlarında hep geride kalırmış. Kardeşleri nerde kaldığını sorduklarında da “yeşil dalı arıyorum” dermiş. Yeşil dal, kendisine anlatılan masalların birisinde insanlığı kurtaracak, mutluluğa ve barışa kavuşturacak bir tılsımdı ve o da ne yapıp edip bu tılsımı bulmak istiyordu. Tolstoy’un bu tılsımı bulup bulmadığı bilinmez, ama bilinen o ki bugün gerçekten insanlık böyle bir tılsıma her zamankinden daha fazla muhtaçtır (Bağlı ve Özensel, 2013).

Bugün dünyanın muhatap olduğu en ciddi sosyolojik sorun, farklılıkların birlikteliğini barışçıl bir zeminde sağlamaktır. Denilebilir ki bunu başarmak bugün dünden daha zordur. Çünkü günümüzde yaygın olan çoğulculuk esasında doğal bir var olma biçimi veya iç dinamiklerle spontane bir süreçle gerçekleşmiş bir yapı değildir. Bundan dolayıdır ki hem “doğal” olanı hem de “nev zuhur” olanı ortak bir paydada buluşturmak gerekmektedir ve bu da giderek zorlaşmaktadır.

Zira bugün geleneksel dönemlere göre, görece çok daha yoğun bir şekilde farklılıkların birlikteliği söz konusudur. Dahası hem dikey hem de yatay olarak iki farklı kategorideki çeşitliliklerin iç içe geçmişliği küresel bir olgu haline gelmiştir. Bir yandan toplumların kendi iç dinamikleriyle uzun bir tarihi ve kültürel süreçlerin doğal sonucu olarak şekillenen ve dikey hiyerarşi ile konumlanan farklılıklar/çeşitlilikler, diğeri de modernleşme ile birlikte ulus devletlerin oluşması sonucunda oluşan üretim ilişkilerine ve araçlarına

* Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, mazharbagli@gmail.com

** Dr., Esenler Belediye Başkan Yardımcısı, hbcordanoglu@gmail.com

bağlı olarak daha çok zorunlu olarak meydana gelen ve genelde de mecburi göçlere bağlı olarak oluşan çoğulculuktur ki, bu inşa edilen bir yapıdır ve sosyolojinin sevk ve idaresi için oluşturulan bu sistem yatay bir ilişki düzlemine sahiptir.

Yatay ve dikey çoğulculuk yapıları “eşitlik” ortak paydasında dikensiz bir gül bahçesine dönüştürülemezler.

Geleneksel dönemlerde toplumsal yapının içindeki sosyolojik tabakalaşma ve sınıfların adil olmayan bir işleyişinin olduğundan veya olabileceğinden elbette söz edilebilir ama, bu durumun doğurduğu sorunları bertaraf etmenin yolu bahse konu tabakalaşmayı yok etmek veya sınıfları yok saymak değil, bunlar arasındaki yönetsel ilişkiyi adaletli bir zemine oturtmaktır. Günümüz modern paradigmasında eşitlik, adaleti de kapsayan bir üst değerdir. Bundan dolayı da adalet, eşitliği sağladığı oranda bir değere sahip olabilmektedir. Oysa üst değer adalettir ve eşitlik adaleti sağladığı oranda bir değere sahip olabilir.

Geleneksel dönemlerdeki çoğulculuk organik bir yapıya sahipti ve onun için siyasi bir çözüm bulmak görece daha kolaydı. Geleneksel dönemin kendi içindeki bilgi kuramında üretilen siyasi projelerle sorun çözülüyordu ya da idare ediliyordu. Bugünün çoğulculuğu ise son derece suni, yapmacık ve modern dünyanın teknolojisine bağlı olarak zuhur etmiştir. Bundan dolayı da doğal olarak modern bilgi kuramının içinde üretilen siyasi sistemler ile bir çözüm bulmak gerekmektedir. Ancak modern paradigma son derece meta bir anlatı ve nihayetinde tüm bilgileri, düşünceleri ve sosyolojik olguları tek tipleştiricidir. Önce toplumsal olguyu değiştirir sonra ona uygun yönetim tekniğini vaaz eder.

Hem organik hem de suni çoğulculuğu tek bir potada görmeyi zorunlu kılan iki önemli faktörden söz etmek gerekir, birincisi ulaşım ve iletişim teknolojilerinin yaygınlaşması ve ikincisi de evrensel insan haklarından istihraç edilen hukuki ortak paydanın bütün dünyadaki diğer yöresel hukuki değerlerin de referansı haline getirilmiş olmasıdır. Bu durum bir yandan özgünlüğü bertaraf ederken diğer yandan insanlığın “merhamet ve vicdan” adına sahip olduğu tüm birikimini pratik olarak tek tipleştirerek eksiltmektedir.

Modernleşme, paradoksal bir şekilde özgün kimlikleri ulus devlet teorisinin gereği olarak hem törpülüyor hem de yüceltiyor. Bu ölümcül paradoksa kalıcı bir çözüm bulmak “global bir dünyada” kolay olmayacaktır.

Esasında farklılık, insanın ontolojik (var oluşsal) ön şartıdır. Kişinin kendi varlığını fark etmesinin ilk adımı diğerine dokunmaktır. Bu aynı zamanda

insanlığın da hikâyesidir. İlk atamız olan Hz. Adem'in Havva ile olan "ilk ilişkisi" ve iletişimi bizim de hikayemizdir ve o gün başlayan serüven bugün de devam etmektedir. Büyük yönetmen, şair ve filozof A. Tarkovsky (2000), *Mühürlenmiş Zaman* adlı eserinde benîâdemin bu dünyadaki varlığının se-rancamını aramaya buradan başlar. Zira bu hikâyedeki cinslerin birbirine "dokunması" bizim farkındalığımıza eşlik eder. Semavi dinlere dayanan bu hikâyede var olanı olduğu gibi kabullenmek vardır. Ve modern düşünce bunu adaletsiz gördüğü için de bütün farklılıkları önce "öteki" diye tanımlayıp sonra da eşitlemeyi dayatan bir hastalığın içine düşmüştür.

Adaleti sağlamaktan aciz kalınca işin kolayına kaçarak eşitliği kutsamak modern dünyanın içine düştüğü bir hastalıktır. Oysa bütün inananlarını "kardeş" olarak niteleyen ve gündelik hayatın içinde pek çok alanda ortak değerler üreten tek tanrılı dinler bireylerin özgünlüklerini bir risk olarak görmediler.

Söz gelimi ilk dönem İslam toplumunun şekillenmesinde Medine Toplumu tamamen farklılıkların özgünlüğünü "adalet" ortak paydasında kutsayan ve koruyan bir idealin üzerinde yükselmişti. Daha sonra ki dönemlerde devam eden fetihlerin de asıl amacı bahse konu olan adalet idi. Ki bir ahir zaman İslam toplumu olan Osmanlı'nın da sloganı, nizam-ı alem daire-i adaletti.

Zaten Osmanlı'nın öncü yapısı olan Roma'nın da en büyük hedefi, egemen olduğu her coğrafyaya (yol üzerinden de) hukuk götürmekti. İmparatorluğun egemenliği altındaki her bir güç odağının (site devletinin) kanlı bir çatışma aktörüne dönüşmesini engelleyen sözleşmeyi, Pax Romania'ı yapmasına imkân tanıyan esas ilke ortak bir hukukun tesis edilmiş olmasıydı ki bunu büyük imparator Augustus Ceasar sağlamıştı. Unutmamak gerekir ki her iki imparatorluğun dağılmasına giden sürecin başlangıcı da adaletin yozlaşması olarak görülmektedir.

Daha sonra dünya siyasetinde benzer barış ortamlarının sağlandığı birçok mutabakat ve anlaşmalar da "pax" ifadesi ile anılmaya başlanmıştır. Pax, sulh, barış ve düzen demektir. Bu isimle anılan bazı anlaşmalar -Pax Romania (MÖ. 27-MS. 180), Medine (Vesikası) Sözleşmesi (622-800), Pax Mongolica (1200-1400), Pax Ottomana (1500-1700), Pax Britanica (1815-1914), Pax Americana (1945-günümüz), Pax Hispanica (1598-1621) ve Pax Sinica (MÖ. 206-MS. 1644) gibi- ile farklılıklar arasındaki çatışmaların ve kanlı rekabetlerin görece en alt seviyelere düşürüldüğü görülmektedir.

Günümüzdeki sözleşmelerin görece daha zor bir işi başarmak durumunda oldukları gerçeğinin altını bir kez daha çizmek gerekir, zira bugün yukarda da değinildiği gibi, iki katmanlı bir yapının iç içe geçmiş olmasının neden olduğu kaotik bir durum söz konusudur. Geleneksel dönemlerden kalma farklılıklar ile modern zamanlardaki farklılıkların yaslandıkları değer düzlemleri farklı olmasından dolayı her ikisini de aynı mantık kurgusu içinde ele almak idari açıdan sorunu çözebilir ama kişilerin değer dünyasındaki sistem açısından sorunu daha da derinleştirir.

Ez cümle bugün dünyada tarihsel ve toplumsal olarak çok eski zamanlardan beri yaşanan iletişim ve etkilenmelerin toplumsal iç dinamiklerle meydana getirdiği doğal farklılıklar da var, günümüz üretim araçları ve siyasi yönetimlerinden zorunlu olarak doğan suni farklılıklar da vardır.

Her iki olguyu aynı çerçeveye mahkûm eden bir paradigmanın egemen olduğu bir dünyada ideal bir birlikteliğin kurulabileceği fikrî düzlemde mümkün olur ve sadece yasayla korunabilir. Zaten pratik bir karşılığı olmayan bir idealizm ile yetinilmesi için teorik yeterlilik hep kutsanmaktadır. Nitekim içinde farklılıkları barındıran ulus devletlerde faşist tavır ve tutumları engelleyen nefret suçları yasası anayasal düzenin temel çerçevesini oluşturmaktadır ancak, sosyolojik olarak yabancı düşmanlığının veya faşist eğilimlerin derinden kaynakıldığını görüyoruz.

Avrupa’da, Yeni Zelenda’da ve ABD’de gerçekleşen yabancı katliamları ve saldırıları ve dahi kanlı okul baskınları esasında bize Batı dünyasının birinci dünya harbinden sonra yaşanan göç dalgası sonucunda karşılaştığı ötekiye karşı gösterdiği toleransın giderek yok olmaya başladığını gösteriyor. Söz gelimi “UNESCO Genel Konferansının yirminci oturumunda art arda gelen iki anma töreninin gözden geçirilmesine karar verildi: Birincisi, Hicri yıl dönümünün kutlanmasıdır. Aynı oturumda ikinci olarak da İbn-i Sina’nın 1000. doğum yıl dönümünün kutlamasıyla ilgili bir karar kabul edilmiştir. Bu konuyla ilgili olarak; ünlü bilim adamı ve düşünür Ebu Ali İbn-i Sina’nın (Avicenna) 1000. doğum yıl dönümünün 1980 yılına rastlaması sebebiyle saygıyla anılması” (Hamidullah vd., 1990: 10-11) kararlaştırılmıştır.

Bu oturumda alınan karar gereğince Muhammed Hamidullah’ın riyasetinde UNESCO Genel Merkezinde dünyanın değişik ülkelerinden gelen bilim adamlarının “Peygamberin (sa) Medine Devletinde yer alan icraatları hakkında konuşmalar yapılmış” ve tartışılmıştır. Birleşmiş Milletlerin bir kuruluşunda dünyanın farklı coğrafyasındaki Müslüman toplumlardan çok farklı âlimlerin, Jean Jolivet, Jacques Berque, Rahat Nabi Han ve Roshdi

Rashed'ın davet edilip İslam medeniyetinin insanlığa olan büyük katkısının tartışıldığını görüyoruz.

Günümüzde bırakın bir İslam âlimini anmayı, İslam'ın temel değerlerine karşı özel bir saldırı var. Bu islamiafobia'nın asıl kaynağı işte bu bahse konu ettiğimiz faşizmdir, ulusçuluk düşüncesidir. Görünürde ötekiye karşı nefreti frenleyen bir hukuk sistemi var ama, alttan faşizmi derinleştiren bir paradigma egemen. Çünkü toplumsal farklılıkların doğal var olma biçimini tanımayan bir düşünce sistemi egemendir modern dünyada. Ötekiye karşı düşünsel olarak var olan derin ayrımcılığın kategorik bir nefrete dönüşmesini sadece kanuni olarak engelleyemeye çalışmak işe yaramamaktadır.

MODERNLEŞME VE ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK

Genel olarak modernleşme, Batı Avrupa merkezli olarak Orta Çağ'ın sonlarında başlayıp bugüne kadar devam eden ve sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasal alanlarda yaşanan büyük dönüşüm sürecini tanımlamak için toplumbilimciler ve tarihçilerin kullandıkları bir kavramdır. Geleneksel olandan köklü bir kopuşu ifade eden modernleşme, çok yönlü bir değişim ve dönüşüm sürecine işaret etmektedir. Bu bağlamda modernleşme; pozitivizm, ulusçuluk, kapitalizm, sanayileşme, kentleşme, laiklik, bürokrasi, uzmanlaşma ve benzeri süreçleri içermektedir. Bu nedenledir ki, modernleşme denilen çok-boyutlu kavram, farklı tanımlamalara konu edilebilmektedir. Sözelimi, mantık ve etimolojide modernleşme, değişim geçiren toplum üyeleri tarafından yararlı, vazgeçilmez ve arzu edilir olarak kabul edilen uzun menzilli kültürel ve toplumsal değişimi ifade etmektedir. Tarihsel bir kavram olarak modernleşme ise, ekonomide sanayileşme ya da düşüncelerin sekülerleşmesi gibi hususlardaki değişimi içermektedir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki, modernleşme yalnızca bunlarla sınırlı değildir. Öte yandan modernleşme, coğrafi ve toplumsal hareketliliğin artışı; seküler, bilimsel ve teknik eğitimin yaygınlaşmasını; sunulan statüyü değil, başarılan/kazanılan statüye dönüşümü ve maddi yaşam standartlarının artışı da içermektedir. Tarihsel bir olgu olarak modernleşmenin merkezi yönü, insanın doğa güçleri üzerindeki denetiminin artmasıdır. Fiziki çevre üzerindeki denetimin büyümesine, toplumsal bağımlılığın artışı eşlik etmektedir. Öyle ki, insan, doğanın efendisi ve diğer insanların da kölesi haline gelmektedir (Rustow, 1964: 3-4).

Bu açmazdan kurtulmanın yolu kendini bilmektir. Kendimizi bilmek için de kendi kişiliğimize ve kimliğimize olduğu kadar diğerine de ihtiyaç vardır. Batı için ise diğeri çok keskin bir tanımlamayla "öteki"dir. Bu öteki tanımı,

iki farklı tavır alışa bağlı olarak yapılır: Bizimle aynı özsel varlık kategorisine sahip olan “Adem/Havva” sembolü ya da bizden farklı bir varoluşsal öze (öz benliğe) sahip olan ve aynı zamanda da karşıtlığı içinde barındıran “şeytan/düşman” sembolüdür. “Öteki”yi fark ederken takınılan tavır, öteki ile ilgili olmanın ötesinde bizimle ilgili bir sorundur aslında.

Sorun, metodolojik bağlam ekseninde gelişim gösterdiği gibi metodolojinin kendisi de bazı durumlarda sorunun kaynağını oluşturabilmektedir. Bu ise kabul edileceği gibi çeşitli dönemselliklerde düşünceyi oluşturan parametrelerle ilişkilidir. Sözelimi aydınlanma düşüncesi, insan için birçok konuda ve alanda (hukuk, din, ahlak ve akıl gibi) ortak paydalar etrafında oluşan yaklaşımlara “sahip olmak”lığı ile varlık bulurken bu sorunları, kendisine varoluşsal imkânlar sağlayan bu alanlardaki somut pratiklerle giderme/gidirebilme iddiasındadır. Bu durum, dış dünyayı anlamada büyük bir avantaj gibi görünse de sonuçta ciddi sorunlara neden olmaktadır. Özellikle tek tip bir metodolojinin oluşmasına neden olan bu paradigma, farklılıkları tasfiye eden bir değişim ve dönüşüm projesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Dayanılan alanların tanımlanma çabası, adı geçen stratejiler/amaçlar çerçevesinde bir karşı “duruş” olarak tezahür etmektedir. Buna karşı olan kimi duruşların da insan için, var olan ve olacak olan tüm ortak değerleri tehdit eden “yok edici bir nihilizmi” imgelediği söylenmektedir (Bağlı ve Erdem, 2005).

Bir ortak payda arama çabası, varoluşsal bir zorunluluk ise eğer, bunu en kalıcı bir şekilde kuracak olan alanın da varoluşsal bir bağlam içerisinde inşa edilmesi gerekir. Vazgeçilmez kriter olan zihinsel aktiviteyi de kendisi ile tanımlayabileceğimiz tek şey yine zihnin kendisidir. Zihnin üretimi ancak zihne doğrudan konu olmayan/olamayan bir alandan hareketle oluşturulacak bir metodoloji ile gerçekleşebilir. Dolayısıyla adı geçen sorunları (ortak payda oluşturma ve zihinsel etkinliğin kriteri sorununu) aşmada bu alan, aynı zamanda bize farklı kapılar da aralayabilir. Doğru bir dünyaya varmak için ayağımızın bastığı yerin belirleyiciliği açıkça biliniyor iken, bunun ne önemi var denilebilir mi?

İnsanın en temel amaçlarından birisi de “kendini bilmektir.” Kendisini bilen, diğerini bilir, en azından bunu nasıl bileceğine dair bir “yol/yordam” sahibi olabilir. Bu bize ilk atalarımızdan kalan bir mirastır. Havva’nın bilgelik ağacından yediği elmanın yarattığı “gerçeği arama” serüveninin en somut biçimidir. “Adem ile Havva her şeyden evvel, çıplaklıklarının farkına vardılar ve çok utandılar. Utandılar, çünkü kavradılar ve birbirlerinin farkına varmanın zevk dolu yolunda ilerlediler. Bu, sonu olmayan bir yolun başlan-

gıcıydı. Ulvi bir bilgisizlikten, faniliğin düşman ve bilinmedik topraklarına düşenlerin trajedisi hiç de anlaşılmaz değil. (...) İnsanoğlu bıkıp usanmadan kendisi ile dünya arasında bir ilişki kurar; bu dünyayı sahiplenmek, sezgisel olarak algıladığı idealiyle bu dünya arasında bir uyum sağlamak için yanıp tutuşur. Bu isteğin yerine getirilemez olması, insanların hoşnutsuzluğunun ve kendi benliğindeki eksikliğin yarattığı acının bitip tükenmeyen bir kaynağını oluşturur. Demek ki sanat ve bilim, dünyaya sahip olma biçimleri; insanın sözümlü ona “mutlak gerçek”e giden yol üzerindeki bilgi edinme biçimleridir” (Tarkovsky, 2000: 43). Bilimin ortaya koyduğu gerçekliğin varoluşsal koşulları ile bizim varoluşsal koşullarımız arasındaki tartışma (tin ile beden), doğal olarak sanattan yana bir tercihte bulunmayı daha cazip kılmaktadır.

Bu durum, söz konusu ulus-devletlerin hoşgörüsünün öngördüğü bir şey değildir. Aksine kendi varlığını teminat altına alacak bir söylem oluşturmak içindir. Azınlıkların mutlaklaştırılması da bu anlamda “ötekisi”ni tanımlamak içindir. Bu bağlamda milliyetçilik, ulusların bir ürünü olarak değil, tam tersine ulusları meydana getiren, onları ortaya çıkaran ideolojik bir işlev olarak kendine var etmektedir. Milliyetçilik bu işlevi yerine getirirken önceden var olan, tarihsel mirasın getirdiği çok sayıdaki kültürün içinden bir seçim yapmakta ve onları genellikle dönüştürmektedir. Bütün bunları yaparken de verili tarihsel-kültürel zenginlikten yararlanmaktadır (Gellner, 1992: 105). Burada milliyetçiliğin temel yanıltıcı noktası ve sorunlu yanı şundan ibarettir: “Ulusçuluk aslında önceleri halkın çoğunluğunun ve bazı durumlarda da tümünün hayatına alt kültürlerin hakim olduğu bir toplumda genel anlamda bir üst kültürün zorla dayatılmasıdır.” (Gellner, 1992: 107).

MODERN ZAMANLARIN İDEAL SİYASAL YAPISI OLARAK ULUS DEVLETİN İNŞASI

Denilir ki insanoğlunun en büyük yönelimi arılar ve karıncalar gibi olmaktır. Yani toplumdaki her bir bireyin kendi görevini herhangi bir kanuni, dini ve ahlaki baskı olmadan kendi içgüdüleri ile eksiksiz bir şekilde yapmasını sağlayacak bir sistem bulmaktır. Esasında insanoğlunun bu kusursuzluk merakı çok kadimdir. Zira bu onun bu dünyaya indirilmiş olmasının hikâyesidir de. Kusursuz bir güzellikten çok kusurlu bir dünyaya sürgün edilmiş olmanın derin acısını dindirme arayışdır bu merak.

Peki, böyle bir sistem kurulabilir mi? Elbette beşerlerden müteşekkil bir toplumsal olgunun bahsedildiği gibi kusursuz olması düşünülemez. O halde bu yönelimin bir ideal olarak var olduğu gerçeğini dikkate alarak bu yöndeki daimi çabanın kutsallığına işaret etmek gerekir.

Oysa günümüzün modern dünyasında bu idealin bittiği veya zaman ve mekân bağlamının değiştiğini telkin eden bir paradigma egemendir. Batı kültürünün ve medeniyetinin ulaştığı yeri, insanlığın varılabileceği en üst ideal konum olduğunu belki de F. Fukuyama kadar açık ve yüksek sesle dile getiren başkaları olmadı, ama dünyadaki bütün ülkelerde sosyal, kültürel ve ticari değişimlerin tek tipleştiği söylemini de kimsenin yadsımadığı bir gerçektir. Batı kültürü, evrensel doğruluğun referansı olma iddiası ile bütün dünyaya egemen olmuş durumda. Çin Komünist Partisi ülkeyi bir kapitalizm cennetine dönüştürdü. Japonya’da kadınlar, Avrupalılar gibi görünmek için yuvarlak gözlü, uzun bacaklı ve iri göğüslü olmak için estetik olmak için adeta birbirileri ile yarışıyorlar. Ortadoğu, Uzakdoğu, Afrika ve Batı dışı olan bütün dünya toplumları, batılılar gibi giyinmeyi, onlar gibi yaşamayı ve onlar gibi düşünmeyi ontolojik bir önkoşul olarak görmektedirler.

Kültürel olarak tüm dünyaya egemen olan bu yapının arka planındaki esas itici gücün siyasi sistem olduğu gerçeği asla göz ardı edilmemelidir ve bunun adı da ulus devlettir. Her ne kadar bu politik proje ilk önce Fransız Devrimi ile ortaya çıkan ve daha sonra Lenin’in klişeleştirdiği ve en sonunda da Wilson tarafından Birleşmiş Milletlerin temel ilkelerinden birisi olan “her milletin kendi kaderini belirleme hakkı vardır” gibi parlak bir ifade ile “demokrasi teorisi” çerçevesinde bir zemine oturtulduğu iddia edilse de işin doğrusu ulus devlet fikri, sadece ve sadece tek bir “kültür”ün iktidarına geçit verir.

Dahası tek bir bilgi türünün güvenilirliği ve geçerliliğine geçit veren yeni modern epistemolojik paradigma aynı zamanda “tek tipleşme/türdeşleşme” olgusunu da içermektedir. Bu durum aynı zamanda toplumsal özgünlükleri kendisine özne olarak belirleyen sosyoloji disiplini için de ciddi bir risk taşır. Sosyolojiye doğrudan konu olan özgün toplumsal değerler giderek yok olmaya başlıyorlar. Modernleşme sonucunda sosyolojik bir olgu olan çokkültürlülük siyasal ideolojinin öznesine dönüşmektedir. Bu durum modernleşme ile çokkültürlülük ilişkisindeki bir diğer derin çelişkidir. Herhangi bir toplumu farklı kılan ve onu araştırmaya değer olduğunu gösteren şey onun sahip olduğu özgün değerleri ve kültürüdür. Tüm dünyada tek tip bir kültürel dokunun oluşması “sosyolojik muhayyile”yi de tehdit edecektir. Zira farklılıklar en azından sosyolojik düşünceye doğrudan ve somut bir katkı sağlamaktadırlar. Dolayısıyla, bu farklılıkların yok olması, soyut ve genel nitelikli bir kimlik (vatandaşlık kimliği) içinde erimesi anlamına da gelmektedir. Ki bu değişim yeni bir olgu olarak ulus devletleri meydana getirmiştir.

Dolayısıyla modernleşme olarak adlandırılan bu yeni sürecin en somut kurumsal yapısı “ulus-devlet”tir. Her ne kadar başka pek çok yeni sosyolojik olgular ve kurumlar oluştuysa da ulus devlet yapısı diğer tüm mekanizmaları belirleyen bir odak merkez haline geldi. Zaten ulus-devletler, aynı zamanda modernleşmenin siyasi-idari-kurumsal ve düşünsel yapısının bir yansıması olarak da kabul edilmektedir. Ulus devlet, antik siteler ve ortaçağ cumhuriyetlerinden ya da ilk dönem prensliklerinden çok daha kapsamlı bir siyasi yapıdır. Sözelimi daha önce feodal yapı içinde atomize olmuş parçalı siyasal yapıların tamamı bir ulusal kimlik içinde bütünleştirilerek oluşturulmuşlardır (Morin, 1995: 59). Bu model, daha önce görülmemiş bir ölçekte ulusal toprakları ve bunların barındırdığı kaynakları tanımlayıp çevreleme, sermaye, emek, mal ve para ile bunların hareketlerini denetleme çabalarıyla birlikte oluşmaya başlamıştır.

Ulus-devlet, Ortaçağ Avrupa’sının egemen örgütlenme modeli olan feodalitenin çözülmeye başladığı ve bu modelin başat aktörü olan aristokrasinin güç kaybettiği bir dönemde, bu sınıfın yerini alan burjuvazinin palazlanıp güçlenmesi için gerekli olan rekabet dışı bir iç pazar oluşturma ihtiyacının karşılığı olarak ortaya çıkmıştır. Bu kombinasyonun “ulus” bileşkeni, Andersson’un deyiimiyle, “hayal edilmiş bir siyasal topluluktur” (Andersson, 1993: 20). Ulus olarak adlandırılan bu siyasal kolektiviteden hareketle üretilen milliyetçilik ideolojisi, insanlar için yeni bir “bağlılık odağı” haline getirilmiştir. Kendi ulusuna bağlılığın her türlü bağımlılık türünden daha önemli olduğunu kabul eden bu ideolojisi sayesinde burjuvazi rahatça gelişip serpilmiş, ekonomik ve toplumsal iktidarın merkezi haline gelmiştir. Modern devlet ise, böyle bir toplumsal kategori ya da kolektivitenin üzerinde kendini gösteren siyasal örgütlenme biçimi olarak ortaya çıkmıştır. Kısaca, derinleşen ve karmaşılaşan ekonomik ilişki ve bağlantılar ve bunların koordinasyon gereği hem yeni bir toplumsal kategori düşüncesini hem de bu kategoriye özgü siyasal örgütlenme talebini doğurmuştur. Bu talebe karşılık oluşturulan ulus-devletlerde, inşa edilmek istenen ulusal kimlikte kendi çıkarları bulunan sınıflarla işbirliği halindeki yöneticiler, standart diller dayatarak, bulundukları konumu güçlendirecek ulusal eğitim sistemleri oluşturarak, ortak bir kültürel miras yaratıp yaygınlaştırarak ulusal nüfuslarını homojenleştirmeye çalışmışlardır. Bu homojenleştirme çabaları sonucunda, kendi ulusal devleti üzerinde denetim kurmuş olanlar, böyle bir denetimi kurmamış olanlar karşısında çok belirgin, gözle görülür bir üstünlük sağlamışlardır (Tilly, 1995: 76).

Modern paradigmanın doğal ve kaçınılmaz bir sonucu olarak ortaya çıkan benzeri sorunlar yumağı, günümüzde yaşanan çok yönlü ve girift gelişmeler karşısında giderek karmaşık bir hal almakta ve başkalaşmaktadır. Nitekim geçen yüzyılın egemen toplumsal-siyasal örgütlenme biçimi olan bu “ulus-devlet” modeli, içinde bulunduğumuz post-modern/post-endüstriyel dönemde de çeşitli faktörler ekseninde giderek farklılaşmakta ve hatta denilebilir ki bu yapı artık bir hayli aşınmakta ve buna bağlı olarak da birey ve gruplar, ulus-devlet eksenli inşa edilmiş büyük ölçekli mutlak gerçeklik alanlarından/iddialarından ve bunların ürettiği soyut kimliklerden uzaklaşmaktadır. Ulus-devletin ve buna bağlı olarak soyut vatandaşlık kimliğinin sorgulanmaya başlamasıyla birlikte, birey ve çeşitli toplumsal/kültürel gruplar, içlerine kapanarak yerel ve görece somut gerçeklik alanlarına çekilmek suretiyle kendi ontolojik güvenlik ve özgürlüklerini koruma çabası içine girmektedirler (Bağlı ve Erdem, 2005).

Demek ki, “(...) ulus-devlet modeli içinde genelde devlete adını veren ulusun tarihi özellikleri ve kültürü ön planda tutulmuş ve ulus hâkim bir etnik grubun kültürü, dili, edebiyatı, şanlı tarihi etrafında tutunmuştur. Merkezileşme ve modernleşmenin bir gereği olarak ulus-devlet ancak tek bir ‘kültür’ün iktidarına cevaz vermiştir (...) Farklı ideoloji ve örgütlenme modellerine dayanmakla birlikte iki ayrı grup devlet içinde ekonomik kalkınma ve modernleşmeyle etnik farklılıkların kaybolacağı, bütünleşme ve hatta asimilasyonun gerçekleşeceği varsayılmıştı(r)” (Özdoğan, 1994).

Genel olarak modernleşme sürecinin temel çıktılarından biri olan ve mensuplarını aynı pota içinde eritmeyi amaçlayan “ulus-devlet” modeli, On Sekizinci yüzyılın sonundan bugünlere kadar dünyadaki her şeyi, olayları ve düşünceleri, kendi rengine boyamış ve kendi mantığı doğrultusunda belirlemiştir. Batı’ya özgü gelişme biçiminin kaçınılmaz kıldığı bu Fenomen oldukça kısa bir süre sonra (Yunan bağımsızlık savaşı ve Güney Amerika’da Bolivar’ın çıkışı) dünyanın başka yerlerine sıçramış ve Yirminci yüzyılda bütün dünyayı belirleyen başat siyasi yapı olma özelliğine sahip olmuştur (Belge, 2002).

Başta büyük bir ideal olarak görülen bu siyasi durum sanılanın aksine insanlığa çok büyük acılar yaşatmıştır. İdealizm merakımızı somutlaştırma çabası insanlığın bir açmazla karşılaşmasına neden olduğunun açık bir örneğidir aslında ulus devletler. Modernleşme ile birlikte maddi imkânların çoğaltılması hevesi, içinde büyük bir teoloji barındıran (cennet) idealizmin yok olmasına ve ulus devletin şekillenmesi ile de çok kültürlülüğün buharlaşmasına neden olmaya başlamıştır.

Ancak bütün bu olumsuzluklara rağmen çokkültürlülüğü kendi varlığının bir önkoşulu olarak gören yapıların da var olmaya devam ettiğini görmekteyiz. Bu konuda dünyaya örnek olacak siyasi bir tarih sahibi olan İsveç'i anmak gerekir. Keza Kanada da bu alandaki en parlak uygulamaya sahip olan ülkelerden birisidir. Ki bu iki uygulama zaten bu konudaki literatüre de öncülük eden çalışmalara kaynaklık etmektedirler. Özellikle İsveç bu konuyu "liberal sosyal demokrasi" temelinde kurumsal bir çözüme kavuşturmuştur.

İsveç'in göçmenlere ve azınlıklara yönelik politikasında üç sosyal demokrat lider; Tage Erlander, Olof Palme ve Ingvar Carlsson etkili rol oynamıştır. Özellikle dünyaca tanınmış İsveçli sosyal demokrat lider Olof Palme'nin (1927-1986), çokkültürlülük konusunda İsveç'te yapılan açılımlar üzerinde büyük etkisi olmuştur. 1969- 1986 yılları arasında İsveç Sosyal Demokrat İşçi Partisi'nin (Sveriges Socialdemokratiska Arbetareparti –SAP-) parti başkanlığını yapmış, 1969-1976 yılları arası ve 1982'den PKK terör örgütü tarafından hunharca katledildiği 1986 yılına kadar, Sosyal Demokrat Partinin iktidarda olduğu dönemlerde Başbakanlık yapmıştır. Palme, iktidar olduğu dönemde hem iç politikada hem de dış politikada İsveç'in siyasi tarihinde son derece etkin bir rol oynadı. İçerde göçmenler dışarda üçüncü dünya ülkelere verdiği destek ile adını tarihe yazdırdı. Birleşmiş Milletler nezdinde hem silahsızlanma hem de az gelişmiş ülkelere karşı izlenmesi gereken insancıl politikaların öncülüğünü yaptı. Palme, gerek sosyalist kimliğe sahip bir politikacı olması gerekse de annesi Letonyalı olduğu için göçmen haklarını genelde savunan bir çizgi takip etmiş, göçmenlere yönelik yapılan reformlarda cesur kararların alınmasını sağlamıştır. Palme, kendi tabiriyle, burjuva bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiş, ancak kendisini işçi hareketine adamıştır (Anık, 2011: 122-123). Politikaları başka ülkelere de ilham kaynağı olmuş olan Palme'nin bu başarısının sırrı ise devlete ait herhangi bir "resmi ideolojiyi" kabul etmemesidir.

TÜRK MODERNLEŞMESİ BAĞLAMINDA ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK

Türkiye, bir imparatorluk mirasının üzerine oturmaktadır. Her ne kadar kurucu irade bunu yok sayıp o mirasın dışında başka tarihsel dönemleri referans aldığını ve alması gerektiğini bütün gücüyle ortaya koysa da, reel sosyolojik durum değişmedi. Kurucu elitlerle ortak paydada buluşan bir avuç azınlıktan başka kimsenin benimsediği bir durum değildir. Bir imparatorluk mirasına sahip olmanın en büyük imkânlarından birisi olan bu hazine harabeye dönüştürülmek pahasına yürütülen bir ideolojik propaganda egemen oldu bu coğrafyada.

Günümüzde azınlık hakları veya farklılıkların barış içinde korunması artık siyasi bir talep olmanın ötesinde hem insani bir hak hem de ontolojik bir gerekliliktir de. Çünkü konunun insani tarafı tüm siyasi ve uluslararası ilişkiler yönünü aşan bir boyuta sahiptir. İşin hukuki tarafını zaten fazla söylemeye hacet yok, her bir bireyin kendi kimliğini koruma isteği en doğal taleptir ama işin ontolojik kısmı ise daha önem arz etmektedir.

Kendisi ile beraber yaşamak zorunda olduğumuz her bir birey kendi başına bir var olma hak ve özgürlüğüne sahiptir ve hiçbir güç onun bu hakkını ortadan kaldıracak argümanlara sahip değildir. Kısaca belirtmek gerekirse, azınlık hakları, farklılıkların korunması, özgün kimlikler ve çokkültürlülük konuları ülkelerin sahip oldukları siyasi durum ve yönetim şeklini aşan bir boyuta kaymış bulunmaktadır. Bu konularla ilgili tartışmalar, bölgesel yapılar, siyasi yönetim şekillerine göre kendine zemin bulmuyorlar bizzat bireylerin varlığından kaynaklanan sebeplerden dolayı kendilerine alanlar oluşturmaktadırlar.

Türk modernleşmesinin, kendi iç dinamikleri ile gerçekleşen bir değişimden neşet ettiğini söylemek fazlasıyla iyimserlik olur. Esasında askeri bürokrasi eliyle ve ideolojik içeriklerle yürütülen politik bir proje olduğu söylenebilir. Ama Türk modernleşmesinin en büyük açmazı, üzerine oturduğu büyük imparatorluk mirasını kimliksiz, sınıfsız, homojen ve tek tip bir sosyolojik olguya dönüştürmektir. İçinde barındırdığı bütün etnik ve dini grupları ortak bir paydada buluşturan ve yaklaşık olarak altıyüz yıl cari olan milletler sistemi diyebileceğimiz bir yapının yerine modern zamanlara ait olan bir ideoloji olan ulusçuluğun inşa edilmesi kolay olmadı.

Zira Türk modernleşmesi de zaten toplumdan kopuk bir zatiyet olan devleti kurtarmanın, korumanın ve güçlendirmenin bir aracı olarak kabul edilmektedir. Sosyolojik ve düşünsel bir değişimden ziyade politik bir proje olarak hep anılır. Öyle ki, bu özellik, tarihsel süreklilik içerisinde hiç değişmemiş, hep aynı kalmıştır. Osmanlı döneminde modernleşme çabaları, “Devlet nasıl kurtarılabilir?” sorusuna yanıt olarak ortaya çıkmıştır. Cumhuriyet tarihi boyunca ise, bu soru, “Devlet nasıl korunabilir?”, “Devlet nasıl savunulabilir?” ve “Devlet nasıl güçlendirilebilir?” şeklinde yeniden ifadelendirilmiştir (Coşar, 1999: 60). Bu bağlamda modernleşme hem Batı’ya karşı direnebilmenin bir gereği olarak ortaya çıkan yeniliklerin, hem de statükoyu koruyabilmenin bir aracı olarak kurumlaşmaktadır.

Özetle denilebilir ki Türk Modernleşmesi, Batı’nın uyarmasıyla, birey ve sivil toplumun yokluğunda, devletin eliyle başlatılıp sürdürülen, devletin

kurtarılması (korunması) amacına yönelen ve yukarıdan aşağıya yöntemlerle uygulanmaya çalışılan özellikleriyle, çoğulcu ve kuşatıcı bir ulusal kimliğin oluşumunu engellemiştir. Üzerine oturduğu mirası aşağılayan ve hor gören yapısıyla da esasında sosyolojik bir olgu olma özelliğinden çok ideolojik bir çerçevenin içinde değerlendirilmesi gerekir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Aslında klasik sosyolojinin temel konularından birisi olmayan etnisite ve çokkültürlülük, Robert E. Park ve Chicago Okulunun çalışmaları ile yavaş yavaş ilgi uyandırmaya başlamış ve çağdaş sosyolojinin temel konularından birisi olmaya başlamıştır. Günümüz düşünürlerinin bu alana özel bir ilgi duymalarının nedeni sadece toplumsal bir merak değildir, aynı zamanda bu alan evrensel insan haklarının da en önemli başlıklarından birisidir.

Her ne kadar modernleşme, meta bir anlatı olarak hem zihinsel işleyişi hem de gündelik hayat pratiklerini belirleyen kutsal bir metin gibi kendini dayatarak bütün dünyayı kuşatan küresel bir paradigma olarak varlığını sürdürse de zamanla bu söylemsel düzenin tökezlediğini görüyoruz. Post modern teori ile bu tartışmalar daha da alevlenmeye başlamıştır. Ancak modernleşme, kendisine rakip olan iddiaları da içinde eritecek bir boyuta ulaştı. Bir başka deyimle modernleşme, onunla zıtlaşan iddiaları da içinde barındıran bir mucizedir. Söz gelimi bir yandan ulus devlet fikrini, öte yandan da bireysel özgürlükleri kutsayan bir ideali besleyebilir. Bütün dünyada birbirine benzer ve büyük dönüşümlerin gerçekleştiği bir iklimde özgün farklılıkların kutsallığı tezinden mülhem üretilen bir siyasetin ne kadar işlevsel olacağı çok büyük bir paradokstur.

Fakat bu açmazı özgün bir çaba ile görece başarılı bir şekilde aşabilen ülkelerin var olduğu gerçeğini de unutmamak lazım. Özellikle Kanada ve İskandinav Ülkeleri modern dünyanın sorunu olan “nev zuhur çoğulculuğu” son derece başarılı bir şekilde çözme başarıları göstermişlerdir. Onların bu başarısının altındaki temel faktör, “tolerans” yerine “kabul ve tanıma” politikalarını tesis etmiş olmalarıdır. Farklı olanı “olduğu gibi” kabul etme düşüncesine dayanan bir ilke üzerinden oluşturulan yönetim sistemlerinin görece başarıları son derece dikkate değerdir.

Özellikle çok farklı kültür havzalarından gelen göçmenlerden oluşan ülkelerdeki politikacıların ve akademisyenlerin çokkültürlülüğü, insana ilişkin ontolojik bir referans olarak görmeleri çok önemli bir ufuk aralamıştır.

Vurgulamak gerekir ki, bu farklılıkların birlikteliğinin sağlanması ve aynı zamanda da onların özgünlüğünün korunarak varlıklarının devam ettirilmesi için politik ve toplumsal projeler üretmek ve çözümler bulmak sadece “devlet”in demokratikleşmesi, özgürlükçü olması, güçlü ve adil olmasıyla veyahut da entelektüel merakın uyandırdığı ilginin ortak paydası olarak değerlendirilmek haksızlık olur. Bir başka ifade ile bu başarıyı ve politikaları sadece siyasi tercihin sonucu ve yüksek bir entelektüel merakın gereği gibi görmemek gerekir. İşin insani/hümanist tarafı ile ahlaki boyutu çok daha dikkate değerdir. Ki bu aslında yüksek ahlaki kurallar vaaz etme amacıyla olan semavi dinlerin de en önemli parametrelerinden birisidir.

Bu bağlamda çokkültürlülüğün modern dünyadaki varoluşsal pratiklerinin neler olduğu sorusu, denilebilir ki hemen hemen tüm sosyal bilim dallarının merak ettiği/edebildiği temel konulardır. Teolojiden felsefeye, siyasetten psikolojiye ve hukuktan antropolojiye kadar her disiplinin alanına gölgesinin düştüğü bir konudur çokkültürlülük.

Burada görece daha geniş bir çerçeve çizebilen disiplinin sosyoloji olduğundan kuşku yok ama, toplum felsefesi ile birlikte yürüyen bir sosyolojik muhayyilenin bu konuyu daha kapsamlı ele alacağı dikkatlerden uzak tutulmamalıdır. Bu konunun modernleşme teorisi içinde hangi bakış açısı ve parametrelerle irdeleneceği konusu hem modernleşmeyi anlamak hem de konunun güncel açmazlarını görmek açısından son derece hayati bir vizyon sunacaktır.

Nihayetinde çokkültürcülük, toplumsal çeşitliliğin belli biçimlerinin yani kolektif kimliklerin kamu alanına siyasi araçlar kullanılarak yansıtılmasını esas alan bir değerler ve uygulamalar bütünüdür. Çokkültürcülük yaklaşımı geçtiğimiz yıllarda hayli taraftarın yanı sıra epeyce düşman da kazanmış, hem açılımlar sağlamış hem de pek çok açıdan eleştirilere de uğramış bir düşünce biçimidir. Örneğin Slavoj Zizek çokkültürcülüğü çokuluslu küresel kapitalizmin ideal ideoloji formu olarak görür. Ona göre çokkültürcülük tersine çevrilmiş, göndermesi kendinde bir ırkçılık biçimidir, “mesafeli bir ırkçılıktır”. Yazar, kapitalizmin kalıcılığı herkesçe kabullenildiği için eleştirel enerjinin kapitalist dünya sisteminin temelindeki homojenliğe dokunamadığını, kültürel farklılıklar adına savaşmayı bunun yerine ikame ettiğini söyleyerek çokkültürcülük taraftarlarına soldan yapısal bir eleştiri geliştirir (Çelik, 2008).

O halde konuyu sadece ideolojik ve politik yaklaşımla okumanın yetmediğini, işin dini ve ahlaki boyutunu da nazarı dikkate almak gerektiği ancak

denilebilir ki modernizm için bu iki alan son derece “şaibeli” olmasından dolayı da son derece çelişkili ve tartışmalı bir manzara ile karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz. Modern zamanlarda çokkültürlü bir siyasi sistem oluşturmak hem teorik bir sorun hem de pratik bir çelişki.

KAYNAKÇA

- Andersson, B. (1993). *Hayali cemaatler, milliyetçiliğin kökenleri ve yayılması*, (çev. İskender Savaşır), İstanbul: Metis Yayınları.
- Anık, M. (2011). Çokkültürlü bir toplumda kimlik algısı: İsveç'te yaşayan Türk göçmenleri örneği, *Doktora Tezi*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- Bağlı, M. ve Erdem, F. H. (2005). Modernleşme ve ulus-devlet olgusu kaskacında azınlıklar sorunu: Süryaniler, (Hazırlayanlar: Ahmet Taşğın, Eyyüp Tanrıverdi, Canan Seyfeli), *Süryaniler ve Süryanilik IV içinde*, Ankara: Orient Yayınları.
- Bağlı, M. ve Özensel E. (2013). Çokkültürlü vatandaşlık, 2.Baskı, Konya: Çizgi Kitabevi.
- Belge, M. (2002, 17 Kasım). *Elias'a göre ulus-devlet*. Radikal.
- Coşar, S. (1999). Türk Modernleşmesi: 'Aklileşme', Patoloji, Tıkanma, *Doğu-Batı*, (8): 60.
- Çelik, H. (2008). Çokkültürlülük ve Türkiye'deki görünümü, *U.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9 (15).
- Gellner, E. (1992). *Uluslar ve ulusçuluk*, (çev. Büşra Ersanlı Bahar-Günay Gökso Özdoğan), İstanbul: İnsan Yayınları,
- Hamidullah, M., Jolivet, J., Han, R. N. & Rashed, R. (1990). İslam bilim ve felsefe, (çev. Ali Zengin), İstanbul: Akabe Yayınları.
- Morin, E. (1995). *Avrupa'yı düşünmek*, (çev. Şirin Tekeli), İstanbul: Afa Yayınları.
- Özdoğan, G. (1994, 23 Aralık). 21. yüzyılın bilmecesi: Ulusçuluk ulus devlete meydana okuyor**, Yeni Yüzyıl.
- Rustow, D. A. (1964). The Military: Turkey, Der. Robert E. Ward Ve Dankwart A. Rustow, *In Political Modernization In Japan And Turkey (pp.3-4)*, Princeton: Princeton University Press
- Tarkovsky, A. (2000). *Mühürlenmiş zaman*, (çev. F. Ant), İstanbul: Afa Yayınları.
- Tilly, C. (1995). *Avrupa'da devrimler (1492-1992)*, (çev. Özden Arıkan), İstanbul: Afa Yayıncılık

GÜNDELİK ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK: TEMAS, GERİLİM VE KAYITSIZLIK MEKÂNLARI ÜZERİNDEN ÇOKKÜLTÜRLÜLÜĞÜ OKUMAK

Tuba GÜN ÇINGİ*

GİRİŞ

Farklılık içeren karşılaşmalar, günümüz şehirlerinde günlük yaşamın sıradan bir unsuru haline gelmiştir. Nitekim çokkültürlülük, içinde bulunduğumuz çağda dışa kapalı olmayan toplumlar için kaçınılmaz bir durumdur (Nye, 2007). Kavram, tekabül ettiği gerçekliğin her toplumda farklı görünümlere sahip olması, değişken ve geçici olabilmesi, her toplumda farklı dinamiklere bağlı olarak varlık göstermesi gibi sebeplerle önemli bir karmaşayı beraberinde getirmektedir (Nye, 2007). Çokkültürlülük, “sosyal, politik ve disiplinler konumuna bağlı olarak” farklı anlamlara gelebilmektedir (Nye, 2007: 111). Bu sebeple öncelikle çokkültürlülük kavramının anlamına, kapsamına ve gerekliliğine ilişkin sıkça başvurulanan tanımlara yer verilmesi önemli görülmektedir. Stuart Hall “çok kültürlü” kavramını tanımlamakla işe başlar. Hall’a göre (2000: 209), çok kültürlü kavramı, “farklı kültürel toplulukların bir arada yaşadığı ve ‘orijinal’ kimliklerinin bir kısmını korurken ortak bir yaşam kurmaya çalıştığı herhangi bir toplumdaki toplumsal özellikleri ve yönetişim sorunlarını tanımlar”. Çokkültürlülük ise bu minvalde, “çok kültürlü toplumların ortaya çıkardığı çeşitlilik ve çokluk sorunlarını yönetmeye ve bunun için benimsenen strateji ve politikalara atıfta bulunur”. Wise ve Velayutham (2009) çokkültürlülüğü, genel itibariyle grup temelli haklar, kültür ve eğitim politikaları, vatandaşlık, kimlik inşası gibi konularda ulus devletler tarafından çeşitliliğin yönetimi ve sınırlandırılması amacıyla yukarıdan aşağıya doğru gerçekleştirilen makro politika, mevzuat ve uygulamalar olarak tanımlamışlardır. Kavram, hem bir ideolojiye hem de bir sosyal

* Arş. Gör. Dr., Adıyaman Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, tguncingi@adiyaman.edu.tr

programa gönderme yapmaktadır. Bir ideoloji olarak çokkültürlülük, belirli toplumsal gruplar arasında sosyal eşitlik ve adalet sağlamak amacıyla oluşturulmuş bir sosyal değişim programı olarak görülmekte ve politik olarak belli gruplarca desteklenirken diğer bazı gruplar tarafından milliyetçilik karşıtı bir politika olarak görülüp entegrasyon kavramı ile anılmaktadır (Nye, 2007). Dolayısıyla çokkültürlülük genel anlamıyla, göç prosedürlerinden istihdam, barınma, eğitim imkânlarına ve sosyal adalete, yerelden ulusal düzeye kadar farklılıkların yönetilmesi ve buna ilişkin politikaları ifade etmektedir (Nye, 2007: 113). Kısacası çokkültürlülük, toplumun demografik çeşitliliğinin, ulus devlet sınırları içinde yer alan farklı etnik grupların resmi varlıklarının tanınmasını ve bu konuda devletin alması gereken sorumlulukları içerir (Harris, 2009). Bu tanımlamalar, çokkültürlülük kavramının kültürel farklılıklardan ziyade bu farklılıkların yönetimine ilişkin politika, mevzuat ve programlara dayalı makro düzeydeki yaklaşım ve uygulamaları ifade ettiğini göstermektedir.

Son yıllarda araştırmacılar, çokkültürlülük kavramının, çeşitli kent ve mekânlarda kültürel farklılıkların gündelik yaşam boyutunu açıklamakla ilgilenmediği, gündelik karşılaşmaları ve ilişki ağlarını ele almadığı, gündelik ayrışmalar ve yakınlaşmaları görmezden geldiği ve kültürel çeşitliliğin gündelik durumlarda nasıl deneyimlendiği ve karşılık gördüğü ile ilgilenmediği için yetersiz olduğunu ifade etmişlerdir (Wise ve Velayutham, 2009). Çeşitli toplumsal pratikleri açıklama noktasında oldukça yetersiz görülen çokkültürlülük kavramı yerine, bu pratikleri ele almak üzere “gündelik çokkültürlülük” (everyday multiculturalism) (Harris, 2009; Wise ve Velayutham, 2009) kavramı kullanılmaya başlanmıştır. Gündelik çokkültürlülük, çokkültürlülüğün aksine yukarıdan aşağıya değil aşağıdan yukarıya işleyen bir süreç olması sebebiyle “aşağıdan çokkültürlülük” olarak da nitelendirilmektedir (Wise, 2009: 21).

Bu çalışmada, gündelik çokkültürlülük meselesi, günlük hayattaki karşılaşmalar ve deneyimler üzerinden ve karşılaşma imkânı sunan alanlar bağlamında değerlendirilecektir. Bu noktada mümkün oldukça Türkiye’deki çokkültürlü karşılaşmalardan örneklerle tartışmalar anlaşılır kılınmaya çalışılacaktır. Türkiye’nin hem yerleşik nüfusu hem de aldığı gönüllü veya zorunlu göçler itibarıyla çokkültürlü bir yapı sergilediği görülmektedir. Osmanlı’da kültürel, etnik ve dini olarak farklı kimliklerin tanınmasına dayalı olan millet sistemi her ne kadar milliyetçilik akımlarının etkisiyle dönüşüm göstermişse de (Anık, 2012) bu hem Osmanlı’da hem de ulus- devlet olarak ku-

ruhan Türkiye Cumhuriyeti'nde demografik yapının çokkültürlü bir özellik göstermediği anlamına gelmemektedir. Türkiye, kültürel, etnik, dini, mezhepsel çeşitlilik gösteren bir demografik yapıya sahiptir. Türkiye, Türklerin yanı sıra, Kürt, Arap, Laz, Çerkez, Ermeni, Yahudi gibi etnik grupları, çeşitli balkan ülkelerinden gelen muhacirleri, gayrimüslim toplulukları ve farklı mezhep ve inanışlardan toplulukları barındıran çok etnili, kültürlü ve çeşitli bir yapı sunmaktadır. Bu gruplar çoğunlukla sonradan gelen gruplar olmayıp Türkiye toplumunun temel öğelerini oluşturan topluluklardır. Ancak son yıllarda, ülkenin mevcut çokkültürlü yapısı, küreselleşme, iç çatışmalar ve savaş gibi sebeplerle göç veya iltica yoluyla daha çeşitli bir hal almıştır. Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği (UNHCR), Türkiye'nin dünyada en fazla mülteciyi barındıran ülke olduğunu belirtmekte ve 2021 verilerine göre, Türkiye'de kayıtlı olarak yaklaşık 3,7 milyon Suriyeli ve çoğunluğu Afgan olmak üzere farklı milletlerden 330.000 kişinin bulunduğunu beyan etmektedir. Ayrıca Şubat 2022'de Ukrayna ve Rusya arasında çıkan savaş sonucu Türkiye 30 Eylül 2022 itibarıyla 145.000 Ukraynalı mülteciye de ev sahipliği yapmaktadır (UNHCR, 2022). Bu veriler, Türkiye'nin oldukça farklı toplumsal, kültürel ve etnik grupları barındıran bir nüfus çeşitliliğine sahip olduğunu göstermektedir.

Burada söz konusu edilen çokkültürlülük, farklılıkları entegre etmeye veya onlara sosyal hizmet sunmaya yönelik program, politika ve uygulamalar değildir. Bu çalışmada çokkültürlülük, farklı kültürlerin bir arada yönetilebilirliği anlamında makro bir boyutta ele alınmayacaktır. Çokkültürlülük, Türkiye demografisinin etnik ve kültürel çeşitliliği üzerinden bu çeşitliliğin gündelik hayatta nasıl deneyimlendiğini tartışmak üzere mikro ilişkiler ve karşılaşmalar zemininde, "gündelik çokkültürlülük" kavramı temelinde ele alınmaktadır. Ancak, bu çalışmada üzerinde durulan çokkültürlü yapı, Türkiye'nin yerleşik nüfusunun etnik ve kültürel farklılığını değil, özellikle son yıllarda alınan yoğun sığınmacı göçü sonrası ortaya çıkan kültürel farklılaşmalar ve karşılaşmaları ifade edecek şekilde değerlendirilmiştir.

Bu minvalde, bu çalışmada öncelikle gündelik çokkültürlülük kavramı tüm boyutlarıyla değerlendirilmiştir. İkinci olarak çokkültürlü karşılaşmaların biçimini belirleyen, bu karşılaşmalarda ortaya çıkan tutum ve davranışlara etki eden başlıca unsurlar olarak refahın bölüşümü, medya, politik söylemler ve kalıp yargılar üzerinde durulmuştur. Son olarak ise çokkültürlü karşılaşmaların gerçekleştiği mekânların, karşılaşmaların biçimine göre üstlendiği roller üzerinde durulmuştur. Böylelikle karşılaşmaların hangi zemin ve durumlarda temas, çatışma veya kayıtsızlık yarattığı tartışmaya açılacaktır.

GÜNDELİK ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK

Yukarıda da belirtildiği gibi bu çalışmada, Harris (2009), Wise ve Velayutham (2009) gibi sosyal bilimciler tarafından kullanılan “gündelik çokkültürlülük” kavramı esas alınmaktadır. Bu kavram, çokkültürlülüğün farklı olarak kamusal bir ideolojiye, sosyal bir programa ya da çeşitliliğin ortaya çıkardığı fırsatların ve zorlukların yönetimine (Nye, 2007: 109) değil kültürel çeşitlilik ve farklılaşmanın gündelik hayattaki karşılığına odaklanmaktadır. Gündelik çokkültürlülük, uluslararası literatürde yaklaşık son 15- 20 yıldır tartışılan ve saha çalışmalarına temel oluşturan bir kavram ve aynı zamanda bir yaklaşım halini almıştır. Çokkültürlülüğün gündelik boyutlarını farklı etnografik saha çalışmalarıyla ortaya koyan kapsamlı çalışmalardan biri *Gündelik Çokkültürlülük* [Everyday Multiculturalism] (Wise ve Velayutham, 2009) adlı kitaptır. Wise ve Velayutham (2009: 3), kitabın giriş bölümünde [Introduction: Multiculturalism and Everyday Life] çokkültürlülüğü; karşılaşma alanlarında ve belirli durumlarda çeşitliliğin yaşam deneyimlerine ve gündelik pratiklere etkisini temel alan bir yaklaşım biçimi olarak tanımlamışlardır. Bu tanıma göre gündelik çokkültürlülük, toplumsal aktörlerin kültürel farklılıkları deneyimleme biçimleri, toplumsal ilişki ve kimliklerin inşası, toplumsal, kültürel ve politik süreçlerin ve makro yapı ve söylemlerin gündelik pratiklere yansımaları biçimlerini ve anlam oluşturmadaki etkisini ortaya koymaya çalışan etnografik yönelimli bir yaklaşımdır. Harris (2009: 188) ise, *Kültürel Alanların Sınırlarını Değiştirmek: Gençler ve Gündelik Çokkültürlülük* [Shifting the Boundaries of Cultural Spaces: Young People and Everyday Multiculturalism] başlıklı çalışmasında gündelik çokkültürlülüğü, “sosyal aktörlerin kültürel farklılık, ulusal aidiyet ve yer oluşturma fikirlerini hem inşa ettiği hem de yapısöküme uğrattığı dinamik, yaşanmış bir eylem alanı” olarak tanımlamaktadır. Harris (2009) bu kavramla, yalnızca etnik grupların uyum sağlama kapasitelerine odaklanan bir ideoloji ve politika olarak çokkültürlülük söyleminin ötesine geçildiğini ve kültürel farklılıkların karşılaştığı, çatıştığı, tanındığı, müzakere halinde olduğu ve kaynaştığı mekân ve pratiklere işaret edildiğini belirtir. Türkçe literatürde gündelik çokkültürlülüğün meramını ortaya koyan, kültürel çeşitliliğin yerelde ortaya çıkardığı sonuçları belli perspektiflerden tartışan sosyolojik çalışmalar yapılmış olmakla birlikte (Yıldırım, 2021; Aslan ve Güngör, 2019) gündelik çokkültürlülüğün kavramsal olarak yaygın kullanımı söz konusu değildir. Bu çalışmada, çokkültürlülük kavramının kullanıldığı yerlerde, gündelik çokkültürlülük kastedilmektedir.

GÜNDELİK ÇOKKÜLTÜRLÜLÜĞE KARŞI TUTUMU BELİRLEYEN TEMEL UNSURLAR

Çokkültürlülüğe karşı toplumsal yaklaşım ve tutumların belirlenmesinde kabaca refahın bölüşümü, medya, politik söylemler ve kalıp yargıların etkili olduğu söylenebilir. Peki bu unsurlar gündelik yaşamda nasıl tezahür eder ve gündelik ilişkilere nasıl yansır?

Refahın Bölüşümü

Çokkültürlülük, elbetteki tek başına kültürel çeşitliliği ifade etmez. Özellikle refah düzeyi çok yüksek olmayan toplumlarda çokkültürlülük aynı zamanda işsizlik, istihdam sorunları, konut problemi gibi refahın bölüşümünden ve rekabetten kaynaklanan sorunları da beraberinde getirir. Dolayısıyla çokkültürlülük yalnızca kültürel değil ekonomik, sınıfsal ve politik boyutları olan sonuçlar doğurmaktadır. Kymlicka ve Banting (2006: 282), *Göç, Çokkültürlülük ve Refah Devleti* [Immigration, Multiculturalism, and the Welfare State] adlı çalışmalarında; kültürel ve etnik çeşitliliğin toplumda ekonomik imkanlara erişimi ve sağlık hizmetleri ve sosyal hizmetlerden yararlanmayı kısıtladığı, vergilerin ve ekonomik imkanların göçmen gruplar için gerçekleştirilen sosyal programlara aktarılmasının yoksulların refahtan aldığı payı azalttığı gerekçesiyle yurttaşların çokkültürlülüğe olumsuz yaklaşabildiklerini belirtmişlerdir. Buna göre yurttaşlar, çokkültürlülük ile refahın yeniden dağıtımı/refah devletinin sürdürülmesi, kaynakların bölüşümünün yarattığı öteki korkusu ile ötekine yönelik hoşgörü dürtüsü arasında ikilemde kalmaktadırlar.

Türkiye özelinde, Suriyeli sığınmacılar, kayda değer bir nüfusa sahip olmaları ve ülkenin her kentine dağılmış olmaları bakımından işgücü potansiyeli ve istihdam anlamında piyasada önemli bir rekabet unsuru olarak görülmektedirler. Her ne kadar resmi çalışma izni olan yabancı sayısı çok düşük düzeylerde olsa da (Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı, 2021), Uluslararası Çalışma Örgütü (ILO), 2020 yılında Türkiye'deki Suriyeli sığınmacıların Yüzde 97'sinin kayıt dışı çalıştığını belirtmiştir (BBC News, 2021). Bu rapor aynı zamanda sığınmacıların Türk vatandaşlarından daha düşük ücretlerle özellikle hazır giyim, ticaret, konaklama ve imalat sektörlerinde çalıştığını da bildirmektedir. Sığınmacıların ucuz iş gücü olarak çalışması/çalıştırılması belli sektörlerde çalışan yurttaşların iş konusunda rekabetini artırmakta ve bu sebeple göçmen gruplar ekonomik sıkıntıların sebebi olarak görülüp hedefe konulmaktadır. İşgücü piyasasındaki rekabetin yanı sıra sığınmacıların aldıkları kamu yardımları ve ücretsiz olarak faydalandıkları

imkanlar yerleşik toplumda ekonomik yük ve adaletsiz uygulamalar olarak değerlendirilebilmekte ve sonradan gelen bu gruplara karşı hoşnutsuzluğu tetikleyebilmektedir. Nitekim yapılan bazı çalışmalar (Bolgün ve Uçan, 2020) medyada yer alan haberler, sosyal medyada sokağın nabzını tutan röportajlar, sosyal medya üzerinden yapılan paylaşım ve yorumlar, gündelik hayatın her alanında şahit olunan konuşmalar bu hoşnutsuzluğun toplum genelinde önemli bir karşılığı olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu tartışmalarla birlikte “vatandaşlık” konusu da gündeme gelmektedir. Sığınmacı grupların çeşitli kamu hizmetlerine ücretsiz erişiminin yanı sıra kayıt dışı çalışan çoğunluğun vergi ödememesi ve bazı hizmetlerden yararlanmada öncelikli olduklarına dair haber ve söylentiler toplumun kayda değer bir kısmında “vatandaş” olmanın dezavantajlı bir konum yarattığı söylemini ortaya çıkarmaktadır. “Vatandaşlık” kavramı üzerinden körüklenen başka bir tartışma ise, sığınmacı gruplara vatandaşlık verildiği ve seçimlerde oy kullanacakları yönündeki iddialardır. Resmi kanallardan yapılan açıklamalar, vatandaşlık verilen sığınmacı sayısının oldukça az olduğunu belirtmekle birlikte¹ bu sayının gerçeği yansıtmadığını, çok sayıda sığınmacıya bir plan dahilinde ve Türk halkından gizlenerek vatandaşlık verildiğini beyan eden basın açıklamaları² halk tabanında sığınmacı gruplara yönelik bakışı olumsuz etkilemektedir. Bu noktada medyanın ve siyasetçilerin söylemlerinin yerleşik toplum üzerindeki etkisini vurgulamak yerinde olacaktır.

Medya

Çokkültürlülüğe karşı toplumun yaklaşım, tutum ve tavrına etki eden önemli diğer bir güç, medya ve politikacıların söylemleridir. Geniş toplumun üyeleri farklı toplumsal gruplara ilişkin kendi karşılaşma sahaları ve deneyimlerinden kaynaklanan önyargılara sahip olabilirler. Ancak genellikle sınırlı ve kısa süreli olan bu karşılaşmalar tek başına bireyin “öteki”lere karşı algısını bütünüyle şekillendirmez. Van Dijk’ın da (1991) belirttiği gibi bireylerin ötekine karşı tutum ve yargısında medyanın, kitle iletişim araçlarının söylemleri ve çizdiği çerçeve büyük oranda belirleyicidir. Van Dijk (1991) *Irkçılık ve Basın* [Racism and the Press] adlı kitabında, “*Etnik mevzularla ilgili haberlerin yeniden üretimi*” alt başlığında, medyanın kamusal tartışmaları belirleyebildiğini, etnik farklılıklara ilişkin toplumsal bilgi üzerinde önemli

¹ İçişleri Bakanlığı, Mayıs 2022 itibarıyla Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığı verilen Suriyeli sayısını 200 bin 950 olarak açıklamıştır (<https://www.diken.com.tr/soylu-vatandaslik-alan-suriyeli-sayisi-200-bin-950/>)

² “Vatandaşlık verilen Suriyeli sayısı 900 bini geçti” (Haziran, 2022) (<https://www.indyrturk.com/node/524586/ümit-özdağ-vatandaşlık-verilen-suriyeli-sayısı-900-bini-geçti>)

ve kalıcı etkiye sahip olduğunu ve bireylerin büyük oranda medyanın argümanları ile konuştuğunu ifade etmiştir. Van Dijk (1991), popüler basının tüm dünyada etnik ve göçmen toplulukları, suç, şiddet, çatışma, sapma ve kabul edilemez kültürel farklılıklara sahip topluluklar olarak etiketlediğini belirtmiştir.

Türkiye’de yapılan çalışmalar da, medyanın sığınmacılara yönelik ayırmacı söylemleri yaygınlaştırdığını, meşrulaştırdığını ve yeniden ürettiğini ortaya koymaktadır (Doğanay ve Keneş, 2016; Gölcü ve Dağlı, 2017). Yazılı basındaki haber ve köşe yazılarının incelendiği bir araştırmada (Doğanay ve Keneş, 2016), haber içeriklerinde, Suriyeli sığınmacıların ülkedeki varlığının, getirdikleri ekonomik yük, güvenlik sorunu, hak ihlalleri, sayıları ve aşırı görünürlükleri üzerinden sorunsallaştırıldığını ve varlıklarının bir “tehdit” olarak sunulduğunu tespit etmiştir. Bir diğer çalışmada (Gölcü ve Dağlı, 2017), Suriyelilerin gazete haberlerinde, ekonomi, sağlık, eğitim, dil ve sosyal uyum gibi temalar etrafında ayrıştırıcı, sorunlu ve ötekileştirici olarak temsil edildikleri ortaya konmuş ve temsil edilme biçimleri üzerinde sığınmacıların Türkiye’de kalma sürelerinin belirleyici olduğu ifade edilmiştir. Güvenlik söylemi çerçevesinde ele alınan haberlerde Suriyeli sığınmacılar, gaspçı, dolandırıcı, saldırgan, tecavüzcü ve nankör olarak haber başlıklarında yer bulmuşlardır. Bazı aşırı metinlerde ise bu grupların, terörist, savaş kaçını, hain, korkak, cahil ve bedavacı olarak yaftalandığı ve ırkçı söylemin yeniden üretildiği tespit edilmiştir (Doğanay ve Keneş, 2016). Suriyeli sığınmacıların pek çok haberde “korkulan”, “sorun çıkartan” kişi olarak temsil edildiği ve suçla ilişkilendiren, görüntü kirliliği yaratan, ikinci eş olan, toplumda huzuru kaçıran ve çatışmalara sebep olan tehlikeli ötekiler olarak sunulduğu bu haberlerde “biz” ve “onlar” karşıtlığı üzerinde ayrıştırıcı bir söylemin benimsendiği tespit edilmiştir (Gölcü ve Dağlı, 2017). Ancak bazı haber metinleri bu grupları daha farklı bir söylem çerçevesi içine yerleştirerek vicdani bir mesele olarak yorumlamış, “muhtaç” olarak konumlandırılan sığınmacılara karşı ev sahibi olarak şefkatle yaklaşılması gereğine ve Türk toplumunun yardımseverliğine vurgu yapılmıştır (Doğanay ve Keneş, 2016).

Medyada nispeten sık yer verilen bir diğer grup ise Afganlardır. 2021’de Afganistan’da Taliban’ı yönetimi ele geçirmesiyle birlikte Türkiye’ye sınıırı olmamasına rağmen çok sayıda Afgan Türkiye’ye kaçmıştır. Türkiye’ye gelen Afganların hukuki statüsü, Suriyelilere tanınan geçici koruma statüsünden farklı olmakla birlikte hukuksal olarak Afganlar da sığınmacı statüsünde değerlendirilmektedirler (Şit, 2022). Resmi verilere göre, kayıt altında

olup Türkiye’de uluslararası koruma statüsünde 133 binin üzerinde Afgan yaşamaktadır (UNHCR, 2021). Türk medyasında Afganlarla ilgili en çok yer bulan haberler Afganların sınırı nasıl geçtikleri, Türkiye’ye nasıl geldikleri ya da getirildikleri ve gelenlerin demografik özelliklerini merkeze alan haberlerdir. Bu haberlere ilişkin görüntüler, gerek medya unsurları tarafından gerekse Afgan göçmenlerin kendileri tarafından çekilen ve çoğunlukla da sosyal medya mecralarında yer bulan görüntülerdir. Özellikle kaçak yollar-
dan Türkiye’ye gelen Afganların demografik olarak genç ve erkek gruplar-
dan oluşması, yollarında kadın, çocuk veya yaşlı bulunmaması bu grupların medyada şüpheli ve tehlikeli kaçaklar olarak yer almasını beraberinde ge-
tirmektedir. Friedman da (2008), Batı medyasında, ülkeye giriş yapan göç-
menlerin genellikle “tehlikeli genç erkek”lerden oluştuğu haberleriyle ka-
dın ve çocuklar üzerinde korku yaratıldığını ifade etmiştir (akt. Kolukırmık,
2009: 7). Göçmen veya sığınmacı olan ötekine yönelik medyada yer alan bu
haberler, bu gruplara karşı herhangi bir yargısı olmayan bireylerde ve top-
lumun büyük kısmında belli türden bir yargı ve düşüncenin şekillenmesi-
ni ve bu toplumsal gruplara ilişkin tutumun belirlenmesini önemli ölçüde
yönlendirmektedir.

Politik Tutum ve Söylemler

Çokkültürlülüğe karşı toplumsal tutuma etki eden bir diğer unsur, yer-
leşik ve/veya güncel politik tutum ve söylemlerdir. Çokkültürlülüğün ortaya
çıktığı toplumsal zemin, zaman, çokkültürlülüğü gerekli veya zorunlu kılan
politikalar her toplumun kendisine özgüdür. Nye’nin (2007: 116) de belirttiği
gibi çokkültürlülük, spesifik ve bağlamsal bir süreci ifade etmektedir. Bu sü-
reçsellik çokkültürlülüğe ilişkin politika ve tutumların zaman içerisinde fark-
lılaşabileceğini, olumlu veya olumsuz yönde değişme gösterebileceğini ifade
etmektedir. Çokkültürlülüğe ilişkin politikalar, belirli dönemlerde hoşgörülü
ve barışçıl olabileceği gibi belirli dönemlerde, yöneten kitleye, ideolojisine
veya tarihsel dönüşümlere bağlı olarak, şiddet içerikli ve ilişkileri bozucu da
olabilir (Nye, 2007). Örneğin 11 Eylül gibi politik kırılma noktaları, çokkül-
türlülük politikalarının yön değiştirebileceğini, bazı hakların geri alınabile-
ceğini ve hoşgörü ortamının çözülebileceğini göstermesi açısından önemlidir
(May ve Sleeter, 2010). 11 Eylül sonrası özellikle Amerika’da etnik, kültürel
ve dilsel çeşitlilik ulusal güvenlik için tehdit unsuru oluşturabilecek bir şüp-
hecilikle ele alınmaya ve kutlanacak değil korkulacak bir şey haline gelmeye
başlamıştır. Pek çok etnik topluluk için sağlanan haklar fiilen sınırlandırıl-

miş ve kamu politikası olarak çokkültürlülük tam bir gerileme göstermeye başlamıştır (May ve Sleeter, 2010). Bunun yanı sıra çokkültürlülük, içinde yerleşik birtakım gerilimleri de barındırır. Özellikle hızlı toplumsal değişim dönemlerinde, siyasi ve ekonomik kriz dönemlerinde farklılıklar siyasallaşmaya açık olduğu gibi azınlık gruplar da çoğunluk tarafından toplumsal sorunların sebebi olarak damgalanabilirler (Nye, 2007: 117).

Politikacıların çeşitliliğe, göçmen ve sığınmacılara yaklaşımı, onların takipçilerinin yaklaşımları üzerinde de belirleyici olabilmektedir. Türkiye’de Suriye iç savaşının patlak verdiği ilk yıllarda Suriyeli sığınmacıların yönetenler tarafından yardıma ihtiyaç duyan, şefkat eli uzatılması gereken kişiler, Türkiye halkının ise misafirperver ve yardımsever bir millet olarak tanımlanması; İslam tarihinden alıntıyla sığınmacıların “muhacir”, vatandaşların da “ensar” olarak adlandırılması, halkta kayda değer bir yankı bulmuş ve sığınmacılara ilişkin tutumu büyük ölçüde etkilemiştir. Böylelikle, ev sahibi-misafir ilişkisi üzerine kurulu olan bir çeşitliliğe açıklık durumu inşa edilmiştir. Ancak Suriyelilerin Türkiye’de kalma sürelerinin uzaması bu “ev sahibi”nin “misafir”e yönelik algısında kırılma yaratmaya başlamıştır. Turner’ın da (2006: 608) tespit ettiği gibi, hem “misafir” hem de “düşman” kelimesi köken olarak “yabancı” kelimesinden türemiştir. “Makul yabancı” “misafir”e, “tehlikeli yabancı” ise “düşman”a dönüşmüştür. Bu bağlamda Suriyeli sığınmacılara yönelik hem halk hem medya hem de bazı politikacılar düzeyinde “Bu misafirlik fazla uzadı!” cümlesinin sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Burada, misafirliğin süresinden duyulan rahatsızlık; söz konusu misafirin misafir olmasını gerektirecek zaruri sebeplerin ortadan kalktığı, ekonomik olarak yük haline geldiği, toplumsal yapıyı ve barışı bozduğu yönündeki düşünce ve propagandalardan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla her toplumun çokkültürlülüğe yaklaşımı ve ürettiği politikalar o toplumun ekonomik, tarihi, kültürel, toplumsal ve konjonktürel durumunun etkisi altındadır.

Kalıp Yargılar

Kalıp yargılar, birey veya toplumların başka bir toplumsal gruba ilişkin genellikle olumsuz ve genellenmiş inanç ve düşüncelerini ifade eder. Kalıp yargılar, bireylerin, toplumların ötekine ilişkin bilgi ve yaşantılarının sonucunda oluşabileceği gibi genellikle daha geniş çaplı olarak üretilen inançlardan oluşmaktadır. Özellikle medya, toplumdaki baskın grupların önyargılarından faydalanarak kalıp yargılar yaratma ve birey ve toplumların ırksal, etnik ve dini gruplar hakkındaki görüşlerini şekillendirme güç ve işlevine

sahiptir (Umamaheswar, 2015). Medyanın yanı sıra politikacıların özellikle medya üzerinden kullanıma soktuğu olumlu veya olumsuz söylemler de kalıp yargıların oluşmasında belli bir etkiye sahiptir.

Türkiye’deki sığınmacılara ilişkin temel yargılar ve yaklaşım açısından bakıldığında özellikle uzun yıllardır sığınmacı olarak ülkede yaşayanlara atfen kullanılan genelleşmiş birtakım yargılar söz konusudur. Bunların bir kısmı milliyetle ilişkilendirilen olumsuz özelliklerken bir kısmı yaşam şekilleriyle, yaşadıkları bölgelerle, nüfuslarıyla ilgili olumsuz ilişkilendirmelerdir. Öncelikle “Arap” ve “Suriyeli” kimliğinin giderek kendi başlarına olumsuz bir anlam yüklenerek kullanıldığı görülmektedir. Nitel bir araştırmanın bulguları (Bolgün ve Uçan, 2020), Türk vatandaşlarının Suriyelilere yaklaşımını biz ve onlar ayrımı üzerinden inşa ederek “onlar” a cahil, tembel, pis, vatan haini, korkak, güvenilmez, suçlu ve keyif düşkün gibi daha birçok olumsuz niteliğin atfedildiğini ortaya koymuştur. Bu olumsuz ilişkilendirme, aynı zamanda geçim zorluğunun, işsizliğin, barınma ve güvenlik sorunlarının ve kalabalıklığın nedeni olarak büyük ölçüde ötekini görmeyi beraberinde getirmektedir. Bu ilişkilendirme, ötekini ister istemez sorunlu ve sorumlu bir pozisyona kaydırmakta ve ötekine karşı ayrımcılığı, nefret söylem ve suçlarını körüklemektedir. Farklılıkların, farklı ve öteki olanın bilinmezliğinden kaynaklanan şüphe ve güvensizlik sığınmacıların “potansiyel tehlikeli gruplar” veya “tehlikeli yabancılar” olarak etiketlenmesini de beraberinde getirmektedir (Ünal, 2014: 78). Bit toplumsal gruba, etnisiteye veya kültüre ilişkin korkular sadece bu gruplardan gelebilecek tehlikeye, suça veya terör saldırısına ilişkin korkular değildir. Özellikle Türkiye örneğinde, Araplaşma, Suriyelileşme, ulusal kimliğin erozyona uğraması ve yitirilmesi korkusu bu bağlamda karşılaşılan bir diğer korkudur. Bu korku bünyesinde ötekinin kültürünü aşağılama, beğenmeme gibi duyguları da barındırmakla birlikte olumsuzlanan bu grupların fazla “görünür” (Gölcü ve Dağlı, 2017) olmaları, “hızla çoğalmaları” (Bolgün ve Uçan, 2020) ve nüfusun giderek önemli bir kısmını oluşturdukları düşüncesi tarafından da tetiklenmektedir.³

Sığınmacı gruplara karşı önyargı ve öfkeyi tetikleyen bir diğer unsur “öteki” olarak bilinmezliklerinin yanı sıra konumlarının belirsizliğidir. Yukarıda ele alınan ev sahibi- misafir tartışmaları ve sığınmacıların vatan-

³ Suriyeli nüfusun yoğun olarak yaşadığı Hatay belediye başkanının Mart 2022’de yaptığı aşağıdaki açıklamalar, Suriyeli nüfusun artışına ilişkin yaklaşım ve korkuya ilişkin önemli ipuçları vermektedir: “Hatay’daki doğumların yüzde 75’ini Suriyeli kadınlar yapıyor. Yeni doğan her 4 çocuktan 3’ü Suriyeli. ... Demografik yapı bizim aleyhimize geliyor. Önlem alınmaması halinde 12 yıl sonra Hatay Suriyeli bir başkana teslim edilecek” (<https://t24.com.tr/haber/hatay-belediye-baskani-savas-dogan-her-4-bebekten-3-u-suriyeli-hatay-12-yil-sonra-suriyeli-bir-baskana-teslim-edilebilir,1020980>)

daşlığa geçirilmesine ilişkin tartışmalar, bu topluluğun çoğunluk tarafından değerlendirilme biçimine etki etmektedir. Göçmenlerin siyaseten sığınmacı olması ve gidip gitmeyeceklerinin net olmaması hem halkta göçmenlere karşı hem de göçmenlerde halka ve kendi kimlik ve konumlarına karşı ikircikli bir duruma yol açmaktadır. Sığınmacı gruplar, çok azı istisna olmakla birlikte vatandaşı olmadıkları bir ülkede uzun süredir ikamet etmektedirler. Ülkenin vatandaşı olmamak ancak ülkede yerleşik/ mukim olmak, vatandaşlık ve ikamete ilişkin ileri bir kestirimde bulunamamak, vatandaşlıkla gelen bazı siyasi haklardan mahrum olmak ancak mukimliğin sağladığı birtakım sosyal ve ekonomik haklardan yararlanıyor olmak (Nye, 2007: 116) sığınmacı grupların bu müphem konumunu daha da pekiştirmektedir. Kalıcı olup olmadıklarının net olmaması hem yerel halkta hem de kendilerinde bir aidiyet duygusunun tam olarak gelişmesini engelleyerek toplumsal uyum ve kaynaşmayı bir ölçüde zorlaştırmaktadır.

Refahın bölüşümü, medya, politik söylemler ve kalıp yargıların ayrı ayrı ve hep birlikte Türkiye’de sığınmacılara karşı yaklaşım, tutum ve tavrı belirleyen temel unsurlar olduğunu söylemek mümkündür. Bu unsurlar aracılığıyla yerel halk ötekini kendine yönelik bir tehlike olarak algılar veya ona saygı duyup empati geliştirebilir. Ekonomik, politik ve kültürel düzeyde belirlenen tutumlar toplumların gündelik yaşamında kendini gösterir ve gündelik hayatı bir ölçüde tanzim eder. Gündelik hayat, yalnızca toplumsal değil aynı zamanda kültürel, ekonomik ve politik bir alandır ve gündeliğin sınırları belli oranda bu unsurlarca çizilmektedir. Gündelik hayat, belli bir mekân üzerinde vuku bulur. Mekân bu anlamda bireylerin ve toplumların ötekine karşı tutum ve tavırlarının somutlaştığı alanlardır. Bu anlamda mekânlar, farklılıkların bir araya geldiği veya karşılaştığı, kaynaştığı veya ayrıştığı, iletişimi veya iletişimsizliği barındıran ortak kullanım veya geçiş alanlarıdır.

TEMAS, GERİLİM VE KAYITSIZLIK MEKÂNLARI

Gündelik ya da diğer ismiyle aşağıdan çokkültürlülüğün üzerine inşa edildiği karşılaşmaları temsil eden mekânları, Pratt (1992) “temas bölgeleri” (contact zones) kavramı üzerinden tartışmıştır. Pratt (1992: 7) bu kavramı, “coğrafi ve tarihsel olarak ayrılmış halkların birbirleriyle temasa geçtikleri ve süregiden ilişkiler kurdukları alanı” tanımlamak için kullanır (akt. Wise, 2009: 22). Ayrıca Allport (1954) tarafından geliştirilen “temas hipotezi” de, farklı grupların bir araya gelmesinin ötekine ilişkin bilinmezlik ve belirsizlik duygusunu azaltacağını, bunun yerini aşinalık ve kontrol edebilirlik duygusu-

sunun alacağını ve böylelikle ötekine yönelik önyargıların yerini sosyal bütünleşmenin alacağı tezine dayanmaktadır (akt. Valentine, 2008: 323). Wise (2009), Avusturalya'daki farklı grupların birlikte nasıl barınabildiklerini, nasıl geçindiklerini, gündelik ilişkileri besleyen ve kolaylaştıran unsurların neler olduğunu, karşılıklı ilişkilerin nasıl üretildiğini ortaya koymak için bilgi ve eşya alışverişi, akrabalık ve sosyal ilişki biçimleri ve konuşma biçimleri gibi gündelik ilişkilere odaklanmıştır. Bu anlamda temas bölgelerini bu ilişkilerin açığa çıktığı ve üretildiği bir mekân olarak ele almıştır. Wise'a (2009: 40) göre, kültürlerarası etkileşim; işyerleri, okullar, gençlik merkezleri, spor kulüpleri, park ve bahçeler, çocuk bakım tesisleri vb. gibi "mikro kamular" da (micropublics) (Amin, 2002) açığa çıkmaktadır. Laurier vd., (2002: 15) da gündelik kamusal karşılaşmaların öteki korkusu, yalnızlık arzusu gibi sebeplerle asgari düzeye inse de bir kentteki insanlar arasında "müşteri ve esnaf, yolcu ve taksi şoförü, otobüs kuyruğunda bekleyenler, kafe ve bar müdavimleri, turistler ve yerliler, dilenciler ve yoldan geçenler" olarak bir karşılıklı kabul ve ilişkinin varlığına dikkati çekerler. Ancak ötekiyle karşılaşma ve küçük etkileşimlerin farklılığa saygıya dönüşeceği şeklinde kesin bir yorum doğru değildir. Bu noktada, "anlamli temas" (meaningful contact) kavramına vurgu yapan Valentine (2008), yakınlığın anlamli temasla aynı şey anlamına gelmediğini, insanların kamusal alanda ötekine karşı nezaketli olmak gibi normatif davranışlarda bulunmasının farklılıklara saygı duy-makla aynı şey olmadığını altını çizer. Bireylerin ya da grupların ötekine ilişkin tutumları anlık temas deneyimlerinin haricinde birikmiş sosyal deneyimlere, tarihi ilişkilere ve güç ilişkilerine de dayalıdır. Bazen komşular arası bireysel ilişkiler nezaket, saygı ve etkileşim yaratsa da bu yakınlık ve etkileşimin ortaya çıkaracağı hoşgörü, olumsuz deneyim ve karşılaşmalarda olduğu gibi kolaylıkla grubun tamamına ilişkin olumlu genellemeler üretmez (Valentine, 2008: 333). Ancak yine de nezaket ve merhamet ilişkilerini içeren karşılaşma alanlarını demokrasi ve umut duygusu yeşerten müzakere alanları olarak değerlendiren (akt. Wise ve Velayutham, 2009: 7) çalışmalar mevcuttur. Avusturalya'da gerçekleştirilen başka bir çalışma da uzun süre bir arada ve çok etnili mahallelerde yaşayan toplulukların özellikle ikinci ve üçüncü nesilleri arasında yüksek düzeyde bir karışma ve kaynaşma olduğunu ortaya koymaktadır (Noble, 2009). Konut ayrımcılığının olduğu yerlerde çokkültürlülüğün başarısızlığa uğradığını, dolayısıyla çokkültürlü ilişkilerin oluşmasında fiziksel yakınlığın önemini öne çıkaran çalışmalar bu yaklaşımı desteklemektedirler (Hudson vd., 2009: 200). Londra'daki sokak pazarlarında gündelik çokkültürlülüğe odaklanan başka bir çalışma (Watson, 2009),

bu pazarların farklı kültürlerden tüccar ve müşteriler arasında karşılaşmalar aracılığıyla bağlantılar kuran sosyalleşme alanları olduğunu ortaya koymuştur. Ancak bu çalışma da görünürde farklılıkların bir arada yaşayabildiği ve birlikte iyi geçindiği düşüncesinin her zaman gerçeği yansıtmadığını, daha derin anlatıların homojen topluma ve eskiye duyulan özlemi ön plana çıkardığını ortaya koymuştur. İngiltere’de farklı etnik grupların yan yana yaşadığı iki farklı mahalledeki gündelik etkileşimlere odaklanan bir diğer çalışma (Hudson vd., 2009), özellikle genç ve çocukların okullar, oyun grupları, boş zaman aktiviteleri aracılığıyla ötekilerle etkin temaslarının, bu grupların gündelik ilişkilerini daha çokkültürlü kıldığını ortaya koymuştur. Ancak komşuluk ve aile iletişimine önem veren daha yaşlı grupların etnik çeşitliliğe daha az açık olduğunu ve hatta yaşlı beyaz İngilizlerin bölgede “azınlık” haline gelme endişelerinin varlığını da ortaya koymuştur.

Bütün bu örnekler, ortak bir mekân paylaşımının ve bu yolla farklı grup ve kültürler arasındaki etkileşimin farklılıklar arası hoşgörü ve kaynaşmayı bir ölçüde sağladığını ancak bunun bazı istisnai durumları veya engelleyicileri de olabileceğini ortaya koymaktadır. Türkiye’de çoğunluğunu Suriyelilerin oluşturduğu sığınmacıların sayıca fazla olmakla birlikte farklı oranlarda tüm kentlere dağıldığı bilinmektedir. Ancak bu kentlerdeki yerleşimler heterojen bir görüntü arz etmemektedir. Sığınmacılar, çoğunlukla, adeta etnik gettolara dönüşen bölge ve mahallelerde bir arada yaşama eğilimi sergilemektedirler. Türkiye’de sığınmacıların yoğun yaşadığı büyük şehirlerin başında İstanbul gelmektedir. İstanbul’da ise özellikle Esenyurt ve Fatih, başta Suriyeli sığınmacılar olmakla birlikte yabancı uyrukluların en yoğun yaşadığı semtlerdir. Birleşmiş Milletler (BM)’in yapmış olduğu bir araştırmaya göre, 2019’da Esenyurt’ta 214 bin civarında sığınmacının yaşadığı tespit edilmiştir (esenyurt.bel.tr, 2022). Resmi olmayan rakamlara göre ise yaklaşık 300 bin kişinin yaşadığı ilçede nüfusun dörtte birini Suriyeli sığınmacılar oluşturmaktadır (t24.com.tr, 2021). Yakın zamanda sosyal medyada gündem olan, yaklaşık 253 bin Suriyeli sığınmacının yaşadığı Adana’da (Göç İdaresi Başkanlığı, 2022) bulunan ve Göçmen Mahallesi olarak bilinen mahalle, aynı şekilde Suriyelilerin adeta getto halinde yaşadığı bir muhittir. Bu mahalleye ilişkin haber ve görüntüler, bu muhitin tabelalarıyla, kullanılan dil ile, sokak kültürüyle tamamen etnik bir mekân olarak yeniden inşa edildiğini göstermektedir (Oda Tv, Kasım 2022). Dolayısıyla sığınmacıların, farklı etnik grupların bazı mahalle ve bölgelerde dışa bir ölçüde kapalı bir iç cemaat özelliği göstermesi bu grupların yerel çoğunluk ile temaslarını nispeten sınırlı kılmaktadır. Bu durum elbette ki tek başına azınlık grupların kendilerini ra-

hat hissettikleri alanlarda ve birlikte yaşama arzularıyla açıklanamaz. Konut politikaları, ekonomik şartlar ve yerli çoğunluk tarafından kabul görmeme ve ötekileştirilme gibi sebepler de bu grupların mekânsal gettolaşmalarını ve ayrışmalarını önemli ölçüde tetiklemektedir. Nitekim Philips (2006) de, Britanyalı Müslümanlara odaklandığı çalışmasında, bu topluluğun içe dönük ve kendini izole ettiği söyleminin aksine çoğunluk grubun kendini tecrit etmesinin, konut piyasasında yerleşen ırkçı tutumların ve ırkçı tacizlerin buradaki Müslüman azınlıkları paralel bir hayat sürmek zorunda bıraktığını tespit etmiştir.

Yerleşim alanlarının yanı sıra ticaretin ve alışverişin gerçekleştiği alanlar, iş yerleri, dükkanlar, restoranlar da etkileşimin gerçekleştiği ya da sınırlandığı mekanlardır. Caddeler, etkileşimlerin az çok olduğu geçiş ve yaşam alanlarıken bazı etnik dükkanlar ve iş yerleri etkileşimlerin kültür içi kaldığı iç mekanlara dönüşebilmektedir. Özellikle yabancılara ait isim taşıyan ve yalnızca yabancı uyrukluların çalıştığı işletmeler, etkileşimi grup içi ile sınırlandırabilen, bu işletmelerin girişleri/ kapıları kültürlerarası karşılaşmalarda bir eşik görevi görebilmektedir. Ancak farklı etnik ve kültürel aidiyete sahip olmakla birlikte çoğunluğun veya azınlığın dilini işletmenin adında, tanıtımında veya hizmet sunumunda kullanan ve öteki ile en azından ticari boyutta etkileşime açık işletmeler de oldukça yaygındır. Ayrıca Türkiye’de ibadet mekânları olarak camiler ve yardımlaşma dernekleri, sığınmacılarla yerel çoğunluk arasında temasın nispeten daha fazla gerçekleştiği mekânlar olarak değerlendirilebilir. Nitekim sosyal yardımlaşmanın ve gönüllülük çalışmalarının farklılıkların kaynaşmasına olumlu etkisini ortaya koyan çalışmalar (Collins, 2009) ve yine Allah’a yakınlık duygusunun mültecilere yönelik olumsuz tutumları azalttığını (Koçak, 2021) tespit eden çalışmalar bu varsayımı desteklemektedir. Elbette ki bu alanların dışında devlet kurumları, toplu taşıma araçları, parklar vs. öteki ile karşılaşmaları mümkün kılan alanlardır. Ancak bu kısa süreli karşılaşmalar genellikle bir iletişim değil karşılıklı kayıtsız kalma hali yaratırlar.

Gündelik hayatın mekânı sürekli dönüşüm içinde olan, sistematik olmayan, çok biçimli, çok parçalı ve çağrışımların, belli bir hafızanın da alanıdır (Semi vd., 2009: 69). Dolayısıyla farklı kültürlerin bir temas içinde olması her zaman olumlu bir etkileşimi tetiklemez. Bu noktada temas teorisinin aksine, “çatışma teorisi”nin temel savları ön plana çıkmaktadır. Buna göre, kıt kaynakların yol açtığı rekabet ve gruplararası hedeflerin farklılığı gibi sebeplerle kültürlerarası temas, önyargı ve hoşgöründen ziyade çatışma üretir (Wise ve Velayutham, 2009: 8). Böylelikle bazı durumlarda karşılaşma alan-

ları *tehlike alanları* (danger zones) (Wise, 2009: 37) haline gelebilmektedir. Bu mekânları doğrudan tehlike mekânları olarak adlandırmaktan ziyade ortaya çıkan olumsuz karşılaşmaların doğasına daha uygun olacak şekilde “gerilim mekânları” olarak adlandırmak daha uygun olacaktır.

Çokkültürlü karşılaşmaların gerilim yaratmasının temelinde büyük oranda, bu çalışmanın ilk kısmında da bahsedilen refahın bölüşümüne dair adaletsizlik algısı, yoksulluk, ötekine ilişkin kalıp yargılar, medyanın olumsuz söylem yaratmadaki gücü ve politik ve ideolojik kırıma, dönüşüm ve açıklamalar yer almaktadır. Bu hoşnutsuzlukların mekânsal karşılaşmalarda yarattığı gerilimler pek çok çalışmayla açığa çıkarılmıştır. Örneğin, Birleşik Krallıkta, görece sosyal ve ekonomik olarak dezavantajlı bir bölgede gerçekleştirilen bir çalışma (Valentine, 2008), beyaz çoğunluğun azınlık gruplara; devlete bağımlı oldukları için, haksız kültürel destek ve yasal koruma aldıkları için adaletsizlik ve mağduriyet yarattıkları için, pek çok hizmetten faydalanmada ayrıcalıklı muamele gördükleri için önyargı beslediklerini ortaya koymuştur. Buna göre, ötekinin ekonomik veya kültürel bir tehdit olarak algılandığı güvensizlik ortamlarında, karşılıklı saygının yerini diğerini günah keçisi olarak görmek yoluyla kendini rahatlatma faaliyeti alır. Ayrımcılık, nezaketsizlik ve şiddet sıradan bir şey haline gelir. Bu gibi durumlarda farklılıklarla temas kızgınlığa, hüsrana ve kanunsuz eylemlere, günlük gerilimlere yol açabilir (Valentine, 2008). Güç farklılıkları, ayrımcılık ve dışlama pratikleri genellikle azınlıklar aleyhine önemli stres ve gerilim kaynağı yaratmakla birlikte (Wise ve Velayutham, 2009: 6), karşılaşma alanları, aynı zamanda, büyük oranda da konjonktürel olarak, çoğunluk grupta da, azınlık grupların suç ve terör kaynağı olarak görülebilmeleri dolayısıyla, korku ve gerginliğe yol açabilmektedir (Gün Çıngı, 2021). Türkiye özelinde, suç oranlarının Suriyeli sığınmacılarla ilişkilendirildiğini ve yerel halkın bu gruplardan tedirginlik duyduğunu ortaya koyan çalışmalar mevcuttur (Karasu, 2018). Bu süreç “gündelik ırkçılık” (everyday racism) (akt. Wise ve Velayutham, 2009: 8) olarak adlandırılan durumu yaratabilmektedir. Bu kavram, sıradan gündelik pratiklere gömülü olan, tespiti kolay olmayan ancak hissedilen ve gittikçe artan, süreklilik gösteren ve mikro adaletsizlikleri normalleştiren gündelik pratikleri içerir. Bu pratikler, yasal herhangi bir engel yokken etnik kökeninden dolayı işe almama, düşük ücretli ve istenmeyen işlerde çalıştırma, lakap takma, ırkçı şakalar yapma, dış görünüş ve kültürel özellikleriyle dalga geçme, kültürü aşağılama (Velayutham, 2009) şeklinde istihdam, kültür, dil ve beden üzerinden gerçekleştirilmektedir. Bu pratikler, ilk etapta, dışarıdan görünür olduğu için, etnik grupların giyim tarzlarına ve ten renklerine yöne-

lik olabilmektedir. Zenci ve Arap⁴ gibi isimler takmak, tembel, pis, korkak ve güvenilmez olduklarını ifade etmek, yemek yeme biçimleriyle dalga geçmek, tiksintiyle bakmak, temastan kaçınmak ve dikkate almamak sıklıkla karşılaşılan gündelik ırkçı uygulamalar olarak sayılabilirler.

Peki bir mekânı olumlu veya nötr karşılaşmaların veya gerilim ve çatışmaların mekânı kılan şey nedir? Temasın, gerilimin ve kayıtsızlığın mekanları çoğunlukla aynı mekanlardır. Bu mekanları bir konumdan diğerine fırlatan şey, karşılaşmaların biçimi ve gündeliğe yansıyan makro ve mikro politiklardır. Örneğin hastaneler, kamu kurumları, sokaklar, parklar vs. çoğunlukla yalnızca nötr karşılaşmaların mekânlarıyken hastanelerde veya kamu kurumlarında “öteki”ne hizmet sunmada öncelik verilmesi veya verildiği düşüncesi, parkların yabancı genç erkekler tarafından yaygın kullanımı gibi durumlar bu karşılaşma alanlarını gerilimlerin veya korkunun mekânı kılabilir. Özellikle haber medyasında yabancılar tarafından gerçekleştirilen suç olaylarına daha sık yer verilmesi, bu grupların yaşadığı veya bulunduğu muhitleri korkunun ve kaygının mekânlarına dönüştürebilmektedir. Kriz anları, ötekine karşı tepki ve korkuların en çok açığa çıktığı dönemlerdir. Örneğin yakın zamanda (13 Kasım 2022) İstanbul’un en kalabalık caddelerinden biri olan İstiklal Caddesi’nde gerçekleştirilen ve 6 kişinin ölümüyle sonuçlanan bombalı terör eylemi ve failinin Suriye uyruklu olması ülke çapında infial yaratmıştır. Bu saldırıdan sonra ülkede yaşayan sığınmacı ve yabancı gruplar, ülkeye giriş şekillerinden de kaynaklı olarak, tehlikeli, şüpheli ve muhtemel teröristler olarak ana akım ve sosyal medyada tartışma konusu olmuşlardır. Bu durum sığınmacıların bir güvenlik problemi olarak görülmesine ve gündelik karşılaşmalarda da bu gruplara ilişkin tutuma etki etmekte ve karşılaşmalar gerilimli bir hal alabilmektedir.

Bazı mekânlar hem olumlu karşılaşmaların hem de gerilimlerin alanı olabilirken bazı mekânlardaki karşılaşmalar çoğunlukla olumsuz tutum ve yaklaşımlara sebebiyet verebilmektedir. Başka bir ifadeyle, karşılaşmaların biçimi ve etkisi her zaman mekânın kendisinden bağımsız değildir. Kamu kurumları, pazarlar, caddeler, restoranlar vs. nispeten nötr karşılaşma alanı sunarken spor salonları, nargile kafeler ve sahil gibi alanlar daha negatif karşılaşmaları veya öteki gruplara karşı öfke duygusunu tetikleyebilmektedirler. Türkiye örneğinde bu mekânlardaki karşılaşmaların yol açtığı olumsuz yargıların, sığınmacı grupların ülkede yer almasına kaynaklık eden koşullardan, bu grupların “yardıma muhtaç misafirler” olarak kabul edilmeleri

⁴ Her ne kadar bir etnisiteye gönderme yapsa da kültürel etnosentrizmden kaynaklı olarak bir aşağılama ifadesi olarak kullanıldığı da görülmektedir.

ve kodlanmalarından kaynaklandığı düşünülebilir. Yaz aylarında sahilleri kullanan Suriyelilere ve daha yakın dönemde spor salonunda vücut geliştiren Suriyelilerin fotoğraflarına ilişkin sosyal medya mecralarında ve sözlüklerde yapılan yorumlar, bir nevi ötekiyle karşılaşmanın kabul gördüğü ve görmediği mekânların varlığını ortaya koymaktadır. Bu yorumlarda sıklıkla dile getirilen hususlar; mülteci ve sığınmacı sözcüğünün ne anlama geldiği, *savaştan kaçmış oldukları, başkasının vatanında keyif çatmaları* ve Türk askerinin savaştığı ve şehit olduğu şeklindedir. Bu yorumlar sığınmacı grupların, bir ihtiyaca dayanmayan ve bulunulması “gerekmeyen” arzu ve keyif mekânlarında genellikle hoş ve makbul görülmediğini açığa çıkarmaktadır.

Temas bölgeleri, olumlu ve olumsuz karşılaşma fırsatlarının yanı sıra kaynaşmanın da çatışmanın da olmadığı, farklılığa ilişkin kayıtsızlığın mekânları haline de gelebilir. Valentine’nin (2008) belirttiği gibi, temas alanları olarak ifade edilen alanlar, bir kentteki farklı bireyler veya gruplar arasında her zaman ve de çoğunlukla gerçek bir karşılaşma ve temas yaratmaz. Bu çokkültürlü etkileşimsizlik durumu araştırmacılar tarafından (Philips, 2006; Valentine, 2008) “paralel yaşamlar” (parallel lives) kavramıyla karşılanmaktadır. Pek çok araştırma, farklı grupların bir arada var olmasına ve hatta birbirlerini gözlemlemelerine rağmen aralarında nadiren gerçek bir etkileşim ve değiş tokuş gerçekleştiğini ortaya koymuştur (Valentine, 2008: 326). Hatta mekânsal yakınlığın kimliği koruma ve sınırları besleyebilme ihtimali de söz konusu olabilmektedir. Nitekim İngiltere İçişleri Bakanlığı tarafından hazırlanan bir rapor (Cantle Report, 2001: 9), kültürel farklılığa sahip birçok topluluğun eğitim, istihdam, ibadet alanları ve sosyal ve kültürel ağlarının bir etkileşim sağlamaktan ziyade çoğunlukla farklılıkların birbiriyle temasına hiç müsaade etmeyen paralel yaşamlar sunduğunu açıklamıştır (Turner, 2006). Karşılaşma alanlarında bulunan gruplardan her birinin bu kayıtsızlık durumuna katkısı vardır. Çoğunluk grup ve azınlık grup üyeleri karşılıklı olarak birbirlerini görmezden gelme, etkileşim kurmama isteği ve düşüncesi ile hareket edebilirler. Ancak bazı çalışmalar (Philips, 2006), paralel yaşamların her zaman bir tercih olarak ortaya çıkmadığını, ayrımcı konut politikaların, refah düzeyinin ve ırkçı yaklaşımların bir ürünü olabileceğini de ortaya koymuştur. Ayrıca günlük yaşamda etkileşimden kaçınma, yalnızca bir gruba karşı olumsuz düşünce veya önyargılardan kaynaklanmayabilir. Valentine (2008: 330) çalışmasında, kendilerini daha demokratik ve liberal olarak tanımlayan bireylerin, ekonomik ve kültürel güç konumlarının bilincinde olduklarını ancak karşı tarafa nasıl saygı göstereceklerini bilmediklerini, yanlış anlaşılaktan veya gücendirmekten çekindikleri için farklılıklarla karşılaşmaktan çekindiklerini ortaya koymuştur.

Dolayısıyla paralel yaşam sürme hem bir seçim hem de bir zorunluluk olarak görülebilir. Bireyler ve gruplar kültür, dil, etnik köken olarak kendilerini rahat ve özgür hissedecekleri alanlarda yaşarlar ve gündelik rutinlerini bu topluluk üyeleriyle ilişkiler üzerine kurarlar. Bu, kimliğini, benliğini ve kendi sınırını belirlemenin ve korumanın da bir yoludur. Ancak paralel yaşam aynı zamanda ekonomik ve sosyal sermayenin eksikliğinden kaynaklanan, barınma ve istihdam sorunlarının eşlik ettiği bir zorunluluk alanına dayanır ve dayanışmayı mümkün kılan topluluk ağına duyulan ihtiyacın da bir sonucudur.

O halde Takaki (1993) tarafından sorulan şu soruyu sorarak bitirelim: Çokkültürlülük bir savaş mı yoksa buluşma zemini mi sağlar? Yukarıdaki tartışmalardan hareketle cevabımız; çokkültürlülük hem bir savaş alanı hem bir buluşma alanı hem de nötr, kayıtsız bir alan olarak karşımıza çıkabilmektedir. Hatta mekânın kendisi gündelik ilişkilerin olumlu, olumsuz veya nötr olmasını belirleyebileceği gibi aynı mekân gündelik hayatın mikro politikğine bağlı olarak farklı tepkilerin görüldüğü bir zemin olarak da işlev görebilmektedir.

SONUÇ

Çokkültürlü ve farklılık içeren karşılaşmaların günlük yaşamdaki tezahürlerine odaklanan bir kavram olarak gündelik çokkültürlülük, doğrudan ve yalnızca günlük yaşamdaki ani karşılaşmalara ilişkin tutumları ifade etmez. Elbette ki anlık olay ve durumlar ve karşılaşmaların gerçekleştiği alanlar bu karşılaşmaların biçimi üzerinde tamamen etkisiz değildir. Ancak karşılaşmalardaki tutum ve yaklaşımlar, genellikle, bireylerin ve toplumların geçmiş deneyimleriyle, belli toplumlara ilişkin kalıp yargılarıyla, medya ve politika aracılığıyla yayılan ve inşa edilen söylemlerle ve refah politikalarıyla ilişkili olarak açığa çıkar. Çokkültürlü karşılaşma mekânları, anlamlı bir temasa imkân sunabildikleri gibi gerilim ve çatışmalara da yol açabilmektedirler. Bu mekânlar aynı zamanda karşılıklı olarak görmezden gelmenin, farklılıklara kayıtsızlığın ve bir diğer ifadeyle paralel yaşamların da mekânı olabilirler. Elbette ki kentsel hayattaki tüm karşılaşmalar bu formlarda gerçekleşebilmektedir. Nitekim özellikle metropol hayatı doğası gereği öteki ile anlamlı ilişkilerin nispeten kısıtlı ve belli sınırlar dahilinde gerçekleştiği, gerilimlere müsait ve çoğu zaman da kayıtsızlığa dayalı bir ortak yaşamın mekanıdır. Ancak göçmen veya sığınmacı gibi tamamen yabancı olan ötekilerle karşılaşmalar mekânsal düzeyde daha çarpıcı ve görünür olabilmektedir.

Farklılıklarla karşılaşmaların daha az gerilimli, kayıtsız ve ilgisiz ve daha çok iletişim ve anlamlı temas içermesi nasıl mümkün olabilir? Nye'nin (2007: 119) de belirttiği gibi herhangi bir toplumda ortak zeminin ne olabileceği-ne ilişkin basit ve net bir cevap olmamakla birlikte eğitim böyle bir zeminin inşasında önemli yer tutar. Özellikle uzun dönemde ve sonraki kuşakların farklılıklarla karşılaşmasında, karşılıklı olarak iletişimin sağlanması, ötekini değerlerine, dil, din ve kültürel farklılıklarına hoşgörü ve saygı ortamının tesis edilmesinde eğitim önemli bir politika olarak karşımıza çıkmaktadır. Ortak bir zemin arayışında “vatandaşlık” hususu, göçmen topluluklarla yerel çoğunluk arasında ayrıştırıcı ve kaynaşmayı engelleyici bir unsur olarak işlev görebilmektedir. Bu noktada esas olarak bir ülkede ikamet ediyor olmanın/yerleşik olmanın odağa alınması sorunların azaltılmasında önemli bir işlev görecektir. “Önemli olan müşterek mahal ve müşterek ikamet üzerine kurulmuş olan paylaşılan bir kimliktir” (Nye, 2007: 119). Dolayısıyla vatandaşlıktan ziyade kent yurttaşlığı, paylaşılacak ortak bir kimlik ve zemin işlevi görerek karşılaşmaları daha anlamlı ve uzlaşmacı bir zemine taşıyabilecektir.

KAYNAKÇA

- Amin, A. (2002). Ethnicity and the multicultural city: Living with diversity. *Environment and planning A*, 34(6): 959-980.
- Anık, M. (2012). Çokkültürcülük ve Osmanlı devleti. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (27): 117-130.
- Aslan, G. G., & Güngör, F. (2019). Suriyeli sığınmacıların Türkiye'ye göç sonrası yaşadığı sorunlar: İstanbul örneği. *OPUS International Journal of Society Researches*, 11(18): 1602-1632.
- BBC News, 2021. “Türkiye’deki Suriyeliler hakkında güncel bilgiler neler?” <https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-58329307>. Erişim Tarihi: 10.12.2022
- Bolgün, C., & Uçan, G. (2020). Birlikte yaşamak mümkün mü?: Okur yorumlarında “Suriyeli sığınmacı” söyleminin inşası. *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18(1): 250-269.
- Collins, F. L. (2009). Volunteering, social networks, contact zones and rubbish: The case of the ‘Korean Volunteer Team’ in everyday life. In *Everyday multiculturalism* (pp. 216-234). Palgrave Macmillan, London.
- Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı (2021). “Yabancıların çalışma izinleri”. <https://www.csgeb.gov.tr/media/90062/yabanciizin2021.pdf> . Erişim Tarihi: 10.12.2022
- Doğanay, Ü., & Keneş, H. Ç. (2016). Yazılı basında Suriyeli ‘mülteciler’: Ayrımcı söylemlerin rasyonel ve duygusal gerekçelerinin inşası. *Mülkiye dergisi*, 40(1): 143-184.

- Esenyurt Belediyesi, (Nisan 2022). “Başkan Bozkurt, Esenyurt’taki Göçmen Sorunu Hakkında Konuştu”, https://www.esenyurt.bel.tr/home/Icerik_Detay?HABERLER=Başkan_Bozkurt,_Esenyurt'taki_Göçmen_Sorunu_Hakkında_Konuştugu&id=10621 Erişim Tarihi: 11.12.2022
- Göç İdaresi Başkanlığı, (Aralık, 2022). Geçici koruma kapsamında bulunan Suriyeli-lerin ilk 10 ile göre dağılımı. <https://www.goc.gov.tr/gecici-koruma5638>. Erişim Tarihi: 20.12.2022
- Gölcü, A., & Dağlı, A. N. (2017). Haber söyleminde ‘Öteki’yi aramak: Suriyeli mülteciler örneği. *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, (28): 11-38.
- Gün Çingı, T. (2021). Suç korkusunun farklı görünümüleri: Bireysel korku, öteki için korku ve ötekinden korku. (Ed. Y. Sevim), *Korku Sosyolojisi içinde* (ss. 201- 215). Konya: Eğitim Yayınevi.
- Hall, S. (2000). Conclusion: The multi-cultural question. In *Un/Settled Multiculturalism*, (Ed. B. Hesse). London: Zed Books.
- Hudson, M., Phillips, J., & Ray, K. (2009). ‘Rubbing along with the neighbours’ — Everyday interactions in a diverse neighbourhood in the North of England. In *Everyday Multiculturalism*, (pp. 199-215). Palgrave Macmillan, London.
- Harris, A. (2009). Shifting the boundaries of cultural spaces: young people and everyday multiculturalism, *Social Identities*, 15(2): 187-205.
- Karasu, M. A. (2018). Suç korkusu, göç ve Suriyeli sığınmacılar: Şanlıurfa örneği. *Uluslararası Yönetim Akademisi Dergisi*, 1(3): 332-347.
- Koçak, O. (2021). How does the sense of closeness to god affect attitudes toward refugees in Turkey? Multiculturalism and social contact as mediators and national belonging as moderator. *Religions*, 12(8): 568.
- Kolukırık, S. (2009). Mülteci ve sığınmacı olgusunun medyadaki görünümü: Medya politikası üzerine bir değerlendirme. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(1): 1-20.
- Kymlicka, W., & Banting, K. (2006). Immigration, multiculturalism, and the welfare state. *Ethics & International Affairs*, 20(3): 281-304.
- Laurier, E., Whyte, A., & Buckner, K. (2002). Neighbouring as an occasioned activity: “Finding a Lost Cat”. *Space and Culture*, 5(4): 346-367.
- May, S., & Sleeter, C. E. (2010). Introduction. critical multiculturalism: Theory and praxis. (Ed. May, S., & Sleeter, C. E.). In *Critical multiculturalism: Theory and praxis* (ss.1-16). Routledge.
- Noble, G. (2009). Everyday cosmopolitanism and the labour of intercultural community In *Everyday multiculturalism* (pp. 46-65). Palgrave Macmillan, London.
- Nye, M. (2007) The challenges of multiculturalism, *Culture and Religion*, 8(2): 109-123.
- Oda Tv, (Kasım 2022). “Burası Suriye değil, Adana: “Türkçe tabela yok””. <https://twitter.com/odatv/status/1597871294623748098>. Erişim Tarihi: 20.12.2022

- Phillips, D. (2006). Parallel lives? Challenging discourses of British Muslim self-segregation. *Transactions of the Institute of British Geographers* NS 24: 25-40.
- Pratt, M. L. (1992). *Imperial eyes: Travel writing and transculturation*. London: Routledge.
- Semi, G., Colombo, E., Camozzi, I., & Frisina, A. (2009). Practices of Difference: Analysing Multiculturalism in Everyday Life. In *Everyday multiculturalism* (pp. 66-84). Palgrave Macmillan, London.
- Şit, İ. (2022). Uluslararası medya kuruluşlarında afgan sığınmacı haberleri üzerine bir inceleme. *Kocaeli Üniversitesi İletişim Fakültesi Araştırma Dergisi*, (19): 90-115 .
- T24.com.tr, (Nisan 2021). "Türkiye'nin en kalabalık ilçesi Esenyurt'ta yaşayanların yaklaşık dörtte biri sığınmacı." <https://t24.com.tr/haber/turkiye-nin-en-kalabalik-ilcesi-istanbul-esenyurt-ta-yasayanlarin-yaklasik-dortte-biri-siginmaci,949241>. Erişim Tarihi: 14. 12. 2022.
- Takaki, R. (1993). Multiculturalism: Battleground or meeting ground?. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 530(1): 109-121.
- Turner, B. (2006) Citizenship and the crisis of multiculturalism, *Citizenship Studies* , 10(5): 607-618.
- Umamaheswar, J. (2015). 9/11 and the evolution of newspaper representations of incarcerated Muslims, *Crime, Media, Culture*, 11(2): 177-199.
- UNHCR, 2022. "Türkiye Bilgi Notu." <https://www.unhcr.org/tr/wp-content/uploads/sites/14/2022/11/Bi-annual-fact-sheet-2022-09-Turkiye.pdf> . Erişim Tarihi: 18.12. 2022
- Ünal, S. (2014). "Türkiye'nin beklenmedik konukları:" Öteki" bağlamında yabancı göçmen ve mülteci deneyimi", *Journal of World of Turks/Zeitschrift für die Welt der Türken*, 6(3): 65- 89.
- Valentine, G. (2008). Living with difference: reflections on geographies of encounter. *Progress in human geography*, 32(3): 323-337.
- Van Dijk, T. A. (1991). *Racism and the Press*. Routledge.
- Velayutham, S. (2009). Everyday racism in Singapore in everyday life. In *Everyday multiculturalism* (pp. 255-273). Palgrave Macmillan, London.
- Watson, S. (2009). Brief encounters of an unpredictable kind: Everyday multiculturalism in two London street markets. In *Everyday Life. In Everyday multiculturalism* (ss. 125-139). Palgrave Macmillan, London.
- Wise, A. (2009). Everyday multiculturalism: Transversal crossings and working class cosmopolitans. In *Everyday multiculturalism* (pp. .21 -45). Palgrave Macmillan, London.
- Wise, A., & Velayutham, S. (2009). Introduction: Multiculturalism and everyday life. In *Everyday multiculturalism* (pp. 1-17). Palgrave Macmillan, London.
- Yıldırım, B. (2021). Konukseverlik etiği ve özne: İzmir'de mültecileri karşılama pratiklerinin genişletilmiş analizi. *Doktora Tezi*. Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir.

ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK, ÇOKKÜLTÜRCÜ POLİTİKALAR VE DİN EĞİTİMİ

Hasan ÇETİNEL*

GİRİŞ

Çokkültürcülük, çok sayıda farklı kültürün bir arada, farklılıkların kabulüne dayalı, ötekileştirmenin olmadığı bir yapıda, sağlıklı bir şekilde yaşayabilmesinin imkânı olarak, (paradoksal bir tarzda bu imkânı tesis etmenin güç oluşu ve yokluğunun insanlığa yaşattığı acılar ikileminde) arzu edilen bir siyasi, hukuki, toplumsal yapıyı ifade etmektedir. Sömürü, asimilasyon, soykırım, zorunlu göçler tarihinin en canlı örneklerini sunan Batı'nın, çokkültürcülük fikrinin merkezi olmasını bir nebze olsun anlaşılır kılan unsur da bu olsa gerekir. Çokkültürlülük/çokkültürcülüğün üzerine inşa edildiği kültür kavramının muğlaklıklar, müphemlikler barındıran yapısı ve işaret ettiği toplumsal yapıda etnisite, din, siyaset vb. birbiriyle sıkı sıkıya bağıntılı insan-toplum odaklı olgularla kurduğu ilişki, söz konusu kavramsallaştırma üzerine konuşmayı daha da güçleştirmektedir.

Her hangi bir kültürün şekillendirdiği bir toplumla irtibata geçen din, mutlak anlamda irtibatta olduğu toplumu yapısal anlamda etkilemekteyken bir taraftan da kendisi, dâhil olduğu çevre ve kültür tarafından yeniden yorumlanmaktadır. Dinin etkin sosyal kuvvet olduğu geleneksel dünya toplumlarından, dinin sorgulanır olduğu modern dönemlerin ulus devlet anlayışının öngördüğü homojen kültür tasarımlarına, sonrasında ise küreselleşme ve göçlerle birlikte daha çok kültürün birbiriyle kaçınılmaz temas durumunda kaldığı çokkültürlü toplum modellerinin tartışıldığı yeni bir döneme geçilmiştir. Bu süreçte en çok tartışılan konular arasında farklı kültürlerin bir arada yaşadığı bu toplumlarda din eğitiminin neliği/niteliği konusu yer

* Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, hasancetinel@nevsehir.edu.tr

almaktadır. Özellikle etkisini artıran küreselleşme rüzgârlarının dolaşıma soktuğu şiddetin kol gezdiği bir dünyada din de bu şiddetin bir enstrümanı olarak kullanılıyorken, konu bir derece daha önem kazanmaktadır. Genelde eğitimin özeldeyse din eğitiminin program ve hedeflerini, evrensel ölçekte geçerlilik sağlayacak ilke ve prensipler üzerine oturtmanın güç olduğu göz önüne alındığında çokkültürlü/çokkültürcü toplumlarda din eğitimi tüm farklılıkları kapsayan, eşitlikçi, hoşgörüye dayalı bir zeminde ele almanın güçlüğü ortadadır. Küreselde durum güçken yerelde de durum çok farklı görünmemektedir. Osmanlı İmparatorluğunun hükmettiği geniş coğrafyalarda kısmen çokkültürcülük kapsamında değerlendirilebilecek yüzyılları bulan tecrübenin ardından dağılan imparatorlukla birlikte bu tecrübenin de kesintiye uğraması kaçınılmazdı. Modernizmin hedef tahtasına oturttuğu dinin toplumsal hayattaki yeri ve önemi, ülkemizde Batılılaşma ideolojisi ve dışlayıcı laikliğin etkisiyle yerli halk için dahi sorunlarla, aksaklıklarla ve kesintilerle anılan bir serencama tabi kılınmıştır. Dünya dinleri arasındaki dini dışlayıcılık yaklaşımlarının farklı boyutlarda aynı dine mensup farklı mezhepler hatta cemaatler arasında dahi var olduğu da göz önüne alındığında din eğitimi süreçlerinin sağlıklı yürütülmesi denklemi daha da karmaşık hal almaktadır.

Bu çalışmada, “Çokkültürlülük, Çokkültürcü Politikalar ve Din Eğitimi” başlığı altında, çokkültürlülük, çokkültürcülük, dini çoğulculuk, çoğullaşma vb. araştırma konusunun kavramsal çerçevesi, literatür tarama yöntemiyle ele alınmaktadır. Literatürden elde edilen veriler, çalışma boyunca toplam on bir başlık altında, çokkültürlülük, kültür politikaları, din ve çokkültürlülük ilişkisi, devlet-din ve devlet-çokkültürlülük ilişkileri, dinde-çoğulculuk çoğullaşma gibi sosyal bilimlerin etki alanına giren bir dizi alana yönelik içerik analizlerine kaynaklık etmiştir. Çalışmanın satır aralarında bilinen anlamda çokkültürlülüğün, toplumda etnik ya da dini farklılıkların ayrışmaya neden olmasını önleme, ötekine bakışa pozitif katkısı noktasında sunduğu imkânlarla değinilirken, eleştiri adlıği hususlara da yer verilmektedir. Çalışmanın son bölümündeysen, Osmanlı Devleti’nin yıkılmaya giden son dönemiyle başlayan ve Cumhuriyet’le ivme kazanan Batılılaşma olgusuna ana hatlarıyla değinilerek, sürecin ülkemizde dine, din eğitimine bakışa yansımaları analize tabi tutulmaya çalışılmıştır.

ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK-ÇOKKÜLTÜRCÜLÜK

Çokkültürlülük ile çokkültürcülük tanımlamalarının bir nüansla ayrıldıklarını ifade etmek mümkündür. Şöyle ki, “*Kültürel çoğulculuğun kabulünden başka, temini için de gayret gösterilmesi.*” (Cevizci, 2017: 478) şeklindeki “çokkültürcülük” tanımında bu ince ayrım açığa çıkmaktadır. Çokkültürlülük, herhangi bir toplum veya ülkenin; kendilerine has değerleri, inançları ve kültürel gelenekleri olan farklı etnik grupları yapısında barındırmasını çağırır. Çokkültürcülük ise, kültürel çeşitlilik gerçeğine karşı pozitif yönlü, normatif tepkiye dayanan sosyal ve siyasal felsefeyi ifade etmektedir (Momin, 2012: 38).

İnsan toplumları her dönemde çoğul yapılar oluşturmuşlar, kültürel açıdan çeşitlilik arz etmişlerdir. Bu bağlamda imparatorluklar gibi çok geniş topraklara hükmeden farklı etnik kökenlerden ve dinlerden tebaası olan devlet yapıları da çokkültürlü addedilebilirler. Ancak bu durum onları bilinen anlamda çokkültürcü kılmaz. Çokkültürcülük, imparatorlukların etnik soyutlama rüyalarından farklıdır ve bir toplumsal proje olarak ortaya çıktığı demokratik toplumların temel değerleri olarak özgürlük ve herkesin eşitliği düşüncelerinden beslenir (Doytcheva, 2020: 24-25).

Çokkültürlülük ve demokratik toplumun eşitlik, adalet talepleri arasında sıkı bir bağ vardır. Çokkültürlülük, özellikle 1980’ler sonrasında modern toplum ve ulus devlet modeline getirilen eleştirilerdeki artış ve dünyayı etkisi altına alan küreselleşme olgusuyla yaygınlık kazanan bir sosyo-kültürel kavram olarak hem ekonomik ve siyasi süreçleri etkilemiş hem de bu süreçlerden etkilenmiştir (Çınar, 2016: 11). Günümüzde tüm dünya toplumlarında kültürel tanınma taleplerinin arka planında evrensel eşitlik ilkesine bir vurgu mevcuttur. “Farklılıklarımızla eşitiz!” vurgusu hemen hemen tüm dünyada yaygın bir slogan olarak karşımıza çıkmaktadır. Bugünün çokkültürlülük temalı ideallerini geçmişin çoğulculuk yaklaşımlarından ayıran temel unsurların başında, devlete biçilen rolün büyümesi gelmektedir. İsviçre, Kanada, Avustralya gibi çokkültürcülük eksenli kamu politikalarını ön plana çıkaran refah toplumlarından hareketle, çokkültürlülük politikalarıyla artan refah beklentisine dikkat çekmek gerekmektedir. Farklılıkları yok sayan bir anlayışla değil, farklılıklarıyla birlikte herkesin eşit olduğu fikrini teşvik etmek, esasen kamusal alanda bütün kültürlerin birbirine denk olduğunu teşvik anlamına gelmektedir. Bu da ancak, kamusal otoritenin yani devlet ve kurumlarının müdahalesinde gerçekleşebilecek bir kamusal projedir (Doytcheva, 2020: 22-23).

ÇOKKÜLTÜRCÜ DEVLET VE İLK ÖRNEKLERİ

Bir anlamda tekil ve totaliter bir kültür ideolojisine sahip modern Batı düşüncesine tepki olarak ortaya çıkan postmodernist düşünce, modernizmin ulus devletle ulusal kimlik tezinin bir antitezi olarak, “farklılıklar zemininde birlik” fikrini önceleyen, azınlık haklarına vurgu yapan çokkültürcü bir toplumsal yapıya vurgu yapmaktadır (Cevizci, 2017: 478; Özyurt, 2022: 56).

Azaltılmış merkezi yapısı nedeniyle Postmodern devlet, tüm toplumu kültürel anlamda aynı bütünlük içerisinde toplama çabası gütmeyiz. Toplumu topyekûn bir kültür grubu şeklinde tanımlama koşulu aranmaz hatta bu anlamda farklılıklara ihtiyaç duyar (Say, 2013: 137). Özensel, kültürel anlamda hetorejenlik ve farklılığın postmodernite tarafından özgürleştirici güçler olarak ortaya çıkarıldığını vurgulamaktadır (Özensel, 2022: 21). Modern devlet sistemi ve ulus devlet anlayışının, toplumsal homojenliği sağlamaya dönük kapsayıcı bir kimlik oluşturma ve bu sayede içişleriyle dışişleri politikalarının bir denge içerisinde yürütülmesi şeklinde özetlenebilecek yaklaşımı, çoğulcu bir sistemi dışarıda bırakmaktadır (Say, 2013: 137).

Doytcheva, özellikle sömürgeci geçmişi ve önce yok edilen sonra koruma altına alınan yerli halkların varlığından hareketle Amerika Birleşik Devletleri, Kanada ve Avustralya gibi çokkültürcülük iddiası taşıyan ülkelerin sorgulandıkları verisini paylaşır. Bir farkla ki Avustralya ve Kanada, milli kuruluş süreci yaşamamış, sömürgecilik sonrası genç devletler olarak kabul görmektedir (Doytcheva, 2020: 36). Özellikle Kanada, 1970’li yıllarla birlikte Amerika yerlilerinin yükselen Quebec merkezli özerklik taleplerine yönelik olarak çokkültürcülük politikasını devletin resmi kültür politikası olarak belirleyen ilk ülke olarak incelemelere konu olmuştur. Bu bağlamda 1982 Anayasası’nın hemen girişine kişilerin hakları ve özgürlükleri yasası yerleştirilmiş, 27. maddede ise kişisel özgürlüklere zarar vermediği müddetçe azınlıkların geleneklerine saygı gösterileceği, dinlerin eşitliğinin sağlanacağı ve ana dillerinin öğretilmesi noktasında devletin destek sunacağı hükmü konulmuştur. Kanada, Anayasa ile kabul ettiği çokkültürcülük politikasını 1986 yılında kabul edilen, işe almada azınlıklar lehine pozitif ayrımcılığı öngören bir iş yasası ve okullar, üniversiteler, medya ve polis teşkilatı gibi sosyal alanlarda daha çok azınlık istihdamıyla desteklemeye çalışmıştır. Bu durum Kanada’nın dünya genelinden farklı etnik grup ve dinlere mensup kalabalık göçmen grupları için bir cazibe merkezi haline gelmesine kapı aralamıştır. Kanada, ürettiği çokkültürcü politikalarıyla kendisine yönelen göçmen dalgalarına sunduğu imkânlarla artık yeni bir tarih perspektifi kazanırken, top-

lumu oluşturan farklı kültürel grupların geleneklerini konu edinen araştırma merkezleriyle, yükseköğretim programlarıyla ve konuya dair yayınlarla çokkültürcülüğün sosyal ve siyasi tüm boyutlarına yeni açılımlar kazandıran bir ülke olarak ön plana çıkmıştır (Doytcheva, 2020: 38-39).

Çokkültürcülüğü kavramsal belirsizliklerine rağmen özellikle Kanada tipi çokkültürcülüğün hareketle uygulamada, farklı etnik ve dini grupların birlikte yaşama pratiğini ifade eden bir sosyal düzen tasarımı olarak tanımlamak mümkün görünmektedir. Farklılıklardan kast edilse, dünya genelinde süregelen göçmen hareketlilikleri için cazibe merkezi haline gelen Kanada gibi ülkelerin vatandaşları arasındaki din, dil, etnisite, tarih ve ülkü ayırımlarına işaret etmektedir. (Özensel, 2012: 59).

DÜNYANIN ÇOKLU HALLERİ, TEKTİPLEŞTİRİCİ DOĞASI VE ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK

Çoğulculuk, çokkültürlülük gibi kavramsallaştırmaların içinde yaşadığımız dünyanın aldığı biçimle ilgili olduğu göz ardı edilmemelidir. Sayısız film, video, televizyon dünyası programları ve web kaynaklı imaj dünya genelinde dolaşıma sokulmakta, sayısız değer ve fikirle ilişki kurmaktayız. Bu verilerden çok azı kendi tarih ve kültürümüzle ilintiliyken pek çok farklı kültürel durum ve desenle karşılaşmaktayız. Medyanın egemen olduğu ve bizi geçmişimizin dışına çıkaran postmodern dünya, oldukça çoğulcudur ve çeşitlidir (Giddens, 2012: 152).

İçinde yaşadığımız dünyanın bir diğer gerçekliğiyse, küreselleşme ve hızlı değişimin küresel ekonomi ve göç hareketlilikleriyle eklemlenerek toplumlardaki etnik çeşitliliği artırmakta olduğudur. İnsan topluluklarının küresel hareketliliğinin gelecekte de artmaya devam edeceği öngörülmektedir. Yanı sıra etnik kökenli çatışmaların bazı çoketnikli devletlerin dağılmasına yol açacağı da düşünülmektedir. Çoğulculuk, bu türden çoketnikli toplumlarda farklılıkların nasıl uzlaştırılabileceği sorusuna verilen yanıtlardan bir tanesidir. Yine aynı soruya verilebilecek etnik bütünleşme modelleri arasında asimilasyon ve erime potası gibi uygulaması ve başarılması güç yöntemler de yer almaktadır (Giddens, 2012: 544). Bu noktada Gerd Baumann'ın çokkültürlülüğü, her bir köşesinde ulus devlet, etnisite ve dinin bulunduğu bir üçgen yapı şeklindeki analizi dikkat çekmektedir. Ona göre çokkültürlülük, mevcut yapı içerisinde tek tipleştirilmiş bir ulusal kültüre inananlar, kültürlerini etnik kimlikleri üzerinden okuyanlar ve dini kimliklerini kültürlerinin birincil unsuru olarak görenler şeklinde üç taraflı toplumsal yapının kendi aralarında eşitlik ve adaletin nasıl tesis edileceğine ilişkin taleplerini

içermektedir. Buna göre çokkültürlülük, eski kültür kavramı üzerinden üretilmemiş, kendi içerisinde çoğulcu nitelikte yeni bir kültür uygulamasıdır (Say, 2013: 145).

Karşılaştırmalı tarih çalışmalarının ortaya koyduğu bir veri olarak birçok toplum ve medeniyet kendi birliği ve bütünlüğünü sağlamak adına hükmettiği etnik azınlıkların ana kültür içerisinde zorla asimile ederek korumaya çalışmıştır. Antik ve Orta Çağ boyunca imparatorluk fetihleri ile sonrasında gelen sömürgecilik dönemi yayılmalarının ardından mağluplar ya katliama uğradılar, ya köleleştirildiler ya da atalarına ait toprakları terke zorlandılar (Momin, 2012: 33).

Momin, asimilasyonist ve homojenlejtirici tarihi tecrübelerine ilk olarak yedi yüzyıla yakın bir süre İber yarımadasında hüküm süren Müslümanlara ait izlerin sanki hiç yokmuşlarcasına siliniş öyküsünü örnek verir. Çoğunluğu katledilen Müslümanlardan geride kalanlara ülkeyi terk etmek ya da Hristiyanlaşmak dışında üçüncü bir seçenek sunulmamıştır. Belçika’da Flamanlar, İspanya’da Katalanlar, Kanada’da Quebec’ler, İskandinav ülkelelerinde yerli Sami halka uygulananlar da aslında benzer şekilde asimilasyon sonucu hâkim toplum içerisinde kültürel anlamda kaybolmaktır. Yeni dünya düzeninde pek çok halk, Avrupalıların sömürge faaliyetleri sonucunda gerçekleşen katliamlarla demografik olarak zayıflamışlar ya da köleleştirilmişlerdir. Amerika’nın keşfi esnasında sayıları iki ila beş milyon olarak tahmin edilen yerlilerin takip eden dört yüzyıl içerisinde nüfusları artmak şöyle dursun 250.000’e kadar gerilemiştir (Momin, 2012: 34).

ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK VE DİN

Dünya toplumları On Altıncı yüzyıla değin geleneksel dünyada karşılaştıkları problemleri yine kendilerine has geleneksel bilgi kaynaklarıyla çözümlmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda farklı kültürler, gelenekler, kendilerine özgü insan anlayışı ve dünya görüşü geliştirmişlerdir. Bu durumun doğal sonucu olarak, bağlı oldukları inançların ve geliştirdikleri dünya görüşlerinin yegâne doğru olduğu inancına yönelmişlerdir. Bu noktada dinin bir önceliği olduğu söylenebilir. Ancak On Altıncı-On Yedinci yüzyıllarla birlikte dinin toplumun bütün kesimleri için benzer anlam ifade etmediği, alt katmanla üst katman arasında dinin farklı anlam düzleminde değerlendirildiği yeni bir durum ortaya çıkmıştır. Modernizmle birlikte eskiden geriye, insanoğluna verilene yani geleneğe dönük bir bakış açısından geleceğe ve yenilik fikrine dönük bir paradigma değişimi yaşanmıştır (Öçal, 2009: 103-104).

Geleneğin Aydınlanma ve Modernizmle birlikte kaybedilmesi, her nesli bir yönüyle geçmişine bağlayan kılavuz ipin kopması anlamına gelmekteydi. Gelenekten kopuş, insan varoluşunun derinliğini yitirmesi, hatırlama mekanizmasının kaybolması şeklinde, bir anlamda toplumlar için bir bellek kaybı yarattı. Geleneğin Aydınlanmanın yücelttiği rasyonel eleştiri karşısındaki suskunluğu, onun konumunu zayıflattı ve geleneğin kaybı, bireyselliğin yolunu açtı (Çınar, 2016: 39). Dünya üzerinde her hangi bir toplumsal düzene tabi olan insanların, toplumun diğer üyeleriyle ortak anıları olduğu varsayımına tabi olmaları doğal bir durumdur (Connerton, 2019: 11). Toplumlar için bir anlamda bellek kaybı anlamına gelen gelenekten kopuşa paralel olarak Modernleşme ve onun sonucu olarak ortaya çıkan küreselleşme hâkimiyetini kurduğunda, toplumlarda dini aidiyet biçimlerinde meydana gelen çözülme ve değişim dikkat çekti (Öçal, 2009: 115). Akli ve ruhsal döngüsü bir toplum ve kültür içerisinde belirlenen insanın, küreselleşme, çokkültürlülük gibi evrensel konumlandırmalardan, kavramsallaştırmalardan kopuk kalması beklenemez (Çınar, 2016: 35). Bu bağlamda herhangi bir dinin mensubunun çevresinde olan bitene yabancı kalmaması, yaşadığı dünyayı anlamlandırması ve inançlarıyla olan bağını sürdürmesi için artık küreselleşmenin etkisi altında şekillenen ekonomik, kültürel, politik değişimleri de anlaması gerekmektedir (Öçal, 2009: 40).

Din ve kültür, birbirlerini etkileyen ve her biri diğerinden etkilenen yapıda, dönüşlü bir ilişki içerisindeyler. Tarih boyunca toplumsal hayatın içerisinde önemli roller üstlenmiş olan din, insanlar arası ilişkilerle onların tutum ve davranışları üzerinde etkili olan bir kurum olagelmıştır. Din, farklı topluluklarla irtibatında, kabul gördüğü topluluğu değiştirirken bir taraftan da girmiş olduğu çevre ve kültür tarafından yeniden yorumlanır (Altaş, 2022: 170). Dinin değişik kültürlerde farklı roller oynaması, hiçbir kültürün tümüyle dine dayalı olmaması, din tarafından ortaya konan saygı gibi genel ahlaki ilkelere dair ayrıntıların kültürler tarafından belirlenmesi gibi durumlar din ve kültürün birbirlerini farklı seviyelerde etkilediğinin göstergeleridir. Örneğin, din aileye saygı konusunda genel bir ilke koyarken, aile büyüklüğünün yanında ayak uzatıp uzatmamanın bu kapsama girip girmeyeceği gibi hususlar genelde kültür tarafından belirlenmektedir. Endonezya, Hindistan, İran vb. Müslüman ülkelerde; Çin, Amerika vb. Hristiyan ülkelerde, insanların kimi kültürel motiflerini yeni dine taşımalarının sebebi budur. Elbette bazı kültürlerde temel etkin güç dinken, diğerlerinde din etki kaynaklarından yalnızca bir tanesidir (Parekh, 2002: 189-190).

Din ve kültür arasındaki karşılıklı etkileşime dayalı ilişki, Moderniteyi doğuran Aydınlanma diyalektiğinin dini yok sayan yaklaşımının iflasına kapı aralayan nedenlerden bir tanesi olabilir. Zira din modern çağda bilime, teknolojiye, endüstri ve insan hakları temelli demokratik ilkelere karşı bir konuma oturtulmuş ve dönemin düşünürlerince “yansıtma, yabancılaşma” (Feuerbach), “baskı veya halkın afyonu” (Marx), “gerileme, psikolojik olgunlaşmamışlık” tanımlamalarıyla post-metafizik bir döneme göndermelere konu edilmişti (Küng, 1999: 67). Bu noktada “Dinin sonu mu?” sorusunu yönelten Küng, sorusuna şu cevabı verir: Dinin sonu tezi çökmüştür. Ne ateist hümanizm (Feuerbach), ne ateist sosyalizm (Marx) ne de ateist bilim (Freud veya Russell) dinin yerini alabildi. Bu modern seküler inanışlar, ideolojiler inandırıcılıklarını kaybederken eski ve yeni dinler ivme kazandılar. Bugün için post-ideolojik bir çağdan bahsetmek mümkünken din sonrası bir çağdan söz edilememektedir. Elbette bugün her din, katı bir sekülerleşme tehdidi sorunuyla yüz yüzedir ancak laik seküler bir toplumun varlığı, doğrudan o toplumda dinin yokluğu anlamına gelmemektedir. Küng, bir adım öteye giderek; kendi içinde izolasyon ve felç tehdidi altında olan kurumsallaşmış yapısıyla Katolik Kilisesi, profil düşüklüğüyle Protestan Kilisesi esas alındığında krize saplanan Hristiyan Kilisesine göndermede bulunur. Ancak geçen yıllar, dinin yalnızca toplumun alt tabakaları için olmadığını ortaya koymuştur. Yerine göre otoriter, zorba ve gerici olarak nitelendirilebilen, korku, bağnazlık ve hoşgörüsüzlükle anılabilen, savaşları üretebilen, onlara ilham kaynağı olabilen ve meşrulaştırabilen dinlerin, aynı zamanda özgürleştirici, insan dostu bir gelecek inşası vadettikleri de bir gerçektir. Güven, hoşgörü, dayanışma, sosyal bağlılık ve ruhsal yenilenme gibi faydalarıyla din olgusu, halen umut vadetmektedir (Küng, 1999: 68-69).

Kültür ve din arasındaki birbirlerini etkileme bağlamındaki iç içelik her iki olgunun etkileşim içerisinde olduğu etnisite, siyaset, ekonomi vb. toplumsal olgularla birlikte kompleks bir yapı oluşturmaktadır. Baumann’ın çokkültürlülüğü ulus devlet, etnisite ve dinin köşelerini oluşturduğu üçgen yapıda ele aldığı metaforu (Say, 2013: 145) hatırlanacak olursa çokkültürlülük denklemini yalnızca ulus devlet, etnisite veya din üzerinden okumak mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla farklı etnik kimliklere ve dinlere mensup insanların bir arada yaşadıkları toplumlarda meydana gelen kültürel çatışmalarda etnik kimliğin mi, dini kimliğin mi ya da ulus devlet kimliğinin mi daha etkin unsur olduğunu ayırt etmek oldukça zor görünmektedir. Din olgusunun bu denklemde önemli bir yer tuttuğu kabul görse de kimi durumlarda etnisite kökenli farklılıkların ve ulus devletin kurucu unsuru olan etnik lider figürünün, dini farklılıkların önüne geçtiği görülmektedir.

ÇOKKÜLTÜRCÜLÜK FİKRİNİN DAYANAĞI KÜLTÜRÜN İDEOLOJİK DOĞASI

On Dokuzuncu ve Yirminci yüzyıllarla birlikte siyasi milli inşa süreçlerine paralel olarak önemli aşamalar kat eden kültür kavramı, 1960'larla birlikte sosyal bilimlerdeki popüleritesini bir başka kavrama yani etnisiteye terk etmiştir. Bu döneme kadar kültür düşüncesi, kolektif boyuta ve kültürel modellerin sınırlayıcılığına vurgu yaparken etnisite gönüllülüğe, geniş anlamda toplumsal tabakalaşmaya ve siyasi hareketlilik çerçevesinde özel taleplerin stratejik oluşuna vurgu yapmaktaydı (Doytcheva, 2020: 121-122). Doytcheva, kimlik talebi fenomenlerinin kültürün aktarımı ya da seküler geleneklerle ilgisi olmadığına daha çok çoğunluğun kültür ve yaşam biçimini benimseyen bireylerin seçkinlik arayışı içerisinde olduğu bir toplum modeli arayışıyla ilgili olduğu sonucunu ortaya koyan bir kısım ampirik anket çalışmasını paylaşır. Amerika Birleşik Devletleri, Fransa gibi ülkelerde yapılmış örnek çalışmalar üzerine yapılan analizlerden hareketle, kimliğin yeniden kazanımı arayışının öncelikli olarak kültürle değil, daha çok toplumsal ilişkilerle bağlantılandırılması gerektiğine vurgu yapan Doytcheva, bir soru yöneltir:

“Kimlik iddiası bir toplumsal rahatsızlık, eşitsizlik ya da tahakküm durumundan kaçış olduğunda, bireyleri gönül indirmeye karışık bir tanımayla ödüllendirmek ya da cemaat içindeki bölünmeleri dondurmak yerine bunun toplumsal ve ekonomik nedenleriyle mücadele etmek gerekmez mi?” Doytcheva’ya göre çokkültürlülüğü dünya gündemine sokan şey kültürel farklılık değilse çözümün de çokkültürlülük olmadığı sonucu ortaya çıkar (Doytcheva, 2020: 124).

Çoğulculuk üzerine düşünceleriyle öncü isimler Vico, Montesquieu ve Herder’in çoğulculuk biçimlerini ele alan Parekh, her üç düşünürün kültürü yanlış anladıkları noktaları dile getirirken onlara bir eleştiride bulunmaktadır. Her üç düşünür de kültürün ideolojik ve politik boyutunu, ayrıca baskın çıkarların kültürü tanımladığı, oluşturduğu ve kuvvetlendirdiği gerçeğini kavrayamamışlardır. Her kültür bir dünya görüşünü temsil eder, insan ilişkilerini yönlendirme biçimini yansıtır ve kurduğu sosyal düzeni kabul ettirme ve sürdürme eğilimi gösterir. Kültürün kendisi de bir güç sistemidir ve diğer güç sistemleriyle bağlantılıdır. Kültürün politik açıdan tarafsız olması da beklenemez. Üyelerini kendiliğinden ona bağlanmaya zorlayan şeffaf ve tek anlamlı bir sistem olmayan kültür, bu yönüyle diğer kültürlerle rekabete açıktır. Parekh’in “kültürel özerklik yanlgısı” olarak nitelendirdiği bu tespite göre, kültürün politika ve ekonomisini göz ardı eden bu üç yazar, onun yaratım, pekiştirme sürecini ve gücünün temellerini de yanlış anlamış oldular

(Parekh, 2002: 100-101). Doytcheva da, siyaset ve iktidar ilişkilerinin kültürel faktörlere önceliğine yönelik Jean François Bayart'a ait "kimlik yanılısaması" kavramından bahseder (Doytcheva, 2020: 124).

Kültür kavramı merkezli toplum analizlerinin pek çok farklı veçhesi arasında tek tip homojen bir kültürel yapıyı öngören ulus devletler kadar, günümüz çokkültürcü devletlerine getirilen eleştiriler de mevcuttur. Bu noktada süregelen tartışmaların merkezinde yer alan kültür kavramının, kendisini konu edinen sosyal bilimlerce modernizm, postmodernizm, küreselleşme, etnisite vb. pek çok farklı kavramla birlikte ele alındığında çok daha karmaşık bir yapıya büründüğü de bir gerçektir. Bir toplum için kültürel homojenlik ilk bakışta kulağa hoş gelebilirken hatta toplum olma bilincine ve toplumun üyelerinin birbirine sadakatıyla bağlanmasına katkı sunması beklenirken, bu durumun yaratacağı mahzurlar da söz konusu olabilmektedir. Örneğin homojen bir toplumun aynı zamanda farklı olana, ötekine karşı kapalı, hoşgörüsüz olma ihtimali açığa çıkabilmektedir. Yine kültürel anlamda homojen bir toplum değişime kapalı, bu anlamda ürkek hatta baskıcı olabilmekte, bu yönüyle de muhaliflere karşı bezdirici bir eğilim sergileyebilmektedir (Momin, 2012: 36).

Kendi toplumlarını çokkültürlü ve devlet politikalarını çokkültürcü olarak nitelendiren toplumlarda da dönem dönem o toplumun hâkim kültürünü temsil eden, kurucu kültüre mensup bireyleri diğer kültürlerle mensup olanlara karşı olumsuz yaklaşımlar sergileyebilmektedirler. Riccardo Mazzeo, Zygmunt Bauman'la farklı kültürler arasında karşılıklı anlayışı geliştirmeye dönük çabalar üzerine yaptığı söyleşide bir yayında okuduğu yaşanmış bir öyküye yer verir. Çoğunlukla Alman ailelerin yer aldığı park alanında Türk bir aile mangal yakmıştır. Bu sahneyi gören Alman aileler çığlık çığlığa bağırarak tepkilerini ortaya koyarak, onları mangalı söndürmek zorunda bırakmışlardır. Aynı aileler daha sonra normalmişçesine beş metre ötede cırılçırılak güneşlenmeye başlamışlardır. Doğal olarak Türk ailenin babası bu duruma kızmış, ailenin diğer üyeleri de sahneyi şaşkınlık içerisinde izlemişlerdir (Bauman, 2020: 62). Elbette iki farklı kültürel arka plana ait bireyler arasında yaşanan bu olayda, otokton (yerli) kültüre mensup kişiler ile misafir kültüre mensup kişiler, olaya farklı anlamlar yüklemek durumunda kalmışlardır. Türklerin yeni ülkeyi sevdiklerini, Alman sisteminde yaşamak istediklerini ancak Alman olmayı yalnızca düşündüklerini vurgulayan Baumann, farklı kültürlerin "öteki" ile ilişki kurma biçimleriyle ilgili olarak Norbert Elias'tan bir aktarımda bulunur. Buna göre, ötekiyle kurulan ilişkide onunla tümüyle

özdeşim kurmak ya da ondan bütünüyle kopmak şeklinde iki uç manevrada bulunmaktan kaçınılmalıdır (Bauman, 2020: 64). Mazzeo, aynı bölümde konuya dair görüşlerini sıralarken bizlere doğal gibi görünen şeylerin dahi kültürel bir inşa olduğu, farklı bağlamlarda, çağlarda ve geleneklerde değişkenlik gösterebileceği vurgusunda bulunur. Yukarıda aktarılan, Alman aileler ve Türk aile arasında yaşanan olayda muhtemeldir ki Almanlar konuya daha çok toplum düzeni, sosyal uyum vb. nispeten seküler bir pencereden bakarken Türk aile, hemen yanı başlarına çıplak şekilde uzanan Almanlara karşı daha çok dini hassasiyet temelli bir tepki göstermişlerdir.

BATI-KÜRESEL ŞİDDET VE ÇOKKÜLTÜRCÜLÜK FRAGMANLARI

Batı'da yaşanan bazı krizlerden hareketle de çokkültürlülük ve onun çağrıştırdığı bir olgu olarak farklı kültürlerle açık oluş, hoşgörüyle yaklaşım ve birlikte yaşama kültürünün kimi durumlarda pratikte karşılık bulmadığı görülmektedir. Yüzyılın başlarında Hollanda'da anti-İslamcı söylemleri ve eylemleriyle dikkat çeken Pim Fortuyn ve Teslimiyet/Submissio filminin yapımcısı aynı zamanda yönetmeni T. Van Gogh cinayetleri, Fransa'da Charlie Hebdo saldırısı gibi olaylarla çokkültürlülüğün aslında çok da iyi yönetilemediğine işaret eden olayların varlığı dikkat çekmektedir (Çınar, 2016: 33). Özellikle 11 Eylül saldırılarından sonra meydana gelen bu tür olaylarla birlikte Batı'da, farklı kültürlerle olan mesafenin yapıcı anlamda tespiti yerine tedbir alma eğilimi ağır basmaktadır. Bu durum da çokkültürlülüğün bir imkândan daha çok bir mite dönüşmesine yol açıyor görülmektedir (Çınar, 2016: 33).

Küreselleşmenin tüm dünya genelinde dolaşıma soktuğu kavramlardan bir tanesi de özellikle dinlerin bir enstrümanı haline getirildiği "şiddet" olgusudur. Ekonomi, kültür ve siyasetle içkin hale geldiğinde sıradanlaşan şiddet, yirminci yüzyıl boyunca derin ideolojik savaflara tanıklık edilmesine neden oldu. Günümüzdeyse savafların artık nadiren cephede, birbirine nazır denk ordular arasında yapıldığı, daha çoksa savaş baronlarının, üniformalı silahlı savaşçıların, silahlı milisler ve teröristlerin giriştiği maceralar şeklinde küresel bir boyuta ulaştığı dikkat çekmektedir. Gelenek ve mitlerin, yeni dini, politik ve ideolojik ihtiyaçları karşılamak üzere yeniden yorumlandığı ve yeni çatışma alanlarının açıldığı bu dönemden en çok etkilenen ise Müslümanların yaşadığı coğrafyalar olmuştur. Afganistan, Somali, Bosna Hersek, Irak ve Suriye gibi bölgelerde sivil yaşamın teminatlarını sağlamak şöyle dursun, bu değeri azaltacak modern çatışmaların varlığı her geçen gün tüm ağırlığıyla hissedilmektedir (Özdil, 2017: 79-80).

“İslami Terör” kavramsallaştırmasıyla bir süredir çağcıl şiddet tartışmalarının merkezinde yer alan ve küresel çapta etkinlik kazanan cihatçı terör örgütlerinin kapasitesi, küresel boyutlara ulaşmıştır. Kamusal alanı dinden ve şiddetten arındırmayı hedefleyen modern siyaset, şiddetle birlikte dini de devletten koparmaya çalışmıştır. Modern siyaset anlayışının dini şiddetle birlikte kamusal alanın dışında tutmaya çalışan hegemonik çabasının, köktenci din yorumlarının devreye girmesiyle birlikte ortadan kalkmaya başladığı iddia edilebilir. Modernitenin reddi ve Batı karşısında cihat yoluyla İslam dünyasını savunma gibi iki amaçla kristalize olan İslami terörün yaygınlaşması ve küresel bir olguya dönüşmesi, geleneksel sınırların kaybına ve sınırsızlığa paralel olarak güvensizliğin artmasına neden olmuştur. İfade olunan İslami terörü; kimlik krizi, meşruiyet krizi, ekonomik ve siyasi bir dizi krizin birbirini koşullayan, tetikleyen buhranlar serisinin görünen yüzü olarak okumak da mümkün görünmektedir. Çözüme kavuşmayan bu sorunlar dizgesinin yarattığı hayal kırıklıkları ve hoşnutsuzluklar Batı kaynaklı ilke ve modellerin topyekûn reddine kapı aralamaktadır (Öztürk, 2017: 69-73).

Uzun süredir şiddet sarmalına girmiş, kimin şiddetin öznesi kimin nesnesi olacağının belirsiz olduğu coğrafyalarda, çokkültürlülüğü konuşmak, toplumsal alanı, siyaseti, ekonomiyi, dini alanı ve eğitimi hedeflenen anlamda farklılıkların ve ötekinin kabul gördüğü bir anlayışla düzenlemek, riyaset etmek ütöpik bir alana işaret etmektedir. Bir dönem çokkültürcülük bağlamında özgün fragmanlar sunan Batı’da da, küresel şiddetin kaynaklık ettiği küresel göç dalgalarıyla kendi kıyılarına vuran göçmenlerin varlığıyla birlikte genel havanın değişmekte olduğu dikkat çekmektedir. Her yıl Amerika Birleşik Devletleri’ne bir milyondan fazla göçmen akın etmektedir. Avustralya nüfusunun yüzde kırkıdan fazlası göçler yoluyla ülkeye gelenlerden oluşmaktadır. Yunanistan, Avusturya gibi ülkelerde göçmenlerin genel nüfusa oranı gitgide yükselmektedir. Kayıtlara göre Batı Avrupa’da sayıları yirmi milyonu aşan kayıtlı göçmenleri, bir o kadar da kayıtlı olmayan göçmen nüfus artırmaktadır. Bu durum, ev sahibi konumunda (otokton) olan halkları tedirgin etmekte, göçmenlerin varlığının kendi geleneklerini, inançlarını ve sosyal kurumlarını tehdit ettikleri hissine kapılmalarına yol açmaktadır. Bu durum aynı zamanda göçmenlerin göç ettikleri topluma entegrasyonlarını zorlaştırmaktadır (Momin, 2012: 40).

Akay, Batı’da özellikle 1980’li yıllarla birlikte ortaya çıkan yeni muhafazakârlıktan bahsederken, onunla birlikte baş gösteren kültürel ırkçılığın farklılıklara bakış açısını şu ifadelerle ortaya koymaya çalışır:

“Kültürel ırkçılıkta, öncelikle Batı içinde farklılık üzerine kurulu bir toplumsal kuramı “evet Doğulular, Güneyliler, Uzak Asyalılar, Batı’da eğer asimile olmuyorlarsa, kendi farklılıklarını vurgulamak istiyorlarsa çok güzel, bu doğrudur” diyen teori aynı zamanda, “bu farklılıklarını gitsinler evlerinde yapsınlar” anlayışına götürüyor.” (Akay, 2017: 126-127). “Yabancılar dışarı” şeklinde özetlenebilecek bu yargı Batı’nın kendi içinde farklı olana karşı şiddetine kaynaklık etmektedir (Akay, 2017: 127).

Baudrillard, tüketim toplumunun tezatlarını “Tüketim toplumu, aynı zamanda hem bir ilgi toplumu ve bir baskı toplumu hem de barışçıl bir toplum ve bir şiddet toplumdur.” şeklinde ortaya koymaktadır (Baudrillard, 2013: 206). Kuşku uyandıran bir diğer husus da terörle mücadele edenlerle bizzat onu üretenlerin aynı olduğu, bu kavramın özellikle Batılı güçler tarafından bir propaganda ve denetim aracı olarak kullanıldığı hususudur (Öztürk, 2017: 68). Batı, kendi düşünce atölyesinde ürettiği bir toplumsal model, kavram ya da kuram aracılığıyla parlattığı demokratik ve insani değerleri bizzat emperyalist-kapitalist sistemin varlığını sürdürmesi adına değiştirme, dönüştürme becerisine sahip görünmektedir. Öztürk, Chomsky’den “Yeni Dünya Düzenine” ilişkin tespitleri paylaşır. Bu düzen, kendi yerel iktidarına ve ideolojisine direnen, muhalif herkesi ötekileştiren bir üslupla terörizm şemsiyesi altında toplarken, onları terörist olarak nitelendirmektedir. Onların şiddeti gayriahlakidir ancak kendisini medeni olarak nitelendiren dünyanın dünya genelinde uyguladığı şiddet “insani müdahale” adıyla ahlaki bir nitelik kazanmaktadır. Terör örgütleri veya devlet eliyle şiddet sarmalına giren bir toplumda en çok zarar gören şeyse, kamusal alanın çoğulculuk ve yurttaşlık kültüründen koparılmasıdır (Öztürk, 2017: 68-69). Dolayısıyla çokkültürlülük/çokkültürcülük üzerine bir söylem geliştirilecekse kamusal alan şiddetten arındırılmalıdır. Ayrıca dini şiddetin yoksulluk, hayal kırıklığı, dünyada dozu artan nefret gibi dinin kendisinden başka kaynaklarının olduğu da göz ardı edilmemelidir. Sosyologlar ve ekonomistler, belirli sosyal bileşenlerle aşırılıklar ve şiddet arasında bağlantı olduğunu ortaya koyarlarken; psikologlar da şiddetin belirli inanç sistemlerinden ziyade kişilik bozukluklarıyla açıklanabileceği tezini vurgulamaktadırlar (Volker, 2015: 89).

DİNDE ÇOĞULLUK, ÇOĞULCULUK, ÇOĞULLAŞMA

Çoğulluk (pluralism), bir toplumda farklı dini grupların veya dini görüşlerin varlığını ifade için kullanılan, olgusal bir tanımdır (Hendek, 2021: 21). Çoğullaşma da İngilizce “pluralisation” çoğulluk ve çoğulculuk kavramları-

nın da işaret ettiği şekilde, toplumlarda din ve inanç çeşitliliğinin çoğaldığına gönderme yapan bir kavram olarak din eğitimi literatüründe yerini almıştır (Hendek, 2021: 25). Roumeas, çoğulculuk veya çoğulluğun dört farklı anlamından bahseder. Ona göre dini çoğulculuk Batı için söz konusu edildiğinde yeni bir olgu değildir. Aydınlanma öncesi Avrupa’da Hristiyan Katolik Kilisesi, kâfirlerle (Müslümanlar ve Yahudiler) ve Doğu Avrupa Ortodoks Kilisesi ile uğraşıyordu. Bu mücadele yalnızca bu boyutta kalmamış daha sonra on altıncı yüzyıl ve sonrasında Katolikler ve Protestanlar arasındaki mücadele eklenmiştir. Protestanlığın kendi içerisinde öngörülemez Lutheriler, Reformcular (Kalvinistler) ve Anabaptistler gibi rakip cemaatlere bölünmesiyle de yeni bir boyut kazanmıştır. Roumeas, Batı için dini çoğulluğun daha çok teolojik çoğulluk tanımına uyan bu ayrıma değindikten sonra özellikle küreselleşme ve göç olgusu etrafında şekillenen ve Batı için yeni bir dini çoğulculuk tarzına işaret eden sosyolojik çoğulculuğa değinir. Ona göre sosyolojik anlamda dini çoğulculuk, küreselleşme ve göç olgusuyla birlikte hem Avrupa hem de Amerika Birleşik Devletleri için Hristiyanların, Müslümanların, Yahudilerin yanı sıra Hindular, Budistler gibi İbrahimi dinlerin dışındaki diğer dünya dinlerini de kapsar hale gelmiştir (Rouméas, 2015: 12-13). Roumeas’a göre, sosyolojik bir olgu olarak dini çoğulculuk, gelişen aşamada modernite ve sekülerleşmenin dinin ortadan kalkması öngörüsünün aksine dinin kendisinin de içsel bir çoğullaşma sürecine girdiği bir sürece işaret etmektedir. Öyle ki bu çoğulluğun içerisinde dini geleneklerin çoğulluğunun yanı sıra dini geleneklerin içindeki ve dışındaki dini hareketler dışında, inançsızlıkların çeşitliliği de dikkat çekmektedir (Rouméas, 2015: 13).

Çoğulculuk, kendisini yeni bir kültür politikası olarak gündeme taşıyan postmodern yapı gibi belirsizlik, yüzeysizlik ve parçalılık ifade eden bir yapıdadır. Çoğulculuğun zeminini oluşturduğu çokkültürlülük politikaları bir toplumdaki etnik, kültürel ve dini farklılıkların zenginlik olarak görüldüğü bir duruma işaret etmektedir (Çınar, 2016: 28). Bu bağlamda çokkültürlülük, erken dönem ırk, etnisite ve göç araştırmalarının pek çoğunda varsayılan asimilasyoncu idealin karşıtı bir modeli yansıtmaktadır (Marshall, 2020: 126). Bu sebeple pek çok çokkültürcü, liberal küreselci demokrat, Samuel Huntington’un gerçek savaşın kültürel, dini ve geleneksel farklılıklardan çıkacağı şeklinde özetlenebilecek “Medeniyetler çatışması” tezini ırkçı, tek kültürcü ve baskıcı bulmuşlar ve eleştirmişlerdir. Ancak günümüzde küreselleşmenin ekonomik, sosyal ve siyasal bölünmenin eşğine getirdiği insanlık, çokkültürlülüğün toplumda yaratacağı kültürel bölünme tehlikesine

karşı yeni düşünceler ve politikalar geliştirmesi ihtiyacını açığa çıkarmıştır (Çınar, 2016: 28).

Çokkültürlülük tartışmalarında merkezi öneme sahip bir diğer kavram olarak küreselleşmenin yerel kültürler üzerindeki etkisine dair Mazrui'nin analizleri de dünya toplumları arasında artan benzerliklere odaklanmaktadır. Küreselleşme kanalıyla Batı'nın diğer dünya kültürlerini türdeşleşme, benzeşme şeklinde nasıl tahakküm altına aldığına dair çözümlemelere başlayan Mazrui, "Mevcut yüzyılın sonunda en muazzam ideoloji Eurolibereal kapitalizmdir (tahakküm)." tespitinde bulunmaktadır (Mazrui, 2012: 14). Kendisini bu yargıya iten temel argümanları sıralarken, dünya toplumlarında yaygın kıyafet tarzının ezici bir şekilde Batı menşeli olması ve İngilizcenin dünya dilleri arasındaki yerine işaretlerle "türdeşleşme" olarak nitelendirmektedir. Aralarında Amerika Birleşik Devletleri, Japonya, Almanya, İngiltere, Fransa, Kanada ve İtalya gibi ülkelerin bulunduğu, küresel ekonominin başlıca aktörlerinin çoğunluğunun Batılı ülkeler olması ve küresel ekonomideki en küçük dalgalanmanın dahi tüm dünyaya şok dalgaları şeklinde ulaşması da bir çeşit "tahakküm" anlamı taşımaktadır. İnternetin uzak mesafeleri yakın etmesi, tüm dünyada ortak iletişime imkân vermesi ve gününbirlik sayısız veriyi dolaşıma sokması da bir çeşit "türdeşleşme" iken, en yaygın sosyal ağların Amerika Birleşik Devletleri merkezli olması da bir "tahakküm" alanına işaret etmektedir. Mazrui, küreselleşmenin etkin olduğu bir diğer alan olarak eğitime de değinmektedir. Yirminci yüzyıl sonu itibarıyla dünya çapında eğitim sistemlerinde de bir benzeşme söz konusudur. Benzer müfredatlar, birbirine yakın programlarla kurulan üniversiteler, akademik statü benzerlikleriyle bu alanda da bir "türdeşleşme" söz konusudur. Elbette bu konuda da Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri eğitim kurumlarının bir tahakkümü söz konusudur (Mazrui, 2012: 12-13). Kıyafet, dil, ekonomi, bilgi ve iletişim kaynakları, eğitim gibi kültürel yapının temel unsurların Batı menşeli tahakküm vasıtalarıyla baskılandığı bir toplumda çokkültürlülük politikalarının bir parçası olarak dinin birey ve toplum için taşıdığı anlam da değişime uğramaktadır.

Modernizmi doğuran Aydınlanma projesi, insana, topluma ve evrene ilişkin tüm soruların tek, evrensel ve rasyonel bir tarzda cevaplandırılabilirliğini iddia etmekteydi. Bu bağlamda, Aydınlanma mirasına sahip çıkan sosyal bilimciler, modernizmi evrensel ve homojenleştirici bir güç olarak gördüler. Yanı sıra diğer siyasal ve sosyal anlamda geri kalmış kültürleri çözücü bir proje olarak sundular (Momin, 2012: 30). Doytcheva, milli toplum (ulus

devlet) ile kültürel farklılıklar arasında süregelen güç ilişkilerinin yüzyılın başlarıyla birlikte tersine döndüğünü iddia etmektedir. Modernlikle özdeşleştirilen ve kurumlarda yansımaları bulan ortak kültür şartına bugün itibarıyla demokratik talepler ve herkes için eşitlik talepleriyle itiraz edilmektedir. Doytcheva, “Neden çoğunluğun dini ayrıcalıklı bir konuma sahip olsun?”, “Okullarda ne öğretilmeli?”, “Neden sadece milli dil yurttaşlık hakkı olsun?” sorularının çokkültürlülük politikalarının yönelttiği pratik sorular olduğunu ifade etmektedir (Doytcheva, 2020: 40).

Doytcheva’da ifade bulan bu sorulara bir toplumsal model olarak cevap sunma iddiası taşıyan çokkültürlülüğün, konu eğitim olunca da pratik, sosyal gerçeklikle uyuşan ve kendi iddialarını genel bir tutarlılık içerisinde sunan cevaplar üretmediği gözlemlenmektedir. Örneğin Amerika Birleşik Devletleri özelinde çokkültürlü eğitim üzerine süregelen tartışmalara göre, çokkültürlü eğitimin maksadı, öğrencileri Amerikan ulus kültürüne ve inanç sistemine uygun bir tarzda, ulusal kimlik bilinci doğrultusunda, ulusun uyumlu bir ferdi olarak yetiştirmektir. Ancak bu yaklaşım diğer gruplar ve özellikle Afro-Amerikalılar tarafından kendilerinin bir kenara itildikleri ve küçük görüldükleri itirazına neden olmuştur. Onlara göre eğitimin ana hedefi öğrencilere kendi etnik ve kültürel kimliklerini yaşatmak, kendi tarihleri ve gösterdikleri başarılarla gurur duymalarını sağlamaktır. Parekh, aralarında mevcut farklara rağmen her iki yaklaşımın da hatalı bir eğitim felsefesi olduğu vurgusunu yapar. İkisi de gerek geniş politik toplum, gerekse dar etnik toplum bağlamında bir topluluğu yaşatmak ve onu olumlu bir biçimde sunma gayreti içerisinde oldukları. Her iki yaklaşımda da eğitime politik ve araçsal bir bakış açısı söz konusudur. Oysa çokkültürlü eğitim, temelde baskın eğitim sisteminin Avrupa merkezli ve bu nedenle tekkültürlü eğitim içeriğinin bir eleştirisi olmalıdır. Zira on yedinci yüzyıla birlikte Avrupa uygarlığı, insanlığın uygarlık anlamında ulaştığı en yüksek seviyeyi ve yaşam biçimini temsil ettiğini ve bu noktada diğer yaşam biçimlerini eleştirecek standartları belirleme hakkının olduğunu iddia etmektedir. Üstelik bu görkemi elde ederken Avrupa dışı kültürlerden yardım almadığı ve onlara çok az şey borçlu olduğu iddiasındadır. Onu biçimlendiren kaynakları arasında, entelektüel ve politik temellerini borçlu olduğu Atina ve Roma başta gelmektedir. Ahlaki ve dini yapısını Greko Romen mirasın ışığı altında yeniden biçimlendiren, sonradan etkin bir itici güç halinde Hristiyanlık ön plana çıkmaktadır. Ve son olarak modernizm öncesi kültürel mirasın şekillendirdiği Avrupa’nın eşsiz başarıları olarak sunduğu bireycilik, laiklik, bilim ve teknolojinin gelişmesi, Avrupa’nın kültürel temellerini oluşturmaktadır. Bu bağlamda eğiti-

min içeriği de uzun zamandır Avrupa uygarlığı tarafından belirlenmektedir (Parekh, 2002: 287-288).

Avrupa kültürünün ihtişamı ve eşsizliği vurgusuna dayalı, diğer uygarlıkların başarılarını küçümseyen ve yok sayan bu tekkültürlü eğitim anlayışının iddia edilenin aksine eleştiri yeteneğine katkı sunması beklenemez. Yabancı kültürlerle üstten bakan, onları küçümseyen yaklaşımı, öğrencilerin bu kültürlerle olan entelektüel merakını zayıflatır. Kendi kültürlerinin ihtişamı ve dehasına odaklanan öğrencilerin, kendini beğenmişlik ve kibir tuzağına düşmeleri söz konusudur. Aynı zamanda saldırganlığı, duyarsızlığı ve ırkçılığı beslemeye eğilimli bir yaklaşımdır (Parekh, 2002: 288). Nitekim çokkültürlülüğe dair özgün fragmanlar sunan Batı toplumlarında, filmin geneline bakıldığında bu tekkültürcü yaklaşımın izlerini görmek mümkündür. Örneğin Amerika Birleşik Devletleri'nde bir dönem Afrika kökenli ve hispanik kökenli öğrenciler için ülkenin prestijli üniversitelerine girişte uygulanan pozitif ayrımcılık uzun tartışmalara kapı aralamış, konu dönem dönem mahkemelere taşınmıştır. 1990'lı yıllarla birlikte birçok eyalette söz konusu pozitif ayrımcılık uygulamaları referandumlar veya yargı kararlarıyla sonlandırılmışlardır. Bunun sonucunda ülkenin prestijli üniversitelerinde okuyan siyahi ve hispanik öğrencilerin sayısında ciddi düşüşler olmuştur (Doytcheva, 2020: 112-113). Dolayısıyla çokkültürlülüğün farklılıkları kabule dayalı, ötekiyle eşitlik esaslı bir ilişkiyi öngören yaklaşımına rağmen Batı uygarlığının kendi üstünlük iddialarından ve diğer kültürleri küçümseyen yaklaşımından tam olarak vazgeçtiğinden söz edilemez.

ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK VE DİN EĞİTİMİ

Ötekinin dinine bakış söz konusu olduğunda, din felsefesinde genel olarak dışlayıcılık ve kapsayıcılık kavramlarının yanında üçüncü bir seçenek olarak, çokkültürlülük ön plana çıkmaktadır. İnanılan dinin tek hakiki ve kurtarıcı din olduğunu kabul “dışlayıcılık”; inanılan dinin hak din olduğunu kabul ile birlikte diğer dinlerin de hakikatten izler barındırabileceğini kabul ise, “kapsayıcılık” şeklinde tanımlanabilir. Çoğulcu dini/dinsel bakış açısını ise, her dini geleneğin kendi inananlarını diğerlerinden bağımsız olarak kuruluşa erdirebileceği varsayımıyla ifade etmek mümkündür (Hendek, 2021: 20). Vahiy kaynaklı olsun veya olmasın tüm dünya dinlerinin inanç ve ibadet sistemleriyle, toplumsal yaşantıyı düzenleyen kurumlarıyla, ahlaki ve hukuksal düzenlemeleriyle “mutlak hakikat” iddiası taşıdıkları ve kendilerine inananların kimliklerini bu çerçevede inşa ettikleri bir gerçektir (Altaş, 2022: 171).

Dünyada mensubu en kalabalık olan dinlerin başında gelen Hristiyanlığın Katolik versiyonu, yüzyıllar boyunca “*Extra Ecclesiam nulla salus*, Kilise dışında kurtuluş yoktur.” şeklinde dini dışlayıcılığın en katı versiyonunu sergilemiştir (Rouméas, 2015: 11). Altaş, Hristiyanlıkta belirgin bir anlayış olan dini dışlayıcılığın (exclusivism) izlerini tarihsel İslam düşüncesinde de bulmanın mümkün olduğunu ancak İslam düşünce tarihinin içinde kurtuluş konusunda farklı yaklaşımları bir arada bulundurduğunun göz ardı edilmemesi gerektiğini belirtir (Altaş, 2022: 172).

Tüm insanlar için kurtuluş yolunun açık olduğu, inanılıp doğru kabul edilen dinin yanı sıra hakikate diğer dinler vasıtasıyla da ulaşılabilceği, diğer dinlerde de ilahi rahmetin mevcudiyetinin imkânından söz eden kapsayıcı anlayış, kısmen de olsa çoğulcu dini anlayışa yaklaşıp görünmektedir. Çoğulcu dini anlayıştaysa mutlak ve ilahi bir hakikat vardır ve dinler bu mutlaka ulaşma noktasında eşit derecede temsil hakkına sahip kabul edilirler. Bu durumda bu yollardan hangisine tabi olunursa sonuçta kurtuluşa ulaşılabilir iddiasında bulunur (Altaş, 2022: 173). Önde gelen savunucularından olan John Hick, Mevlana’nın (ö. 672/1273) “Lambalar farklı olsa da, ışık aynıdır, çünkü o Mâverâ’dan gelmektedir.” sözlerinin dinde çoğulculuğu (plüralizm) özetleyen en etkili sözler olarak paylaşır (Çınar, 2016, s. 64). Ancak dini çoğulculuğa getirilen en önemli eleştirilerin başında, belirli bir dini duruşu olmaması ve dinlerin temel iddiasını tahrip etmesi gelmektedir (Altaş, 2022: 174). İslam düşünce tarihinde görüşleri dini çoğulculuk fikrine zemin teşkil edebilecek şekilde yorumlanan Mevlanâ’nın, aksi yönde yorumlanabilecek görüşlerinin mevcudiyeti de bilinmektedir. Sürûş, onun, “in-cehan ceng-est çün kul bingeri, zerre zerre hem-çu din bâ kâfiri/ Hangi yanına baksan bir savaştır bu dünya, zerre zerre tıpkı küfürle savaşan din gibi” dizelerini, diyalektik mantığa göre dünyanın her yanında zıtların birbirlerine karşı sürdürdüğü amansız ve sonsuz savaşın bir tezahürü olarak yorumlamaktadır. Dizelerin devamı, “Bir zerre sola çekmek istemekte her şeyi, öbürü sağa çekmek istemekte her şeyi. İşte dünya bu savaş sayesinde ayakta, bırak sürsün bu savaş bir sonuca çıksın. Hem bayındır hem ebedidir öte dünya. Çünkü zıtlar üstüne terkip edilmemiştir.” şeklinde zıtlıklar arasındaki bu savaşın lüzumuna göndermeler barındırmaktadır (Sürûş, 1988: 29). Çınar, özellikle İbrahimi gelenek dairesinde nitelendirilen dinlerin kendi geleneklerinden koparak evrensel (özcü) bir formülasyonun içine girmeye direneceğini ifade eder. Ayrıca yalnızca İbrahimi dinlerde değil diğer dünya dinlerinde de ortak değerlerin varlığı, normal karşılanmalıdır. Bu gerçeğe yalnızca din üzerinden değil insanın var oluşu üzerinden ilerlenerek de ulaşılabilir (Çınar, 2016: 65).

“Şüphesiz Allah katında din İslam’dır.” (Âl-i İmrân, 3/19); (*Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, 2009, s. 61) veya “Sen dinlerine uymadıkça, ne Yahudiler ne de Hristiyanlar asla senden razı olmazlar.” (el-Bakara, 2/120) gibi dini dışlayıcılık kapsamında değerlendirilebilecek ayetlerin varlığı, tıpkı kültürler gibi dinlerin de kendi bağlılarının kimliklerini inşa etme iddiasıyla bağlantılı değerlendirilmelidir. Dini kimlik de diğer kimlik türleri gibi kendisini “öteki” üzerinden inşa eder. Haddizatında çokkültürlülük/çokkültürcülük ve/veya çokkültürlü din eğitimi üzerine yapılan çalışmaların kaçınılmaz düşünsel faaliyet alanlarından bir tanesi, ötekiyle kurulan ilişki ve ötekine bakış açısıdır¹. Ötekini var saymak, onu sağlıklı bir insani, kültürel zeminde ele almak çokkültürcülük yaklaşımlarının temel öncelikleri arasında yer almaktadır. Yukarıdaki satırlarda dini dışlayıcılık kapsamında değerlendirilebilecek ayetlere yer verilmişti. Bu ayetlerde ifade edilenler etnisite kökenli olmaktan ziyade, dini kimlik tanımlamaları üzerinden bir bakış ortaya koyarlarken, aslında İslam gibi evrensel olma iddiasında olan ve iman ettim dediği andan itibaren daha önce Müslüman olan herkesle aynı haklara sahip olma hakkı elde edilebilecek, sübjektivite barındıran bir insan grubuna yönelik ayetlerdir. Nitekim bu ayetlerin indiği ilk günlerde kâfir, müşrik, ehl-i kitap veya münafık tanımlamasıyla kendilerine hitap ettiği nice insan, daha sonra kendisini Müslüman olarak tanımlar olmuşlardır. Konuya dair bir başka argüman, Hristiyan dini dışlayıcılığının bir tezahürü olan “Kilise dışında kurtuluş yoktur.” yargısı, kilise dışında kalan herkesi dışlayan, ötekileştiren bir yargı olarak ön plana çıkarken, acaba “ özü itibarıyla dışarıdaki herkesi kiliseye davet anlamı da çıkarılabilir mi?” sorusuna verilebilecek yanıtla bağlantılıdır. Benzer bir bakış açısıyla, “Ben sizin kulluk ettiklerinize kulluk edecek değilim. Siz de benim kulluk ettiğime edecek değilsiniz. Sizin dininiz size, benim dinim banadır.” (Kâfirûn, 109/4-6) ayetlerini nasıl anlamak gerekmektedir? Ayetlerde dini anlamda hem kendini hem de ötekini bir konumlandırma söz konusudur. Örneğin daha önce aktarılan “Sen dinlerine uymadıkça, ne Yahudiler ne de Hristiyanlar asla senden razı olmazlar.” (el-Bakara, 2/120) ayeti, Mâide suresi 82. ayetle birlikte değerlendirildiğinde konu biraz daha tahsis kazanmakta, dini anlamda ötekiyle kurulacak ilişkiye dair kıstaslara yer verilmektedir. Söz konusu ayette, “(Ey Muhammed) İman edenlere düşmanlık etmede insanların en şiddetlisinin kesinlikle Yahudiler ile Allah’a ortak koşanlar olduğunu görürsün. Yine onların iman edenlere sevgi bakımından en yakınının da “Biz Hristiyanlarız” diyenler olduğunu

¹ Küreselleşmenin getirdiği yerelleşme çerçevesinde ortaya çıkan çokkültürlülüğün “ötekine” bakışta yarattığı değişimlere dair bkz. (Altaş, 2022: 170-171).

mutlaka görürsün. Çünkü onların içinde keşişler ve rahipler vardır. Onlar büyüklük de taslamazlar.” (el-Mâide, 5/82) hükmü yer almaktadır. Ayette Müslümanlara karşı sevgi beslemesi muhtemel grup olarak bahsedilen Hristiyanlarla ilgili olarak kullanılan “قِسِّيْنِ/kissîsîn” (keşiş) kelimesi, “Bir şeyi geceleyin takip edip, talep etmek.” (İsfahanî, 2012: 844) anlamına da gelmektedir ki Rabbin rızasını geceleyin ibadete kalkarak arayanlar kast edilmektedir. Ayette Müslümanlara karşı kibir beslemeyen, Rabbin rızasını aramak için geceleri ibadetle meşgul olan, ruhban sınıfından Hristiyanların, pekâlâ Müslümanlara karşı sevgi besleyebileceği vurgusu, ötekiyle kurulabilecek sağlıklı bir ilişkinin ipuçlarını barındırmaktadır. Kendi dini vecibelerine odaklanmış, diğer bir dinin mensuplarına üstten bakmayan bir anlayışa vurgu yapılmaktadır ki klasik tefsirlerde bu ayetin, Müslüman muhacirlere Habeşistan hicretinde kucak açan Necâşî Ashame’yle (ö. 9/630) ilgili olduğu belirtilmektedir (İbn Hişâm, 1955: 392). Söz konusu ayetteki vurguyu dinlerin hakikat iddialarını yok saymadan, belirli değerler üzerinden ötekiyle sağlıklı bir bağ kurma ve iletişim zemini yaratmanın imkânı dâhilinde okumak mümkündür. Özellikle çokkültürcülüğün sıklıkla vurgu yaptığı adalet ilkesi gereği de ötekine bir var oluş alanı tanıma; her bireyin yaşam hakkına sahip olması ve adalet isteme hakkına, dini bir perspektif kazandırmak da mümkün olmalıdır.

ÖTEKİNİ ANLAMAK VE ÜST DEĞER OLARAK ADALET

Umberto Eco (1932/2016), ötekiyle kurulabilecek sağlıklı bir ilişkinin niteliği ve vahyedilmiş bir ahlaka sahip olmayan, ruhun ölümsüzlüğüne ya da ölümden sonra bir hayata inanmayan birisinin ahlaklı olup olmayacağına dair analizlerinde, etik boyutun öteki sahneye girdiğinde başladığını ifade eder. İster ahlak yasası isterse hukuk yasası olsun tüm yasalar, başta ötekiyle olmak üzere insanlar arası ilişkileri düzenlemektedir. İnsan bilimlerinin en laik olanlarının ortaya koyduğu verilere göre de bizi tanımlayan, biçimlendiren, ötekidir, onun bakışıdır. Konu ahlak olunca örneğin kötülüğün cezbediciliği, vahye dayalı iyilik algısı olanlar için de geçerlidir. “Bir etiğin gücü azizlerinin davranışlarıyla ölçülür, “tanrıları mideleri olan” cahillerin davranışlarıyla değil.” diyen Eco, inançlı olmayıp ölümüne bir anlam vermeyi dert etmeyenler kadar, inançlı olduğu halde ölmemek için bir çocuğu boğazlamaya hazır kimselerin varlığından bahseder. Tüm kültürlerde geçerli ortak kavramların varlığına vurgu yapan Eco, en azından ayakta duran varlıklar olarak aşağı-yukarı, sağ-sol ayırımı, yürüme, ayakta durma vb. ortak fiziksel aktivitelerimizin varlığından söz eder. Hiçbirimiz konuşması, görmesi, uyu-

ması engellensin istemeyiz. Ayrıca cinsellik, konuşma zevki, çocuk sevgisi, sevilen birisinin kaybından duyulan acı gibi ortak unsurların varlığı bizleri birbirimize yaklaştırırken bu ortaklıklar, her şeyden önce başkalarının be-densellik haklarına saygı duymayı gerektirmektedir (Eco, 2020: 77-81). Eco, ötekiyle kurulacak sağlıklı bir ilişkiyi ve din dışı bir etiğin imkânını ele aldığı bölümü, doğal bir etiğin, temel noktalarda aşkınlık inancı üzerine kurulmuş bir eğitimin ilkeleriyle bağdaştırılabileceği düşüncesiyle tamamlar. Nasıl ki dinlerin kendileri arasında uyuşmayan, belirli çatışma noktaları mevcutsa doğal etikle de benzer uyuşmazlıklar mümkün görünmektedir. Bu noktada gerekense iki tutumdur: Sevgi ve sağduyu (Eco, 2020: 86).

Çokkültürlülük düşüncesinin ve toplumsal modelinin ön plana çıkardığı eşitlik ve toplumsal adalet fikrinin, itiraza mahal bırakmayacak önemde bir insani ve toplumsal değer olduğu ortadadır. Başta İslam olmak üzere diğer dünya dinlerinde de temel ahlaki değerler arasında yer alan adalet fikri, din dâhilinde olduğu kadar din dışı düşünsel faaliyet alanında da karşılığı olan bir değer olarak, tüm insanların ötekinden talep ettiği bir hak olarak çağımızda uluslararası sözleşmelerle de koruma altına alınmaya çalışılmıştır. Sürûş, adaletin din ötesi ve dinden daha genel bir kavram olduğunu iddia eder. Elbette din de adaleti yadsımaz, bizzat emreder. Ancak insan akli adaleti din-nin dışında da kavramaktadır. Hatta akıl, içinde adalet fikri olmayan bir din-le karşılaşması durumunda onu reddetme eğilimi gösterir (Sürûş, 1995: 25). Dolayısıyla bir insanı âdil kılan belirleyici unsur, yalnızca kendisini içerisine dâhil ettiği etnik ya da dini temelli kimlik tanımları değildir. Din adaleti em-reder, teşvik eder ancak tek başına dini kimliğiniz sizi adil kılmaya yetmez. Adilseniz, hayatınızda adalet ilkelerine yer veriyorsanız adilsinizdir. İslam filozoflarına göre adalet, ölçülülük ilkesi olarak ön plana çıkarken beraberin-de hikmet, şecaat ve iffet erdemlerini de barındıran birleşik bir erdeme işa-ret etmektedir. Tehzîbü'l-Ahlâk isimli eserinde İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), toplam yirmi tane tali erdem sıralamışken, Tûsî (ö. 672/1274) bunları on iki adetle sınırlandırmıştır. Dostluk, birlik, vefa, şefkat vb. erdemlerin yanı sıra, adaletle ilişkin bu on iki sınıflandırmadan bir tanesi de “İyi ilişki, karşılıklı ilişkilerde bütün tarafların razı olacakları şekilde infaflı ve dengeli davran-maktır.” şeklinde tanımlanmaktadır (Demirkol, 2020: 191-192). Adaletin in-sanlar arası ilişkilerde ve ötekine bakışta ön plana çıkardığı belirleyici bir ilke de müteakabiliyettir. Kendine yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma²

² Dünya dinlerinin pek çoğunda geçerli bir ahlaki kaide olarak dikkat çekmektedir. İncil’de, “İnsanların size nasıl davranmasını istiyorsanız, siz de onlara öyle davranın.” (Luka, 6/31; Matta, 7/12) şeklinde yer almaktadır. Benzer bir mesaj, Rasûlullah’ın (sav) dilinden “Sizden birisi kendisi için sevip istediği şeyi kardeşi için de sevip istemedikçe iman etmiş sayılmaz.” şeklinde verilmektedir (Müslim, 1955).

şeklinde ifade olunan genel geçer ilkeye göre, kendi kutsalıyla ilgili hassasiyetlerin ötekinin kutsalına karşı da gösterilmesi gerekmektedir. “Onların, Allah’ı bırakıp tapındıklarına sövmeyin, sonra onlar da haddi aşarak, bilgisizce Allah’a söverler.” (el-En’âm, 6/108) ayetinde, ötekinin kutsalına yaklaşımla ilgili bir incelik göze çarpmaktadır.

Çokkültürlülük ve davet ettiği temel insani, kültürel değerlerle ilgili etkili fragmanlar sunan Batı’nın filmin bazı kesitlerinde, Kur’an yakma eylemleri gibi diğer dinlerin kutsalına saldırı niteliğindeki eylemleri, düşünce özgürlüğü kapsamında değerlendiren, çokkültürcülük politikalarıyla çelişen uygulamaları halen gözlemlenebilmektedir. Öyle ki Danimarka, 334 yıldır ceza kanununda mevcut, dini değerlere hakaret paragrafını 2017 yılında kaldırmıştır. Almanya’da da ceza kanununda bulunan benzer bir maddenin kaldırılması uzun süredir tartışılmaktadır (*Üç soruda İsveç’te Kur’an yakma eylemi*, 2023).

Parekh, çokkültürlü eğitimi konu edindiği bölümde, çokkültürlü eğitim ilkesiyle en yakından ilişkili kavramın “müfredat” olduğu vurgusunu yapmaktadır. Müfredata ilişkin iki temel şart arasında ilk olarak, müfredatın aşırı dar olmaması tavsiyesinde bulunur. Yanı sıra bir müfredat dünyadaki her şeyi de kapsayamaz. Bu durumda ideal olan, öğrencilere söz konusu dersin temel temsil biçimlerini tanıtmak, temel bazılarını odaklanmak, geride kalan alanları kendi başlarına incelemelerini sağlamaktır (Parekh, 2002: 290). Bu doğrultuda, ötekini tanımak, onun insani haklarına eşitlik ve adalet temelli bir bakış açısı geliştirmek, din eğitimi süreçlerinde öğrencilere kazandırılması gereken temel etik ilkeler arasında yer almalı, din eğitimi süreçlerinin müfredat dışında bıraktığı alanlarla ilgili olarak da öğrencilerin özellikle sağduyulu bir bakış açısı geliştirmeleri yönünde çaba sarf edilmelidir.

ÜLKEMİZDE KÜLTÜR POLİTİKALARINA KISA BİR BAKIŞ VE DİN EĞİTİMİNE YANSIMALARI

Çoketnikli, çokdinli ve çokkültürlü bir toplum olan Osmanlı Devleti’nin modernleşme ve Batılılaşma tesiri altında başlayan politik reform hareketlerinin en yoğun yaşandığı dönem kuşkusuz II. Mahmud (1808-1839) saltanatıdır. Bu dönemle birlikte Osmanlı Hükümeti üzerinde Batılı büyük güçler tarafından kurulan baskıların önemli bir ayağı, Hristiyan tebaaların statülerine ilişkin düzenlemelerdi. Sultan Abdülmecid’in 1839’daki Tanzimat Fermanıyla birlikte din farkı gözetilmeksizin tüm Osmanlı tebaasına sağlanan belirli haklar, 1856 tarihli Islahat Fermanı ile bir kez daha teyit edildi.

Tüm bu reformlarla gayr-ı müslim topluluklara verilen haklar, İslam'ın üstünlüğü esasına dayalı müterafinin ve Müslümanların diğer din mensuplarına hâkimiyet fikrinin sarsılması, asırlar boyunca İslam'ın öncüsü ve müdafisi rolünü üstlenmiş bir toplumda, özellikle Balkanlarda başlayan toprak kayıplarıyla birlikte Hristiyanlık karşıtlığının yükselmesi sonucuna yol açmıştı (Ureil, 2012: 236-238). Dönemin reformları arasında yer alan gayr-ı müslim tebaaya da askere alınma hakkı sunulması, yalnızca bu haktan vazgeçmek istemeyen Hristiyanların muhalefetiyle karşılanmamış, bir gayr-ı müslimle yan yana savaşmayı ve ondan emir almayı benimsemeyen Müslümanları da rahatsız etmişti (Ureil, 2012: 238). Bu döneme kadar kendisine İslam'ın müdafisi rolü biçilen halkın bozulan psikolojisi, geçmişi yüzyıllara ulaşan birliğe yaşama tecrübesini sonlandıran, yükselen milliyetçilik akımı ve ulus devlet düşüncesinin tesiriyle bir bir İmparatorluktan kopan halklara karşı negatif bir mecraaya doğru evrilmiştir. Dönemin psikolojisine dair önemli tespitlerden bir tanesi, Cemil Meriç'e aittir: Bu Ülke'sinde su alan bir gemiye benzettiği İmparatorluk hakkında şunları söylemektedir:

"Bu ülke 89'dan beri su alan bir gemi ... Fransız İhtilâli yalnız Batı feodalitesinin değil, ihtiyar Şark'ın da ölüm çanı. Osmanlı bir başka medeniyetin varlığını o zaman fark eder. Avrupa maddedir, kendisi ruh. Bu tanımadığı dünyanın kesif ve müsel sel taarruzları karşısında kuvvetinden şüphe etmeğe başlar. Hayret, yerini hayranlığa bırakır, hayranlık teslimiyete." (Meriç, 1994: 133).

Tanzimat Fermanıyla birlikte, devletin diğer kurumlarında olduğu gibi eğitim sisteminde de köklü reformlar yapılmıştır. Yüzyıllardır varlığını sürdüren eğitim kurumları olarak medreselere alternatif, devletin ihtiyaç duyduğu insan kaynağını temin amaçlı Batı tipi eğitim kurumlarının açılması, Osmanlıdaki zihniyet değişiminin bir göstergesiydi. Dönemin bazı aydınlarından medreselerin varlığına yönelik eleştiriler yöneltilmeye başlamış, bu kurumlar modası geçmiş, tarihe mal olmuş, artık dönemin ihtiyaçlarını karşılamaktan uzak kurumlar olarak nitelendirilmeye başlanmıştır. Özellikle II. Meşrutiyet'le birlikte medrese sistemine yönelik eleştiriler, Ali Naci ve Abdullah Cevdet gibi Batıcılığı ideolojik tarzda benimseyen kişiler tarafından kaleme aldıkları eserlerde, hem medrese kurumunu hem de kuruma mensup müderrisleri ve talebeleri tahkir edici boyutlara ulaşmıştır (Turan, 2017: 244-246). Ureil, Tanzimat dönemi reformlarının, imparatorluğun parçalanmasını önleyemeyişinin ilk nedeni olarak, dönemin liderlerinin, dış güçlere ekonomik ve mali bağımlılığın, onlara savaş cephesinde yenilmekten daha tehlikeli oluşunu kavrayamamaları olduğunu ileri sürer. Ayrıca yaptıkları reformlar halktan neşet etmemiştir, kamuoyu desteğinden yoksun düzenle-

melerdir. Yabancı bir toplumdan alelacele bir tarzda aktarılan bu reformlar ancak bir grup elite karşılık bulmuş, 1868 yılı itibarıyla ancak yüzde ikisi okuma yazma bilen muhafazakâr çoğunluk tarafından ihtiyatla karşılanmıştır (Ureil, 2012: 242).

Modernitenin pozitivist bir anlayışla Batı’da hedefe oturttuğu Hristiyanlığa benzer şekilde, artık eski ihtişamını yitiren İmparatorluğun Batı hayranı aydınları tarafından İslam da bazen örtülü, bazen açık açık hedefe oturtulmuş, ayrıca din, çöküşün nedenleri arasında sayılmaya başlanmıştır. Meriç’in “ Tarihinden koparılır aydın, toprağından, hatırlarından, hikmet-i vücudundan koparılır.” (Meriç, 1994: 133); “Aydın, batan bir gemidedir. Ufukta rüyaların en muhteşemi: Avrupa. Servetin, şöhretin, şehvetin daveti.”; “Türk aydını Tanzimat’tan beri sığınacak ada arayan bir garip sürgün.” ifadeleriyle tasvire çalıştığı dönemin aydını, artık yönünü Batı’ya dönmüştür. Meriç’e göre Tanzimat dönemi sonrası aydınına yakışan en uygun sıfat müstağriptir. Gerek edebiyat gerekse düşünce özgünlükten uzaktır. Taklit, intihal ve tercüme üzerine kurulu olduğu için Batı’nın gölgesi niteliğindedir (Meriç, 1994: 137). Dönemin aydınları arasında Abdullah Cevdet gibi, medeniyet Avrupa medeniyetidir, başka bir medeniyet mevcut değildir, ıktibasla ya da kopyayla yetinilmemeli, gülüyle dikeniyile alınmalı diyecek kadar yönünü Batıya dönenlerin yanı sıra kurtuluş reçetesini Yunanda ya da İran’da arayanlar da vardır. Meriç, Samih Rifat, Rıza Tevfik gibi dönem aydınlarının Zerdüş’t’e olan ilgilerinden hareketle bir soru sorar ve cevabını şu şekilde verir: “Şark düşmanı intelijansiyamızın, Şarklı bir hakîme beslediği bu derin muhabbeti nasıl izah edeceğiz? Avrupa’ya olan sadakatiyle. Zira şairlerimizin terennüm ettiği bu Zerdüş, Avrupa’lı bir Zerdüş’tür. Ve Zerdüşperest ulemamızın tek amacı vardır: İslamiyet’i unutturmak.” (Meriç, 1994: 148).

Abdullah Cevdet gibi II. Meşrutiyet dönemi Batılılaşma yanlılarının görüşleri, Cumhuriyet döneminin kurucu düşüncesinin Batılılaşma fikriyle de ileri noktaya taşınmıştır. (Köylü, 2018: 21). Bu dönemde aynı zamanda Fransa tipi otantik laikliğin benimsendiği, bu bağlamda dinin laikliğin antitezi olduğu düşüncesinin ön plana çıkarıldığı görülmektedir (Köylü, 2018: 20). Tanzimat Döneminde başlayan, 1908-1918 yılları arasında hız kazanan medrese ve din öğretimindeki yenilikler, 1921 yılında henüz kurtuluş savaşı devam ediyorken, Medâris-i İlmiye Nizamnamesi gibi düzenlemelerle Cumhuriyet dönemine taşınmaya çalışılmıştır. Ancak yeni dönemle birlikte din öğretimi kurumlarının faaliyetlerinin süreçte kesintiye uğrayacağı sorunlu bir döneme geçilmiştir (Zengin, 2019: 230).

Osmanlı Devleti yıkıldıktan sonra kurucuları tarafından bir modernleşme projesi olarak, ulus devlet anlayışıyla kendi vatandaşını yetiştirmek isteyen yeni Cumhuriyet, 1924'te Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun kabulü ile eğitim alanında ilk müdahalesini gerçekleştirmiştir (Aydın, 2019: 212). Cumhuriyet dönemine geçişle birlikte eğitim sisteminin kazanımları bağlamında Osmanlı döneminden mutlak bir kopuşa işaret edercesine, o dönem adeta bir devr-i sabık haline getirilmiş, geçmişle kurulacak bir diyalog, bugünü yeniden kurmak adına sakıncalı görülmüş gibidir (Aydın, 2019: 220). Artık eğitim reformları anlamında devletin tutumu, otoriter bir yapıya bürünmüştür. Bu hava okula da yansımış, adeta okulla toplum arasında bir doku uyumsuzluğu, bir kopukluk oluşmuştur. Esasen bu kopuşun izlerini Tanzimat'a kadar götürmek mümkündür (Aydın, 2019: 224). Buraya kadar Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışı ve Cumhuriyetin kuruluş dönemlerinde yapılan eğitim reformlarına ana hatlarıyla değinilmiş olmasının nedeni, Tanzimat'la başlayan ve Cumhuriyetin kuruluşuyla hız kazanan reformların, din eğitimi süreçlerine müdahalelerinin, modernizmin öngördüğü şekilde dini, sosyal hayatın dışına öteleyen yapısına işaret etmektir. Bu müdahalelerde ulus devlet modelinin öngördüğü tarzda, kültür politikaları bağlamında tektipleştirici bir yaklaşımın izleri de mevcuttur. Tektipleştirici bu anlayış, Cumhuriyetin yeni başkenti Ankara'nın düzenine de etki etmiş, 1929'da dönemin Ankara valisi olan Nevzat Tandoğan, kötü giyimli, pejmürde kıyafetli insanların, şehrin yeni kurulmakta olan semtlerine girmelerine izin vermemiştir (Köylü, 2018: 21). Bu noktada uzun uzadıya örgün din öğretimi bağlamında İmam Hatip okullarının, İlahiyat Fakültelerinin veya yaygın din öğretimi bağlamında Diyanet İşleri Teşkilatının tarihine girilmeyecektir. Ancak bu kurumlardan, II. Abdülhamid döneminde Dârulfünûn-i Şâhâne Ulûm-i Âliye-i Dîniyye Şubesi adında kurulan Türkiye'nin ilk İlahiyat fakültesinin durumuna kısaca değinmek, devletin din eğitimi süreçlerine müdahalesinin niteliğini kavramak açısından yerinde olacaktır. Fakültenin bünyesinde açıldığı Dârulfünûn, 1845 yılında başlayan ancak gecikmelerle ancak 1900 yılında açılan bir eğitim kurumu olarak, Osmanlı Devleti'nin Batılılaşma serüveni doğrultusunda Avrupa'daki yükseköğretim modeline uygun tarzda, medreselere alternatif bir kurum şeklinde planlanmıştı (Ünver & Sarıkaya, 2022: 16). 23 Temmuz 1908'te II. Meşrutiyet'in ilanı ile merkezi otorite ulusçu bir yapıya evrilirken, Dârulfünûn'un "Şâhâne" unvanı, yerini "Osmânî"ye terk etmişti. Fakülteye karşılık kullanılan "Şûbe" ibaresi ise bir süre daha kullanılmaya devam edecektir (Ünver & Sarıkaya, 2022: 92).

Osmanlı Devleti'nin son döneminde iki farklı adla yoluna devam eden bu eğitim kurumu, Cumhuriyet'in kuruluşundan yaklaşık dört ay sonra yeniden hız kazanan eğitim reformları kapsamında 3 Mart 1924 tarihli Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu sonrası medreseler kapatılınca, İstanbul Dârülfünûn bünyesinde Edebiyat, Fen, Tıp, Fen ve Hukuk fakültelerinin yanında İlahiyat Fakültesi şeklinde yeniden açıldı (Ünver ve Sarıkaya, 2022: 158). Cumhuriyet'in ilk yıllarında yeni sistemin beklentilerini karşılamak maksadıyla hararetle tartışmalara konu olan kurum, dönemin hükümetiyle eğitim kadrosu arasında ortaya çıkan ihtilaflar ile kurumun ilmi sorumluluklarını yeterince yerine getiremediği, inkılaplara karşı duyarsız kaldığı ve fakültenin din propagandasından öteye geçemediği gibi tartışmaların gölgesinde kapanmaya doğru yol aldı. Albert Malche'nin hazırladığı raporların da tesiriyle 1933'te kapatıldı. Zaten fakülte kurulduğu günden itibaren yeterince öğrenci bulamamak, diğer fakültelere nazaran daha az ödenek almak gibi sorunlarla boğuşurken, bir yandan da mezun öğrencilerin istihdam kaygıları da eklenince, kapanma kaçınılmaz bir sonuçtu. Son ikisi Kütahya ve İstanbul'da mevcut olan İmam Hatip okullarının da 1929-1930 yılında kapatılmış olması, Dârülfünûn İlahiyat'ın müstakil bir fakülte olarak eğitim hayatını devam ettirme ihtimalini ortadan kaldırmıştı (Ünver ve Sarıkaya, 2022: 203-206). Ülkeyi, 1930'lu yıllarda kapanan İmam Hatip okulları ile 1933 yılında kapatılan fakülte düzeyinde eğitim verilen Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi sonrası, on beş yılı aşkın süreyle örgün din eğitimi verilen hiçbir din eğitimi kurumunun olmadığı bir tek parti dönemi beklemekteydi. Zaten Tanzimat'la birlikte başlayan okul ve halk arasındaki kopuş, millete karşı kibirli ve müstağni, dayatmacı, buyurgan, farklılıklardan öğrenme eğilimi göstermeyen, buna tenezzül dahi etmeyen okul yaklaşımıyla daha da artmıştır. Ortaöğretim ya da yükseköğretim düzeyinde hiçbir örgün resmi din eğitimi kurumunun olmadığı tek parti döneminden insanların tanıklıkları, geline trajik durumun ulaştığı boyutları göstermesi açısından anlamlıdır. Tek parti döneminin sonlarına doğru memlekette yok denecek kadar sayıları azalan din görevlilerinin acınacak halini, H. S. Tanrıöver (1885-1966), 1947'de yapılan CHP kurultayında şu şekilde resmeder:

"Sizi temin edeyim ki bir dost bir akraba ölümü dolayısıyla son zamanlarda cenaze merasimine iştirak ettim. İçim yandı. Çok acı duydum. Bu vazifeleri gören adamlar perişandır; elbiseleri, üstleri başları, kıyafetleri bu tarihi müessesemize layık olmayacak vaziyettedir. Çünkü maaşları ufak ve azdır. Onlara hademelerden daha az para veriyoruz." (Aydın, 2019: 225-226).

Dönemin Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki'nin (1887-1951) ülkede aksayan din hizmetlerine ve gerileyen dini hassasiyetlere dikkat çekmek için hazırladığı rapor da devletin uyguladığı yanlış din eğitimi politikalarının açtığı hasara dikkat çekmektedir. O, raporunun bir aşamasında uzun süredir devlet kurumlarında din görevlisinin yetiştirilmemesinin acı sonuçlarını şu cümlelerle ortaya koyar:

"Bugün memleketin birçok noktasında hakiki ve münevver bir din adamı bulmak şöyle dursun, camilerde mihraba geçerek halka namaz kıldırarak, minbere çıkıp hutbe okuyacak bir imam hatip bile bulunamamaktadır. Hatta bazı köylerimizde, ölenlerin teçhiz ve tekfini ile ebedi istirahatlarına tevdi gibi en basit dini vazifeyi ifa edecek kimseler dahi bulunmamakta ve cenazelerin kaldırılmadan günlerce ortada kalmakta olduğu senelerden beri işitilmekte ve görülmektedir..." (Aydın, 2019: 227-228).

İmparatorluk sınırlarından deyim yerindeyse bir yarımada sınırlarına gerileyen Anadolu insanı için bu süreç, toplumsal dinamikler açısından değerlendirildiğinde, İmparatorluğun toprak ve kaynak kayıplarıyla paralel olarak artan güven kaybıyla da sonuçlanmıştır. Söz konusu gerilemeyi ve olası çöküşü durdurmak için gerek Osmanlı Devleti'nin son döneminde gerekse yeni Cumhuriyetin ilk yıllarında çoğu zaman iyi niyetli ancak halkın çoğunluğunda karşılık bulmayan, tabandan yoksun reformlarda dikkat çeken nokta, dini alanda yapılan reformlar da dâhil olmak üzere modern devlet reflekslerinin gösterilmesidir. Ulus devletlerde din ile devlet arasındaki mesafeyi belirleyen unsursa laiklik ve sekülerlik çizgileridir. Laikliğin biçimlendirdiği din devlet ilişkilerindeyse iki farklı sonuç ortaya çıkmaktadır. Birinci şekliyle devlet yönetiminde dine karşı herhangi bir bağlılık ve aitlik hissi bulunmamakta, bu şekilde devletin toplumdan bağımsız düşünerek din hakkında tarafsız kalması sağlanmaktadır. İkinci şekilde ise dinin bireysel vicdana özgü olduğu düşüncesi hâkim olmaktadır. Sekülerleşme ise dünyevileşme anlamına geldiği için dünyalık şartlara ayak uydurmuş bir dinin devletle karşı karşıya gelmesi beklenilmemektedir (Say, 2013: 56).

Çokkültürlülük paradigmasını doğuran nedenlerin başında modern devletin başarısızlıklarının yattığı vurgusunu yapan Altaş, yüzyılın başlarında kaleme aldığı makalesinde dönemin gündeminden hareketle sıraladığı birkaç öncülde sonra, Türkiye'nin de çokkültürlü din eğitimi anlayışla ilgilenmesi vurgusunu yapmıştır. Ardından evrensel bir etiğin imkânı üzerine çalışmalarıyla bilinen Küng'e atıfla, siyasetin dinin yerini dinin de siyasetin yerini alamayacağı, dinin ancak siyasete zemin hazırlayabileceği, siyasetin alacağı kararların manevi temelini atabileceği düşüncesini, "Kalıcı uzlaşma-

lar, ancak onlara derin dini boyutlar da katıldığında sağlanabilir.” yargısıyla tamamlar (Altaş, 2003: 20). Süruş da din ve din ilişkisi bağlamında “Devleti dinileştiren toplumdur, devlet gelip toplumu dinileştirmez. Bu irtibat toplumdan devlete doğrudur, tersine değil.” iddiasında bulunur ki buna yönelik argümanı, Batı’da öncelikle toplumun sekülerleştiği, devletin ardından geldiği şeklindedir. Ona göre Batı’da filozof, düşünür, aydın kişiliklerin yaptığı şey, topluma dine ilgisiz kalmalarını öğretmektir. Sonuç olarak toplumun doğurduğu, toplumun çocuğu olan devlet de peşi sıra din dışı oldu ve sekülerleşti. Süruş’a göre din ve siyaset, birinin tercihiyle diğerini devre dışı bırakabileceği şeyler değildir ki bu da onu yukarıda aktarıldığı şekliyle Küng’e yaklaştırır (Sürûş, 1995: 22). Toplumun gövdesi, asli kitle dindarlaşırca doğal olarak devlet de dindarlaşacaktır diyen Süruş, devlete düşenin, halkı dindarlaştırmak gibi bir gayrete yönelmeden sadece engelleri kaldırmak olduğu ve eğer halk istiyorsa devletin kendisinin dine yönelmesi olduğu görüşünü ileri sürer. Bu türden bir ilişkide âlimler ve aydınlar devletle birlikte olma gayretinde olmamalı, devlet de halkın temel ihtiyaçlarını gidermeli, âlimler ve aydınların düşünsel görevlerini yerine getirebilmeleri için uygun zemini hazırlama gayretinde olmalıdır (Sürûş, 1995: 24).

Osmanlı Devleti’nin gerileme döneminde başlayan ve Cumhuriyetle birlikte ivmelenen modernleşmeye yönelik reformları ve kurulan yeni Cumhuriyet’in ulus devlet modeli doğrultusunda, dışlayıcı laiklik temelli, seküler bir bakış açısıyla kültür ve din okumaları, toplumsal gerçeklikten uzaktı. Eskinin çokkültürlü, çoketnikli Osmanlı toplumu, İmparatorluktan kopan ülkelerde kurulan ulus devletlerle ve elde kalan Anadolu coğrafyasındaki azınlıkların büyük kısmının da ülkeyi terkiyle birlikte artık kendisi de ulus devlet refleksleriyle yönetilmeye başladı. Yukarıda ana hatlarıyla ortaya konan din eğitimi politikalarının, kahir ekseriyeti Müslüman olan ancak farklı etnik ve mezhepsel kimliklerin de mevcut olduğu halkla devlet ve devletin kurumları arasında mesafenin açılmasına neden olduğu görülmektedir. Aydın, din politikaları nedeniyle Devlete soğuduğunu söylediği milletin, aynı zamanda bir güven kaybına da uğradığını ve bu sebeple devletin politikalarıyla hedeflediği çağdaşlaşma önerilerinin halk tarafından ıskalandığını iddia etmektedir. Şu veya bu sebepten örselendiğini, aşağılandığını, şüphe altında tutulduğunu ve mecra değişikliğine zorlandığını düşünen bazı hassas müminler, toplum hayatında kendisi dışında kalan kesimlerin duygu ve düşüncelerine karşı belli ölçülerde yabancılık hissetmiş, sonuçta bu türden yabancılaşmalar, başka yabancılaşmalara kapı aralamıştır (Aydın, 2019: 255). Aydın, bilim ve laiklik adına takınılan katı ideolojik tutumların özellikle dine

ve din eğitimi adına bilimselliğe ihtiyaç duymayan bakışla ortaya çıkan toplumsal kutuplaşmadan neşet eden psikolojinin, genelde dindarları özeldenyse din eğitimcilerini belirli ölçüde karşıtlık üzerinden kendini var etme zihniyetine ittiğini, yanı sıra kendileri olma imkânını kaybetme tehlikesiyle yüz yüze kaldıklarını ifade etmektedir (Aydın, 2019: 277-278). Ülkemizde tek partili hayata geçiş ve sonrası dine ve din eğitimine bakışta nispeten olumlu gelişmeler yaşansa da Aydın'ın ifade ettiği gibi, "Bu tutum³, ülkemizde marazi bir duruma dönüştüğünden dolayı birden ve tamamen ortadan kalkması mümkün değildir." (Aydın, 2019: 275).

Ülkemizdeki etnisite, din ve mezhep ayrımlarımdan etkilenen çokkültürlülük politikalarını doğru okumak, anlamak, analizlerde bulunmak ve yordamak için çalışırken göz ardı edilmemesi gereken hususlardan bir tanesi, yukarıda bir nebze olsun sınırları çizilmeye çalışılan, devletin halka yaklaşımı ile kültür politikalarının niteliği ve yönüdür. Halka rağmen, taban desteğinden yoksun tepeden inme kültür politikalarının yarar sağlamadığı gibi toplumda yabancılaşma, dışlayıcılık gibi sorunlara kapı aralama riski barındırdığı görülmektedir. Araştırmanın başlangıcında çokkültürlülüğü bir devlet politikası haline getiren ve bu bağlamda özgün kültür politikaları ortaya koyan Kanada, Avustralya gibi çokkültürlü, çoketnikli ülkelerin görünen başarılarının arkasında, sömürgecilik sonrası kurulan ve milli kuruluş mücadelesi vermeyen genç ülkeler oluşları gerekçe gösterilmişti (Doytcheva, 2020: 36). Farklı etnik, dini ve kültürel yapıların bir arada yaşadığı, çok geniş İmparatorluk coğrafyasından küçüle küçüle Anadolu topraklarına kadar gerileyen; etnik kimlik temelli modern ulus devlet hülyasına kapılan, çoğunluğu Hristiyan olan Rum, Ermeni komşuları tarafından ihanete uğradıklarını düşünen Müslüman halk, doğal olarak toplumun kesimleri arasındaki etnik, dini, mezhepsel farklılıklara eskisi gibi bakmayacaktı. Toplumsal hafızada yer eden, derin travmalar yaratan bu kopuşlar, akabinde kendisine örtülü bir tarzda "Sen bir geri kalmışsın!" imasında bulunan, elitist, Batı yanlısı, modernist kültür politikalarıyla birlikte ötekine ihtiyatla yaklaşan, farklılıkları kabule direnen, çözümü geleneğe ve geçmişe kaçışta bulan bir kitle psikolojisine dönüşmüştür. Bu durumu, zayıflayan sosyal güvenle açıklamak mümkün görünmektedir (Gökçe, 2020: 11). Sosyal güvenin zayıflaması, birlikte yaşama ve toplum olmanın temel dinamiklerinden bir tanesinin yitimi anlamına gelmektedir. Gökçe tarafından 2019-2020 yıllarında iki farklı anket üzerinden yapılan bir araştırmanın verilerine göre, günümüz Türk toplumunda özellikle etnisite, din ve mezhebe dayalı farklılıklara bakışta yaygın tutum,

³ Yukarıda ifadeye çalışılan "bilim ve laiklik adına takınılan katı ideolojik tutum" kast ediliyor olmalı.

temkinli ve mesafeli bakış olarak hala varlığını sürdürmektedir. Araştırma, katılımcıların yaklaşık %40'ının farklı etnik kökenden/dinden/mezhepten ve kimlikten komşularına temkinli ve mesafeli yaklaştıkları sonucunu ortaya koymaktadır. %52'si ise "Önceden gözlemler, tanımaya çalışır, sonrasında gerek duyarsam irtibat kurarım." diyerek ihtiyatlı bir yaklaşım ortaya koymuşlardır. Katılımcıların yalnızca % 8,62'si, bu farklılıkları zenginlik olarak algıladıklarını belirtmişlerdir. Dolayısıyla toplumumuzun çoğunluğu tarafından etnik/dini/mezhepsel farklılıkların bir risk veya tehdit olarak algılandığı tespiti, yanlış görünmemektedir (Gökçe, 2020: 63).

SONUÇ

Yaşadığımız çağda çokkültürlülük ve demokratik toplumun talepleri arasında sıkı bir bağ vardır. Çokkültürlülüğün popüler bir kavram olarak ortaya çıktığı yirminci yüzyılın son çeyreğiyle birlikte Amerika Birleşik Devletleri, Kanada, Avustralya gibi Batı toplumları, bünyelerindeki farklı etnik ve dini kimliklere sahip yurttaşlarına, "Farklılıklarımızla biriz!" anlayışıyla ve ötekine karşı pozitif ayrımcılık politikalarıyla, olumlu çokkültürcülük fragmanları izlettirmişlerdir. Fragman şeklinde nitelendirilmesinin başlıca nedeni, adı geçen bu devletlerin çokkültürcülük politikalarıyla taban tabana zıt, sömürgeci bir geçmişlerinin olmasıdır. Bir başka nedeniyse, artan küresel göçlerle birlikte değişen toplumsal güvenlik algısının göçmenlere bakış açısını değiştirmesi, bunun sonucunda yerli halkların bunu toplumsal düzenlerine tehdit olarak algılaması sonucu göçmenlere karşı yükselen nefret söylemidir. Afganistan cihadıyla başlatılan ve 11 Eylül saldırıları gibi olaylarla küresel dolaşıma sokulan İslami terör olgusunun Batı toplumlarında yarattığı korkunun İslam ve Müslümanlara yönelik dışlayıcı politik bir üsluba evrilmesi, yükselen İslamofobi, Batı'nın çokkültürcü politikalarının sorgulanır hale gelmesine yol açmıştır.

Modernizmin tekkültürcü, homojenleştirici kültür politikalarına karşı bir söylem olarak ortaya çıkan çokkültürcülüğün, Batı'nın önce yok ettiği sonra koruma altına aldığı sınıflara eşitlik ve adalet vaadi, bu türden endişelerle bazen askıya alınmaktadır. Batı medeniyetinin kendi üstünlük iddiaları ve diğer kültürleri küçük gören yaklaşımı, küresel anlamda tekkültürcü ruhu, Kur'an yakma, karikatür krizleri gibi olaylarda açığa çıkmaktadır. Hatta konu eğitim olduğunda Avrupa merkezli bakış açısı ve tekkültürlü eğitim yaklaşımı, halen tüm dünyada etkin görünmektedir. Yine Batı, küreselleşme kanalıyla diğer dünya kültürlerini türdeşleşme, benzeşme ve tahakküm

altına alma şeklinde bir homojenleştirme sürecinden geçirmektedir ki bu durum da çokkültürlülüğün varsayımlarıyla çelişmektedir. Dolayısıyla eşitlik, adalet temelli, farklılıkların hoşgörü ikliminde kabul gördüğü çokkültürlülük, filmin geneli esas alındığında yalnızca fragmanlar halinde gözlemlenebilmektedir. Modern siyaset geçmişte sorunsuz bir toplum idealiyle ortaya çıkarken, toplumu şiddetten arındırmak dolayısıyla da şiddete kaynaklık eden dinden arındırmak iddiasındaydı. Şiddet sarmalına giren bir dünyada çokkültürlülüğü doğru anlamak, onun farklı etnik ve dini kökenlere mensup insanların var olduğu bir toplumsal yapı için vadettiği eşitlikçi, adil yapıyı daha iyi analiz etmek önem ve değer kazanmaktadır. Bu bağlamda dünyanın şiddetle anılan coğrafyalarının şiddetin yarattığı kaostan kurtarılması, dini gibi görünen ancak daha çok yoksulluk, hayal kırıklıkları ve tüm dünyada yükselen nefret gibi din dışı nedenlerden kaynaklanan şiddetin sona erdirilmesi önem kazanmaktadır. Modernizmin dine karşı pozitivist, laik ve seküler bakış açısıyla ondan bir kopuş ifade eden bakış açısı, toplumlar için aynı zamanda gelenekten kopuş anlamına gelmekteydi. Oysa din ve kültür arasında, her birinin ötekini etkilediği ve belirli ölçülerde diğerinden etkilendiği kuvvetli ilişkiyi görmezden gelen modernist paradigmanın, dinin sonu geldiğine dair tezi çökmüştür. Bu durum Modernizmin sonucu olarak dinlerin sekülerleşme tehdidiyle karşı karşıya oldukları gerçeğini değiştirmemekle birlikte, zaman zaman adı şiddetle, korkuyla, bağınazlıkla anılabilen dinin halen insanlık için güveni, hoşgörüyü, dayanışmayı ve sosyal bağlılığı ön plana çıkarabilecek potansiyeli göz ardı edilmemelidir.

Çokkültürlülüğün farklılıkları kabul ve ötekine bakış noktasında Batı'nın geliştirdiği argümanları değerlendirirken yerelden ve gelenekten kopmadan ifrat ve tefrite kaçılmayan bir yaklaşım önem arz etmektedir. Ötekiyle tümüyle özdeşim kurarak, kendi olma fikrinden vazgeçmek ya da ondan tümüyle kopmak ve onu yok saymak şeklinde bir tavır ne ahlaki ne de insani bir zemine oturmaktadır. Dinlerin hakikat iddialarını yok saymadan belirli ilkeler üzerinden (-ki bunların başında adalet üst değeri yer almaktadır) ötekiyle sağlıklı bir bağ kurmak mümkün görünmektedir. Çokkültürlülük politikalarına dayalı eğitim modelinde de diğer modellerde olduğu gibi en önemli aşama, sözü edilen politikalara uygun müfredat ve öğretim programları oluşturmak olmalıdır. Özellikle din öğretiminde, ötekini tanımak, eşitlik ve adalet taleplerinin her insanın doğal hakkı olduğu verisinin, oluşturulan müfredatın öncelikleri arasında yer alması gerekmektedir. Her birey yaşam hakkına sahiptir ve herkes adaleti hak eder. Öğretim programlarında dışlayıcı kalıp yargı ve ifadelerden kaçınılmalıdır. İnsanların doğal bir etik dü-

şüncesine dayalı olarak da ahlaklı davranış sergileyebilecekleri, bunun aşkınlık inancı üzerine kurulu bir eğitimin ilkeleriyle bağdaştırılabileceği göz ardı edilmemelidir. Bu durumda herkesin insan olarak ötekinden talep etme hakkı olan adalet, bir üst değer olarak öğretim programlarında gözetilmelidir. “Kendine yapılamasını istemediğin şeyi başkasına yapma” şeklinde kılıplaşmış ilke, farklılıkları anlama ve yorumlamada mütekabiliyet esaslı bir yaklaşımı ön plana çıkarmaktadır. Müfredatın farklılıklara ve ötekine bakış noktasında dışarıda bıraktığı hususlarda öğrencilerin özellikle sağduyulu davranış geliştirmeleri yönünde çaba sarf edilmelidir. Çokkültürlülük düşüncesinin idealize ettiği eşitlikçi, adil bir kamu düzeni ve kültür politikasına dinin ters düştüğünü iddia etmek de indirgemeci bir yaklaşım olarak görülmelidir.

Günümüz çokkültürcülük politikalarının uygulanması ve yaygınlık kazanması için oluşan beklentilerin merkezinde devlet yani siyasi erk vardır. Aydınlanma ile birlikte modern devletin dinle ilişkisi, dışlayıcı laiklik ve sekülerleşmenin etkisiyle paradigma değişimine uğramıştır. Çalışmanın son bölümünde bu paradigma değişikliğinin ülkemizdeki yansımaları ana hatlarıyla ortaya konmaya çalışılmıştı. Osmanlı Devleti’nde Tanzimat Fermanı ile başlayan reform hareketlerinin, yeni Cumhuriyetle birlikte ivmelenerek, modern devlet refleksleriyle benzeşen yapıda tekkültürcü, homojenleştirici doğasına değinilmişti. Dönem politikacılarının ve aydınlarının sosyal değişimin doğasını yakalamaktan uzak bir tarzda halk tabanında karşılık bulmayan, bu anlamda halkı dışlayan, elitist yaklaşımlarının halkla devlet arasındaki mesafeyi açtığı görülmektedir. Ülkemizde çokkültürlülük politikalarıyla ilgilenmek için İmparatorluğun yıkılışı ve yeni Cumhuriyetin kuruluş dönemindeki kültür, dine bakış ve din eğitimi politikalarını doğru analiz etmek gerekmektedir. Siyaset ve dinin birbirlerinin yerini alabileceği ya da birisinin ötekini tümüyle sosyal alandan uzaklaştırabileceği tezinin yaygın kanaat olduğu, siyaset ve dinin birbirlerine rakip görüldüğü dönemlerin psikolojisiyle çokkültürlülüğün imkânlarını bağdaştırmak mümkün görünmemektedir. Sosyal değişimi sağlayacak kültürel politikaların, taban desteğinden yoksun, tepeden inme ve üstten bakan bir anlayışla uygulanamayacağı, tam tersine değişimin halktan devlete doğru yani tabandan tavana doğru olmasının daha sağlıklı sonuçlar doğuracağı düşünülmektedir. Bu süreçte devlete düşense, refah yaratmak, toplumun tüm kesimleri arasında adaleti tesis etmek ve vatandaşlarının kendilerini geliştirebilecekleri imkânları yaratacak sosyo-kültürel politikalar oluşturmak olmalıdır. Hali hazırda saha çalışmalarının da ortaya koyduğu şekliyle ülke insanının çoğunluğu, etnik/

dini ve mezhepsel farklılıklara temkinli yaklaşmakta çok düşük bir kısmı ise bu türden farklılıkları zenginlik olarak değerlendirmektedirler. Bu anlamda devlet, farklılıklar noktasında geniş halk tabanında oluşan bu olumsuz algı hakkında toplumsal gerçeklikle örtüşen bir bakış açısı geliştirmeli, uygulamaya koyacağı politikaların manevi zemini konusunda dinin sunacağı katkılardan yararlanmalıdır.

KAYNAKÇA

- Akay, A. (2017). Terör, Şiddet ve Toplum. *Doğu Batı*, 81, 123-130.
- Altaş, N. (2003). Çokkültürlü Din Eğitimi Modeli Geliştirmede İşlem Basamakları İçin Bir Deneme. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1(1), 19-42.
- Altaş, N. (2022). *Din Eğitimi* (1. bs). Nobel Akademik Yayıncılık.
- Aydın, M. Ş. (2019). *Din Eğitimi Bilimi* (3. bs). Kimlik.
- Baudrillard, J. (2013). *Tüketim Toplumu* (H. Deliceçaylı & F. Keskin, Çev.; 6. bs). Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2020). *Eğitim Üzerine* (A. E. Pilgir, Çev.; 1. bs). Ayrıntı Yayınları.
- Cevizci, A. (2017). *Büyük Felsefe Sözlüğü* (1. baskı). Say Yayınları.
- Connerton, P. (2019). *Toplamlar Nasıl Anımsar?* (A. Şenel, Çev.; 3. bs). Ayrıntı Yayınları.
- Çınar, A. (2016). *Çokkültürlülük Efsanesi* (1. basım). Sentez Yayıncılık.
- Demirkol, M. (2020). Erdem ve Erdemsizlik. İçinde M. Demirkol (Ed.), *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi* (2. bs). Bilay.
- Doytcheva, M. (2020). *Çokkültürlülük* (T. A. Onmuş, Çev.; 4. bs). İletişim Yayınları.
- Eco, U. (2020). *Beş Ahlak Yazısı* (K. Atakay, Çev.; 12. bs). Can Sanat Yayınları.
- Giddens, A. (2012). *Sosyoloji* (C. Güzel, Ed.; 1. bs). Kırmızı.
- Gökçe, O. (2020). Türk Toplumunda Sosyal Uyum: Mevcut Durum ve Sorunların Tespitine Yönelik Bir Araştırma. İçinde O. Gökçe (Ed.), *Birlikte Yaşama Pratiği*. Çizgi Kitabevi.
- Hendek, A. (2021). Çoğulluk Çoğulculuk Çoğullaşma ve Din Eğitimi. İçinde *Dinde Çoğulculuk ve Din Eğitimi: Türkiye Tercübesi* (1. bs, ss. 15-42). Dem Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- İbn Hişâm, el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısırî. (1955). *Es-Sîretü'n-nebeviyye* (2. bs, C. 1). Şeriketü ve Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdüh.
- İsfahanî, R. el-. (2012). *Müfredât* (3. bs). Çıra Yayınları.
- Köylü, M. (2018). Türkiye'de Din Eğitiminin Meşruiyeti Sorunu. İçinde *Türkiye'de Din Eğitimi ve Sorunları* (1. bs). Dem Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli* (H. Altuntaş & M. Şahin, Çev.; 3. bs). (2009). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

- Küng, H. (1999). *Projekt Weltethos* (5. bs). Karl Schlecht Exlibris.
- Marshall, G. (2020). *Sosyoloji Sözlüğü* (O. Akınhay & D. Kömürcü, Çev.; 4. bs). Bilim ve Sanat.
- Mazrui, A. A. (2012). Küreselleşme İslam ve Batı: Türdeşleşme ve Batı Arasında. İçinde A. Coşkun & O. Közleme (Çev.), *Küreselleşme Çokkültürlülük ve İslam* (1. bs, C. 1-1). Rağbet Yayınları.
- Meriç, C. (1994). *Bu Ülke* (9. bs). İletişim Yayınları.
- Momin, A. (2012). Çoğulculuk ve Çokkültürlülük: İslami Bir Bakış Açısı. İçinde B. B. Okutan & A. Coşkun (Çev.), *Küreselleşme Çokkültürlülük ve İslam* (1. bs, C. 1-1). Rağbet Yayınları.
- Müslim, E.-H. M. b. el-Haccâc. (1955). *Sahîh-i Müslim* (C. 1-5). Dâr-u İhyâ'il-Kütübî'l ©Arabiyye.
- Öçal, Ş. (2009). Küreselleşme ve Küresel Teori Arayışları. *İslami İlimler Dergisi*, 4(1-2), 103-122.
- Özdil, M. (2017). Küresel Şiddet ve Selefi Cihad İdeolojisi. *Doğu Batı*, 81, 79-90.
- Özensel, E. (2012). Çokkültürlülük Uygulaması Olarak Kanada Çokkültürlülüğü. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 7(1), 55-70.
- Özensel, E. (2022). Modernizmin Bir Üst Versiyonu Olarak Postmodernizm. İçinde A. F. Yıldırım (Ed.), *Postmodern Fragmanlar* (1. bs). Çizgi Kitabevi.
- Öztürk, A. (2017). Küresel Terör Çağında Politik Şiddetin Meşruluğu Sorunu. *Doğu Batı*, 81, 57-78.
- Özyurt, C. (2022). Postmoden Tüketim Kültürü Kimlik ve Toplumsal Tabakalaşma. İçinde A. F. Yıldırım (Ed.), *Postmodern Fragmanlar* (1. bs). Çizgi Kitabevi.
- Parekh, B. (2002). *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek: Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori* (B. Tanrıseven, Çev.). Phoenix.
- Rouméas, É. (2015). What is Religious Pluralism? İçinde A. Bardon, M. Birnbaum, L. Lee, & K. Stoeckl (Ed.), *Religious Pluralism* (ss. 11-17). European University Institute.
- Say, Ö. (2013). *21. Yüzyılda Ulus, Çokkültürlülük ve Etnisite* (I. basım). Kaknüs Yayınları.
- Sürûş, A. (1988). *Kim Savaşım Verebilir* (S. Kara, Çev.). Seçkin Yayıncılık.
- Sürûş, A. (1995). *Modern Durum ve Dini Bilginin Evrimi* (Y. Akdoğan & K. Çamurcu, Ed.). Pendik Belediyesi Kültür Yayınları.
- Turan, İ. (2017). Osmanlı'da Medreselerin Gerilemesi ve Islahat Hareketleri. İçinde M. Köylü & Ş. Gözütok (Ed.), *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi* (1. bs, ss. 241-291). Ensar Neşriyat.
- Ureil, H. (2012). Anadolu ve Rumeli'de Osmanlı İmparatorluğunun Son Dönemleri: Osmanlı'nın Görkemli Hakimiyeti Sona Eriyor. İçinde A. Coşkun (Çev.), *Küreselleşme Çokkültürlülük ve İslam* (1. bs, C. 1-1). Rağbet Yayınları.

- Üç soruda İsveç'te Kur'an yakma eylemi. (2023, Ocak 24). <https://www.aa.com.tr/tr/analiz/3-soruda-isvecte-kuran-yakma-eylemi/2795778>
- Ünver, M., & Sarıkaya, H. (2022). *Üç Devir Bir Fakülte Türkiye'nin İlk İlahiyat Fakültesinin Tarihi (1900-1933)* (1. bs). İstanbul Üniversitesi Yayınevi.
- Volker, K. (2015). Is Religious Pluralism Simply a Matter of Justice? İçinde A. Bardon, M. Birnbaum, L. Lee, & K. Stoeckl (Ed.), *Religious Pluralism* (ss. 89-94). European University Institute.
- Zengin, Z. S. (2019). Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Gelişimi. İçinde *Din Hizmetleri ve Din Eğitiminde Türkiye Tecrübesi* (2. bs, ss. 215-237). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

BİR ARADA YAŞAMA SORUNUNUN YENİ YÜZÜ: BATI TOPLUMLARINDA BAĞIMSIZLIK REFERANDUMU UYGULAMALARI

Ertan ÖZENSEL*

Ahmet Faruk YILDIRIM**

GİRİŞ

Dün olduğu gibi bugünde siyasal yapıların ortaya çıkardığı sorunların başında, o toplumu oluşturan birey, grup ve topluluklar arasında birbirlerini ötekileştirme sorunu gelmektedir. Bu sorunun öncelikli kaynağı olarak da, mevcut siyasal yapıların var olan farklılıklar arasında birlik bilincinin oluşturulamamış olması gelmektedir.

Tarihsel olarak farklılıklar arasında birlik bilinci oluşturma sorununu insanlık tarihinin başlangıcına kadar götürmek mümkünse de, modernleşme süreci ve Avrupa'nın kendi dışındaki toplumları kolonileştirme sürecinde sorun, farklı biçimlerde genişleyerek devam etmiş, günümüzde de derinleşerek devam etmektedir. Batının farklılıkları ötekileştirici tavrı, sadece kendi dışındaki toplumlarla sınırlı kalmamış, kendi toplumlarında da benzer ötekileştirme sorunlarını yaşamalarına neden olmuştur. Bu sorunların kaynaklarından biri de, ulus devletlerin homojenleştirme işlevini küreselleşmeyle birlikte büyük ölçüde kaybetmesinin etkili olduğu söylenebilir. Küreselleşme zamanla ulus devletin yapısal ve işlevsel olarak sorgulanmasına ve egemenlik alanının aşınmasına zemin hazırlamıştır. Postmodern teorilerde, farklılık, çeşitlilik, çoğulculuk gibi söylemler ile modern dönemin bütün değer ve düşünce sistemlerini sorguya almış ve çoğulcu kimlik politikaları sunmuştur. Fakat modernliğin yıkmaya çalıştığı cemaat, gelenek, kendi türüne ve köklerine bağlılık gibi unsurları kınanır şeyler olmaktan çıkaramamıştır.

* Prof. Dr. Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi Edebiyat Fakültesi / Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, ertan.ozensel@manas.edu.kg/ertanozensel@gmail.com

** Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, afyildirim@nevsehir.edu.tr

Ötekileştirmenin, sadece farklı toplumsal yapılar, farklı coğrafyalar, farklı dinler ve etnik kökenlerle sınırlı kalmadığı, aynı ulus sınırları içinde yaşayan toplumlar arasında da oldukça yaygın, hatta kalıcı bir hale dönüştüğüne şahit olmaktayız. Bu yazıda, özellikle Batı toplumlarında sıklıkla görülen, referandum uygulamaları ve ayrılma talepleri ile sınırlandırılarak, ötekileştirme sorununun siyasal boyutu ele alınmıştır. Ülkelerin parçalanması ya da bölünmesine yönelik diğer ötekileştirmelere değinilmemiştir. Böylece, birey ve grupların, mevcut büyük ölçekli gerçeklik alanlarından ve devletlerin kendi vatandaşlarına yönelik ürettiği kimliklerden uzaklaştığı tezi, çeşitli ülke örnekleri üzerinden ortaya konulmaya çalışılmıştır.

BİR ARADA YAŞAMA SORUNSAĞI OLARAK ÖTEKİLEŞTİRME

Toplumsal gerçekliğin her bir birimi arasında kurulacak denge, toplumsal yaşam için oldukça hassas bir konudur. İnsan ilişkilerinin ya da siyasal sistemlerin ortaya çıkardığı yapı, var olan farklılıkları, toplumsal alanda birçok sorunun kaynağı haline getirmektedir. Görünür sorunların başında da etnik, kültürel, dini, mezhepsel, statü, cinsiyet, değersel vb. farklılıklar gelmektedir. Farklı olanlar ile etkileşimler bir zenginlik kaynağı olması gerekirken, bazen daha büyük sorun haline gelebilmektedir.

Schnapper farklılığı, farklı olma iddiasının bir yansıması (2005: 26-28) olarak değerlendirir. Fakat bu durum sadece farklı olanların bir iddiası değil aynı zamanda seküler bakışla “doğanın kanunu” iken, İslami (dinsel) referansta ise “sizi kavim ve kabilelere ayırdık” kabulüne dayanmaktadır. Söz konusu yaklaşımların her ikisi de, farklı olanı dışlamak değil kabullenmeyi, ayırmayı değil birarada yaşamayı öngörmektedir. Farklılık kendini “öteki”-lik üzerinden inşa eder, “ben” olmayan “öteki” aynı zamanda farklılığın temel kaynağıdır. Diğer taraftan farklılık “öteki” olmayı da zorunlu kılar.

“Öteki” ile “ben” ilişkisi, birbirini tamamlayan bir ilişki biçimidir. Kişi ötekini dışlarken beni, beni oluştururken de ötekini biçimlendirir. Öteki, daha çok iletişim halinde olunan değil, izlenen ve izleyen kişidir. Dolayısıyla “ben”, ancak öteki ile var olabilir (Baudrillard, 2004: 162). Öteki, ben ya da bizden olmayanı temsil ederken aynı zamanda ben ve kimlik inşasının oluşmasına katkı sağlar. Ben ya da biz gibi olmayandan ayrımlaşarak farklılık bilincine varmak, ben ile ait olduğu topluluk arasında diğerlerinden farklı olan bir bağ kurulmasına aracılık eder. Böylece birey kimliğini öteki üzerinden inşa eder. Bu süreç hem bireysel hem de toplumsal aidiyetler açısından önemli bir durumdur. Ben ve öteki, biz ve onlar, kimlik olgusundaki

benzerlik ve farklılık karşıtlığının iki temel varoluş alanıdır. Değişmez özcü gerçeklikler değildir ve farklı toplumsal bağlamlarda “ben” “öteki”ye; “biz” “onlar” a dönüşebilir.

Ben ve öteki arasındaki ilişkiyi, diyalektiksel ve paradoksal bir ilişki düzleminde ele almak mümkündür. “Her iki kavram da varlığını diğerinin olumsuzlanması üzerine kurgular. Sosyolojik perspektiften bakıldığında ‘öteki’, toplumda baskın grup dışında kalan azınlıklara karşılık gelen bir kategoriye karşılık gelmektedir. Dolayısıyla öteki grubun özelliklerini hâkim grup karşısında değersizleştirilmesi ve alçaltılması, ‘ötekileştirme’ denilen olguyla yüzleşilmesine yol açmaktadır” (Yıldırım, 2019: 36). Ben, ötekilerden ya da diğerlerinden daha üstün yargısıyla özetlenebilir ve ben’i yüceltirken ötekini daima olumsuz, tehditkâr, eksik olarak görür ve biz fikrini güçlendirir. Dolayısıyla ötekileştirme, günlük yaşamdaki farklılıkların belli toplumsal kategorilerle ilişkilendirilerek o kategoriye yüklenen değişmez özelliklerin kategorinin her bir üyesinin doğal ve değişmez nitelikleriymiş gibi algılanma sürecini ifade eder (Yılmaz, 2010: 2). Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi “öteki”nin ilişkilendirildiği kategorinin taşıdığı anlam her zaman eksikliği, olumsuzluğu ve istenmeyeni taşıdığı için, kategorinin üyesi de doğal olarak bu niteliklerin bir taşıyıcısı gibi algılanır. Bu algılama sonucunda, önyargı ve ayrımcılık gibi tutumlar belirginleşerek ötekileştirme gerçekleşir.

“Hakikat”, İslam düşünce sisteminde daima mihver bir kavram olmuştur. Hakikat, kendini “ben ve öteki” üzerinden ifşa eder. “Hakikat”ın bir yüzü farklılık, diğer yüzü benzerliktir. Bu hikmet ve Hakikat anlayışına sahip İslam düşüncesi, ötekinin varlık alanında gerçekliğini kabul etmiş, onları yok saymamış ve farklı olanı ötekileştirmekten kaçınmıştır. İslam hukukunun hâkim olduğu bölgelerde diğer dinlere de hukuki bir statü verilerek, diğer din mensuplarının temel hak ve hürriyetleri güvence altına alınmaya çalışılmıştır. İslam coğrafyasının genişlediği dönemde ilk Müslümanlar, kuşatıcı bir dünya görüşüne ve güçlü bir ben algısına sahip olduklarından, bu kuşatıcılıklarını farklı kültür ve medeniyetlere karşı sergileyebilmişlerdir (Kalın, 2016: 44). Fakat geçen sürede bu kuşatıcılık anlayışının giderek değerini yitirdiği görülür.

Tarihsel olarak farklı olanı öteki olarak görmeyi, insanlık tarihinin başlangıcına kadar götürmek mümkünse de, bilinen bu ötekileştirme eski Yunan’a kadar gider. Eski Yunanlılar kendilerinden olmayan ve Yunanca konuşmayanlara “bır bır bır ...” gibi sesler çıkardıkları yakıştırmalarıyla ‘barbar’ ismini vermişlerdi. Aristo “Münasip olan, Yunanlıların barbarlar üzerinde hüküm

sürmesidir” der. Roma da Yunan’ın bu ötekileştirici yaklaşımını sürdürmüş ve kendisi dışındaki pek çok kültürel ögeye barbarlık olarak bakmış ve farklı kabul ettiği tüm unsurları yok etmeye çaba sarf etmiştir (Kalın, 2019: 71-72). Daha sonra özellikle Avrupalıların, barbar ilkel ve yabancı kavramlarını öteki söylemi içinde, alt insanlık fikrini geliştirmek için kullandıklarına şahit oluruz. Barbar, Avrupalı aydınlar için, Hristiyan olmayan, cahil ve vahşi davranışlarda bulunan geri kalmış insanlardır. On Dokuzuncu yüzyıldan itibaren de gerçek insan Avrupalıdır, diğerleri ise evrim şemasının ilk halkalarında kalmış ilkellerdir, yani ötekilerdir (Seyyar, 2007: 1094).

Avrupa’nın İslam dünyasını bir ‘öteki’ olarak görmeye başlayarak ötekileştirmesi yedinci yüzyıla kadar gider. Bu durum İslam’ın tarih sahnesine çıkmasına denk gelir. Modern dönemde ise bu ötekileştirme din ve seküler argümanlar üzerinden yapılırken soğuk savaş sonrası dönemde ise İslam ve İslam düşüncesi Batı tarafından bir güvenlik ve tehdit sorunu olarak kurgulanmış, günümüzde de elverişli siyaset haline getirilmiştir (Kalın, 2016: 15).

Ötekileştirme söyleminin tipik göstergelerinden biri olan ‘ilkel’ kavramı ise, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren evrimci-ilerlemeci tarih anlayışının temel ifadelerinden biri haline gelmiştir. İnsanlığın ilkelden modern olana doğru evrildiği tezi, Avrupa-merkezci tarih anlayışının temel kabulü olarak sosyal bilimlere de hâkim olmuştur. Bu fikrin biyolojik temelleri Darwin’in “Türlerin Kökeni” kitabı ile atılırken, sosyolojik ve hukuki çerçevesi Henry Maine’in “Kadim Hukuk” kitabı ile kurulmuştur. Böylece, On Dokuzuncu yüzyıl düşüncesi, sosyal bilimlerin ana çerçevesini belirlemiştir. Bu tür yaklaşımları sosyoloji tarihinin klasikleşmiş isimlerinde neredeyse istisnasız görürüz. Marx, bunu feodaliteden kapitalizme geçiş tezlerinde; Weber, rasyonelleşme ve bürokratikleşme analizinde; Tönnies cemaat cemiyet karşılaştırmasında; Durkheim, mekanik dayanışmalı toplumlardan organik dayanışmalı toplumlara geçiş analizlerinde açık bir şekilde ortaya koyar (Kalın, 2019: 75). Böylece Avrupa, kendi dışında kalan ötekilere müdahale etme fikrini bilimsel temellere dayandırarak onlara sömürme uygulamasını başlatmış ve sömürü politikalarına meşru bir zemine oturtmuştur. Farklılıkların, bölgesel, toplumsal, kültürel, sosyal ve siyasal zeminine ilişkin bir problematiğe dönüşmesi de kaçınılmaz olmuştur. Sonuçta farklılıklara yönelik problemler, etnik, kültürel, statü, cinsiyet, yaş, değerler ve inanç gibi meseleler çerçevesinde düğümlenmiştir. Böylece ilerleme merkezli sosyal bilimlerdeki gelişmeler, ırkçı olarak nitelendirebildiğimiz ideolojilerin temel dayanağını da oluşturmuş oldular.

Görüldüğü gibi Batı düşüncesi, modernleşme öncesi ve modernleşme sürecinde sürekli dışlayıcı, sansürcü ve kutuplaştırıcı bir kimlik sunmaktadır. Bütünleştiricilik yerine farklı kimlik politikaları ile bir zemin arayışında olan postmodern durum ise, mesafe ve farklılık rotasında ilerleyen, öteki-nin ötekileştirilmesinin kayıtsızlığını normal sayan bir varsayımın ifadesini (Büyüktosunoğlu Yaylalı, 2022: 205) sunduğu görülmektedir.

Öteki ve başkalıkla olan ilişkinin modern batı toplumlarına özgü bir ilişki formu olmadığını antik çağlardan günümüze kadar gelişerek geldiğini düşünen Schnapper (2005: 25-30), öteki ile olan ilişkinin farklılaştırıcı ve asimilasyoncu olmak üzere iki farklı biçiminden söz eder. “Ben” ve “öteki” iki farklı gerçekliğe karşılık gelir, fakat “öteki” “ben” tarafından tanımlanır ve bu tanımlamada kendi kültürel ölçütlerini kullanır. Dolayısıyla “öteki” “ben”in eksik, kusurlu, aşağıda olma halidir ve ancak değiştirilemez bu farkla kabul edilebilir. Asimilasyoncu ilişkide ise, “öteki” “ben” ile eşit bir düzlemde kabul edilir, fakat eşit olmanın koşulu özdeş olmaktan geçer. Yani “öteki” “ben”in kültüründe doğrularak yani asimile edilerek eşit düzeye gelebilir. Schnapper (2005)’ın da belirttiği gibi batının Antik Yunan ve Roma kültürlerinden miras aldığı “öteki”ne yönelik her iki ilişki veya yaklaşım türünün temel açmazı “öteki”ne kendi referans çerçevesinden bakamaması ve “öteki”ni bir özne olarak kabul edememesidir.

Batının dışlayıcı, ötekileştirici tavrı sadece kendi dışındakilerle sınırlı kalmamış, bu durum kendi içinde de giderek yaygınlık kazanmıştır. Artık ulusçuluk içinde yer alan homojenleştirme ideali ve farklılıklara tahammül ya da onlarla birlikte bir arada yaşama düşüncesi, kendini ayırmaya ve ötekini ötekileştirmeye doğru gitmiştir. Bu ayrışma sadece göçmene ya da kendisine kısmen yabancı olana değil, uzun yıllar kader birliği yaptığı, aynı coğrafya da yaşadığı ve fakat giderek ötekileştirerek farklı gördüğü kişi ve toplumlara yönelik de olmaktadır.

ULUS DEVLETİN HOMOJENLEŞTİRME İŞLEVİNDEN, AYRIŞTIRAN KÜRESELLEŞTİRMEYE

Modernleşme süreci içinde ortaya çıkan yeni kurumsal yapıların başında, on altıncı yüzyıldan itibaren belirmeye başlayan “ulus devlet” modelleri gelmektedir. Bu model, Avrupa’da feodal yapı içinde atomize olmuş parçalı siyasi yapıyı bir ulusal kimlik içinde bütünleştiren ve bunda da başarılı olmuş bir sistemdir. Bu model, Avrupa’da daha önce görülmemiş bir ölçüde, ulusal toprakları ve bunların barındırdığı kaynakları tanımlayıp çevreleme, sermaye, emek, mal ve para ile bunları denetleme çabalarıyla oluşmuştur.

Ulus devlet modeli, kendine has biri kültürel doku inşa etme, bunu yaygınlaştırma ve halkına benimsetme eğilimi sergiler. Bunu yapmasındaki amaçları ise, kendi varlığını koruma altın almak, kendi varlığına zemin teşkil eden referanslar üretmek, devamlılık elde etmek ve kolektif bir bilinç oluşturmaktır. Bundan dolayı da modern uluslar, azınlıkları ve farklılıkları var olan toplumsal olgu düzeyinde değil, siyasi duruş temelinde tanımlama eğilimindedirler. Bir ulus içinde var olan diğer tüm farklı yapılar, zaman içinde benzer siyasi bilince ve müşterek üretim sürecine dâhil olup yekpare olacağı (Bağlı & Özensel, 2013: 21) dolayısıyla belirli bir süre zarfında ulusal nüfusun homojenleşeceği kabulüne dayanır. Ulus bunu yaparken geçmişte var olan, tarihsel mirasın aktara geldiği çok sayıdaki kültürün kapsamından bir seçim yapar ve onları genellikle de dönüştürür (Gellner, 1992: 105). Dolayısıyla ulus-devlet, genelde devletin kurucusu olan, ona adını veren ulusun tarihsel özelliklerini ve kültürünü ön planda tutmuş hâkim grubun kültürü, dili, tarihi doğrultusunda şekillenmiştir. Bu durum aynı zamanda statü ve ekonomik farklılıklar gibi bir dizi eşitsizliği ve hoşnutsuzluğu beraberinde getirmiştir.

Modernleşme sürecinin ana çıktılarından biri olarak görülen, mensuplarını genel anlamda aynı potada eritmeyi amaçlayan ulus-devlet modeli, ortaya çıktığı on sekizinci yüzyılın sonundan bugüne, tüm dünyayı kendi rengine boyamış, olayları, düşünceleri kendi mantık sistemi içerisinde şekillendirmiştir. Batıya has gelişme biçiminin dayattığı bu Fenomen, kısa sayılabilecek bir zaman diliminde, Yunan bağımsızlık savaşı örneğinde olduğu gibi başka coğrafyalara sıçramış ve yirminci yüzyılda bütün dünyada siyasal süreçleri tesiri altına alan bir siyasi modele dönüşmüştür (Belge, 2002).

Türdeş bir ulus inşası, iki ana temelden birine dayanarak kurulur. Bular, “kan” ve “toprak” tır. İlki olan, kan bağı temelli etnik-ulus modeli, Alman romantik milliyetçiliğinde görüldüğü gibi olanıdır. Bu ulus modelinde ön plana çıkan unsurlar; etnik kökene dayalı oluşan siyasi topluluk olarak halk ve hukukla ilişkilendirilen din, adet ve göreneklerin kaynaklık ettiği yerel kültürler olmaktadır. Bu yapıdaki uluslarda, müşterek etnik aidiyet ön planda olduğundan, hâkim etnik grup dışında kalanların tecridi veya yok sayılması muhtemeldir. Bu tip uluslarda zorunlu göçler, nüfus mübadeleleri yoluyla ya da kimi durumlarda aleni şiddet odaklı politikalarla farklı unsurlardan kurtulmaya çalışılır. Bundan ötürü de hâkim etnik grup dışında kalan diğer etnik gruplar için en sorunlu olan model (Smith, 1999: 28-30) olarak kabul görür.

İkinci model ise, toprak bütünlüğü temelli olan ve kültürel türdeşliği zorunlu gören “yurttaş-ulus modeli” olarak geçen Fransız ve Anglosakson ulus

biçimidir. Burada esas olan vatandaşlık bağıdır. Fakat ulusal kimlik ve ulus dinamikleri perspektifinden bakıldığında, Fransız ve Anglosakson ulus yönetim modelleri, birbirlerinden farklıdırlar. Fransız tipi yurttaş-ulus modelinde vatana yönelik yüksek bir aidiyet söz konusuyken, ortak kültürel değerlere verilen önem ile kurumlara ve yasalara bağlı topluluk fikrinin yanı sıra bu topluluğun bireyleri arasındaki yasal eşitlik düşüncesi ön plandadır (Smith, 1999: 27). Fransız modeli, kültürel türdeşliği esas alsa ve farklı etno-kültürel grupların fiziksel varlığını dışlamasa da, zamanla bu kültürel kimliklerin farklı sorunlara kapı aralaması, mümkün görünmektedir. Anglosakson tipi vatandaş-ulus modeli ise, ulusun birlik ve bütünlüğünü türdeşlik zemininde değil “farklılıkların birlikteliği” olarak değerlendirir. Böylelikle vatandaşlar, hukuksal ve siyasal olan “üst kimliğe” yani “ulusal kimliğe” sadakatle bağlanırken aynı zamanda kültürel var olma hakkı tanınan alt kimliğine de “aidiyetini” sürdürmektedirler. Böylelikle etno-kültürel farklılıklar nispeten sorun olmaktan çıkmaktadır (Özkırmı, 2008: 95-97). Fakat günümüz devletlerinde de bu tür bir ulus yaklaşımının, başta o ülkeden ayrılma referandum taleplerinde görüldüğü gibi, ulus bütünlüğünü bozacak çok ciddi sorunlara yol açtığı da görülmektedir.

Yirminci yüzyılda dünya da kurulan devletlerin önemli bir kısmının ulus temelli devletlerdir ve bu ülkelerdeki farklılıklar sorununa baktığımızda ise, ulus devletlerin temel varsayımı olan “farklılıkların homojenleştirilmesi” hedefinin büyük ölçüde gerçekleşmediği görülmektedir. Aşağıda bazı örneklerini vereceğimiz Federatif ya da farklı yapılara sahip devletlerin de aynı şekilde, farklılıkların barış ve huzur içinde yaşama problemine büyük ölçüde çözüm geliştiremedikleri ve bunun da ülkelerin parçalanmasına kadar ciddi sonuçlara yol açtığını biliyoruz. Şüphesiz birlikte yaşama sorununun çözümlenememesi, farklı nedenlere dayandırılarak açıklanabilir. Fakat ilgili ülkelerdeki gelişmeler dikkatlice incelendiğinde, ayrışmaların temelinde farklılıklar la bir “birlik bilinci” geliştirilememesi, dolayısıyla farklılıkların birbirlerini ötekileştirme problemi yatmaktadır.

Günümüzde de ulusların birliktelik yapısının olumsuz neticelenmesine etki eden faktörlerin başında da, kapitalizmin geçirdiği süreçlere bağlı olarak ortaya çıkan küreselleşme gelmektedir. Ayrıca postmodern teorilerin geliştirdikleri argümanlar ise, birliktelik ruhunu perçinleyecek gelişmelere yol açmadığını da söylemek mümkündür.

Ulus devlet modelini ortaya çıkaran, uzun süredir uluslararası sistemin başrol oyuncusu olan kapitalizm, ilginçtir ki zaman içerisinde aynı sitemin

yapısal ve işlevsel anlamda sorgulanmasına da zemin hazırlamıştır. Bu sorgulamada ve ulus devletin egemenlik alanının aşındırılmasında kapitalizm, bazen doğrudan bazen de dolaylı bir rol üstlenmiştir. Kapitalizmle ulus devlet arasındaki ilişki, küreselleşmenin de tesiriyle farklı bir noktaya taşınmış, bu süreç ulus devletin ekonomide, siyasette, sosyal ve kültürel bağlamda yürüttüğü tüm faaliyetlerde sorgulanır olmasına neden olmuştur (Bakan & Tuncel, 2012: 51).

Küreselleşmeyi temelde sermaye ilişkileri biçimlendirirken, toplumsal, teknolojik ve kültürel düzenlemelerle mekânsal farklılıkları ortadan kaldıran, buna bağlı olarak da farklılıkları ortadan kaldırırken, yaşam tarzlarını, tercih ve değerleri benzeştiren bir süreç olarak belirir. Fakat aynı zamanda bu yaklaşma farklılıkların fark edilmesini de beraberinde getirmiş ve yerel özelliklerin küresel ölçekte tanınmasını sağlamıştır. Ayrıca postmodernizm, farklılık, çeşitlilik, çoğulculuk gibi söylemler ile modern dönemin bütün değer ve düşünce sistemlerini sorguya almış ve çoğulcu kimlik politikaları sunmuştur.

Postmodern dönemde farklılıklar ve benzerlikler üzerinden okunan bir diğer kavram da “kimlik” olmuştur. Modernitenin rasyonel olarak çizilmiş sınırlarının dışına çıkılarak çok da sağlam olmayan bir zeminde gelişen toplumsal koşullar içerisinde heterojenlik ve farklılık özünde biçimlenmeye başlamıştır. Bireyler dijital ağlar sayesinde kurgular üzerinden kendisi için kimlikler inşa edebilir ya da var olan kimlikleri kendine mal edebilir hale gelmiştir. Söz konusu bu belirsizlik içinde çok sayıda kimlik üretip ve aynı hızla tüketmek mümkün olabilmektedir. Her ne kadar Postmodern teorilerle çoğulculuk olgusu yeniden inşa edilmeye çalışılsa da, “modernliğin yıkılmaya çalıştığı cemaat, gelenek, kendi türüne ve köklerine bağlılık, milliyet gibi bir kısım anti-modern unsurları kınanır şeyler olmaktan” çıkarmıştır. Postmodernizm bu kavramları daha çok dönüştüren bir süreci başlatmıştır (Şan, 2005: 73). Nitekim etrafında birleşilmek istenen evrensel değerlerin, Batı menşeli kültürel kodlara dayalı olması nedeniyle, kendi dışında kalan diğer toplumların ve kültürlerin ötekileştirilmesine mani olamadığı açık bir şekilde görülmektedir (Özensel, 2020: 375).

Modern zamanlarda egemenlik hakkını uhdesinde bulunduran ulus devlet, uluslararası sistemin en gözde aktörüydü. Fakat ulus devletlerin egemenlik hakkı, küreselleşmenin tesiri altında aşınmakta, uluslararası sistemde ulus devletler yeniden konumlandırılmaktadır. Yanı sıra klasik düşman algısının da ötesinde yeni risk ve tehlikelerle (Giddens, 2000: 153) yüz yüze

kalmasına neden olmaktadır. Küreselleşme, siyasi sistemde devlet anlayışını erozyona uğratmış ve karar alma süreçlerinde ulusal hükümetlerin elini zayıflatan bir etkide (Bauman, 2006: 11) bulunmuştur. Ulus devletlerin egemenlik alanlarının aşınmasına etki eden bir diğer unsur da uluslararası örgütlenmelerin varlığı ve sayılarının artmasıdır. Avrupa'da yaşanan bütünleşme süreci, özellikle Avrupa Birliği (AB) gibi ekonomik anlamda karşılıklı bağımlılığa dayanan uluslar üstü güçlü siyasi birliktelikleri sağlamıştır (Bakan ve Tuncel, 2012: 60). Bu süreçte AB üyesi devletler, daha önceden ulusal anlamda kendi hükümetlerine ait olan karar alma yetkilerini, birliğin organlarına devretmek durumunda kalmışlardır.

Ayrıca küreselleşme, bir yandan küresel ölçekte benzer özelliklere sahip insanlar ortaya çıkartırken diğer yandan da ulus devletlerin homojenleştirmeye çalıştığı (Billig, 2002: 151) farklı kimliklerin yeniden ortaya çıkmalarına katkı sağlamıştır. Böylece bir devlet içinde kendini farklı hisseden ve o toplumla kendini özdeşleştirmeyen gruplar, bazen demokratik görünen taleplerle bazen de şiddet ve teröre başvurarak ayrı bir yapılanma içine girmek istemektedirler.

ULUSLARDA ÖTEKİLEŞTİRMENİN YENİ YÜZÜ: REFERANDUM TALEPLERİ

Kültürel farklılıklar, tarih boyunca pek çok toplumda arzu edilen siyasi ittifakların karşılaştıkları en büyük sorun olmuştur. Homojen bir kültürel yapıyı hedefleyen devletler, bu gerçeklik doğrultusunda azınlıklara yönelik birbirinden farklı politikalar yürütmüşlerdir. Bu doğrultuda kimi azınlıklar kütleli sürgünlere zorlanmışlar veya soykırıma uğratılarak fiziksel olarak varlıklarına son verilmişlerdir. Kimi azınlıklar da hâkim kültürün dilini, dinini ve adetlerini benimseyerek asimilasyona zorlanmışlardır. Bazı durumlarda da azınlıklar, ekonomik ve fiziksel tecritlerle siyasi haklardan mahrum bırakılarak, yabancı muamelesine tabi tutulmuşlardır. (Kymlicka, 1988: 27).

Günümüz toplumlarında ötekileştirme, sadece farklı toplumsal yapılar, farklı coğrafyalar, farklı dinlerle sınırlı kalmadığı, aynı ulus sınırları içinde yaşayan toplumlar arasında da oldukça yaygın hatta kalıcı bir hale dönüştüğü görülmektedir. Bu sorun, ne sadece Batı ne de sadece Doğu toplumlarına münhasır bir durumdur. Hemen hemen bütün toplumlarda kültürel sorunlara yönelik, kendilerine özgü farklı problemler vardır. Ancak farklı kültürlerin mevcut olduğu toplumlarda bu durum, daha sıra dışı problemlere kaynaklık edebilmektedir.

Kalabalık kitlelerin ortak bilgi kaynaklarından beslendiği, gittikçe küçülen bir dünyada, kültürel ve coğrafi ayrımlara tabi olmaksızın her toplum, doğrultusu aynı bir değişim dalgasının etkisi altındadır. Bu tek biçimliliğe giden yol, adeta bir yaşam biçimi olarak kendini sunmaktadır. Ayrıca, “kimlik tartışmaları günümüzde yoğunlaşmış, kimlik üzerinden politika üretmek de doğrudan yeni siyasetin ortaya çıkardığı şartların bir sonucu olarak şekillenmiştir” (Özensel, 2012: 59). Bunca uluslararası sözleşmeler, insan hakları, farklılıklara saygı vb. insanlığın onuruna yönelik düzenlemelere rağmen, birlikte yaşama sorunu, günümüzde artarak devam etmektedir. Kolonileştirme sürecinde yaşanan ötekileştirme sorunsalı, modernleşme argümanlarıyla çözüldü/çözülüyor iddiası “medeniyet” söylemi ile bütün insanlığı kuşatmıştı. Fakat İkinci Dünya Savaşı öncesi ötekileştirme uygulamaları, Avrupa’nın bazı ülkeleri ile özellikle Almanya örneğinde görüldüğü gibi kısmen sınırlı kalsa da, insanlığın toplumsal hafızasında silinmez acılar bıraktı.

Günümüzde ise postmodern teoriler çoğulculuğu yeniden değerli bir öge olarak ön plana çıkarsa da, ötekileştirme bütün dünyayı saran tehlikeli bir boyuta ulaştı. Hatta Bosna’da olduğu gibi dünyanın birçok bölgesinde soykırıma giden uygulamalar söz konusu olabilmektedir. Şüphesiz bu süreci etkileyen çeşitli faktörlerden söz edilebilir. Fakat sorunun kültürel, siyasi ve hukuki boyutunda ise şu faktörlerden söz etmek mümkündür. Birincisi, toplumun üyeleri arasında etnik, kültürel, dilsel, dinsel vb. çeşitliliğin bir arada yaşamasını temin edecek hukuki düzenlemelerin yapılmaması. İkincisi, sözü edilen bu hukuki düzenlemelerin yapılmasına rağmen siyasal otoriteler tarafından uygulanamaması. Üçüncüsü ise, bu farklı yapılar arasında bir tür ulusal birlik hissinin oluşturulmasını gerçekleştirecek sosyal ve kültürel politikaların uygulanamaması gelmektedir.

Ötekileştirme, modernleşmenin önemli bir çıktısı olarak hep var ola gelmiş ve global bir sorun olarak da devam etmektedir. Bunun uluslararası politikadaki yansımalarını her alanda görmek mümkündür. Uluslararası ötekileştirme sorunu ayrı bir çalışmanın konusudur ve bu çalışmanın sınırları dışında kalmaktadır. Ötekileştirmenin ulusal boyutlarına baktığımızda ise, sorunun aynı ülke sınırları içinde yaşayan toplumların çatışmasından, ulusal sınırları bölmeye kadar gidecek süreçlere vardığı görülür. Çeşitli ülkelerdeki “referandum” girişimleri bunun en tipik örnekleri olarak gösterilebilir.

Bu bağlamda dikkat çekici örneklerden biri, farklılıkların barış ve huzur içinde yaşamasını “çokkültürlülük” toplum modeli ile iddialı bir şekilde bütün dünyaya sunmaya çalışan Kanada’dır. Kanada, çıkardığı “Çokkültürlülük

Yasası" vasıtasıyla, toplumdaki her etnik kökenden insan ve farklı kültür arasındaki ilişkilere tam ve eşitlikçi bir paylaşım hakkı sunduğunu deklare etmektedir. Kanada, aynı zamanda bu yasa vasıtasıyla farklılıklardan kaynaklanan potansiyeli kabul ettiklerini, onların topluma adaptasyonları, sosyal-kültürel, ekonomik ve siyasi süreçlerde aktif görev almalarını teşvik ettiklerini ifade eden bir ülkedir (Özensel, 2012: 57). Modern ulus-devlet modellerinden farklı olarak iki uluslu (İngiliz, Fransız) ve iki resmi dili olan (İngilizce, Fransızca) Kanada'da ayrılıkçı söylem ve girişimler devam etmektedir. Biri 1980'de diğeri 1995'te olmak üzere, iki kere egemenlik referandumu düzenlemiş ve üçüncüsünü düzenlemek için de gün sayan Quebec bölgesi, Kanada'dan ayrılmayı talep etmiş ve ayrılıkçılar bu taleplerini gündemde tutmaya devam etmektedirler. 1980 referandumunda Quebec'in Kanada'dan ayrılmasını isteyenlerin oranı %40,4, ayrılmamasını, aynı ülke olarak devam etmesini isteyenlerin oranı ise %59,6 olmuştur. Daha sonra dünyada da çok ses getiren ve büyük bir çekişmeye sahne olan 1995 referandumu yapılmış ve bu referanduma %93,52 oranında bir katılım gerçekleşmiştir. Bu referandumda da Quebec'in Kanada'dan ayrılmasını isteyenlerin oranı % 49,44, istemeyenlerin oranı ise % 50,56 olmuş ve çok cüzi bir farkla (%1,12) Kanada, iki ülkeye ayrılmadan kıl payı kurtulmuştur. (Kalaycı, 2008: 154-157). Muhtemelen, önümüzdeki yıllarda yeni bir referandum kaçınılmaz görünmekte ve Kanada'nın bölünüp iki farklı ülkeye dönüşmesi söz konusu olabilecektir. Nitekim ayrılma referandumunun sonuçları ve yeni referandum talepleri Kanada'da gündemden düşmeyen bir konudur.

Avrupa'nın birçok ülkesinde de, benzer sorunların, ülkeyi bölecek referandum talepleri ve uygulamalarının devam ettiği görülür.

18 Eylül 2014'te İskoçya'da yapılan ve Birleşik Krallık'tan ayrılma yönündeki referandum, %44,7 ayrılma yönündeki oy oranına karşılık %55,3 oranla sonuçlanmış ve ayrılma gerçekleşmemiştir. Fakat referandum sonrası ayrılma talepleri devam etmektedir. Nitekim Birleşik Krallık Yüksek Mahkemesi, ikinci kez bağımsızlık referandumuna gitme talebinde bulunan İskoçya yönetiminin talebini, Kasım 2022'de İngiltere parlamentosunun onayı olmaksızın oy birliğiyle ret etmiştir (URL1, 2022). Dolayısıyla İskoçya Başbakanı, genel seçimleri "defakto bağımsızlık referandumu" olarak kullanmayı planlarken, İngiltere'de Yüksek Mahkemeden 'İskoçya'nın ikinci bağımsızlık referandumu düzenleyemeyeceği' kararını onaylamamıştır. Ayrılık yanlısı İskoçlar, bağımsızlık yönünde faaliyetlerini sürdürmeye devam etmektedirler.

2014'te referandum talepleri karşılık bulmayan İspanya'daki Katalonya Parlamentosu, bağımsızlıkları konusunda referandum düzenlenmesine imkân veren bir yasayı, Eylül 2017'de çıkarmıştır. Akabinde, polis müdahalesine ve Anayasa Mahkemesi'nin referandumu askıya alan aleyhte kararına rağmen, 1 Ekim' 2017'de referandum gerçekleştirildi. Bu referandumda İspanya'da Katalonya bölgesi İspanya'dan ayrılarak bağımsız bir devlet olmak için referanduma gitmiştir. İspanya'dan ayrılarak ayrı bir devlet olmasını isteyenlerin oranı % 91,6, istemeyenlerin oranı ise %8,04 olarak gerçekleşmiştir. İspanya Merkezi Hükümeti tarafından referandumun İspanya Anayasasına aykırı olduğu için kabul edilmemiştir (URL2, t.y.). Katalonya bölgesinin ayrılıkçı talepleri hız kesmeden devam etmektedir.

İspanya'daki etnik temelli bir diğer sorun ise Bask bölgesidir. Bölgesel bu sorun, söz konusu bölgenin bağımsızlığı için verdikleri uzun süreli kanlı mücadele nedeniyle dünya kamuoyunda ETA örgütüyle özdeşleşmiştir. Madrid yönetimine vergi ödemeyi kabul etmeyen tek bölge Bask ve bölgeye bağlı Navarra özerk bölgesidir. Bask bölgesi ekonomik açıdan da Katalonya'dan daha geri durumdadır. Franco diktatörlüğü dönemi, Bask milliyetçiliği ve dilinin yoğun baskı gördüğü bir dönemdir. Ayrıca günümüz Bask milliyetçileri arasında Katalonya'dakinden çok daha militan nitelikte bir azınlık da mevcuttur. 2011 yılında silah bırakma kararı alan Bask Yurdu ve Özgürlük (Euskadi Ta Askatasuna, [ETA]) örgütü, bağımsızlık mücadelesi yürüttüğü elli yıla yakın sürede, 800'ü aşkın kişinin ölümüne neden olmuştur. Ancak halen Bask bölgesinin İspanyadan ayrılma talepleri devam etmektedir.

Belçika'nın son 80-90 yıllık tarihi, anadil üzerinde temellenen bir topluluklar arası çekişmenin tarihidir. Bilindiği gibi Belçika, Valonlar ve Flamanlardan oluşan iki toplumlu bir yapıdır. Bu iki toplumda Katolik'tir fakat Valonlar Fransızca, Flamanlar Felemenkçe konuşur ve ülke üç federal bölgeye ayrılmıştır. Valon bölgesi (Wallonie), Flaman bölgesi (Flandres-Vlaanderen) ve çoğunlukla Fransızca konuşan Brüksel bölgesi. Ayrıca ülkede toplam beş parlamento ve hükümet vardır. Federal hükümet, Flaman Bölgesi hükümeti, Valon bölgesi hükümeti, Brüksel hükümeti, Bürüksel-Valon Fransızca konuşanlar hükümeti. 1996'dan beri federal bir monarşi/demokrasi olan Belçika'da bölgelere ayrışmanın temel ölçütünü anadil oluşturur (Pınar, 2011: 283-284). Olabildiğince farklılığı gözetken bir siyasi yapı söz konusu olsa da, bugün Avrupa Birliği'nin başkentinin de (Brüksel) olduğu Belçika'da, Flamanlar ile Valonlar arasındaki etnisite temelli problemler hız kesmeksizin devam etmektedir. Hatta aşırı sağcı Vlaams Belang

(Flaman Menfaati) partisi hedefini, “yeni devlet kurmak”, “Belçika’yı haritadan silmek” şeklinde açıkça ortaya koymaktadır. Aynı partinin “Kahrolsun Belçika” sloganıyla, Flaman bölgesinde oyların yüzde 25’ini elde ettiği görülmektedir. Bu duruma ve aşırı sağın tırmanışına tanık olan bazı Flaman partiler de “yeni devlet kurma”, “Valonlardan kopma” fikirlerini desteklemeye başlamışlardır. Valonlar, “Fransa’ya ilhak”tan söz ederken, Brüksel Bölgesi “bağımsızlık” ve “AB’ye sığınma” formülleri arayışına girdikleri gözlenmektedir (URL3, 2005).

Almanya’da da, ülkenin en zengin eyaletleri arasında yer alan Bavyera’da siyaset yapan Bavyera Partisi, bölgeyi Almanya’dan ayırmak için çalışma yürütmektedir. Almanya da, önümüzdeki günlerde referandum tartışmalarının odağında olacak gibi görünmektedir. 2017 Ekim’inde partinin Facebook hesabından, “Bavyera’nın özgürlüğü, Bavyera’nın Federal Almanya Cumhuriyeti’nden ayrılması bizim meşru hakkımızdır!” şeklinde bir paylaşım yapılmıştı. Ayrılıkçı Bavyera Partisi, Bavyera bölgesinin zenginliklerinin bölgede kalması ve Almanya’nın diğer bölgeleriyle paylaşılmaması yönünde siyasi faaliyetlerini sürdürmektedir. Parti, Avrupa Adalet Divanı’na yakın zamanda Bavyera dilinin Almancadan başka bir dil olduğu konusunda bilirkişi raporu talebiyle bir başvuruda bulunmaya hazırlanmaktadır. 2016 yılında da Bavyera, Almanya Anayasa Mahkemesi’ne başvurarak Almanya’dan ayrılma talebinde bulunulmuş, mahkeme, Bavyera’nın Federal Almanya Cumhuriyeti’nden ayrılması konusunda referanduma gidilmesine onay vermemiştir (URL4, 6 Ekim 2017).

İtalya’nın kuzeyindeki Padanya bölgesindeki ayrılıkçı hareketler söz konusudur ve bu bölge İtalya’dan ayrılmayı talep etmektedir. Padanya’nın ayrılma talebinin kaynağında daha çok ekonomik sebepler vardır. Coğrafi olarak Lombardiya, Piyomente, Aosta, Veneto, Ligurya ve Emilia-Romagna bölgelerini kapsayan, adını Po Ovası’ndan alan Padanya, sanayi işletmeleriyle ve bankalarıyla ülke GSMH’sının büyük bir kısmını karşılamaktadır. Bu nedenle ülkenin kuzeyinde yer alan bölge insanında, çalışıp kazandıkları paranın orta ve güney kesimlerde yaşayan İtalyanlar tarafından israf edildiği yönünde bir algı mevcuttur. Bölgede kurulan Kuzey Ligi partisi, 90’lı yıllarda Padanya bölgesinin İtalya’dan tamamen kopmasını savunmaktaydı. Zamanla partinin bu tavrında yumuşama olsa da ayrılma talepleri zaman zaman gündeme gelmektedir.

Yine İtalya’nın güney bölgesinde yer alan Güney Tirol’de, ekonomik nedenlerden İtalya’dan ayrılma talepleri sıklıkla gündeme gelmektedir. Bir

zamanlar Avusturya-Macaristan İmparatorluğu toprağı olan bölge, Birinci Dünya Savaşı sonunda İtalya topraklarına katılmıştır. Mussolini dönemindeki “İtalyanlaştırma” aşaması ve İkinci Dünya Savaşı’nın ardından bu bölge giderek daha fazla siyasi ve dilsel özerklik elde etti. Yunanistan’ın ardından Euro Bölgesi’nin en çok borca sahip olan ülkesi olan İtalya’da, ekonomik durumu iyi olan pek çok Güney Tirol’lü, ülkenin diğer bölgelerinin sorunlarıyla uğraşmak istememekteler ve Roma’dan ayrılma taleplerini dillendirmektedirler (URL5, t.y.).

Korsikalılar da Fransa’dan ayrılmak istemektedirler. Dilleri kamusal alanda yasaklanan ve adadaki okullardan tamamen kaldırılmaya çalışılan Korsikalılar ya da Korslar, uzun yıllar Fransa’nın asimilasyonist politikalarına maruz kalmışlardır. Daha önceki yıllarda, Korsika adasında verilen özerklik mücadelesi birçok kez bastırılmıştır. Korsika Ulusal Kurtuluş Cephesi’nin (National Liberation Front of Corsica- [FLNC]) öncülük ettiği militan gruplar, uzun bir süre devlet temsilcilerine ve sembollerine ve adada yerleşik Fransızların yazlıklarına yönelik saldırılarla, şiddet yoluyla Fransa’dan ayrılmaya çalıştılar. Her ne kadar 2014 yılı itibarıyla FLNC, yeraltı mücadelesini sona erdirmeye kararı almış olsa da her an yeni bir çatışma potansiyelinin mevcut olduğu bilinmektedir. Yüzyılın başlarında, 2000’li yıllarda Lionel Jospin’in başkanlık ettiği sosyalist hükümetin ihtiyatlı özerklik önerileri, muhalefetteki muhafazakar kanadın sert tepkisiyle karşılaşmış olsa da, ülkedeki Bretonya ya da Alsace (Alsas) gibi bölgelerde de Korsika’ya benzer özerklik taleplerinin oluşabileceğı endişesi halen varlığını korumaktadır (URL6, t.y.).

ABD’de Donald Trump seçimi kazanınca, Kaliforniya Eyaleti ABD’den ayrılma yönünde propagandalara başladı. “Kaliforniya #CalExit” sloganıyla bu propagandayı sürdürmektedir. “Calexit”, Kaliforniya’nın Amerika Birleşik Devletleri’nden ayrılmasını ve ardından bağımsız bir ülke haline gelmesini ifade eder. Kelime, “Grexit” ve “Brexit” gibi benzer madeni paralara dayanan “Kaliforniya çıkışı” anlamına gelen bir portmantodur. Terim, D. Trump’ın 2016 ABD başkanlık seçimlerindeki zaferinin ardından ön plana çıkmıştır. Ocak 2017’de yayınlanan bir Reuters/Ipsos anketi, 2014’te %20 olan Calexit’i destekleyen Kaliforniyalıların oranı %32’yi bulmuştur. Calexit’e, devletin federal hükümetten aldığı harcamalardan daha fazla vergi ödemesine ve kültürel farklılıklara dayanan bir bağımsızlık kampanyası olan “Yes Kaliforniya” ya öncülük etmektedir. Söz konusu kampanya eyalet oylamasını hedefliyordu ve 2019 da başarısız oldu. 10 Eylül 2020’de bir kez daha Kaliforniya’da ABD’den ayrılması için imza toplama kampanyası

başlatıldı ve Kasım 2020’de bir bağımsızlık referandumu çağrısında bulunan Kaliforniya, Başsavcılığa bir girişimde bulundu. Şu ana kadar Kaliforniya bu taleplerinde muvaffak olmadı fakat sorunun her geçen gün artarak devam ettiği bilinmektedir. Kaliforniya’nın ABD’den ayrılma isteğinin nedenleri şu şekilde özetlenebilir; Kaliforniya, kendine özgü tarihi ve kültürü ile farklı bir toplumdur. Dünyanın en büyük beşinci ekonomisi olan Kaliforniya, kendi ülkesi olmak için gereken her şeye sahiptir ve Kaliforniya’yı yönetecek en iyi insanlar Kaliforniya halkıdır (URL7, t.y.).

Yukarıda bazı örneklerini verdiğimiz ülkelerin ayrışma, bölünme, parçalanma durumları, sadece Batı toplumlarıyla sınırlı kalmamakta, Ortadoğu’dan, Kuzey Afrika’ya, Uzak Asya’dan Güney Amerika’ya artan bir oranda devam etmektedir. Ayrışma taleplerinin gerekçeleri çeşitlenebilir fakat gerçek olan, ayrışma ve ötekileştirme söylemlerinin giderek arttığı bir dünya ile yüzleşmeye ve sonuçlarına katlanmaya hazır olup olmadığımızdır.

SONUÇ

Bir arada yaşama sorunu, geçmişten günümüze gelinceye kadar insanlığın toplumsal hayatta üstesinden gelmek zorunda olduğu sorunların başında yer almaktadır. Çünkü tarihin her döneminde ve özellikle günümüzde toplumların kültürel çeşitliliği ve etno-dini yapıları heterojen bir görünüm sergilemektedir. Toplumu oluşturan farklı kesimler, devletin siyasal yapısında eşit oranda tanınmamalarından ötürü ve buna bağlı olarak hak ve özgürlükler bağlamında kendilerini dezavantajlı konumda hissetmekte ve ötekileştirildiklerini düşünmektedirler. Ötekileştirme, farklı olanın yaşam alanını daraltan ve toplumsal bütünleşmenin önündeki önemli engellerden bir tanesi olarak varlığını sürdürmektedir. Modern devletlerin kurulması ile özgürlük ve eşitlik gibi kavramların toplumun genelini kuşatması bir mit olarak varlığını sürdürmüştür. Özgürlük ve eşitlik gibi nosyonların toplumun genelini kuşatması, modern dönemlerin bir arada yaşama modeli olan ulus devlet sisteminde, farklı olanın farklılığını, devletin kurucu dinamikleri içerisinde eritmesiyle mümkün olacağı tasavvur edilmiştir. Fakat hiçbir teori, pratiğe tasavvur edildiği gibi yansıtılmadığından olsa gerek, ulus devletler için öngörülen, farklı olanın zaman ve süreç içerisinde aşınacağı ve yok olacağı kehaneti kendini gerçekleştirememiştir. Üstelik özellikle ulus devlet içerisinde farklı olan ve ötekileştirilen grupların, hak ve özgürlük talepleri giderek daha görünür ve sistematik hale gelmiştir.

Görünen odur ki, geçen yüzyılın örgütlenme biçimi olan ulus devlet ve mevcut siyasal sistemler, içinde bulunduğumuz küresel çağda çeşitli faktörlerin etkisiyle aşınmakta, postmodern söylemlerle de, farklılıklar sorununa çare olamamaktadır. Sonuçta birey ve gruplar, mevcut büyük ölçekli gerçeklik alanlarından ve bu devletlerin ürettiği kimliklerden uzaklaşmaktadırlar. Demokratik bir talep olarak ülkeleri bölme ile sonuçlanabilecek bağımsızlık referandumları birçok ülkede gündeme gelmekte, resmi ya da gayri resmi olarak referandumlar söz konusu olabilmektedir. Ülkelerdeki ötekileştirmenin görünür boyutu olan referandum talepleriyle ulustan ayrılma dalgalarının, önümüzdeki süreçte değişik şiddetlerde artarak devam edeceği söylenebilir. Diğer yandan da önyargılar nefrete, nefret şiddete dönüşebilme potansiyeline sahip olduğu söylenebilir. Gelineen noktada, önyargı ve nefret döngüsünü kırmak, kültürel çeşitliliğin sosyal gerçekliğini desteklemek ve toplumsal istikrarı sağlamak için farklılıkların barış ve huzur içinde yaşamasına yönelik yeni politikalara, ulusal ve global düzeyde ihtiyaç olduğu kaçınılmaz görünmektedir.

Giderek artan bir şekilde kültürel olarak farklılaşan bir toplumda, sosyal ve bilişsel boyutları olan farklılıklar sorunu ve buna bağlı olarak ülkelerdeki farklılıkların ya da kendilerini farklı olduğunu iddia eden toplulukların referandum talepleri, yukarıda kısaca örneklerini verdiğimiz ülkelerle sınırlı kalmayacağı gibi, yine sözü edilen ülkelerde referandum talepleri sıklıkla gündeme gelmeye devam edecektir.

Ülkelerdeki referandum talepleri, bir ötekileştirme aracı mıdır yoksa farklılıklar sorunu çözmede önemli bir yol mudur' sorusu, siyasal ve akademik çevrelerin cevabını arayacakları çetin bir konu olmaya da devam edecektir.

KAYNAKÇA

- Bağlı, M. ve Özensel, E. (2013). Çokkültürlü vatandaşlık, 2. Baskı, Konya: Çizgi Kitapevi Yayınları.
- Bakan, S. ve Tuncel, G. (2012). Küreselleşmenin ulus devlet üzerindeki etkisi, *Birey ve Toplum*, 2 (3).
- Bauman, Z. (2006), *Küreselleşme toplumsal sonuçları*, (Çev. A. Yılmaz), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Belge, M. (2002). Elias'a Göre ulus devlet, *Radikal*.
- Baudrillard, J. (2004). *Kötülüğün şeffaflığı*. (Çev. Işık Ergüden), İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

- Billig, M. (2002), *Banal milliyetçilik*, (Çev. C. Siskolar), İstanbul: Gelenek Yayıncılık
- Büyüktosunoğlu Yaylalı, T. (2022). *Sosyal mesafe gündelik hayatta yakınlık ve uzaklık deneyimleri*, İstanbul: DBY Yayınları.
- Gellner, E. (1992). *Uluslar ve ulusçuluk*, (Çev: B. E. Ersanlı & G. G. Özdoğan), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Giddens, A. (2000). Üçüncü yol: Sosyal demokrasinin yeniden dirilişi, (Çev. M. Özey), İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Kalaycı, H. (2008). Referandumla ayrılma konusunda yüksek mahkemenin tutumu: Kanada-Quebec örneği, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 63 (1): 151-174.
- Kalın, İ. (2016). *Ben, öteki ve ötesi, İslam-Batı ilişkileri tarihine giriş*, 4. Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları
- Kalın, İ. (2019). *Barbar modern medeni medeniyet üzerine notlar*, 2. Özel Baskı, İstanbul: İnsan Yayınları
- Kymlicka, W. (1988). Çokkültürlü yurttaşlık, (Çev: A. Yılmaz), İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- Özensel, E. (2020). Farklılıkların birarada yaşamasında bir sorun alanı olarak ötekinin ötekileştirilmesi. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, (43): 369-378.
- Özensel, E. (2012). Çokkültürlülük uygulaması olarak Kanada çokkültürlülüğü, *Akademik İncelemeler Dergisi (Journal of Academic Inquiries)* 7 (1): 55-70.
- Özkırımlı, U. (2008). *Milliyetçilik kuramları: Eleştirel bakış*, Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Pınar, M. Ç. (2014). Kültürel bir ayrışma örneği olarak Belçika. *Mülkiye Dergisi*, 25 (226): 283-288.
- Schnapper, D. (2005). *Sosyoloji düşüncesinin özünde öteki ile ilişki*. (Çev. A. Sönmezay), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Seyyar, A. (2007). İnsan ve toplum bilimleri terimleri: Ansiklopedik sosyal bilimler sözlüğü. İstanbul: Değişim Yayınları.
- Smith, A. D. (1999). *Milli kimlik*, Çev: (B. S. Şener), Ankara: İletişim Yayınları.
- Şan, M. K. (2005). Farklılık ve çokkültürlülük siyasetleri üzerine bir deneme, *Milel ve Nihal*, 3 (1-2): 67-114.
- URL1. (2022). "İskoçya'nın bağımsızlık referandumu başvurusu İngiltere Yüksek Mahkemesi'nde reddedildi", <https://www.bbc.com/turkce/articles/cm53yx7g3pko> 27.02.2023.
- URL2. (t.y.). <https://web.archive.org/web/20170915204455>, <https://www.ref1oct.eu/> 22.01.2023
- URL3. (2005). "Belçika'da bölünme tartışmaları", <https://www.hurriyet.com.tr/dunya/belcikada-bolunme-tartismalari-300065> 27.02.2023.
- URL4. (2017). "Almanya'da Bavyera Eyaleti Bağımsızlık İstiyor", <https://www.haberler.com/guncel/almanya-da-bavyera-eyaleti-bagimsizlik-istiyor-10101766-haberi/> 27.02.2023.

- URL5. (t.y.). <https://www.dw.com/tr/avrupadaki-ba%C4%9F%C4%B1ms%C4%B1z-l%C4%B1k-hareketleri/a-40780329> 24.01.2023
- URL6. (t.y.). <https://www.dw.com/tr/avrupadaki-ba%C4%9F%C4%B1ms%C4%B1z-l%C4%B1k-hareketleri/a-40780329> 24.01.2023
- URL7. (t.y.). <https://www.investopedia.com/terms/c/calexit.asp>. 24.01.2023
- Yıldırım, A. F. (2019). *Farklılıklar ve ötekileştirme*, Konya: Çizgi Kitapevi Yayınları.
- Yılmaz, H. (2010). Türkiye’de ‘Biz’lik, ‘Öteki’lik, ötekileştirme ve ayrımcılık: Kamuoyundaki algılar ve eğilimler, www.hakanyilmaz.info

MODERNDEN GEÇ-MODERN DÖNEME TERİTORYAL SINIRLAR VE KÜLTÜREL ETKİLEŞİM BİÇİMLERİ

Ferhat TEKİN*

GİRİŞ

Genel sosyolojik anlayışa göre toplum, ortak bir vatani paylaşan, kolektif bir (ulusal) bilince ve ortak bir geçmişe sahip olan, birbiriyle dayanışma içinde olan insan birlikteliğini ifade eder. Bu bağlamda toplum, teritorya ve sınır ilişkisi özellikle dikkate değerdir. Zira modern toplumun en temelde sınırlar vesilesiyle kurulduğu ve bu nedenle de her şeyden önce bir “teritoryal toplum” olduğu söylenebilir. Çünkü sınırlar, bir taraftan teritoryal mekânda türdeşliği esas alarak toplumsal/ulusal kimlik tahayyülünü oluşturmada bir mit işlevi görürken, diğer taraftan da dışarıyla da tüm sosyo-kültürel bağları kesen bir “jeo-sosyo-politik aygıt” olarak işler (Tekin, 2020b: 125, 130). Dolayısıyla sınırların bu işlevsel rollerinin ulus-devlet kadar onun ideolojisi olan ulusçuluk ile ulusal kültür ve kimlik için de vazgeçilmez önemde olduğu aşîkârdır.

Sosyoloji bir bilim olarak kuruluşundan 1990’ların başına kadar sadece teritoryal alanın içindeki sosyal ilişkilerle ilgilendi. Dolayısıyla da sınırların karşı taraflarını birbirine bağlayan sınır bölgelerindeki sosyo-kültürel ve ekonomik ilişkilere karşı kayıtsız kaldı. Bu da A. Wimmer ve N. G Schiller’in (2002: 304) “metodolojik milliyetçilik” dediği anlayışın sosyoloji için de geçerli olduğu anlamına gelmektedir. Metodolojik milliyetçilik, inşa edilmiş bir sosyo-politik gerçeklik olarak ulusal teritoryanın sosyo-kültürel açıdan türdeş olduğu varsayımına dayandığı için çoğu durumda sınır bölgelerinin gri alanlar olduğu gerçeğine karşı bir “kültürel körlük” ile maluldür. Dolayısıyla ulusal kültürün etkisinde biçimlenen yaygın sosyolojik perspektifin de sınır

* Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, ferhattekin@erbakan.edu.tr

bölgesi kültürünün, ulusal kültürden farklılaştığına/farklılaşabileceğine dair bir kültürel körlük içinde olduğu söylenebilir.

M. Kearney, resmi bir disiplin olarak antropolojinin devletin bir bileşeni olması ve ulus-devletin sınırları ve inşası değiştikçe, antropolojinin bir “bilimsel alan” olarak yeniden yapılanmasını beklememiz gerektiğini söyler (1998: 117). Kearney’in bu görüşünün sosyolojiyi de yakından ilgilendirdiğini söyleyebiliriz. Zira küreselleşmeyle birlikte sınırların yapısal özelliklerinin değişmesi sonucunda sosyolojinin bakışının da ulus devletten ya da ulus-toplumdaki doğru kaymakta olduğu görülmektedir. Bu bakımdan toplum ve sınırlar arasındaki değişen ilişkileri anlama ve analiz etme çabaları önem arz etmektedir. Dolayısıyla günümüzde sınırlar sadece birbirine komşu olan devletler ve toplumlar arasındaki ilişkilerle ilgili değil, aslında yerkürede meydana gelen birçok olgu ve olayla da ilgilidir.

1990’lı yıllarda sınırların yapı ve fonksiyonlarında meydana gelen değişim ve dönüşümlerle birlikte genelde sınır bilimciler özelde de sosyolog ve antropologlar sosyal teorisinin yerleşik birçok kavram ve yaklaşımının geçerliliğini sorgulamaya başladılar. Özellikle sınırların karşı taraflarında yaşayan toplulukların sahip oldukları sosyal bağlar ve sosyo-kültürel yapı benzerlikleri, sınır ve ulusal kültürü eş-biçimli olarak gören anlayışın terk edilmesine yol açtı. Bu bağlamda C. Rumford, içinde bulunduğumuz dönemde, daha önceki sosyal teoriyi destekleyen metodolojik milliyetçiliğin ve teritoryalci varsayımların esaretinden kurtulmakta olduğumuzu söyler. Zira artık sınırlar bir dizi aktör tarafından oluşturulabiliyor, dönüştürülebilir ve yapı-bozuma tabi tutulabiliyor (Rumford, 2006: 164). Devlet, toplum, teritorya ve sınır arasındaki ilişkinin değişmesine bağlı olarak genelde sosyal teoride özelde de çağdaş sosyolojik yaklaşımlarda sınır, sınır-ötesi, ara bölge, sınırlar-arasılık, göç, kültür ve kimlik gibi konular gündemi oluşturmaya devam etmektedir.

Sınır bölgeleri toplumların/toplulukların karşılaşma ve etkileşim içine girdiği kültürlerarası mekânlardır. Bu sadece günümüzde küreselleşmeyle birlikte ulus-devletlerin sınırlarında değil, geçmiş dönemlerde imparatorlukların sınır boylarında da gözlemlenmiştir. Ancak modern bir sosyo-politik düzen olan ulus-devlet, katı sınır rejimleriyle bu etkileşimi büyük ölçüde durdurmuştur. Ünlü tarihçi P. Burke’un belirttiği gibi Geç Orta Çağ’da İspanya, uzun bir dönemin sonunda ortaya çıkan ... melez üretimlerin yanı sıra, maddi kültür ve toplumsal pratik alanlarında Hristiyanlar, Yahudiler ve Müslüman Mağripililer arasında kültürel etkileşimlerin olduğu bir sınır boyu

örneği (2011: 115). Aynı durumun Osmanlı'nın (rekabet ve çatışmalara rağmen) hem doğudaki hem de batıdaki sınır boylarında da vuku bulduğu bilinmektedir.

Bu yazıda, sınır sosyolojisi perspektifinden hareketle modern ulus-devlet düzeniyle birlikte dönemsel olarak birbirinden ayırabileceğimiz çeşitli sınır politikalarına bağlı olarak toplumlar arasındaki kültürel etkileşimin üç boyutuna odaklanılmıştır. İlk olarak sınırların kültürel etkileşimlerin önünde nasıl ve niçin katı engeller oldukları ele alınmıştır. Ardından sınırların engeller olmaktan çıkıp devletler ve toplumlar arasında nasıl köprüler haline gelerek kültürel etkileşimlere yol açtığına çeşitli örnekler üzerinden değinilmiştir. Son olarak da özellikle günümüzdeki kitlesel göçlere bağlı olarak sınırların duvarlaştırılarak dışlayıcı ve ayırıcı sosyo-kültürel ve iktisadi politikaların aygıtları oldukları ortaya konulmuştur.

KATI SINIR ANLAYIŞI VE YALITILMIŞ ULUSAL KÜLTÜR

Sınırın temel işlevi içerisi ile dışarısını birbirinden ayırmaktır. Sınır, içerisi ve dışarısı ile güvenliği, biz ve öteki ile kolektif bilince ve toplumsallaştırmaya, yerli ve yabancı ile de köklülüğe ve sahipliğe vurguda bulunur (Tekin, 2016: 280). Sonuç olarak sınır belirlemek yeniden kategorize etmeye, anlamlandırmaya ve yönetmeye işaret eder. Sınırlar kontrole, korumaya ve düzene ihtiyaç duyanın ürünleri olmanın yanı sıra benzerliği ve farklılığı vurgulayan “biz” ve “onlar” arasına bir işaret koyma isteğini de yansıtır (O'Dowd, 2005: 14). Keza teritoryal sınırlar, bir taraftan “bizi” dış dünyaya karşı kapatan diğer taraftan da onunla temasa geçebileceğimiz sosyo-politik mekânlardır.

Yeni bir teritoryal düzen olarak ulus-devletin ve sınırlarının temeli –tarihsel süreç içerisinde bazı değişimler olmuşsa da- Westfalya Antlaşması'na (1648) dayanmaktadır. Bunun bir sonucu olarak yirminci yüzyılın genelinde dünya, sınırlandırılmış ulusal devletler, ulusal ekonomiler ve ulusal toplumlar sistemi olarak görüldü. Bu devlet merkezli dünya yüzyılın ortalarında doruk noktasına ulaştı. Bu dönemde, ‘ulus-devlet’ içindeki insanların kimliklerini tanımlayan sınırlar ve yine onlar tarafından çevrilen ‘devlet’ ve ‘toplum’ hemen hemen eşanlamlı olarak kullanıldı (Tekin, 2020a: 91). Buna bağlı ulus-devlet, sınırların bittiği yerlerde ulusal kültürün de bittiği varsayımı üzerine kuruldu. A. Smith'in ifade ettiği gibi ulus devletin temel amaçlarından biri “sadece bir tane kamusal kültüre sahip olmaktır” (2002: 172). Dolayısıyla ulus-devletin kurucuları için hem ulusal cemaati hem de onun

tek kamusal kültürünü inşa etmede sınırlar önemli işlevsel aygıtlar olmuştur.

Bununla birlikte devlet sınırları ile ulusal kültür sınırlarının çakıştığı ve ülkenin toplam nüfusunun tek bir etnik kültürü paylaştığına dair yaklaşım göz önünde bulundurulduğunda bugün mevcut devletlerin sadece % 10'unun gerçek anlamda ulus-devlet oldukları söylenebilir (Smith, 2017: 33). Geriye kalan devletlerin büyük bir çoğunluğunun sınırları ile ulusal kültürlerinin birbiriyle çakışmadığı apaçık ortadadır. Dolayısıyla modern toplumlar veya ulus-devletler, bazı açılardan bakıldığında açıkça tanımlanmış bir sınırlılığa sahiptirler. Öte yandan bu tür toplumların hepsi, devletlerinin sosyo-politik sistemini ve “uluslarının” kültürel düzenlerini de aşan bağ ve ilişkiler yoluyla iç içe geçmiş durumdadırlar. Neredeyse hiçbir modernlik-öncesi toplum modern ulus-devletler kadar belirgin şekilde sınırlanmış değildi (Giddens, 1994: 20). Bu bağlamda ulus-devlet ideolojisi açısından teritoryal sınırlar ile ulusal kültür eş-biçimlidir. Sınırların ulusal dil ve kültür sınırlarıyla uyumlu olması gerektiğine yönelik bu ulu--devletçi görüş Yirminci yüzyılın son çeyreğine kadar geçerliliğini sürdürmüştür. Oysa sınır bölgelerinin çoğu, kültürel çeşitliliğin mekânları oldukları için devletin ulusallaştırma ve kültürel homojenleştirme süreçlerinin sekteye uğradığı alanlar olarak daima dikkati çekmişlerdir. Zira sınırlar/hudutlar, ulus-devletleri birbirinden kesin bir biçimde ayırırken, sınır bölgeleri sosyo-kültürel ve iktisadi özellikleri açısından her iki tarafta yaşayan toplulukları birbirine bağlayabilmektedir. Bu karşıt durumu dünyanın birçok yerinde görmek mümkündür.

Ulus-devlet oluşumundan önceki yapılarda toplum değil topluluklar mevcuttu. Bu toplulukları birbirinden ayıran sınırlar da teritoryal değil sosyo-kültürel nitelikteydi. Dolayısıyla teritoryalarını belirleyen faktör de -modern teritoryal anlayıştan farklı olarak- sosyo-kültürel özellikleriydi. Bu nedenle sosyo-kültürel yapı teritoryayı önceliyordu denilebilir. Bunun aksine modern ulus-toplumda ya da Balibar'ın (2007) ifadesiyle “ulusal cemaat” yapısında ise teritorya toplumu veya makro cemaati belirledi. Bu nedenle modern topluma kimliğini kazandıran asıl unsur -kendinden öncekilerden farklı olarak- vatan ve ulus oldu. Dolayısıyla “hayali cemaat”i veya “ulusal cemaat”i inşa etmede vatana ve sınırlara yüklenen anlam ve değerler ile sınırlara yönelik söylem ve sembolleştirme biçimleri daha önce hiç olmadığı kadar önemli ve işlevsel hale geldi.

Modern devletin en ayırt edici yönlerinden biri ulus inşa projesine bağlı olarak kendini çevresindeki komşularından belirgin bir biçimde farklılaştıran ulusal bir kültürün ve kimliğin inşa edilmesine duyduğu ihtiyaç olmuştur.

Bu, B. Anderson'ın (2007) veciz deyişiyle "hayali cemaat"ın aynı zamanda mekâna/teritoryaya dayalı makro bir toplumsal inşa biçimi olduğu anlamına gelmektedir. Bu anlamda Bauman'nın vurguladığı gibi "Yabancılaştırma, mekânsal ayırmanın ana işlevidir" (2012: 109). Bu anlamda ulus-devlet açısından teritoryal sınırların temel işlevi hem toplum inşa etmek hem de inşa edilen bu toplumları sınırlar vesilesiyle birbirine yabancılaştırmaktır. Bir başka deyişle sınırlar mekânsal ayırma mekanizmasıyla aynı zamanda ortak kültürde bir yarılmayı gerçekleştirerek yeni bir "biz" ve "onlar" da icat etmiş olmaktadır. Bu bağlamda bir iktidar alanı olarak teritoryalleştirme edimi Balibar'ın (2009: 193) da söylediği gibi aynı zamanda kolektif kimlik belirlemek demektir. Sınır çizmek, sosyolojik anlamda "bizi" ve "diğerlerini" veyahut "yerli" ve "yabancıyı" birbirinden ayırt etmeyi ifade eder. Daha sosyolojik bir deyişle sınır çizmek, "ulusal cemaat"leri hem inşa eden ideolojik bir aygıt hem de katı bir ayırım mekanizmasıdır. Özellikle zaman zaman devletlerin komşularına yönelik başvurdıkları çeşitli söylemlerin (örneğin Türkiye'de bir dönem sıkça dile getirilmiş olan "üç tarafı denizlerle, dört tarafı düşmanla sarılı ülke" söylemi) içeride ulusal bilinci geliştirmenin ve diri tutmanın bir yolu olarak işlev görmüştür. Dolayısıyla bir ülkenin komşularının onun düşmanları olduğuna dair söylemlerin daha çok "katı modernite"ye ait olduğu söylenebilir. Bu, her zaman o ülkenin düşmanı ya da düşmanları olmadığı anlamına gelmez; fakat bu tür söylemlerin ulus-inşa etme veya ulus-toplumu kaynaştırma girişimlerinden bağımsız olmadığını da belirtmek lazım.

Bu bağlamda ulus-devlet sınırlarına yüklenen anlam ve işlevlerin "Janus"vari olduğu söylenebilir. Bilindiği gibi Janus, Roma mitolojisinde bir yüzü içeriye, diğer yüzü de dışarıya bakan "Kapılar Tanrısı"dır. Dolayısıyla devlet sınırları adeta Janus gibi bir taraftan içeriyi (toplumu/ulusu) disiplin ederken, diğer taraftan da dışarıdan içeriye girişleri ve iç-dış etkileşimini kontrol altına almıştır. Böylece sınırlar iç-dış etkileşimini mümkün olduğu kadar kısıtlayarak engeller olarak işlev görmüştür. Ulus-devletçi perspektiften sınırlara, özellikle yirminci yüzyılda ulusal kimliğin ve kültürün göstergeleri olarak yaklaşılmıştır. Bu açıdan homojen bir kültürel ve ulusal kimlik oluşturmakta sınırlara hayati bir işlev yüklenmiştir. Bir başka ifadeyle "devletin ideolojik aygıtı" olarak sınırlar, durmadan içeriyi ve dışarıyı kurmuş oldukları söylenebilir. Bu açıdan da sınırlara "biz" ve "yabancılar" arasındaki keskin hatlar veya kırmızıçizgiler olarak anlamlar yüklenmiştir. Ancak sınırlar, devlet merkezci ve pozitivist anlayış doğrultusunda sadece sınır çizgileri ve insansız alanlar olarak görülemezler. Özellikle 1990'ların başından

itibaren sınırlar artık engeller olarak değil, köprüler olarak işlev görmeye başlamış ve buna bağlı olarak dönemin söylemi de “işbirliği” olacak biçimde değişmiştir.

KAPILARDAN KÖPRÜLERE: SINIRLARIN GEÇİRGENLEŞMESİ VE KÜLTÜREL ETKİLEŞİM

G. Simmel, ayrılık ve birlik ilişkisinde köprünün daima ikincisine vurguda bulunduğunu, kapının ise daha belirleyici bir şekilde ayırmayı temsil ettiğini dile getirir (Simmel, 1997: 172). Bu bağlamda bir metafor olarak kapı, belirli bir mekanın birliğine işaret ederken aynı zamanda geriye kalan dünyadan ayrılmışlığa da işaret eder. Köprü ise engellerin aşılmasını, insanın bağlantı kurma iradesini dolayısıyla da birleşmeyi sembolize eder.

Bu bağlamda Simmel’in bu metaforlarını Bauman’ın kavramlarıyla sentezleyecek olursak, katı modern dönemin sınırlarının kapı ve kapatmayı; akışkan modern dönemin sınırlarının ise köprü ve geçirgenliği temsil ettiğini söyleyebiliriz. Dolayısıyla günümüzde devlet sınırları, ulus-devletçi katı fonksiyonlarını önemli ölçüde yitirerek sınır ötesi etkileşimlere, insan, mal ve bilgi akışlarına sahne olmaktadır. Sınırların geçirgenliğinin artmış olması –buna karşın bir taraftan da sınırlar yeniden tahkim edilmekte, duvarlar örülmekte ve sıkı bir biçimde kontrol edilmekte- toplumsal anlamda yeni ilişki ve kültürleşme biçimleri ile kimliklere de sahne olmaktadır. Bu da sosyologların toplumu, sınır-kimlik-kültür ilişkisi ekseninde, klasik yaklaşımlardan farklı olarak yeni bir perspektiften hareketle incelemelerine yol açmıştır. Nitekim Donnan ve Wilson’ın (2002: 110) işaret ettiği gibi içinde bulunduğumuz dönemdeki bu yeni gelişmeler, diğer sosyal bilimciler gibi sosyologların da temelleri devlete ve toprağa dayanan egemenliğe dair eski tanımların, kültür ve kimliğin yeni tanımlarına neden olduğu gerçeğini kabul etmelerini sağladı.

1990’lı yılların başından itibaren sınırların geçirgenliğinin görülmeye başlanmasıyla yeni bir dönemin kapıları da açılmış oldu. Bu geçirgenlik bir yandan insan, mal ve bilgi hareketliliği sağlarken diğer taraftan da etnik ve kültürel etkileşimin yollarını açtı. Ulus-devlet sınırlarıyla engellenmiş olan daha önceki sosyal, kültürel ve diğer bağlar bu dönemde tekrar canlanmaya başladı (Tekin, 2020a: 102). Bu bağlamda çeşitli söylemlerden söz edilebilir. Örneğin sınır-ötesi işbirliği söylemi, sınırı milliyetçi dayanışmanın sembolü olarak kullanmaktan vazgeçmenin önemine vurguda bulunur (O’Dowd, 2001: 75). Zira günümüzün sosyo-ekonomik ve politik gerçekliği katı sınır politikalarının uygulanmasının artık pek mümkün olmadığını göstermek-

tedir. Bir başka deyişle sınırlar günümüzde eski katı özelliklerini büyük ölçüde yitirmişlerdir. Her ne kadar göçmenlere, mültecilere karşı sınırlara duvarlar örülüyor ve son teknolojilerle tahkimat yapılıyor olsa da yirminci yüzyılın katı sınır anlayışının işlevini önemli ölçüde kaybettiğini söylemek mümkündür.

Ulus-devlet açısından sınırlar, içeride homojenleştirmeyi sağlamak için teritoryal bir dinamik işlevini görür. Ancak bu dinamik genellikle sınır bölgelerindeki sosyo-kültürel çeşitliliğe dayanan daha önceki karşı dinamiklerle karşı karşıya gelir ve sonuçta da sınır-ötesi ilişkileri sınırlandırır. Oysa açık ya da geçirgen sınırlar, sınır ötesi ilişkilere dayanan çok-kültürlü ve çok boyutlu kimliklerin geliştirilmesi için elverişli koşullar oluşturabilir (Anderson ve O'Dowd, 1999: 598). İşte günümüzde sınır sosyologları ve antropologları sınır bölgelerindeki hem sınır-ötesi sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel ilişkileri hem de buralardaki etkileşimler ile ortaya çıkan çok-kültürlülüğe ve kimliklere odaklanmaktadır.

J. Heyman'ın da sorduğu gibi "kültürel üretim nasıl bir yandan devlet kontrolünde organize edilen bir teritoryada gerçekleşirken diğer yandan iki teritoryal mekân arasındaki etkileşimler aracılığıyla devlet denetimini devre dışı bırakıyor?" (2014: 15). Muhtemelen bu, farklı yollarla ve stratejilerle mümkün olabilir. Ancak özellikle sınırın karşı yakalarında yaşayan sosyal, kültürel ve iktisadi yönden birbirleriyle uzun süre ilişki içinde olan sınır topluluklarının etkileşimleri sonucu bir kültürel üretim meydana gelmektedir. Bu çoğu zaman devletin gözetiminde olsa da bizzat devlet tarafından kontrol edilememektedir. Örneğin Türkiye-İrak, Türkiye-İran ve Türkiye-Gürcistan (Suriye'deki iç karışıklıktan önce Türkiye-Suriye) sınır bölgelerinde karşılıklı bir etkileşimin olduğunu ve bunun sonucunda da bazı kültürel üretim biçimlerinin olduğu gözlenmektedir.

Sınır bilimci O. Martinez, sınır insanlarının sınırla ve sınır-ötesiyle ilişkisinin genel olarak iki tipe ayrıldığını belirtir: a) ulusal sınır insanları ve b) ulus-aşırı sınır insanları. İlk tipe mensup olanlar, yabancı ekonomik ve kültürel etkilere maruz kalmalarına rağmen, kapı komşularına karşı kayıtsızlıkları veya herhangi bir şekilde işlev görme isteksizlikleri veya yetersizlikleri nedeniyle sınırın karşı tarafıyla düşük düzeyde veya yüzeysel temasta bulunurlar. İkinci tipe mensup olanlar ise komşu ulusla önemli gördükleri bağları sürdürürler. Hem bu bağlara mani olan engellerin üstesinden gelmeye çalışırlar hem de 'diğer tarafta' çalışmak, alışveriş yapmak, seyahat ve ikamet etmek için her fırsattan yararlanırlar. Dolayısıyla ulusal sınır insan-

larının yönelimi ülkelerinin merkezine doğru iken, ulus-aşırı sınır insanlarınınki sınırın karşı tarafına doğrudur (Martinez, 2002: 6). Söz konusu iki tip için de ABD-Meksika sınır bölgesi verilebilir. Ayrıca günümüzde Türkiye-Irak ve Türkiye-Gürcistan sınır bölgesinde ikinci tipteki ilişkinin, Türkiye-Ermenistan sınır bölgesinde ise birinci tipteki ilişkinin örneğiyle karşılaşmak mümkündür. Sınır insanlarının sınırın ötesiyle olan bu ilişkisi/ilişkisizliği çoğunlukla ötekinin negatif olarak inşa edilmesine (Alagöz, 2020) ve buna dayalı olarak katı bir sınır kimliğinin (Alp, 2021) oluşmasına neden olmaktadır.

Bununla birlikte ulus-ötesilik (transnasyonalizm), sınır kültürleri ve topluluklarının benzer düşünüş, algılayış ve davranış örüntülerinin devlet sınırlarını aşan sınır organizasyonlarına ve yapılarına tekabül eder. Bunun temel nedeni sınır bölgesinde yaşayan insanların ortak kültürlerinin, kendi ülke nüfuslarının çoğunluğunun paylaştığı kültürden çok daha fazla ortak özelliklere sahip olmalarıdır (Donnan ve Wilson, 2002: 144). Örneğin Türkiye-Irak ve Türkiye-Gürcistan sınır bölgesinin özellikle 2000'li yıllardan beri söz konusu bir yapısal özellik gösterdiği gözlenmektedir.

Sınır bölgeleri, ulusal kültüre nazaran kültürel farklılıkların görüldüğü alanlar olarak dikkati çekerler. Bu anlamda Homi Bhabha'nın da dediği gibi "kültürel yorumlama sürecinde üretilen anlam ve değerlerin uyumsuzluğu, ulusal toplumun eşikteki alanlarında yaşamanın karışıklığının bir sonucudur" (2016: 298). Ancak bu uyumsuzluklar düşmanca bir çatışmanın göstergesi olmaktan ziyade farklı bir anlamlandırma, deneyimleme ve yorumlama süreciyle ilgilidirler. Hatta çoğu zaman geçmişte köklenmiştir. Türkiye'nin birçok sınır bölgesinde bu olguyla karşılaşmak mümkündür, fakat bunun en somut örneklerinden birini Türkiye-Irak sınır bölgesinin her iki tarafında yaşayan Gerdi aşiretinin sınır kültürü (Tekin, 2020a) üzerinden gözlemlemek mümkündür. Wilson ve Donnan'ın (1998: 11) da belirttiği gibi kültürün sınır bölgeleri, devletin sınırlarıyla rekabet edebilen rejimlerdir. Bu kültür yapıları, devletin gücüne ve uluslararası sınırlardaki insanları bölen ve birleştiren kültürel bağlara bağlı olarak sınırları yıkabilen ya da güçlendirebilen bir özelliğe sahiptir.

U. Beck'in işaret ettiği gibi küreselleşme ulus-ötesi toplumsal ilişkilerin ve mekânların oluşmasına neden olur, yerel kültürleri öne çıkarır ve üçüncü kültürleri teşvik eder. Dolayısıyla küreselleşmenin üç parametreye bağlı olarak yeni bir durum ortaya çıkardığı söylenebilir: 1) mekânda genişlik 2) zamanda süreklilik 3) ulus-ötesi ağlar, ilişkiler ve imaj akışlarının toplumsal yoğunluğu (Beck, 2009: 173). Bunlardan özellikle üçüncü parametre bu

yazının odaklandığı noktayla daha fazla ilgilidir. Bu nedenle küreselleşme, kültür ve sınır ilişkisi bağlamında yeni karşılaşılacak durum sadece teritoryal sınırlar içerisindeki gündelik hayat ve etkileşimler değil, daha ileri boyuttaki karşılıklı bağımlılık ve yükümlülükle birlikte meydana gelen yoğun bir ağ ya da ilişkisellik biçimidir.

Bunların yanı sıra teritoryal sınırların yapısında ve fonksiyonlarında meydana gelen değişimin ve dönüşümün en açık göstergelerinden biri de uluslararası eğitimin gittikçe yaygınlaşması ve dolayısıyla da uluslararası öğrencilerin sayısının her geçen gün kat kat artmasıdır. OECD istatistiklerine göre 1975 yılında 800 bin civarında olan uluslararası öğrenci sayısı, 2000-2012 yılları arasında yüzde 115 artış göstererek 2,1 milyondan 4,5 milyona çıkmıştır. Bu rakamın ilerleyen süreçte gittikçe daha da artması beklenmektedir. Dolayısıyla Yirminci yüzyıla damgasını vuran katı ulus-devletçi sınır politikalarının toplumları birbirinden ayırıştırıcı ve yabancılaştırıcı anlayışının yerine, günümüzde artık uluslararası öğrencilerin sayısının her geçen gün artmasıyla da toplumlar ve ülkeler birbirleriyle etkileşime geçmekte ve yakınlaşmaktadırlar.

Bu bağlamda teritoryal sınırların ötekileştirici ve yabancılaştırıcı sert fonksiyonlarının önemli ölçüde esnediğini, kullanılan bazı kavramlardaki değişimden anlamak da mümkündür. Bu kavramsal değişimlerden biri de “yabancı öğrenci” yerine artık “uluslararası öğrenci” kavramının tercih edilmesidir. Bilindiği gibi yabancı/lar basitçe “biz”den olmayan/lardır. Bu anlamıyla bizim için kaygı üretirler yabancılar. Bir başka ifadeyle yabancı/lar burada olmaması gerekendir. Sürekli negatifliklerle tanımlanırlar. Dolayısıyla hemen her toplumda yabancıya potansiyel bir tehlike olarak kuşkuyla bakmak için çok neden vardır. Yabancı kavramı göçmenler, mülteciler, umut yolcuları (kadınlar, çocuklar, yaşlılar, vasıfsız olanlar) için hala güçlü bir tanımlayıcı ve ötekileştirici bir aygıt olmayı sert biçimde sürdürmektedir. Ancak yerli olmayan öğrenciler bu tanımın dışına çıkarıldı. Çünkü dünyanın yeni düzeninde teorik olarak hem davet edip hem de yabancı muamelesi yapmak uygun görülmemektedir. Nasıl ki yakın bir dönem öncesine kadar yabancı sermaye sınırların gevşemesiyle ulus-aşırı sermaye olduysa bugün de yabancı öğrenci, uluslararası öğrenci oldu. Zira enformasyon çağında artık ulus-devletlerin ve onun katı sınır politikasının değil, sermaye ile enformasyonun yönlendiriciliği söz konusudur. Dolayısıyla artık burası ile orası arasındaki mekânsal ayırım, ulus-aşırı iktisadi ve kültürel faktörlerin etkisiyle eski önemini kaybetti.

SONUÇ: KÖPRÜLERDEN DUVARLARA SINIRLARIN SERTLEŞMESİ VE SEÇİCİLİĞİ

A. Paasi, sınırlandırma, düzenleme ve bir ötekileştirme olarak “sosyo-mekânsal fetişizm”in günümüzde yeni bir biçimiyle karşı karşıya olduğumuza dikkati çekiyor. Ona göre sosyo-mekânsal fetişizm ve dayandığı ideolojiler, özellikle de etno-milliyetçi tepkiler açık sınır politikalarına karşıdırlar. Bu nedenle yalnızca filizlenmekte olan milliyetçilik nedeniyle değil, aynı zamanda sosyal ve etnik/ulusal dışlama biçimleri ve aşırı milliyetçi pratikler nedeniyle de sıklıkla insan haklarına ve ulus-ötesi hareketliliklere karşı bir saldırı sergilemektedirler (Paasi, 2021: 22). Bugün geline nokta da sınırların göçmenlere karşı duvarlaştırıldığını gözlemlediğimizde sınırların nasıl da yeni dönemin fetişleri oldukları daha açık görülmektedir. Sınırlar kurucu mekânsal teknolojiler ve farklılık kurumlarıdır. Sınırlar, yalnızca egemenliğin sona erdiği devlet kurumlarının limitleri değildir. Zira devletler, göçleri kontrol altına almak ve bir haklar bölgesi oluşturmak için sınırlarının ötesindeki alanları ve onların içinde ve üzerinde hareket eden sayısız hareketliliği düzenlemekle de meşguldürler (Shield, 2017: 541-542). Bugün başta AB ve ABD olmak üzere Türkiye’nin de aralarında olduğu birçok devlet sınırlarını ve onların ötesindeki alanları söz konusu nedenlerle düzenlemekte ve tahkim etmektedirler.

İçinde bulunduğumuz dönemde kalkınmış toplumların çoğunda göçlere bağlı olarak çok etnisiteli ve çok kültürlü bir yapı gelişmekte, dünyada yer değiştiren nüfus giderek artmakta ve milyonlarca insan arasında sınırları ve kültürleri aşarak kurulan çok katmanlı ilişkilerin sayısı giderek artmaktadır. Bu da bizi, toplumsallığın yeni bir biçimi olan, M. Castells’in (2008) “ağ toplumu” dediği durumla karşı karşıya getiriyor. Fakat tam da bu ağ toplumunun bazı sonuçları ve kitlesel göçlerin ulusal sınırları aşması nedeniyle özellikle hedef ülkelerin yöneticilerinin -buralardaki halkın yabancı karşıtı söylem ve eylemlerinin de etkisiyle- sınırlara duvar ördüklerine veya onları aşılması neredeyse imkânsız teknolojilerle tahkim ettiklerini gözlemleyebiliriz. Brown’ın (2011) da vurguladığı gibi söz konusu faktörler nedeniyle ulus-devlet egemenliğinin zayıflamasına bağlı olarak sınırların duvarlaştırılması neredeyse sıradan bir hal almıştır.

Günümüzde sınırlar herkes için aynı oranda geçirgen ve sert değildir. Dünyadaki bir kısım insan için geçirgen ve etkisiz iken diğer bazı kesimler için katı engeller olarak işlemektedirler. Bauman, bu ayırıcı mekanizmaya şu ifadelerle dikkati çeker: “Birinci dünyanın sakinleri için, devlet sınırları yerle bir olmuştur; çünkü bu sınırlar dünya malları, sermayesi ve finansı için kaldırılmıştır. İkinci dünya sakinleri için ise göç kontrolü, oturma izni yasaları, “temiz sokaklar” ve “sıfır hoşgörü” politikalarıyla örülmüş duvar-

lar giderek yükselmektedir; ... İkinciler gizlice, çoğu kez yasadışı yollarla seyahat ederler ve bazen, tıksı tıksı içine doluştukları battı batacak pislik içindeki gemilere ötekilerin lüks içindeki birinci mevkiye ödediklerinden daha fazla para öderler; vardıkları yerde ise çatılmış kaşlar onları beklemektedir ve şansları yaver gitmezse, tutuklanıp hemen sınır-dışı edilirler.” (Bauman, 2012: 92-93).

Özellikle içinde bulunduğumuz dönemde göçmenlerin/mültecilerin hedef ülke sınırlarını aşmalarının birtakım korkulardan kaynaklandığını söyleyebiliriz. Bu korkuların başında “biz” ve “ötekiler” arasındaki katı ayrımlara dayanan ulusal kültürü zayıflatacağına yönelik korku gelmektedir. Dolayısıyla bu da zenofobiye yola açmaktadır. Bu anlamda zenofobiyle sınırlar arasında çok güçlü bir ilişki olduğu söylenebilir. Zira sınırların, özellikle aşırı-milliyetçiliğin tırmanışta olduğu yerlerde zenofobiyi beslediği söylenebilir (Tekin, 2022: 4). Sınırların aşılmasıyla ulusal cemaatin ve kültürün aşınacağına yönelik korku göçmenlerin “istenmeyen insanlar” olarak dışlanmalarına neden olmaktadır. Bu da sınırların seçiciliğine işaret etmektedir. Yani hangi kesimlerin sınırlardan içeri girerek ulusal kültüre dâhil olabileceklerine ve kimlerin bundan mahrum olacağına dair bir seçiciliktir.

Kültürel etkileşim bir başka deyişle kültürleşme sınırların esnekliğine veya geçirgenliğine bağlıdır. Sınırların katılaşması, sertleşmesi diğer birçok yönden etkileşimi ve alış-verişi engellediği gibi kültürleşmeyi de engeller. Fakat ulus-devletin ve ulusal cemaatin -zayıflamış olmasına rağmen- yine de bir tane ulusal/kamusal kültüre dayandığını ve çok-kültürlü bir yapıya geçişte çeşitli sancılarla ve krizlerle karşı karşıya kaldığını göz önünde bulundurmak gerekir. İçinde bulunduğumuz süreçte özellikle gelişmiş ülkelere sınırlarının gittikçe duvarlaşarak dışlayıcı bir mekanizmaya dönüşüyor olması kültürleşmenin de birçok açıdan birbirlerine benzeyenler arasında gerçekleştiğini göstermektedir. Ancak bunun, hep bu şekilde devam edeceği anlamına gelmemektedir.

KAYNAKÇA

- Alagöz, R. (2020). Ötekinin inşa edilmesinde sınırların işlevleri: Ermenistan-Türkiye sınırı. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Ana Bilim Dalı. Yayınlanmamış Doktora Tezi.
- Alp, M. (2021). Sınır kimliği: Türkiye- Ermenistan sınır köyleri üzerine bir araştırma (Kars-Akyaka örneği), Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Ana Bilim Dalı. Yayınlanmamış Y. Lisans Tezi.
- Anderson, Benedict (2007), *Hayali cemaatler*. (çev. İ. Savaşır), Metis Yayınları.

- Anderson, J., O'Dowd, L. (1999). Borders, border regions and territoriality: contradictory meanings, changing significance. *regional studies*, 33(7), ss. 593-604.
- Balibar, E. (2007). *Ulus biçimi. Irk ulus sınıf içinde* (ed. E. Balibar ve İ. Wallerstein), Metis Yayınları.
- Balibar, E. (2009). Europe as borderland. *Environment and planning: society and space*, 27(2), 190-215. <https://doi.org/10.1068/d13008>.
- Bauman, Z. (2012). *Küreselleşme: toplumsal sonuçları*, (çev. A. Yılmaz), Ayrıntı Yayınları.
- Bhabha, H. K. (2016). *Kültürel konumlanış*. (çev. T. Uluç), İnsan Yayınları.
- Beck, U. (2009). Küreselleşme nedir? *Küreselleşme- temel metinler içinde* (Ed. K. Bülbül), Orion Yayınevi.
- Brown, W. (2011). *Yükselen duvarlar zayıflayan egemenlik*. (Çev. E. Ayhan). Metis Yayınları.
- Burke, P. (2011). *Kültürel melezlik*. (Çev. M. Topal), Asur Yayınları.
- Castells, Manuel (2008). *Ağ toplumunun yükselişi*, (çev. Ebru Kılıç), 2. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Donnan, H. & Wilson, T. M. (2002). *Sınırlar: kimlik, ulus ve devletin uçları*. (çev. Z. Yaş), Ütopya Yayınevi.
- Giddens, Anthony (1994). *Modernliğin sonuçları*, (çev. E. Kuşdil), Ayrıntı Yayınları.
- Heyman, J. vd. (2014). "Sınır"ı tartışmak: Yuvarlak masa söyleşi. *Toplum ve Bilim*. (131): 11-32.
- Kearney, M. (1998). Transnationalism in California and Mexico at the end of empire (Ed. T. Wilson ve H. Donnan) *Border identities: nation and state at international frontiers* içinde. Cambridge University Press, ss.117-141.
- Martinez, O. J. (2002). The Dinamic of border interaction: new approaches to border analysis. (Ed. c. h. Schofield), *global boundaries: world boundaries* içinde. Taylor & Francis, ss.1-14.
- O'Dowd, L. (2005). The Changing significance of European borders, (Ed. J.Anderson, L.O'Dowd, T.M.Wilson) *New Borders for a changing Europe: cross-border co-operation and governance* içinde. Taylor & Francis e-Library, ss.13-36.
- O'Dowd, L. (2001). Analysing Europe's borders, IBRU boundary and security bulletin.
- Paasi, A. (2021). Problematizing 'bordering, ordering, and othering' as manifestations of socio-spatial fetishism. *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie*. DOI:10.1111/tesg.12422, Vol. 112, No. 1, ss. 18-25.
- Rumford, C. (2006). Theorizing borders. *European Journal of Social Theory*, 9 (2), ss.155-169.
- Shields, R. (2017). Expanding the borders of The Sociological Imagination: Spatial difference and social inequality. *Current Sociology Monograph*, 65(4), ss. 533-552.
- Simmel, G. (1997). Bridge and door. (Ed. D. Frisby, M. Featherstone), *Simmel On Culture : Selected Writings Theory* içinde. Sage Publications, ss. 170-174.

- Smith, A. D. (2002). *Küreselleşme çağında milliyetçilik*, (çev. D. Kömürcü), Everest Yayınları.
- Smith, A. (2017). *Milli kimlik*. (çev. B. S. Şener), (9. Baskı), İletişim Yayınları.
- Tekin, F. (2016). Modern sınırlar, müslümanlar ve yabancılaş(tır)ma. I. uluslararası sosyal bilimler ve müslümanlar kongresi: hegemonya-karşı hegemonya. ss. 280-185.
- Tekin, F. (2020a). *Sınırın sosyolojisi: ulus, devlet ve sınır insanları*. Nobel Yayınları.
- Tekin, F. (2020b). Modern sınırlar ve teritoryal toplum. Sosyoloji Divanı, sayı: 16, ss. 117-132.
- Tekin, F. (2022). Göçmenlere yönelik algının oluşmasında teritoryal sınır anlayışının rolü. *İnsan & toplum dergisi*, 12 (1), ss. 1-21.
- Wilson, T. M. & Donnan, H. (1998). Nation, state and identity at international borders. (Ed. T. Wilson & H. Donnan) *Border identities: nation and state at international frontiers* iç. Cambridge University Press, s.1-30.
- Wimmer, A. ve Schiller, N. G. (2002). Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences. *Global Networks* 2 (4), ss. 301-334.

KÜLTÜREL TEMAS VE KÜRESELLEŞME BAĞLAMINDA ULUSLARARASI ÖĞRENCİ HAREKETLİLİĞİNİN GÖRÜNÜMÜ

Hüseyin TUTAR*

GİRİŞ

Kültürel temas; kültürleşme ve kültürel değişim kavramlarını zımnen barındıran bir kavramdır. Kültürleşme, iki farklı kültürel grubun birbirleriyle “sürekli ilk elden teması” nedeniyle grubun birinde veya her ikisinde meydana gelen değişim olarak tanımlanır (Haviland, 2011: 363; Berry, 1997). Kültürleşme kavramı ilke olarak objektif bir kavram olup temasa giren her iki kültürün değişim sürecinden etkilenmesi beklenir. Ancak gerçekte her zaman güçlü olan kültürler, güçsüz olan kültürleri etkisi altına almış ve değiştirmiştir. Muhakkak ki baskın olan kültür de değişimden etkilenir, ancak bu etkilenme nispeten daha azdır. Kültürel temas neticesinde meydana gelen kültürleşme; asimilasyon, ayrılma, entegrasyon, ve marjinalleşme şeklinde dört farklı değişim sonucunun ortaya çıkmasına neden olur (Berry, 1997).

Ulaşım ve iletişimin zayıf olduğu geleneksel toplumlarda kültürel temas, kültürleşme ve değişim sınırlı düzeyde kalmaktaydı. Ancak modernleşme ve küreselleşme kültürel temasın, kültürleşmenin ve değişimin farklı bir modelini ortaya koymuştur. Modernleşme, “gelişmekte olan toplumların, Batı sanayi toplumlarının bazı kültürel özelliklerini edindiği, siyasi ve sosyo-ekonomik değişim süreci” olarak tanımlanabilir (Haviland, 2011: 414). Modernleşme düşüncesinin arkasında, kültürel, siyasi ve teknolojik olarak *zengin ülkeler gibi olmak* şeklinde bir düşünce yer almaktadır (Haviland, 2011). Bu kültürel temas, tek yönlü işleyen, değiştiren ve dönüştüren bir anlayışa dayanmaktadır.

Batı modernleşmesinin az gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelere taşınmasında uluslararası öğrenciler önemli rol oynamıştır. Bu nedenle, uluslararası

* Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Uygulamalı Sosyoloji Bölümü, huseyintutar@aybu.edu.tr

öğrenciler olgusu; diplomasi, ticaret ve kültürel ilişkiler bağlamında imparatorluklar ve ulus-devletler tarafından da desteklenmiştir. Ancak Birinci ve İkinci Dünya Savaşları ve 1929 Ekonomik Buhranı nedeniyle inkıta uğrayan uluslararası öğrenci hareketliliği, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra tekrar ivme kazanmıştır.

Küreselleşme, uluslararası öğrenci hareketliliği bağlamında yeni bir dönüm noktası olmuştur. Küreselleşme, modernleşmenin ileri bir aşaması ve önemli bir kültürel eğilimi olarak, "güçlü Batı ülkelerinin ürünlerinin, teknolojilerinin, fikirlerinin ve kültürel uygulamalarının dünya çapında benimsenmesi"dir (Haviland, 2011: 387). Sovyetler Birliği'nin dağılması ile birlikte liberal ekonomik düzenin küresel ölçekte yaygınlık kazanması, küresel şirketlerin önündeki ticaret engellerinin kaldırılması, sermayenin dünya ölçeğinde serbest dolaşımı, küresel şirketlerin ihtiyaç duyduğu kendine özgü insan kaynaklarının artmasına neden olmuştur. Bu kapsamda, eğitim kurumlarının uluslararasılaşması ve uluslararası öğrenci hareketliliği de küreselleşme sürecine eşlik eden önemli değişkenler olmuştur (Hechanova-Alampy vd., 2002).

Uluslararası eğitim ve uluslararası öğrenciler, bir taraftan küresel şirketlerin ve küresel şirketlerle ilişki içinde olan ulusal şirketlerin ihtiyaç duyduğu yetenekler için hazırlanırken aynı zamanda bilginin ve batı değerlerinin küresel düzeyde yaygınlık kazanmasına neden olmaktadır. Bu da küresel ölçekteki kültürel ve dini farklılıklara rağmen yükselen homojen bir kültür, yaşam tarzı ve anlayışın ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Bu çalışma, uluslararası öğrenciler olgusunu kültürel temas ve küreselleşme kavramları aracılığıyla anlamaya çalışacaktır. Bu nedenle bu çalışmada, Batı kültüründe üniversite kurumu ve uluslararası öğrenciler olgusunun kültürel temas kapsamında kısa tarihçesine değindikten sonra dünyada en fazla uluslararası öğrenci misafir eden ABD yükseköğretim kurumlarının yapısına değinilmiştir. Birinci Dünya Savaşı, Ekonomik Kriz ve İkinci Dünya Savaşı nedeniyle sekteye uğramış olan uluslararası öğrenci hareketliliği, Fulbright Programı ile tekrar ivme kazanmıştır. Küreselleşme olgusu ile birlikte uluslararası eğitim ve öğrenci hareketliliği farklı bir nitelik kazanmıştır. Bu çalışma kapsamında bu konulara değinildikten sonra uluslararası öğrenci hareketliliğinin neden olduğu kültürel ve ekonomik faydalar da ele alınmıştır.

ULUSLARARASI ÖĞRENCİ HAREKETLİLİĞİNİN TARİHSEL ARKAPLANI

Bilgiyi aramak, ona değer vermek ve merak etmek insanoğlunun yaratılışında mevcuttur (Veblen, 1918). Merak duygusu, bilgi sevgisi ve hakikati arama gayreti yüksek olan insanların varlığı, insanlık tarihi ile özdeş bir olgudur. Bu insanlar, dünyanın farklı kültür ve coğrafyalarında her zaman var olmuşlardır (Bevis ve Lucas, 2007). Bu insanların bilgiye olan merak duyguları ve hakikat arayışları, onları farklı kültürlere, coğrafyalara gitmeye ve birçok zahmetlere katlanmaya itmiştir. Bilgi arayışı içinde olan bu insanlara dair kayıtlar, eski Çin, Hint, Yunan, Roma, İslam ve Batı medeniyetlerinde mevcuttur (Bevis ve Lucas, 2007; Wang, 2004; Ward vd., 2001).

Eski Yunan'da bilginlerin etrafında toplanan ilim halkaları, kurumsallaşmamış bir niteliğe sahipti. Aristo, Plato veya Sokrat gibi bilginler, bir kurumun üyesi değil kendi başlarına bir ekol ve öğrenciler için çekim merkezi idiler. Buradaki bilgi birikimi, âlimin ömrü ile sınırlıdır. Buna rağmen öğrenci hareketliliğini bu örneklerde görmek mümkündür (Bevis ve Lucas, 2007).

Grant (1996) bütün medeniyetlerin eşit kültürel birikime sahip olmadığını belirtmektedir. Bu eşitsizlik, kültürel temasların ve kültürel aktarımların başlangıcıdır. Grant'a göre bu kültürel temas ve aktarım; Yunan-İslam-Latin etkileşimini ortaya çıkarmıştır.

"On ikinci yüzyıldaki Latin bilginler, tüm uygarlıkların eşit olmadığını kabul ettiler. Bilim ve doğa felsefesi açısından kendi medeniyetlerinin açıkça İslam Medeniyeti'nden aşağı olduğunu acı bir şekilde farkındaydılar. Bariz bir seçimle karşı karşıya kaldılar: üstlerinden öğrenmek ya da sonsuza kadar aşağıda kalmak. Öğrenmeyi seçtiler ve mümkün olduğu kadar Arapça metinlerini Latince'ye çevirmek için büyük bir çaba sarfettiler. Tüm kültürlerin eşit olduğunu veya kendi kültürlerinin üstün olduğunu varsaymış olsalardı, Arapça öğrenmek için hiçbir sebepleri olmayacaktı ve ardından gelen şanlı bilimsel tarih gerçekleşmeyebilirdi" (Grant, 1996: 206).

Güçlü bilim merkezlerine yönelik entelektüel hareketlilik tarihin her döneminde olmuştur. Orta Çağ İslam dünyasında, yöneticilerin desteği ile kurumsallaşmış ilim merkezleri, dünyanın birçok bölgesinden ilim adamı ve öğrenciler için çekim merkezi niteliğindeydi. Örneğin Abbasi Halifeliği, Çin, Hindistan, Doğu ve Bizans Batısı ile temas halindeydi. Bağdat o dönemde entelektüel faaliyetlerin merkeziydi. Abbasi Halifeliği, Darul Hikme'yi inşa etmiş, bilginleri desteklemiş Yunan filozoflarının kitaplarını Arapça'ya tercüme ettirmiştir (Grant, 2007; Lindberg, 1978). Sekizinci yüzyılın sonlarına doğru İslam âlimleri, "Arap dilinde bilimsel literatürün olmamasının ciddi bir

kültürel ve entelektüel eksiklik olduğunu” (Grant, 1996: 206) farkına varmış, bu nedenle Yunan bilim külliyyatını tercüme etmiş ve tedris etmişlerdir.

İslam dünyası, «Doğu ile Batı’yı birbirine bağlayan ticaret yollarının keşif olduğu noktada; Yunan, Mısır, Hint ve İran düşünce geleneklerinin yanı sıra Çin teknolojisinin buluşma noktasıydı» (Lindberg, 1978: 13). Çin’in icat ettiği kâğıtlar, ucuz bir şekilde İslam dünyasına gelerek kitapların tercüme edilmesini ve başka fikir merkezlerine gönderilmesini sağladı (Lindberg, 1978: 13). Akdeniz Bölgesi, özellikle Suriye, Mısır, İspanya (Kurtuba), önemli ticari ve kültürel temas merkezleriydi. Akdeniz havzasında doğu ile batı arasındaki kültürel temas hiç bir zaman kopmamış; tüccarlar, gezginler, diplomatlar ve askeri amaçlar üzerinden sürekli sağlanmıştır.

“Frenkler, İspanya ve Sicilya’da olduğu gibi Suriye’de de Arap okullarında her alanda çok şey öğrendiler. Araplardan öğrendikleri, sonraki genişlemelerinde vazgeçilmezdi. Yunan uygarlığının mirası, hem çevirmenler hem de devam ettiriciler olan Arap aracılar aracılığıyla Batı Avrupa’ya aktarıldı. Tıpta, astronomide, kimyada, coğrafyada, matematikte ve mimaride Frenkler, bilgilerini özümledikleri, taklit ettikleri ve sonra da geçtikleri Arapça kitaplardan aldılar. Pek çok kelime bugün bile buna tanıklık ediyor: algabra (cebir), algoritma (algorithm) veya daha basit bir ifadeyle şifre (cipher). Avrupalılar, sanayi alanında, Arapların kağıt yapımında, deri işçiliğinde, tekstilde ve alkol ile şekerin damıtılmasında kullandıkları süreçleri önce öğrendiler ve daha sonra geliştirdiler- alkol ve şeker Arapçadan ödünç alınan iki kelime daha. Avrupa tarımının Doğu ile temas yoluyla ne ölçüde zenginleştiğini de unutmamalıyız: kayısı, patlıcan, taze soğan, portakal, pastek (karpuzun Fransızca adı). Arapçadan türetilen kelimelerin listesi sonsuzdur” (Maalouf, 1983: 359).

Bu kültürel temas neticesinde, Onuncu, On Birinci ve On İkinci yüzyılda İspanya ve İtalya’da Arapça’dan Latinceye yapılan tercüme faaliyetleri, Batı Medeniyeti’nin eski Yunan eserleri ile tanışmasına neden olmuş, çok uzun bir dönem İslam bilginlerinin Yunan filozoflarının tezlerine verdikleri cevaplar, batı bilim halklarında tedris edilmiştir. Aristo’nun Hristiyan teolojisi ile çelişen görüşleri bu tartışmaların odağındaydı.

“1100 ile 1200 yılları arasında Avrupa kültürü, yeni bir bilgi akışından etkilendi - öğrenme, çoğunlukla Mağribi İspanya’daki Arap bilim adamlarının ellerinden aktarıldı. Aristoteles, Öklid, Batlamyus ve diğer önde gelen klasik yazarların (Avrupalı bilginler için uzun süredir kayıp olan eserler) kurtarılan metinleri, ortaçağ Avrupa kültürü üzerinde heyecan verici bir etkiye sahipti. Esasen, artık Batı dünyasını içine çeken yeni bilgi, eski katedral ve manastır okullarının dar bağlarını kırıyordu. Yeni bir şey ortaya çıkma sürecindeydi ve nihayetinde kendi kurumsal tipi olarak üniversiteye dönüşecekti” (Grant, 1996: 206).

“1100’lerde haritayı veya Avrupa’yı noktalayan birçok kentsel kilise okulu arasında, ancak birkaçı belirli akademik uzmanlık alanlarında itibar kazanmaya başlamıştı. Örneğin, Toledo’daki katedral kilise okulu, en çok Yunanca ve Arapça bilimsel incelemelerin çevirileriyle tanınıyordu” (Bevis ve Lucas, 2007: 21).

Bilim toplulukları, On İkinci yüzyıldan itibaren kurumsallaşmış mekânlara, üniversitelere kavuşmaya başlamışlardır. «Bu üniversiteler, yalnızca geçmişin bilgisini iletenler olarak değil, aynı zamanda Batı kültürünün sonraki bilimsel başarılarını birleştirecek ve üretecek olan yaratıcı ve dinamik güçlerin çekirdeği” niteliğindedirler (Kibre ve Sıraisi, 1978: 120). Bologna (1150), Oxford (1220) ve Paris (1200) gibi üniversite kuruluş tarihleri o döneme kadar götürülse de o dönemki üniversiteler, maddi varlığa sahip olmadıkları gibi kendilerine ait bir kimlikleri de bulunmamaktaydı. Çünkü «üniversite» adı, başlangıçta bilimsel veya eğitimsel çağrışımları olmayan, ancak ortak amaçlar peşinde koşan insanların birliğini ifade eden bir terim olan *universitas*’tan gelmektedir. Bu anlamda üniversite bir varlık değildir; öğretmenlerden ve öğrencilerden oluşan bir dernek veya birliktir. “Bir üniversitenin gayrimenkul sahibi olmaması onu son derece hareketli kılıyordu ve ilk üniversiteler böylece toparlanıp başka bir şehre taşınma tehdidini yerel yöneticilerden tavizler almak için kaldıraç olarak kullanabiliyorlardı” (Lindberg, 1992: 208). Diğer bir deyişle, bilginler, başka yerlerden geldikleri için haklarını güvence altına almak adına lonca şeklinde örgütlendiler. Kayıtlar, açıkça öğrenci ve bilginlerin başka ilim merkezleri arasında hareket halinde olduğunu göstermektedir.

On Altıncı ve On Yedinci yüzyılda güçlü milli devletlerin ortaya çıkması ile sınırları aşan öğrenci hareketliliği sekteye uğramamış tam tersine desteklenmiştir. İngiltere, Fransa, Almanya ve Rusya gibi ülkeler başka kültürlerden gelen öğrencileri siyasi, dini ve ticari saiklerle desteklemiştir. Uluslararası eğitim her zaman dış politikanın bir enstrümanı olarak desteklenmiştir. Siyasi ve ticari faaliyetler için bir araç olarak desteklenen uluslararası eğitim aynı zamanda baskın kültürün bir ihracı olarak değerlendirilmiş ve desteklenmiştir. Bu dini/kültürel değerlerin ihracı, seküler bir nitelik olan demokratik değerlerin, eğitim pratiklerinin ve uluslararası barış değerlerinin ihracına dönüşmüşse de aynı amaca hizmet etmektedir (Ward vd., 2001).

On Sekizinci ve On Dokuzuncu yüzyıllarda ise İngiltere, Fransa ve Alman üniversiteleri, uluslararası öğrencilerin rağbet ettiği eğitim merkezleri idi. Örneğin Birinci Dünya Savaşı’na kadar, Alman yükseköğretim kurumları, Amerikalı öğrenciler için önemli bir destinasyondur. 1890’larda Almanya’da bulunan 6.284 uluslararası öğrencinin %22’sinin Amerikalı ol-

duğu belirtilmiştir. Amerika'nın kurucu babalarından Benjamin Franklin'in Alman üniversitelerinde eğitim aldığı (1819) düşünüldüğünde, Almanya'nın Amerikalı öğrenciler için neden bir eğitim merkezi olduğu daha iyi anlaşılır (Wheeler vd., 1925). Osmanlı İmparatorluğu'nun 1830'larda ilk öğrenci grubunu Fransa'ya göndermesi (Erdoğan, 2010), Avrupa üniversitelerinin uluslararası öğrenciler açısından o dönem için önemli bir destinasyon olduğunu göstermektedir.

ABD Üniversiteleri ve Uluslararası Öğrenciler

ABD yükseköğretim kurumları, On Dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinden itibaren varlık göstermeye başlamış ve İkinci Dünya Savaşı'ndan günümüze kadar uluslararası öğrenciler tarafından açık en çok tercih edilen üniversiteler haline gelmişlerdir.

Kolonyal bir anlayışa dayanan ABD'deki ilk üniversite nüvelerinin Oxford ve Cambridge örneklerini taklit etmeleri anlaşılabilir bir durumdur. Bu üniversite modelinde, üniversiteye perspektif veren, makro ölçekteki politikalarını belirleyen kişiler, fakültelerin önemli kürsülerini işgal eden ve dinde yetkin olan âlimlerdi. Dini alanda yetkin olan insanların oluşturduğu üniversite yönetim kurulu, hayata bakış açıları ve tecrübeleri birbirinden farklı olmayan insanlardan müteşekkildi. Rektör, fakülte üyelerinin kendi aralarında saygı duydukları kişilerden biriydi. Bu ruhani bilginler, üniversitenin vizyon ve misyonunu belirlemekte ve okul müfredatlarını da tanzim etmekteydiler. Üniversite yönetiminde aynı düşünce (din adamları), tecrübe ve hayat tarzına sahip olan insanların varlığı, üniversitelerin hayatla organik bağı olmayan bir bilgi üretimini ve pratiğini üretmelerine neden olmaktadır.

Amerikan yükseköğretim modeli, kendi üniversite modelini farklı bir tarzda kurgulamıştır. Bu kurgu bugüne kadar Amerikan üniversitelerine dinamizm veren bir yapı olduğu kabul edilmektedir. Bu model, Oxford ve Cambridge modellerini ters-yüz etmiş; yönetim kurulunu akademik hayattan ayırmış ve öğretim üyelerini yönetime dâhil etmemiştir. Böylelikle din adamlarının tekel olduğu On Sekizinci ve On Dokuzuncu yüzyıl üniversite modelinden ziyade, üniversitenin vizyon ve misyonunu farklı meslek ve tecrübelerden gelen insanların belirlediği bir yönetim anlayışı oluşmuştur. Üniversite yönetim kurulları artık politik, girişimci ve zengin insanların hâkim olduğu bir yapıya dönüşmüştü. Bugün bu yapı varlığını tümüyle korumaktadır. Girişimci, siyasetçi, hukukçu gibi saygın meslekler üniversite yönetim kurullarında temsil edilmektedir. Bu kurullarda alınan kararların

güçlü bir rektör tarafından icra edilmesi, Amerikan üniversitelerini farklı kılan niteliklerin başında gelmektedir (Whitehead, 1984).

Thelin (2011), yönetim kurulunun ortaya koyduğu vizyon, üniversitenin girişimci bir üniversite olmasını, rektörün de girişimci bir kişiliği öngördüğünü belirtmektedir. Ekonomi güçlendikçe üniversitelere kaynak aktarımı artmıştır. Piyasaya entegre edilen üniversitelerin piyasa ihtiyaçlarına göre müfredat belirlemeleri, zaman içinde piyasaya bağımlı bir üniversite anlayışını ortaya çıkarmıştır. Üniversite yönetim kurullarının üniversite politikalarını piyasaya çevirmeleri, seküler bir anlayışa yönelmenin öncü örnekleridir. Üniversite yönetim kurullarında yer edinmek bir statü, toplumsal onur olarak addedilmektedir. Üniversitelerin yönetim kurullarında bulunan insanların buralara çok bağış yapmaları veya sahip oldukları iletişim ağıları vasıtası ile kaynak temin etmeleri beklenir. Devlet, bağışçılara getirdiği vergi muafiyeti ile bu sürece destek çıkmaktadır. Bu da bağışçıların üniversite politikaları üzerinde çok güçlü nüfuz elde etmelerine neden olmaktadır.¹

Amerikan üniversitelerini, Avrupa üniversitelerinden farklı kılan bir başka husus ise müfredatın teoriden ziyade pratiğe (uygulama) yönelik olmasıdır. Bu durum teknik anlamda Amerikan üniversitelerini farklı kılmıştır (Wheeler vd., 1925). Avrupalı bir öğrenci, 1920'lerde Amerikan ve İngiliz eğitim sistemlerini karşılaştırdığı gözleminde aşağıdaki değerlendirmede bulunmuştur:

"Tıp, mühendislik ve tarım gibi uygulamalı bilimlerin ve hukuk gibi mesleki çalışmalarda İngiltere'deki herhangi bir yerden çok daha iyi öğretilildiğini (ve öğrenildiğini) buldum. Ancak iş, düşünce dünyası diyebileceğimiz şeye gelince, durum tam tersiydi. Teorik bilim ve klasikler, edebiyat ve sanat gibi tamamen kültürel konular çoğu durumda kesinlikle ikinci derecededir ve genellikle ihmal edilir. Amerikalı öğrenciler açısından bu durum ya trajiktir ya da komiktir. Buna göre, büyük mühendisler, büyük doktorlar, endüstri kaptanları vb. olma vaadini açıkça gösteren öğrencilerle karşılaşılsa da, kaderinde Darwin, Beethoven, Shelley olacak gibi görünen bir öğrenciyle nadiren karşılaşılır" (Wheeler vd., 1925).

¹ 2016'da Bağışla ilgili 805 üniversite ve kolej arasında yapılan bir araştırmada, bu kurumların sahip oldukları bağış miktarının 515 Milyar Dolar olduğu belirlenmiştir. Amerika'da bağışlar çok ciddi ekonomik kalemleri oluşturmaktadır. Tahsisli bağış başta olmak üzere bağışın birçok çeşidi vardır. Bu üniversitelerden 91 tanesi 1 milyar ve üzeri bağışa sahiptir. Bu 91 üniversitenin sahip olduğu bağış miktarı da 382.5 milyar dolardır. Aynı araştırmada 374 kurumun ise 100 milyon dolar veya daha azı bir bağışa sahip olduklarını ortaya çıkarmıştır (Mitchel and King, 2018: 24). Yükseköğretim kurumlarına yapılan bağışlar, bilimi ve rasyonaliteyi desteklemesi hasebiyle Protestan mezheplerinde önemli bir değerdir. Bu durum, Weberyana bir anlayışla, Protestan inancının tecelli ettiği anlamına gelmekteydi (Soma, 1998). Protestan olan Rockefeller'in mezhebi motivasyonlarla bilim ve teknoloji için üniversitelere milyar dolarlar harcadığı bilinmektedir (Soma, 1998). Bağışçılık ve Protestan inancı arasında Weber'in belirttiği gibi güçlü bir korelasyon görülmektedir (Soma, 1998).

1922’de Amerikan üniversitelerinde Çin, Kanada, Filipin Adaları ve Güney Amerika’dan 8.357 öğrencinin 400 farklı yükseköğretim kurumunda eğitim gördükleri kaydedilmiştir. Bu öğrencilerle en fazla ilgilenen dini gruplar olmuştur. Dünyada faaliyet gösteren misyonerlerin, öğrencileri Amerika’ya yönlendirdikleri anlaşılmaktadır. Amerika’daki Hristiyan mezheplerin raporları, uluslararası öğrencileri; “potansiyel bir değer, Hristiyan davasına karşı sorumluluk, uluslararası anlayış ve iyi niyet” elçileri olarak değerlendirmişlerdir (Wheeler vd., 1925). Gelen öğrencileri, Hristiyanlaştırmak veya en azından Amerika dostu yapmak misyonerlerin ve dini teşekküllerin en temel hedeflerinden biri olmuştur. Öğrencileri yakından tanımak amacıyla 1925 yılında çok kapsamlı bir araştırma raporu yayınlanmıştır (Wheeler vd., 1925).

1919 yılında uluslararası öğrenci ve öğretim üyesi değişimini takip eden Uluslararası Eğitim Enstitüsü (Institute of International Education-IIE) kurulmuştur. Kurulduğu tarihten itibaren ABD Dışişleri Bakanlığı, Eğitim ve Kültür İşleri Bürosuna bağlı olarak fonksiyon icra etmekte olan Enstitü, zamanla görev genişlemesine uğramış ve Fulbright Programının idaresi başta olmak üzere birçok programın koordinasyonunu üstlenmiştir. Uluslararası öğrenciler ile ilgili olarak rapor ve veri paylaşan IIE, ABD başta olmak üzere ortaklık kurduğu diğer ülkelerin uluslararası öğrenci verilerini de paylaşan önemli bir refens kaynağıdır.

Özet olarak, Birinci Dünya Savaşı, 1929 Ekonomik Buhranı, sosyalist ve faşist rejimlerin baskıları ve İkinci Dünya Savaşı, Avrupa kıtasını uluslararası öğrenci, öğretim üyeleri ve entelektüel sınıf için destinasyon olmaktan çıkarmış ve bir çok kişinin Avrupa’dan ABD’ye kaçmasına neden olmuştur. Bu dönem uluslararası öğrenci hareketliliğinin küresel ölçekte gerilemesine neden olmuştur. Uluslararası öğrenci hareketliliği ancak İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra toparlanmış ve uluslararası gerçeğe ikili anlaşmalar kapsamında ivme kazanmıştır.

İkinci Dünya Savaşı sonrası Uluslararası Öğrenci Hareketliliği

İkinci Dünya Savaşı sonrası dönem, uluslararası öğrenci hareketliliği açısından bir dönüm noktası olmuştur (Ward vd., 2001). Bu hareketlilikte ABD’nin uygulamış olduğu Fulbright Programının önemli bir etkisi bulunmaktadır. Arkansas senatörü William Fulbright tarafından önerilen bir fikrin yasalaşması neticesinde bu adı almıştır. İkinci Dünya Savaşı sırasında müttefik ülkeler, ABD’ye ait savaş malzemelerini kullandıklarından dolayı ABD’ye

borçlu idiler. Senatör Fulbright, ekonomileri kırılgan olan bu ülkelere askeri borç yüklemek yerine bu borcun eğitim değişim programlarına tahsis edilmesinin daha yararlı olacağını düşünmekte idi. Bu düşüncesini Amerikan hükümetine kabul ettiren Fulbright, kendi adıyla isimlendirilen bu yasanın Amerikan Kongresi'nden geçmesini sağladı.

Fulbright Programının açıklanan temel amacı; eğitim ve kültür değişim programları aracılığıyla, uluslararası iyi niyet çerçevesinde, bilgi paylaşımında bulunmak ve karşılıklı anlayış inşa etmektir. Bu program, uluslararası öğrenci hareketliliğinin önemli müessir faktörlerinin başında gelmektedir (Bevis ve Lucas, 2007). Bu programa katılmak isteyen her ülke, yerel Fulbright Eğitim Değişim Programını kurmak durumundaydı. 2023 itibarıyla 49 ülkede Fulbright Eğitim Komisyonu mevcuttur. Bu komisyonların olmadığı yerlerde, Amerikan büyükelçilikleri veya onların yetki tanıdığı Sivil Toplum Kuruluşları (STK'lar) öğrenci seçimini gerçekleştirmektedir. Böylelikle Program 160 ülkeden öğrenci seçimini gerçekleştirmektedir (ECA, 2023). Bu öğrenciler, eğitimlerini ABD'de veya ABD'nin öngördüğü başka eğitim kurumlarında tamamlamaktadırlar.

Savaş nedeniyle yıkıma uğrayan ulusların ekonomik olarak gelişimleri için eğitim programları aracılığıyla onlara yardım etmek; bilim adamlarını, teknologlarını, öğretmenlerini ve önemli meslek mensuplarını eğiterek onları bağımlı bir pazar haline getirmek ve ülkeler üzerinde sosyopolitik nüfuz oluşturmak Fulbright Programının diğer amaçları arasında olduğu belirtilmektedir (Ward vd., 2001: 143). Belirtilen ve belirtilmeyen amaçları ne olursa olsun Fulbright Programı, uluslararası öğrenci hareketliliğinin önemli müessir faktörlerinin başında gelmektedir (Bevis ve Lucas, 2007).

Değişim programları kapsamında eğitilen öğrencilerin bir kısmı ülkelere dönmediler. Dönen öğrenciler ise bir müddet sonra tekrar eğitim aldıkları ülkelere geri döndüler. Bu da beyin göçü olgusunun yaşanmasına neden olmuştur. Beyin göçü, öğrencilerin yerleştikleri ülkelere faydası olmuş ancak daha önce hedeflenen, gelişen ülkelerin teknik ve eğitim kapasitelerinin artırılmasına bir katkısı olmamıştır. Öğrencilerin kendi ülkelerinde yaşadıkları en önemli problemlerin başında eğitim aldıkları teknolojik yenilikleri kendi ülkelerinde uygulama imkanına sahip olmamalarıdır (Ward vd., 2001).

Tablo 1: ABD Üniversitelerinde Uluslararası Öğrenciler (1950-2020)

Yıllar	ABD'deki Toplam Uluslararası Öğrenci Sayısı (Sayı)	Uluslararası öğrencilerin ABD öğrencilerine oranı(%)	Dünyadaki Uluslararası Öğrenci Sayısı(Milyon)
1950	26.433	1.1	-
1975	154.580	1.5	0.8
1990	386.851	2.9	1.3
2000	514.723	3.5	2.09
2005	565.039	3.3	2.98
2010	690.923	3.4	4.2
2015	974.926	4.8	4.5
2019	1,095.299	5.5	5.6
2020	1,075.496	5.5	6.4

Kaynak; OECD (2014), UNESCO (2022) ve IIE (2022) kaynaklarından derlenmiştir.

ABD yükseköğretim kurumlarındaki uluslararası öğrenci sayısı, 1950 yılında 26.433 iken bu sayı 1975 yılına gelindiğinde altı kat artmış ve 154.580 öğrenciye ulaşmıştır. Aynı yıl dünya genelindeki uluslararası öğrenci sayısı 800.000 olarak kaydedilmiştir. ABD, 1975 yılında tüm uluslararası öğrencilerin yaklaşık %20'sini misafir etmiştir.

Sovyetler Birliği'nin dağılması ve küreselleşme süreciyle birlikte küresel öğrenci hareketliliği artmış ve 1990 yılında 1.3 milyona ulaşmıştır. Aynı dönemde ABD eğitim kurumları, misafir ettiği 386.851 öğrenciden 7.5 milyar dolar gelir etmiştir (Ward vd., 2001). Bu nedenle küreselleşme sürecinde uluslararası öğrenciler artık ne ekonomik ve teknik yardımın ne de siyasi etkinin bir uzantısı değil doğrudan ekonomik getirisi olan rekabet unsuruna dönüşmüşlerdir. Britanya, Kanada, Avustralya ve Yeni Zelanda uluslararası öğrenci piyasasında rekabet eden önemli aktörlerdir.

KÜRESELLEŞME VE KÜRESEL ÖĞRENCİ HAREKETLİLİĞİ

Küreselleşme, doğal kaynakların, ticari malların, insan emeğinin, finans sermayesinin, bilginin ve bulaşıcı hastalıkların küresel ölçekte birbirlerine bağımlı hale gelmesi (Haviland, 2011) süreci olarak tanımlanmaktadır.

Uluslararası ticaret bariyerlerinin yıkılması, teknoloji ve iletişim alanında meydana gelen gelişmeler, dünyayı küresel bir topluluğa dönüştürmüştür. Küresel ticaret, ulaşım ve iletişim küreselleşmenin önemli bileşenlerindendir. Küresel ticaret, kendisine özgü insan kaynaklarına ihtiyaç duymaktadır. Bu da uluslararası öğrenci hareketliliğinin küresel ölçekte yaygınlık kazanmasına neden olmaktadır (Hechanova-Alampy vd., 2002). Uluslararası eğitim, küreselleşmenin hem önemli bir bileşeni ve hem de önemli sonuçları-

nın başında gelmektedir. Bu nedenle küreselleşme ile birlikte yurtdışı eğitim; şirketler, aileler ve öğrenciler için önemli hale gelmiştir.

Yurtdışında kazanılan deneyim ve becerilerin, öğrencilerin geleceği için önemli olduğu, niteliklerini arttırdığı ve kariyerlerine katkıda bulunduğu inancı yatmaktadır. Farrugia ve Sanger'in (2017: 5) yapmış olduğu araştırma bulguları, yurtdışı eğitimin öğrencilere bilişsel, kişisel ve kişilerarası beceriler kazandırdığını ortaya koymuştur. Yurtdışı eğitim, öğrencilerin farklı kültür deneyimlerini geliştirmekte, merak duygularını kamçulamakta, esneklik/uyarlanabilirlik yeteneklerine katkıda bulunmakta, güvenlerini ve öz farkındalıklarını arttırmaktadır. Aynı zamanda, öğrencilerin dil yeteneklerini ve iletişim becerilerini geliştirmektedir.

Modern çalışma olgusunda, işverenlerin çalışanlardan beklediği önemli hususların başında, farklı kültürlerle çalışabilme yeteneği, dil yetkinliği, esneklik ve uyumsağlayabilirlik özellikleri gelmektedir. Bu durum, uluslararası öğrenci hareketliliğini etkilemiş ve öğrenci sayısının son 20 yılda sürekli büyümesine neden olmuştur. Küresel öğrenci hareketliliği, 2005 yılında 3 milyona, 2010 yılında 4.2 milyona ve 2020 yılında 6.4 milyona ulaşmıştır. Artık uluslararası öğrenci hareketliliği bir pazar olarak algılanmakta ve bu pazar için uluslararası aktörler tarafından ciddi bir rekabet yaşanmaktadır. Uluslararası öğrenci hareketliliğinden en fazla fayda sağlayan ülkeler, İngilizce konuşan ülkelerdir. Bu bağlamda ABD uluslararası öğrencilerin %20'sini, İngiltere %10'unu, Kanada %9'unu, Avustralya %8'ini ve Yeni Zelanda yaklaşık %1'ini (Project Atlas, 2020) misafir etmektedir.

Küresel uluslararası öğrenci hareketliliğinin ortaya çıkmasında üç faktörün etkili olduğu (de Wit, 2008) belirtilmektedir: Birincisi, dünyada yükseköğretim için karşılanmamış artan bir talep mevcuttur. Bazı ülkelerin yükseköğretim alt yapıları bu talebi karşılamaya imkân vermemektedir. Bu nedenle söz konusu ülkeler kendi öğrencilerini yurtdışı eğitim olanaklarına yönlendirmektedir. Bu talep çoğunlukla gelişmekte olan ülkelere gelmektedir. Buna mukabil, nüfusu yaşlandığından dolayı yükseköğretim kurumlarında öğrenci açığı olan ülkeler mevcuttur. Bunların da üniversite öğrencisine ihtiyacı vardır. Avrupa ülkeleri bu kategoride yer almaktadır. Avrupa ülkeleri, özellikle fen bilimleri alanında öğrencilere ihtiyaç duymaktadır. Avustralya'da bulunan uluslararası öğrencilerin tüm öğrenciler içindeki payı %31.3, Kanada'da %23.7, Birleşik Krallık'ta %22.3, Yeni Zelanda'da %13.5 ve Amerika'da %5.5'tir (Project Atlas, 2020). Bu oranlar, yüksek lisans ve doktora bazında çok daha yüksektir. Uluslararası lisansüstü öğrenciler, ABD lisan-

süstü öğrencilerinin %16,2'sini oluşturmaktadır. *Yoğun ve çok yoğun* araştırma kurumlarındaki oranları %36.5'tir (Zhou ve Gao, 2021). Veriler, uluslararası öğrencilerin STEM (fen, matematik, mühendislik ve bilgisayar) bilimlerinde ki oranlarının %62 olduğunu göstermektedir (Open Doors, 2022). Aynı şekilde, Birleşik Krallık'ın doktora öğrencilerinin %41.1'i uluslararası öğrenci iken bu oran İsviçre için %56.4'tür (OECD, 2021).

İkinci bir husus ise kar amaçlı yükseköğretim kurumları, dünyanın farklı yerlerinde ortaya çıkmış ve küresel öğrenci hareketliliğini etkilemiştir. Üçüncü olarak eğitim teknolojilerinde meydana gelen gelişmeler, eğitimi mekâna bağımlı olmaktan çıkarmış, yeni bir forma büründürmüş ve daha fazla öğrencinin etkilenmesine neden olmuştur. E-eğitim, aynı zamanda bazı üniversitelerin yurtdışında kendi markalarıyla yeni uydu kampüsler oluşturmalarına imkân tanımıştır. Böylelikle uluslararası eğitim; öğrenci hareketliliği, programlar ve kurumları da içine alan geniş bir boyuta ulaşmıştır (de Wit, 2008).

Küreselleşme ile birlikte uluslararası eğitim ve öğrenci hareketliliği sadece siyasi ve kültürel saiklerle değil aynı zamanda ekonomik ve akademik nedenlerle de önemli rol oynamaya başlamıştır. Uluslararası öğrenciler, kendilerine has bakış açıları ve kimlikleri ile gittikleri eğitim kurumlarının eğitim atmosferinin farklılaşmasına ve zenginleşmesine katkı sağlamaktadır. Öğrencilerin, kültürel anlamdaki katkılarının yanında önemli maddi katkılarının da olduğu bilinmektedir. Uluslararası öğrencilerin uluslararası ekonomiye yıllık 300 milyar dolar değerinde bir etkileri bulunduğu tahmin edilmektedir (Choudaha, 2019: 7). Yükseköğretim kurumlarında en fazla uluslararası öğrenci barındıran ABD, bu hizmetten doğrudan ve dolaylı olarak 57.307 milyar dolar pay almaktadır. NAFSA (Trends ve Reports, 2022), 2018/2019 akademik yılında, uluslararası öğrencilerin ABD ekonomisine yaklaşık 41 milyar dolarlık doğrudan katkıları olduğunu rapor etmektedir. ABD Ticaret Bakanlığı verileri, Amerikan ekonomisinin bir iş pozisyonunu yaratmak için 288.000 dolar değerinde bir ihracat gerçekleştirmesi (Baumgartner, 2021: 7) gerektiğini belirtmektedir. NAFSA (2019) verileri, öğrencilerin ülkede 458.000'den fazla doğrudan ve dolaylı olarak iş yarattığını/desteklediğini (*created/supported*) rapor etmektedir. Bu hesaba göre, uluslararası öğrenciler, yıllık doğrudan 145.000 iş yaratılmasına neden olmakta ve 313.000 işe de dolaylı olarak destek vermektedirler. Benzer şekilde, en büyük ikinci öğrenci hareketliliğine sahip İngiltere'de (2018/2019 yılı için) uluslararası öğrencilerin Birleşik Krallık ekonomisine 25.9 milyar Sterlin katkıları olduğu hesaplanmıştır (London Economics, 2021: 2).

Uluslararası eğitimin sağladığı kültürel ve ekonomik faydaları nedeniyle Çin, Hindistan, Almanya, Fransa ve Rusya gibi ülkeler, uluslararası öğrenci hareketliliğinden pay almaya ve kendi ülkelerinde öğrenci misafir etmeye başlamışlardır. Örneğin Japonya 2008 yılında, uluslararası öğrencileri, mezuniyetlerinden sonra istihdam ederek kendi iş gücünü perçinlemek ve üniversitelerini uluslararasılaştırma hedefine matuf olarak 2020 yılına kadar 300.000 öğrenciyi ülkede misafir etmek istediğini deklare etmiştir (Taniguchi, vd., 2022). Türkiye, UNESCO 2018 verilerine göre, dünyada en fazla uluslararası öğrenci misafir eden 10. Ülke olmuştur (YÖK, 2021). Türkiye, uluslararası öğrenci misafir ederken sadece ekonomik saikleri değil aynı zamanda siyasi, kültürel ve akademik saikleri de hesaba katmaktadır (Tutar, 2010).

Uluslararası öğrenci hareketliliği birçok faktörden etkilenmektedir. Ancak bu faktörler, en temelde iki kategoride ele alınabilir: Kaynak ülkeden neşet eden faktörler ve hedef ülkeden neşet eden faktörler olarak sıralanabilir. Kaynak ülkedeki finans sorunları uluslararası öğrenci hareketliliğinin azalmasına, aynı şekilde ekonomik refah da uluslararası öğrenci sayısının artmasına neden olabilir. Benzer şekilde öğrenci değişim programları da öğrenci sayısını etkileyebilir. Hedef ülkelerde meydana gelen siyasi ve ekonomik gelişmeler de öğrenci hareketliliğini etkileyebilir. Uluslararası öğrenci hareketliliğini, çekici ve itici faktörlere göre açıklayan teoriler de mevcuttur. Ancak bu teoriler, fakir ülkeler için geçerli bir niteliğe sahip iken (de Wit, 2008), gelişmiş ve gelişmekte olan ülkeler için itici faktörler çok daha farklı dinamiklere sahiptir.

Uluslararası Öğrenciler: Karşılaşılan Sorunlar ve Araştırmalar

Birçok öğrenci ve çevresi, uluslararası eğitimi ayrıcalıklı, huzurlu ve mutlu bir süreç olarak algılar. Ancak yeni bir ülkeye geçiş, öğrencileri zorluklarla karşı karşıya bırakır ve yeni bir kültüre, eğitime ve siyasi sisteme uyum sağlamalarını gerektirir. Bu da öğrencileri birçok zorluk ve adaptasyon sorunlarıyla karşı karşıya bırakır.

ABD’de uluslararası öğrencilerle ilgili yapılan ilk araştırma, Hristiyan gruplar tarafından 1925 yılında yayınlanmıştır. Wheeler vd., (1925)’nin editörlüğünde yayınlanan çalışma, bir komisyon tarafından gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın temel amacı, misyonerlik faaliyetleri için bilgi temin etmektir. Bu çalışmada; dil, yalnızlık ve ırkçılık/ayrımcılık önemli sorun alanları olarak tespit edilmiştir. Bu sorunlar ABD üniversitelerinde hala önemli sorun alanları olarak devam etmektedir.

Birinci Dünya Savaşı, 1929 Dünya Ekonomik Krizi ve İkinci Dünya Savaşı nedenleri ile uluslararası öğrenci hareketliliği 1950'lere kadar inkıta uğramıştır. Bu hareketlilik, 1950'lerden sonra ivme kazanmaya başlamıştır. 1950'lerden sonra kampüslerde yabancı uyruklu öğrenci sayısı artmaya başlayınca, bu öğrencilerin zorluklarını ele alan araştırmalar da ortaya çıkmaya başladı² (Bevis ve Lucas, 2007). O zamandan beri, uluslararası öğrencilerin uyum sorunlarını, psikolojik durumlarını ve akademik başarılarını ele alan çok sayıda araştırma yapılmıştır. Bu araştırmalar, özellikle uluslararası öğrenci misafir eden ülkelerin akademileri tarafından yapılmıştır.

Uluslararası öğrencilerin karşılaştıkları kültürel sorunlar, 1970'lerden itibaren artan bir oranda literatüre yansımaya başlamıştır (Bevis ve Lukas, 2007). Araştırmaların çok büyük bir kısmı, kültürleşme sorunları ile ilgilidir. Kültürleşme, iki farklı kültürün etkileşimi sonucu ortaya çıkan değişim olarak tanımlanabilir (Berry, 1997). Bu değişimin toplumsal boyutuna sosyo-kültürel adaptasyon, bireysel boyutuna ise kültürleşme stresi adı verilir (Berry, 2006). Uluslararası öğrencilerin bireysel düzeyde deneyimledikleri kültürleşme stresi birçok akademik çalışmanın konusu olmuş ve olmaya devam etmektedir.

Uluslararası öğrenciler, kültürlerinin özneli olarak geldikleri ülkenin kültürü ile temas etmektedirler. Bu temas sürecinde; öğrenciler tarafından deneyimlenen zorluklar; sosyokültürel, psikolojik ve akademik uyum; kişilerarası ve grup etkileşimi, öğrenciler açısından araştırılan önemli temalardır (Ward vd., 2001). Bu temaların araştırılmasında; kültürel temas, kültürleşme ve adaptasyon kavramları önemli bir teorik çerçeve sunmaktadır.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Toplumların farklı kültürlerle temas içinde olmaları, kültürel alışveriş yapmalarına ve değişimlerine neden olur. Kültürleşmeye bağlı olarak gerçekleşen değişim, toplumların dinamik bir anlayışa sahip olmalarını sağla-

² 1950'lerden sonra ABD üniversite kampüslerinde uluslararası öğrenci sayısı arttıkça, onların karşılaştıkları zorlukları ele alan bilimsel araştırmaların yanında haberler de yayınlanmıştır. Örneğin 1952'de Time'ın manşeti: Education: Anti-Homusicku idi. Dergi, ABD kampüslerindeki uluslararası öğrencilerin uyum sorunlarını ele almış; sahanda yumurta yiyemeyen, ülke hasreti çeken Japon öğrenciden, çıplak duş almayı reddeden Hintli öğrenciye kadar öğrencilerin çeşitli uyum sorunlarından söz etmiştir. O tarihte öğrencilerin uyum süreçlerini kolaylaştırmak için ABD Dışişleri Bakanlığı'nın desteklediği program kapsamında öğrencilere; yemek siparişini nasıl verecekleri, tarifeyi nasıl okuyacakları, tren biletini nasıl alacakları ve otobüsle nasıl seyahat edecekleri öğretilmektedir. Haberde ayrıca gramer ve telaffuz derslerine ek olarak öğrencilerin Amerikan hayatını yakından tanımaları için de etkinlikler düzenlendiğinden söz edilmiştir (Time, 18 Ağustos 1952).

yan itici bir güçtür. Bir topluluğun dışarı ile kültürel bir teması yoksa bu topluluk sürekli olarak aynı düşünce ve davranış kalıpları ile kendini tekrar eder. Toplulukların kültürel olarak kendilerini tekrardan kurtarmaları ancak başka kültürlerle temas ile mümkündür. Topluluklar, “kültürlerin etkileşimi” ile düşünsel, davranışsal ve üretim olarak daha verimli bir aşamaya geçerler (Bevis ve Lucas, 2007: 1). Başka bir deyişle, kültürel temas, fikir hayatının, toplumsal yenilenmenin temel itici gücüdür.

Bilimin gelişimi, kültürel temasın yoğun olduğu çok kültürlü ortamlarda gerçekleşmiştir. Bu kapsamda, Hellenizm dönemindeki doğa bilimi müktesebatı, Orta Çağ İslam bilginleri tarafından okunmuş, araştırılmış ve tezlerin geçerliliği tartışılmıştır. Batı Medeniyetinin İslam Medeniyeti ile kültürel, siyasi ve ticari temas noktaları üzerinden tanışması neticesinde Avrupa’da On İkinci Yüzyılda yeni bir anlayış ortaya çıkmıştır. Bu anlayış özellikle bilim ve ticaret alanında kendini göstermiş ve üniversitelerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bilim merkezleri olarak kurumsallaşan üniversiteler, Avrupa’nın birçok yerinden öğrenci çekmeye başlamışlardır. On Sekizinci, On Dokuzuncu ve Yirminci Yüzyıla gelindiğinde üniversiteler son derece kurumsallaşmış ve dünyanın birçok yerinden öğrenciyi çeken kurumlar haline gelmişlerdir. İngiltere, Fransa, Almanya önemli eğitim kurumlarına sahip ülkeler olarak ortaya çıkmışlardır.

Yirminci yılın sonlarına doğru ABD üniversiteleri farklı bir modelde örgütlenmiş ve Avrupa üniversitelerinden farklılaşmışlardır. Bu örgütlenmeye göre, üniversite yönetim kurulları müteşebbis insanlardan oluşmuş ve üniversite müfredatı da piyasa bazlı bilim üreten bir anlayışa büründürülmüştür. Birinci ve İkinci Dünya Savaşları ve 1929 Ekonomik Krizi nedeniyle Avrupa üniversiteleri, uluslararası bilginler ve öğrenciler açısından bir destinasyon olmaktan çıkmış, ABD üniversiteleri bu süreci ikame etmiştir. ABD’nin uygulamış olduğu Fulbright Programı ile birlikte 1950’den sonra uluslararası öğrenci hareketliliği ivme kazanmış ve ABD günümüze kadar dünyada en fazla uluslararası öğrenci misafir eden ülke olmuştur.

Uluslararası öğrenciler, 1950-1990 arası dönemde, liberal dünya ve sosyalist dünya arasında ittifakları pekiştirmenin ve her blokun kendi pazarını korumanın aracı olarak kullanılmıştır. Söz konusu bloklar, eğitim ve teknik destek yoluyla kendisine bağımlı bir yönetim sınıfı ve pazar oluşturma amacındaydı. Ancak uluslararası öğrenci hareketliliği, Sovyetler Birliği’nin yıkılması ve küreselleşme olgusu ile beraber, ikinci bir yükseliş dönemini yakalamıştır. Küresel şirketlerin ihtiyaç duydukları insan kaynakları, eğitim-

lerini sınır ötesinde arayan öğrenci sayısının artmasına neden olmuştur. Bu nedenle 1990'da uluslararası öğrenci sayısı 1.3 milyon iken 2000 yılında 2.1 milyona, 2020 yılında ise 6.4 milyona ulaşmıştır.

Küreselleşme ile birlikte, üst ve orta gelirli ailelerin, çocuklarını özellikle İngilizce konuşulan ülkelerde eğitmek istemeleri, uluslararası öğrenci ve eğitim olgusunu, ücret mukabilinde hizmet satın alma anlayışına çevirmiştir. Bu kapsamda ABD, 2018 yılında uluslararası öğrencilerden 41 milyar dolar gelir elde etmiştir. ABD'den sonra dünyada en fazla uluslararası öğrenci misafir eden İngiltere ise 29.6 milyar sterlin gelir elde etmiştir. Uluslararası öğrencilerin, yaklaşık 300 milyar dolarlık bir piyasaya sahip olduğu ve bu piyasadan yararlanmak için Çin, Hindistan, Güney Kore, Rusya, Fransa, Almanya ve Türkiye gibi aktörler belirlemeye başlamış ve bu alanda rekabet artmıştır.

Uluslararası öğrencilerin farklı kültürlerle temas halinde olmaları, bu kültürel ortamlarda çalışma ve eğitim konusunda deneyim sahibi olmaları, kendilerine ve toplumlarına önemli yararlar sağlar. Bu deneyim öğrencilerin yabancı dil bilmelerine, esnek olmalarına, olaylara geniş bir perspektiften yaklaşmalarına ve verimli bir biçimde çalışma ve üretme kapasitelerine yol açar. Bu nedenle uluslararası eğitim, uluslararası firmalarda iş bulma noktasında bir tercih nedeni olabilmektedir. Bu tercih aynı zamanda küreselleşen şirketlerin aranan insan kaynakları ihtiyaçları ile de örtüşmektedir.

Uluslararası öğrencilerin yetiştikleri kültür ile ihtisas yaptıkları yükseköğretim kültürünü karşılaştırmaları kaçınılmazdır. Her iki kültürde mevcut olan uygulamaların mukayeseli üstünlüklerini ortaya koymak yaşanan deneyime bağlıdır. Bu deneyimin katılımcı bir gözlemle elde edilmiş olması; yaşanması ve tecrübe edilmesi ayrıca önemlidir. Katılımcı gözlem yapan öğrenci, karşı kültürü anlaması için sürekli kendi kimliğine dönüp bunun muhasebesini yapmak durumundadır. Aslında öğrenci başka kültürü/kimliği keşfettikçe kendi kimliği üzerine düşünür, anlamaya çalışır ve ön yargılarının farkına varmaya başlar (Haviland, 2011). Özdeşünümsellik (self reflexivity) olarak adlandırılan bu durum tek taraflı işleyen bir anlama durumu değildir. Özne kendisini anladıkça karşı tarafı keşfeder, karşı tarafı keşfettikçe kendisini daha iyi anlar. Bu diyalojik bir süreçtir. Avrupa Birliği, yerel kimliklerin üstünde bir üst kimlik olarak Avrupalı kimliğini inşa etmek amacıyla öğrencilerine uygulamış olduğu Erasmus+ Programı; kültürel temasın, özdeşünümselliğin ve diyalolojik sürecin somut bir uygulamasıdır. Bu program, öğrencilerin farklı Avrupa ülkelerine gitmelerini, yükseköğretim kurumlarında iki döneme kadar eğitim görmelerini desteklemektedir.

Programın temel amaçlarından biri, “öğrencilerin diğer kültürler ve ülkeler hakkındaki farkındalıklarını ve anlayışlarını artırmak, onlara uluslararası temas ağları kurma, topluma aktif olarak katılma ve Avrupa vatandaşlığı ve kimliği duygusu geliştirme fırsatı sunma” olarak belirtilmiştir (European Commission, 2018: 30). Öğrencilerin kültürel etkileşim aracılığıyla farklı kimliklerle karşılaşmaları sağlanmakta, dil yetenekleri geliştirilmekte ve dünya görüşleri zenginleştirilmektedir. Sobkowiak (2019), Erasmus Programına katılan Polonyalı öğrenciler üzerine yaptığı araştırmada, farklı kültürel ortamlarda bulunmanın diğer kültürlerle karşı öğrencilerin farkındalıklarını arttırdığını tespit etmiştir.

Özetle, farklı kültürlerle temas, her daim insan düşüncesini zenginleştirmiş, bilimsel düşünceyi geliştirmiş, ticareti beslemiş, kişilerin farklı kültürleri deneyimleyerek olgunlaşmalarını ve vizyonlarını genişletmelerini sağlamıştır. Kültürel temasın yarattığı fayda ilkçağ toplumları için geçerli olduğu gibi günümüz modern toplumları için de geçerliliğini korumaktadır. Her bir kültür özgün bir tecrübe ve zenginliktir. Uluslararası öğrenciler, bu özgün kültürlerin deneyimlenmesinin önemli özneleridir. Küreselleşme süreciyle birlikte uluslararası öğrenciler, kültürel teması ve aktarımı sağlayan özneler olarak, soyut (kültürel) ve somut (maddi) yararları nedeniyle yükseköğretim kurumları arasında rekabet unsuru haline gelmişlerdir. Bu nedenle uluslararası öğrenci hareketliliği İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra sürekli artmış ve artmaya devam edeceği öngörülmektedir.

KAYNAKÇA

- Baumgartner, J. L. (2021). The economic value of international student enrollment to the U.S. economy. https://www.nafsa.org/sites/default/files/media/document/NAFSA_Methodology_Economic_Value_2021_Final.pdf
- Berry, J.W. (1997). Immigration, adaptation, acculturation. *applied psychology, An International Review*, 46 (1).
- Berry, J.W. (2006). Stress perspectives on acculturation, *The Cambridge Handbook of Acculturation Psychology*, (Editors: David L. Sam & John W. Berry), Cambridge University Press.
- Bevis, T. B. & Lucas, C. J. (2007). *International students in american colleges and universities: A history*. Palgrave Macmillan, NY.
- Choudaha, R. (2019). Beyond 300 Billions: Th Global Impact of International Students. *StudyPortas*. <https://studyportals.com/intelligence/global-impact-of-international-students>. (16.07.2022)

- De Wit, H. (2008). The Internationalization of higher education in a global context. In H. de Wit, P. Agarwal, M.E. Said, M.T. Sehoole ve M. Sirozi (Editörler), *The Dynamics of International Student Circulation in a Global Context*. Rotterdam: Sense Publishers.
- ECA-Bureau of Educational and Cultural Affairs. *The Fulbright Program*. <https://eca.state.gov/fulbright/about-fulbright> 05.01.2023.
- Erdoğan, A. (2010). Tanzimat döneminde yurtdışına öğrenci gönderme olgusu ve Osmanlı modernleşmesine etkileri, *Sosyoloji Dergisi*, 3 (20).
- European Commission. (2018). *Erasmus+ programme guide*. https://erasmusplus.ec.europa.eu/sites/default/files/files/resources/erasmus-plus-programme-guide_en.pdf
- Farrugia, C. & Sanger, J. (2017). Gaining an employment edge: The impact of study abroad on 21st century skills & career prospects in the United States. *Institute of International Education (IIE)*. <https://www.iie.org/Research-and-Insights/Publications/Gaining-an-employment-edge---The-Impact-of-Study-Abroad> 16.06.2022
- Grant, E. (1996). *The foundations of modern science in the middle ages: Their religious, institutional, and intellectual contexts*, Cambridge University Press.
- Grant, E. (2007). *A history of natural philosophy from the ancient world to the nineteenth century*, Cambridge University Press.
- Haviland, W. A., Prins, H.E.L., McBride, B., & Walrath, D. (2011). *Cultural anthropology: The human challenge*. (Editor: Erin Mitchell), Wadsworth Cengage Learning.
- Hechanova-Alampay, R., Beehr, T. A., Christiansen, N. D & Van Horn, R.K. (2002). Adjustment and strain among domestic and international student sojourners: A longitudinal study. *School Psychology International*, 23(4).
- IIE-Institute of International Education. (2022). International student and U.S. higher education enrollment, 1948/49 - 2021/22. *Open Doors Report on International Educational Exchange*. Retrieved from <https://opendoorsdata.org/>.
- Kibre, P. & Siraisi, N. G. (1978). The institutional setting: The universities, *Science in The Middle Ages* (Edited by David C. Lindberg), The University of Chicago Press.
- Lindberg, D. C. (1978). The transmission of Greek and Arabic learning to the west, *Science in The Middle Ages* (Edited by David C. Lindberg), The University of Chicago Press.
- Lindberg, D. C. (1992). *The beginnings of western science: The european scientific tradition in philosophical, religious, and institutional context, 600 B.C. to A.D. 1450*, The University of Chicago Press.
- London Economics (2021). The costs and benefits of international higher education students to the UK economy. *London Economics*. <https://londoneconomics.co.uk/wp-content/uploads/2021/09/LE-HEPI-UUKi-Impact-of-intl-HE-students-on-the-UK-economy-Summary-Report-September-2021.pdf>. (28.08.2022)

- Maalouf, A. (1983). *The crusades through Arap eyes*, (Translate from French by John Rotchild), London: Saqi Essentials.
- Mitchell, B. C. & King, W. J. (2018). *How to run a college: A practical guide for trustees, faculty, administrators, and policy maker*, Johns Hopkins University Press. United States of America
- NAFSA: Association of International Educators. (2018). International Student Economic Value Tool. https://www.nafsa.org/policy-and-advocacy/policy-resources/nafsa-international-student-economic-value-tool-v2#trends_reports;
- NAFSA: Association of International Educators. (2019). Economic Benefit of International Students. <https://www.nafsa.org/sites/default/files/media/document/isev-2019.pdf>
- OECD. (2014). Education at a glance 2014, OECD indicators. <https://www.oecd.org/education/Education-at-a-Glance-2014.pdf> 8.08.2022
- OECD. (2021). Education at a glance 2021: OECD indicators. OECD Publishing, Paris. <https://doi.org/10.1787/b35a14e5-en>. 8.08.2022
- Open Doors. (2022). Presentation 2022. Retrieved from https://opendoorsdata.org/wp-content/uploads/2022/11/OpenDoors_Presentation_Print.pdf
- Project Atlas (2020). A quick look at global mobility trends. <https://iie.widen.net/s/g2bqxwkwqv/project-atlas-infographics-2020> (9.10.2021)
- Soma, H. (1998). The protestant personality and higher education: American philanthropy beyond the "Progressive Era", *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 12 (1).
- Sobkowiak, P. (2019). The impact of studying abroad on students' intercultural competence: An interview study. *Studies in Second Language Learning and Teaching*, 9 (4), <https://doi.org/10.14746/ssllt.2019.9.4.6>
- Thelin, J. R. (2011). A history of American higher education, (Second Edition), John Hopkins University Press.
- Taniguchi, N., Takai, J. & Skawronski, D. (2022). Intracultural and intercultural contact orientation of international students in Japan: Uncertainty management by cultural Identification. *Journal of International Students*. 12 (4), doi: 10.32674/jis.v12i2.3594.
- Time, (1952, August 18), <https://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,816717,00.html>
- Tutar, H. (2010). Bir kültürel diplomasi örneği olarak büyük öğrenci projesi, (Editörler: Osman Bahadır Dinçer, Habibe Özdal, Hacı Necefoğlu), *Yeni Dönemde Türk Dış Politikası: Uluslararası IV. Türk Dış Politikası Sempozyumu*, Kars Kafkas Üniversitesi ve Uluslararası Stratejik Araştırmalar Kurumu.
- UNESCO. (2022). <http://uis.unesco.org/en/uis-student-flow>

- Veblen, T. (1918). *The higher learning in America: A memorandum on the conduct of universities by business men*. New York: B.W. Huebsch.
- Wang, Z. (2004). Studying in the U.S.: Chinese graduate students' experiences of academic adjustment. *Graduate College of the University of Illinois at Urbana-Champaign*. Doctoral Thesis, provided from ProQuest 11.02.2021.
- Ward, C., Bochner, A. & Furnham, A. (2001). *The psychology of culture shock*. Philadelphia: Taylor & Francis. Routledge
- Wheeler, W.R., King, H. H. & Davidson, B. (Editorler). (1925). *The Foreign Student in America*, Associated Press
- Whitehead, J. S. (1984). Who governs and who should govern the university, *History of Education Quarterly*, 24 (2), <https://www.jstor.org/stable/367961>
- YÖK-Yükseköğretim Kurulu. (2021). *Yükseköğretimde Yeni YÖK Projeleri: Yükseköğretimde Hedef Odaklı Uluslararasılaşma*. Yükseköğretim Kurulu Yayınları.
- Zhou, E. & Gao, J. (2021). *Graduate enrollment and degrees: 2010 to 2020*. Washington, DC: Council of Graduate Schools.