Nancy Lindisfarne

# Elhamdülillah Laikiz

## Cinsiyet, İslâm ve Türk Cumhuriyetçiliği



İletişim Yayınları

Nancy Lindisfarne • ELHAMDÜLİLLAH LAİKİZ

NANCY LINDISFARNE • Elhamdülillah Laikiz

NANCY LINDISFARNE Londra Üniversitesi School of Oriental and African Studies'de öğretim üyesidir. İran, Afganistan ve Suriye'de etnografik çalışmalar yapmış; Ortadoğu'da cinsiyet, evlilik ve İslâm üzerine pek çok makale kaleme almıştır. *Dislocating Masculinity* ve *Languages of Dress in the Middle East* başlıklı kitapların editörleri arasındadır. Lindisfarne'ın, Şanlı'daki saha araştırmasına dayanarak yazdığı kısa öykülerden oluşan bir kitabı vardır. *Bartered Brides: Politics, Gender and Marriage in an Afghan Tribal Society* başlıklı kitabı Nancy Tapper adıyla yayımlanmıştır. 1979 ve 1984 yılları arasında yaklaşık onaltı ay Türkiye'de saha araştırması yapmıştır. Türkiye'ye çeşitli ziyaretlerde bulunan Lindisfarne, geçtiğimiz yıl İstanbul'da Yeditepe Üniversitesi'nde ders verdi.

*Thank God, We're secular*
© 2001 Nancy Lindisfarne

İletişim Yayınları 779 • Araştırma-İnceleme Dizisi 123
ISBN 975-05-0014-8
© 2002 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2002, İstanbul (1000 adet)

*EDİTÖR* Asena Günal
*KAPAK* Utku Lomlu
*KAPAK FİLMİ* Diacan Grafik
*UYGULAMA* Hüsnü Abbas
*DÜZELTİ* Asude Ekinci
*MONTAJ* Şahin Eyilmez
*BASKI ve CİLT* Sena Ofset

**İletişim Yayınları**
Klodfarer Cad. İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34400 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Fax: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

NANCY LINDISFARNE

# Elhamdülillah Laikiz

## Cinsiyet, İslâm ve Türk Cumhuriyetçiliği

*Thank God, We're Secular*
*Gender, Islam and Turkish Republicanism*

ÇEVİREN *Selda Somuncuoğlu*

iletişim

*Yaşamımı, muhteşem sevgileri,*
*sonsuz destekleri ve dünyaya ilişkin*
*derin merakları ile mutlu kılan annem Marge*
*ve babam Jim Ruschill için.*

# İÇİNDEKİLER


Teşekkür ..... 9

Giriş ..... 13

BİRİNCİ KISIM
*Ulusal Bağlam* ..... 29

BİRİNCİ BÖLÜM
**Türk Ayrıksıcılığı** ..... 31

İKİNCİ BÖLÜM
**Ayrıksıcılığın Sorunsallaştırılması** ..... 55

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
**Akademik Ayrıksılıklar ve Ayrıksıcılık** ..... 81

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
**Cumhuriyetçi Tarihyazımı Üzerine Yeniden Düşünmek** ..... 107

BEŞİNCİ BÖLÜM
**Demokrasi Tartışmaları: Geçmişe Tutulan Mercek** ..... 133

İKİNCİ KISIM
*Yerel Etnografi* ..... 141

ALTINCI BÖLÜM
**Çocukların Gözüyle: Eğridir Alan Çalışmasının Alternatif Anlatımı** ..... 143

YEDİNCİ BÖLÜM
**Kabul Günleri ve Mevlit: İki Formel Kadın Toplantısı** ..... *157*

SEKİZİNCİ BÖLÜM
**Eğridir'de Değişen Düğün Törenleri** ..... *179*

DOKUZUNCU BÖLÜM
**Eğridir'de 'Geleneksel' ve 'Modern' Düğün Törenleri: Bir Karşılaştırma** ..... *195*

ONUNCU BÖLÜM
**Peygamber'in Doğumu: Kadın ve Erkek Mevlitleri**
(Richard Tapper ile) ..... *219*

ONBİRİNCİ BÖLÜM
**Ziyaret: Cinsiyet, Hareketlilik ve Karşılıklı Değişim** ..... *249*

ONİKİNCİ BÖLÜM
**'Elhamdülillah Laikiz!': Eğridir'de Fundamentalizmin Boyutları**
(Richard Tapper ile) ..... *269*

**Kaynakça** ..... *299*

# TEŞEKKÜR

Etnografik çalışmalarda antropologlar herkese borçlanırlar. Bu borçların bazıları hiçbir zaman unutulmasa da ödenemeden kalır, bazıları ise herkesin önünde şükranla ilan edilebilen borçlardır.

Eğridir'deki alan çalışması ortak bir projeydi. Richard Tapper ve ben hazırlıklarımıza 1979'da başladık, ardından oğullarımızla birlikte yaptığımız çalışma Kasım 1984'te toplam onbeş ay gibi bir sürede tamamlandı. 1982 ve 1983 yıllarında dokuz ay kadar Susan Richardson ailemizin sevilen bir üyesi olarak bizimle Eğridir'de kalarak çalışmalarımıza katıldı. Hoş mizacı ile iyi bir alan araştırmacısı, oğullarımız için de mükemmel bir öğretmen oldu, yardımları bizim için çok değerliydi.

Konukseverlikleri sınır tanımayan Eğridir'deki dostlarımıza ve arkadaşlarımıza gönülden teşekkür etmeliyiz. Yüksek enflasyon, iç savaşa benzeyen günlerin arkasından gelen askerî idare ve her türlü muhalefetin zalimce men edildiği bir ortam nedeniyle kendileri ve aileleri için -çoğunlukla dile getirmeseler de- endişeli oldukları halde dürüst, düşünceli ve neşeliydiler. Bu zor koşullar altında bize sundukları dostluklarından büyük onur duyduk. Kurulan dostluğun yirmi yıl sonra bile bu kadar güçlü kalmasına inanamıyorum.

Ekim 1999 ile Temmuz 2000 arasında kaldığım İstanbul'da tanımaktan çok memnun olduğum insanlara da teşekkür ederim. Onların merakları, ilgileri ve destekleri olmasa bu kitap yazılamazdı.

Richard Tapper Doğu ve Afrika Çalışmaları Okulu (School of Oriental and African Studies), Nuffield Vakfı (Nuffield Foundation) ve Ekonomik ve Sosyal Bilim Araştırmaları Heyeti'nden (Economic and Social Science Research Council) (Proje HR 8851) destek aldı. Eğridir'deki alan çalışması boyunca ben de Ekonomik ve Sosyal Bilim Araştırmaları Heyeti'nden (Proje HR 7410) destek aldım. 1993 yazındaki Eğridir ziyaretimi Doğu ve Afrika Çalışmaları Okulu, 1997'de Eğridir'de edinmiş olduğum dostlarımı ziyaretimi ise İngiliz Heyeti (British Council) sayesinde gerçekleştirdim. Bizi destekleyen bu kurumlara ve Türkiye'deki yetkililere karşı sorumluluklarım devam ediyor, hepsine teşekkür ederim.

İstanbul'a ilk gelişim ve Türkiye'de yaptığım ilk seyahat 1965 yılındaydı. Bu topraklara ve insanlarına ilgim o zaman başladı. Yirmi yılı aşkın bir süredir beni destekleyen, anlayış gösteren, iyi niyetli meslektaşlarıma -Tayfun Atay, Carol Delaney, Akile Gürsoy, Bozkurt Güvenç, Ildiko Beller-Hann, Chris Hann, Şerif Mardin, Michael Meeker, Nükhet Sirman ve Lale Yalçın-Heckmann'a- göstermiş oldukları arkadaşlıkları ve yapıcı eleştirileri nedeniyle teşekkür borçluyum. Müteveffa Ferit Polat'ı sevgiyle hatırlıyorum. 1968'de master tezimin hocası olduğunda tanıştığım müteveffa Paul Stirling'e özel bir borcum var. O günden başlayarak, yarım yüzyıldan beri Türkiye'de çalışmış olan birçok sosyal bilimciye olduğu gibi, bana da çok önemli bir rehber ve arkadaş oldu. Nezaketini, neşesini ve sağduyusunu çok özlüyorum.

*Elhamdülillah Laikiz*'i yazma gücünü bana Tayfun Atay verdi. Daha önce aynı başlıklı makalemizi çevirip yayımlamıştı. İstanbul'da olduğum süre boyunca Tayfun, Türkiye antropolojisi üzerine kısa bir yazı yazma konusunda beni ikna etmişti (bkz. Lindisfarne 2000b). O zaman bu isteğinin kitabın başlangıcı olacağını ne o, ne de ben tahmin edebilirdik.

Özge Serin, Türk ayrıksıcılığı konusundaki görüşlerimin oluşumunda büyük rol oynadı. Fikir, Ocak 2000'de onu Türk tarihi ve antropolojisi hakkında soru bombardımanına tuttuğum uzun sohbetimiz sırasında şekillendi. Sorularımı kendine özgü bir şekilde, büyük bir gayretle yanıtladı ve beni yazmaya teşvik etti. Makaleyi ilk okuyan da odur. Birinci kısmın son şekli onun sabrına ve cömertliğine, toplumsal gözlem yeteneği ile tarihsel kaynak ve yorumlara ilişkin olarak verdiği bilgilere çok şey borçludur. Tarihsel kaynak ve yorumlara yaklaşımındaki vukuf, kendi çalışmasında da (bkz. Serin 2000) açıkça görülmektedir.

Ayrıksıcılık üzerine olan makalenin ilk biçimini başka arkadaşlarım ve meslektaşlarım da okudular. Heidi Armbruster, Umut Azak, Batu Duru ve Çağnur Şarman Türkiye'deki genç akademisyenlere yararlı olacak şeyler söyleyebileceğim konusunda beni ikna ettiler. Ayhan Aktar, Leyla Neyzi, Chris Stevenson ve Nükhet Sirman ise konunun diğer akademisyenler için de ilginç olacağına inandırdılar. Görüşleri, yorumları ve verdikleri örnekler metin içinde yerlerini buldu. Yardım ve destekleri için teşekkür ederim. Kitabın bütünü, Leyla Neyzi'nin akılcı ve zorlayıcı önerilerine çok şey borçludur.

Ayrıca Ekim 2000 sonbaharında yapılan üç seminerde -Londra Üniversitesi, Doğu ve Afrika Çalışmaları Okulu'nda, biri Bill Hale tarafından Türkiye üzerine, diğeri Julia Leslie tarafından cinsiyet ve din üzerine düzenlenen seminerler ve Almanya-Halle'de Max Planck Toplumsal Antropoloji Enstitüsü'nde Chris Hann tarafından düzenlenen seminer- ayrıksıcılık görüşlerimle ilgili eleştiri ve yorum yapan herkese teşekkür ederim.

Metni okuyan Janet Baum, Anna Laerke ve Tim Marshall'ın Türkiye etnografisi ile ilgili soru ve yorumları, kitabın Türk veya Türkolog olmayanlar için de anlaşılabilir olmasına büyük katkıda bulundu. Bu bağlamda Jonathan Neale'ye sevgisi ve projeye olan ilgisi nedeniyle büyük bir borcum var. Entelektüel dürüstlüğü ve politik sağduyusundan, cömert bilimsel kişiliğinden, zengin tarih ve antropoloji bilgisinden ve açık dü-

şünmeye çabalarken yaşanan keder ve neşeyi paylaşma konusundaki şevkinden çok şey öğrendim.

İkinci Kısım'daki makalelerin bu kitapta yer almasına izin verdikleri için *Women's Religious Experience*'ın editörü Pat Holden'a (Yedinci Bölüm); *Journal of Turkish Studies*'in editörü Şinasi Tekin'e (Sekizinci Bölüm); *International Journal of Turkish Studies*'in editörü Kemal Karpat'a (Dokuzuncu Bölüm); Royal Anthropological Institute'dan Matthew Derbyshire'a (Onuncu Bölüm); Social Science Research Council, USA'den Elsa Dixler'e (Onbirinci Bölüm); *Studies in Religious Fundamentalism*'in editörü Lionel Caplan'a (Onikinci Bölüm) teşekkür ederim.

*Nancy Lindisfarne*
*Londra, Şubat 2001*

Kitabın başlığı merkez sol eğilimli ulusal bir Türk gazetesi olan *Cumhuriyet*'te 1984 yılında yayımlanmış bir karikatürden alınmadır. Karikatür o zamanki Cumhurbaşkanı Kenan Evren'i, Müslüman tarzda selam verip, 'Elhamdülillah laikiz' derken göstermekte. Bu espride 'laik' devletin İslâm'la ilişkisi alaya alınır. Elinizdeki çalışmada da Türkiye Cumhuriyeti'nin 1923'teki kuruluşunun öncesinden beridir hassas bir konu olan bu ilişki incelenmekte.

Kitap iki kısımdan oluşuyor. İkinci kısımdaki yedi bölüm etnografiktir: Bu bölümlerde güneybatı Türkiye'de bulunan Eğridir kasabasındaki cinsiyet, İslâm ve devlet arasındaki ilişkilerin boyutları 1980'lerin başındaki haliyle ele alınmakta, Türkiye'deki politik karışıklık ve kökten değişim döneminin bir anlatımının yanı sıra binyıl sonundaki Türkiye görüntüsünü vermek üzere bir perspektif sunulmaktadır. İkinci kısmın son bölümü (Onikinci Bölüm: 'Elhamdülillah Laikiz') kasabadaki milliyetçilik ve laiklik üzerine etnografik bir çalışmadır. Yirmi yıl sonra İstanbul'da çalışmak üzere Türkiye'ye döndüğümde bu tartışmanın kafamda hâlâ canlı olduğunu farkettim Bu durum, Eğridir etnografisini daha geniş bir bağlamda ele alma gereğini ortaya koyuyordu.

Birinci kısım daha geniş eleştirel bir çerçeveye sahip. Türk devleti ve Türk halkının biricikliğini yüksek sesle dile getiren Kemalist cumhuriyetçi retorik ve uygulamalar, yani Türk ayrıksıcılığı *(exceptionalism)* söylemi beş bölümde araştırılmakta. Devleti ve halkı hem her türlü karşılaştırmanın üstünde, hem de bölgesel ve dünya ölçekli değişimler dışında tutan bu söylemin başka etkileri de bulunuyor. Bunlardan en önemlisi, sınıf ilişkilerinin halk tarafından anlaşılmasının ve bu konuda sosyolojik çözümlemeler yapılmasının önünü sistemli olarak tıkama biçimidir. Kemalist cumhuriyetçi söylem, yönetici sınıf ayrıcalığını ve bunun sürmesini sağlayan orduyu gizlerken, sistemli olarak ülke içindeki mezhebe dayalı ve etnik bölünmeleri kızıştırmaktadır.

Alan araştırmasının ayrıksıcılık bağlamında ele alınmasıyla, belirli bir yer ve zamanda toplumsal ilişkilerin usulünce belgelenmesi olan etnografik yöntemin gücü ortaya konuyor. Bu bakımdan alan çalışmasının kalıcı bir arşiv değeri var. Bu nedenle ikinci kısımdaki bölümler önemli hiçbir değişikliğe gitmeden düzeltildi. Richard Tapper'la birlikte kasabayı 1980'lerde gördüğümüz haliyle ve ulaşabildiğimiz antropolojik ve öteki kaynakları o sıradaki değerlendirmelerimizle korumaya çalıştık. Alan araştırmasını yirmi yıl sonra tekrar gözden geçirmek, etnografinin, gizli ya da açık biçimde, zamanın politikasınca dayatılan pratik ve entelektüel kısıtlamaları ne şekilde yeniden ürettiğini de göstermektedir. Bu bağlamda, ayrıksıcılık söyleminin Türk halkının kendisiyle ilgili görüşleri ve Türkiye üzerine yazan akademisyenlerle öteki yazarların tutumları üzerinde derin sonuçları olduğu görülmektedir.

* * *

İkinci kısım bir Türk kasabasında Richard Tapper'la benim tarafımdan 1979 ile 1984 yılları arasında, çeşitli aralıklarla onbeş ay süresince yapılmış olan etnografik bir çalışma üzerine temellenmektedir. Antropolojik bir alan çalışması ile kasaba halkının İslâmî inanç ve uygulamalarını belgelemeye girişitik. Özellikle İslâm'ın sıradan insanlar için ne anlama geldiği-

ni ve yaş, cinsiyet ve toplumsal sınıf farklarının insanların İslâm'la olan farklı ilişkilerini nasıl etkilediğini bulmaya çalıştık. Kitabın etnografik bölümleri birlikte yapılan bu alan çalışmasının ürünüdür. Kitapta gözden geçirilmiş halleriyle yer alan Onuncu ve Onikinci Bölümler'in önceki biçimlerini de birlikte yazmıştık.

Eğridir'de alan çalışması yaptığımız dönemde Ortadoğu'daki İslâmî törenler ile simgesel dizgeler üzerine antropolojik çalışmalar sayıca azdı. Olanların çoğu da basit çözümlemelerdi ve Müslüman Ortadoğu dışındaki antropolojik kuram ve yöntemler üzerinde çok az etkileri olmuştu. Aynı şey, Ortadoğu'da cinsiyet üzerine yapılan antropolojik çalışmalar için de söylenebilir. O tarihten sonra İslâmî uygulamalar üzerine cinsiyet konularına da önem veren anlamlı çalışmalar yapıldı.[1] Ancak şu da bir gerçektir ki, İslâmî uygulamalar, aile törenleri ve Türk devletince düzenlenen törenler arasındaki ilişkileri derinlemesine inceleyen etnografik çalışmalar yine de çok az sayıdadır.[2]

Türkiye'deki alan çalışmamızın amacı bir Türk kasabasındaki İslâmî pratiklerin tümünün sistemli olarak incelenmesiydi. Çalışmaya başladığımızda konuyla ilgili çok az kaynak vardı, bunun ne anlama geldiği hakkındaki fikrimiz de o kadar azdı. Kesin olarak bildiğimiz tek şey, neyin 'dinsel', neyin din dışı olduğu konusunda önyargılı olmamamız gerektiğiydi. Kasabadaki toplumsal hayatı derinlemesine incelemeyi amaçladık ve dinsel konularla ancak kendiliğinden ortaya çıktıkları durumlarda uğraşmayı kabullendik. Türkiye'de alan çalışması yapmak için aldığımız resmî izinde konu genel terimlerle ifade edilmişti: kasabadaki toplumsal ilişkilerin ayrıntılı bir incelemesini yapacaktık.

Alan çalışması yapmaya uygun yeri bulmak için Batı Anado-

1 Örneğin bkz. Abu Lughod 1986, 1998; Ahmed 1992; Gaffney 1994; Torab 1996; Yamani 1996 ve diğerleri.

2 Türkiye'de din etnografisi ile ilgili olarak örneğin bkz. Delaney 1991; R.L. Tapper 1991; Kandiyoti 1994, 1996; Atay 1996; White 1996 ve 2001'de yayımlanacak eseri; Shankland 1999; Armbruster 2000. Konu birinci kısımda da ele alınmaktadır.

lu'da çok sayıda küçük kasabayı ziyaret ettik. Eğridir'in dikkate değer canlılığı, görece türdeşliği ve toplumsal uyumu bizi çok etkiledi. Kasabanın ekonomisi kapitalist pazar için yapılan bahçe üretimine, özellikle yurt içinde ve yurt dışında pazarlanan elmanın işlenmesi, depolanması ve nakliyesine dayalıydı. Kasaba halkının bir bölümü kapitalist ekonomi ile tamamen iç içeydi. Bazıları ise hasat mevsimlerinde aynı zamanda işveren konumundaydılar. İşçileri ise son yıllarda yakın köylerden göçmüş olan yoksul kasaba halkı, halen köyde oturan kadın ve erkekler ile Türkiye'nin doğusundan gelen mevsimlik işçiler oluşturuyordu. Elma yetiştiricilerinin birçoğu hâlâ kendi topraklarını işleyen yarı köylü kimliklerini koruyordu.

Kırsal kesim ile merkez şehirler arasında kültürel aracı konumundaki kasaba halkı da ilgimizi çekmişti. 1950'lerde birkaç aile giysi ticareti yapmak için İstanbul'a göçmüştü. Eğitimli bazı kadın ve erkekler ise ülkenin başka yerlerinde meslek sahibi orta sınıfa dahil olmuşlardı. Ekonomik nedenlerle göç edenlerin çoğu bağlarını tamamen koparmamıştı, yaz tatillerinde kasabayı ziyaret ediyorlardı. Kültürel aracılık hem yerel ve idari yönetimlerde görevli memurlar tarafından, hem de başka şekillerde yürütülmekteydi. İki ulusal kurum, ortopedi hastanesi ve ordunun komando eğitim okulu, devlet ile taşra yönetimi arasında önemli bir bağ yaratmıştı. Her iki kurum da ülkenin her yanından hasta akrabalarını ya da askerlik görevini yapan oğullarını ziyaret eden 'yerel turistleri' kasabaya çekmekteydi. Ayrıca Eğridir Gölü kenarına kurulmuş olan bu güzel kasaba yurt içinden ve dışından turistler için de bir çekim merkeziydi.

Bizi etkileyen başka bir konu ise kasaba insanlarının kendilerini 'laik' ve 'modern' olarak tarif etmeleriydi. Aslında Eğridir birçok anlamda 'modern' bir taşra kasabasıydı ve böyle bir yerdeki İslâmî uygulamaları inceleme konusunda çok istekliydik. Her türlü dinsel etkinlikle ilgili olmamıza karşın etnografik ve politik açıdan geniş bir odağa sahip olmanın önemini biliyorduk. Alan çalışması boyunca halk yaşamının her yönüyle ilgili ayrıntılı malzeme toplamaya baktık. Bu hem büyük bir işti,

hem de fiziksel ve duygusal anlamda tüketiciydi. Ama sonuç olarak kasaba hakkında öğrendiklerimiz cinsiyet ve İslâmî konuları fazlasıyla aştı, ki bu da bu çalışmanın güçlü yönlerinden biridir.

Çalışmamız resmî görevlilerin gösterecekleri iyi niyete bağlıydı; geniş bakış açımızı korumak, sıklıkla dile getirdikleri belirgin din düşmanlığını savuşturmak için de yararlı oldu. 1970'lerin sonunda kasabanın bağlı olduğu Isparta da dahil Türkiye'nin birçok yerinde önemli boyutlarda toplu şiddet yaşanmıştı. Ülkenin orta ve doğu bölgelerindeki bazı şehirlerde iç savaşa yakın bir manzara sergilenmişti. Şiddet, solcular, faşistler, dinci sağ ve devlet arasındaydı. 12 Eylül 1980'deki askerî darbeden sonra General Evren tüm ülkede zalim bir denetim uyguladı. Devlet kaynaklı şiddet hem solu kırdı hem de sağdaki politik hareketliliği bastırmak için kullanıldı. O dönemde Eğridir'de fiilen görülmese de birçok yakın kasabada politik şiddet çok yaygındı. Eğridir'in bu edilgenliğinin ilginç bir etnografik başlangıç, karşılaştırma yapabileceğimiz bir olgu olarak ele alınabileceğini düşündük.

Eğridir kasabasının özelliğini ve kasaba halkının İslâmî uygulamalarını daha iyi anlayabilmek amacıyla, başlangıçta alan çalışmamızı Eğridir Gölü'nün diğer yakasında yer alan başka bir kasaba olan Yalvaç'ı da içine alacak şekilde genişletmeyi düşündük. Resmî iznimiz buna izin veriyordu. Yalvaç daha büyük bir kasabaydı. Eğridir'de olandan daha çeşitli tarım yapılmaktaydı. Bizi özellikle meraklandıran iki kasabanın yörede nasıl karşılaştırıldığıydı. Eğridir halkı Yalvaç halkını daha 'geri' ve 'geleneksel' olarak tarif ediyordu. Yalvaç halkı ise bu yargıya bazen övünerek bazen de esefle katılıyordu. Eğridir'in tersine Yalvaç'taki birçok aileden ve civar köylerden yurt içine ve özellikle yurt dışına işgücü göçü vardı. Yalvaç'ta da 1980'deki Evren darbesinin öncesinde solcular ile dinci sağ arasında ve bu gruplar ile devlet arasında şiddet olayları yaşanmıştı. Belirli aralıklarla Yalvaç'ı ziyaret edip kasaba hakkında geniş malzeme toplamamıza karşın, planladığımız karşılaştırmalı etnografiyi tamamlamadık.

Richard Tapper ve ben Türkiye'deki çalışmamıza deneyimli alan araştırmacıları olarak başlamıştık. Daha önce İran Azerbaycan'ında ve Kuzey Afganistan'da birlikte çalışmış, iyi bir ekip oluşturmuştuk. Ama Türkiye'de yalnızca etnograf bir çift değil, bir aileydik; artık iki küçük oğlumuz ve onların öğretmeni olarak işe aldığımız mükemmel bir genç hanım olan İngiliz Sue Richardson'la birlikteydik. Eğridir'deki alan çalışması deneyimimiz, bir aile olmamız nedeniyle İran ve Afganistan'dakinden nitelik bakımından farklı oldu (bkz. N. Tapper ve R. Tapper 1989).

Altıncı Bölüm Eğridir kasabasını ve alan çalışması yöntemimizi kişisel bir anlatımla tanıtmaktadır: Çocukların Gözüyle. Bu bölüm aslında Türk antropolog Bozkurt Güvenç'in çalışmamız üstündeki etkisinin bir yönünü, çocuklara duyduğu sevgiyi ve oğullarımız Ruard ve Edward'la olan arkadaşlığını kutlamak üzere, onun onuruna yazılmış bir *festschrift*'e katkıdır. Ayrıca çocukların kasabadaki araştırmamızın niteliğini ve kalitesini nasıl etkilediklerini de teslim etmek için uygun bir yol olmuştur. Türkiye'de oğullarımız da 'antropoloji yaptılar': yeni insanlarla tanışıp onlar için yeni olan bu deneyimi anlamaya çalıştılar. Araştırma takımının etkin katılımcılarıydılar, varlıkları ve bakış açıları alan çalışmamız ve kitabımız üzerinde son derece etkili oldu.

Altıncı Bölüm Ruard ve Edward'ın Türkiye deneyimlerini benim nasıl anladığım üzerinedir. Sonra onlar da çocuk olarak Eğridir'de olmanın nasıl bir şey olduğunu yazdılar. Seyahatimiz, arkadaşlık, çamaşırcı kadınımız ve ağaç bayramı üzerine yazdıkları okul ödevleri, kasabanın canlı bir tanıtımını vermekte. Anlatımları, alan çalışması yapılırken çıkan bazı kişisel ve politik soruları da çarpıcı biçimde ortaya koymaktadır: neyin yeni ya da tuhaf olduğu; ait olma ve sevgi; alan çalışmasının geçici oluşunun bazen gizlediği, bazen ortaya çıkardığı eşitsizlikler gibi.

Eğridir kasabasının ve halkının daha geleneksel bir tanıtımı Yedinci Bölüm'de verilmektedir. Bu ve izleyen bölümler ilk yazıldıkları gibi 'etnografik şimdiki zaman'da bırakılmış, önemli

hiçbir değişiklik yapılmamıştır. Bölümlerin her biri kasabadaki törenlerin karşılaştırmalı bir incelemesidir. Karşılaştırma yerel terimlerle ve bir dizi ikiliklere dayanarak yapılmaktadır: 'erkekler'-'kadınlar', 'laik'-'dinsel', 'modern'-'geleneksel' ve 'yeni şimdi'-'eski geçmiş'. Türkiye'nin başka yerlerinde olduğu gibi kasabada da bu ikilikler, egemen Kemalist cumhuriyetçi söylemin hiyerarşik, kıyaslamalı bakış açısının bir örneğini oluşturmaktadır: Laik ve resmî törenler, yani yeni ve 'modern' olup erkeklerle özdeşleştirilenler, dinsel ve 'geleneksel' olup kadınlarla özdeşleştirilenlere göre daha üst düzeyde görülür.

Bu egemen etiketler ve stereotipler her aşamada retorik ve performatif güçle tekrarlanır. Çok çeşitli ayrımcı uygulama bu hiyerarşik şemayı yeniden üretmiştir. Oysa halkın toplumsal yaşamı karmaşık, düzensiz ve her zaman değişkendir. İnsanların deneyimleri egemen söylemin belirgin basitliğini ve hiyerarşilerini yalanlamaktadır. Kitabın Yedinci ve Onikinci Bölümler'i arasında, tören biçimleri ve uygulamalarında ortaya çıkan muğlaklıklar ve karşıtlıklar üzerinde durulmaktadır.

Günlük yaşantıda ortaya çıkan toplumsal gerilimler, toplumsal ilişkilerin dikkat çekmeyen, ama önemli iki eksenini gözler önüne sermekteydi. Bunlardan ilki kasabadaki sınıf ilişkileriyle, ikincisi ise kapitalizm öncesi toplumsal biçimlerden parasal kapitalist ekonominin egemen olduğu biçimlere geçişle ilgiliydi. Bu iki tema, kasabayla ilgili etnografik tasvirimizin büyük bölümüne hâkim olmakla birlikte, toplumsal sınıf, kasaba halkının kendisi tarafından dikkatle ve sürekli olarak gözardı edilen bir konuydu. Daha doğrusu, kasabadaki egemen aktörler yöre halkının ilişkilerinde ne geçmişte ne de şimdi sınıf farklarının bir rolünün olmadığı yönündeki görüşlerini desteklemek için genellikle Kemalist cumhuriyetçiliğe ya da Islâm'a gönderme yaptılar.

Yedinci Bölüm kadınların ziyaretleri, 'kabul günleri' ve 'mevlit' ile ilgilidir. Bu bölüm Eğridir'e iki yaz boyunca yaptığımız ziyaretlerden sonra kaleme alınan ve sürdürdüğümüz alan çalışmasının ilk yayını olan bir makaleye dayanmaktadır (bkz. N. Tapper 1983). Çalışmanın henüz başlarındayken böyle bir ma-

kaleyi yazmaya birçok farklı nedenden dolayı cesaret edebildim. Öncelikle Eğridir ile ilk tanışmamızda çok sıcak ve kucaklayıcı biçimde karşılanmamız bizim için çok büyük bir şanstı. 1979 ve 1980 yazlarındaki ziyaretlerimiz sırasında çok kereler yaşamın çeşitli aşamalarında yapılan kutlamalara, dinsel bayramlara ve sivil törenlere tanık olduk. Bu süre boyunca hem kadınların kabul günlerine, hem de kadınların düzenledikleri mevlit törenlerine çok sayıda davet alıp, katıldım. Tek cinsiyetli toplantılar üzerine daha önce çalışmalarım olmuştu (bkz. Lindisfarne 1997) ve kasabada kadınların bu tür 'kabul günleri' olmasını bekliyordum. Zaten o zamanlar Türkiye kasabalarında cinsiyet üzerine yapılmış az sayıdaki çalışma da, tam da bu toplantılar üzerineydi, ama bunlarda kadınların katıldıkları mevlitlerden neredeyse hiç söz edilmiyordu. Eğridir'deki o iki yaz kasaba kadınlarının yaşamlarında bu mevlitlerin tuttuğu yer konusunda oldukça şaşırmıştım. Türkiye'deki etnografik yazının ne kadar zayıf olduğunun bir göstergesi de mevlitlerin ayrıntılı anlatımlarına hiç yer verilmemiş olmasıydı. Ayrıca İslâmî uygulamalar üzerine çalışma yapmaya karşı olmak gibi sistemli bir etnografik zaafın da göstergesiydi. Bu konulara Türk ayrıksıcılığını tartıştığım birinci kısımda değindim.

Yedinci Bölüm'de kabul günlerini ve mevlitleri bir arada ele alıyorum. Bunların ikisinin birden kadınların kendi aralarındaki eşitlik ve eşitsizlikleri, *kadın olarak* erkekler karşısındaki ikincil konumlarını nasıl deneyimlediklerini belirlediğini öne sürüyorum. Hem erkekler hem de kadınlar rakip aile üyeleri olarak ve farklı cinsiyetlerin üyeleri olmaları nedeniyle aralarındaki eşitsizliklerden doğan çelişkilerle karşılaşmaktaydılar. Ama bu çelişkilerle başa çıkmak ya da tartışmak için kadınların çok daha az fırsatları vardı. Çözülmemiş olan bu çelişkiler kadınların formel toplantılarında su yüzüne çıkıyordu. Sonuç olarak bu toplantılar kadınların hem 'laik' hem de 'dinsel' alanlarda erkeklere göre daha aşağı bir konumda oldukları şeklindeki egemen görüşün doğallaştırılmasına yarıyordu. Onuncu ve Onbirinci Bölümler etnografik açıdan önemli bir soruyu gündeme getirmektedir: Neden dinsel ve politik uygu-

lamalar büyük oranda cinsiyetlendirilmiştir (*gendered*)? Bu soruya verilebilecek yanıtlar birinci kısımdaki Türk milliyetçiliği ve laikliği tartışmasında bulunabilir.

Kadınların formel toplantılarıyla ilgili tartışmam giderek daha fazla cinsiyete dayalı bir iş bölümü olduğu anlayışından yola çıkmaktadır: 'kamusal alanda' ücret ya da maaşla çalışan erkekler ile 'eve bağlanmış', kendilerini öncelikle ev hanımı ve anne olarak görmeyi öğrenmiş kadınlar arasındaki iş bölümü. Ev dışında çalışan az sayıda 'modern' orta sınıftan kadın, iki kat fazla yükü omuzlamaktadır. Hem ücretli çalışır hem de aileleriyle ilgilenip ev içi işçiliğini sürdürürler.

Kadınların eve bağlanmaları keskin sınıf işaretlerini tanımlamaya elverişli bir süreçtir. Eğridir'de bu süreç daha zengin orta-sınıf aileler ile daha yoksul küçük burjuva (esnaf), küçük memur, işçi ve köylü aileler arasındaki bir bölünmeye işaret etmekteydi. Yine de daha yoksul esnaf ve memur ailelerinin kadınları, rekabet ve sınıf atlama göstergesi olarak ev içinde bir kimlik arayışı içindeydiler. Bahçecilik, besinlerin pazar için işlenmesi, ücret karşılığı kumaş veya halı dokumacılığı gibi 'geleneksel' üretici işlerden kaçınmaktaydılar. 'Yalnızca ev hanımı' olmanın daha kolay olduğunu söylüyorlardı. Küçük burjuva ailelere dahil kadınların çoğu da, Müslüman bir kadın olmanın gereklerini yerine getirmek için evde kalmayı yeğlediğini söylüyordu. Sonuç olarak kasaba içinde ortaya çıkan sınıf farklılıkları, dinsel terimlerle de ifade buluyordu. Bu süreç, izleyen yirmi yıl boyunca ülkedeki İslâmcı politikalarda da yansıtılmıştır.

Sekizinci Bölüm, 'Değişen Düğün Törenleri', bu eve bağlanma süreçlerini tarihsel olarak incelemekte, yüzyıl başında yapılan düğün törenleri, alan çalışması sırasında yapılan törenlerle karşılaştırılmaktadır. Anlattığım eski törenler yazılı ve folklorik yerel kaynaklar ile yaşlı kadınlarla erkeklerin anlatımlarına dayanmaktadır. Yerel tarihçiler ile kasaba halkının çoğu, 'geleneksel' tören biçimlerine hayranlık ve özlem duyuyorlardı. Oysa neredeyse herkes 'modern' ya da çağdaş düğün törenlerini 'olması gereken de bu' şeklinde ele alıyordu.

'Modern' törenlere karşı bu meraklı uzaklığın bir nedeni, egemen Kemalist cumhuriyetçi söylemin genellikle dile getirilmeyen bir çelişkisinde yatmaktadır. Tören biçimleri sivil ve 'laik', dolayısıyla tanım olarak 'modern', bir ölçüde de 'rasyonel' olarak görülmektedir. Bu nedenle 'modern' törenlerin bir amacı olmalı, bu amacında ve beklenen toplumsal yararlarında belirsizlik olmamalıdır. Bu durum Ruard Tapper'ın Altıncı Bölüm'de anlattığı ağaç bayramı töreninde açıkça aktarılmaktadır. Tören yeni fidanların toprağa dikilmesi için Türk devletine ve kasabanın müreffeh geleceğine üst düzey erkek bürokratların duyduğu bağlılığı göstermek üzere, belediye ve okul yetkilileri tarafından düzenlenmişti; okul çocukları yurttaşları temsil ediyordu.

'Modern' resmî törenlerle ilgili egemen söylemde bireysel, gizil veya muğlak deneyim ve anlamlara hiç yer yoktu. Böyle törenler gizli saklı biçimlerde yapılamazdı, tam tersine odaklandıkları Kemalist cumhuriyete ilişkin duygular ve bağlılık açıkça dile getirilirdi. 'Laik' ve 'modern' törenler konusundaki bu resmî yaklaşım hiç de samimi değildi. Bu kusurlu saflık, halkın yaşamın çeşitli aşamalarındaki karmaşık etkinlikleri ile sivil törenlerini, bunların tartışmalı yorumlarını ve her türden toplumsal manipülasyonlarını gizlemeye yarıyordu. Onikinci Bölüm'de etnografik açıdan ele alınan bu konu, birinci kısımda Türk ayrıksıcılığı üzerine olan tartışmada merkezî bir rol oynamaktadır

Eski ve çağdaş evlilik törenleri arasında başka çarpıcı farklar da vardı. Hemen hemen bütün fiziksel ve fizyolojik, bekaret, cinsellik, doğurganlık ve analık simgeleri, çağdaş törenlerden çıkarılmıştı. Bu anlamda kadın ve erkekler artık 'doğal' eşitler olarak görülüyordu. Oysa başka bir sürü değişim, bu yeni ve bağımsız hane içinde kadının giderek diğer kadınlardan daha fazla tecrit edildiğini göstermekteydi. Ve esas önemli nokta erkeklerin ayrı konumlarının sürüyor oluşuydu. Geçmişteki gibi şimdi de sürmekte olan en belirgin etkinlik, erkek egemenliğinin taşkın bir ifadesi olan ve külhanbeyi tavırlarıyla yapılan erkek toplantılarıydı.

Düğün töreni Dokuzuncu Bölüm'ün de konusudur. Bu bölümde yörede birbirlerinin zıttı kabul edilen ve çelişkiye yol açacak biçimde, 'geleneksel' ve 'modern' olarak adlandırılan *çağdaş* tören biçimleri karşılaştırılmaktadır. Kasaba halkının kullandığı bu etiketler, farklı tören unsurlarının birbirlerine karıştırılmasından çok, bazı ailelerin kapitalist ekonomi ile nasıl tamamen eklemlendiklerini göstermekteydi. Çağdaş düğün töreni bu geçişin ve yeni başlayan ya da oturmuş toplumsal sınıf farklarının en göze çarpan işaretlerinden biriydi. 'Geleneksel' etiketi o ailenin kasabayla ve İslâm'la kurduğu aidiyete ve ekonomik bağlarına işaret etmekteydi. Bunun aksine 'modern' denilen tarzı seçen aileler 'laikliğe' olan bağlılıklarını, ulusal girişim ve kurumlar ile ulusal seçkinlerle olan ekonomik-politik çıkar ve bağlarını göstermiş oluyorlardı.

'Peygamber'in Doğumu' başlıklı Onuncu Bölüm, Yedinci Bölüm'de anlatılan mevlit törenlerini tekrar ele almakta. Bu bölümde Ortadoğu'daki İslâmî 'ortodoksi' ile saptırılmış geleneksel uygulamalar arasında yapılan ayrımın yerel versiyonlarını yeniden üreten geleneksel ve Oryantalist İslâmî bakış açılarına karşı konulmaktadır. Bu tür çözümlemelerde 'İslâm' bölünmez bir bütün, Tanrı iradesinin tek ifadesi olarak ele alınır. Oysa İslâmî inanç ve uygulamaların tümü yorumdur. Bu tür yorumlar kendilerine ve tarihlerine özgü bir İslâm yorumunda çıkarı olan yerel dinî kurumların üyeleri tarafından yapılır. Aynı türden kendi çıkarına göre yorumlar, yasaklanmış bir tarikat yanlılarınca veya kendilerini İslâm'ı 'dünya dini' olarak sunan 'Büyük Gelenek' ile ilişkilendiren akademik çevrelerce de yapılabilmektedir.

Onuncu Bölüm'de Richard Tapper'la birlikte 'ortodoks' ya da kurumlaşmış İslâmî uygulamaların, devlet tarafından nasıl Türk İslâmı'nın 'doğru' biçimi olarak tanımlanıp dayatıldığını etnografik olarak göstermeye çalışıyor, İslâm'ın bu tür hâkim yorumlarının ancak ilişkiler dolayımıyla anlaşılabileceğini öne sürüyoruz. Türk İslâmı'nın kurumsal yorumları bunların dışında kalanlar üzerinden, yani küçümsenen, din adamlarınca ya da politik yetkililerce yasa dışı görülüp cezalandırılan

alternatif ya da muhalif inanç ve uygulamalar üzerinden yapılmaktadır.

Ortadoğu'da cinsiyet ve dinsel uygulamalarla ilgili tartışmaların birçoğunda gündemde olan ikinci bir beylik iddia daha vardır. Akademik yazarların çözümlemelerinde 'erkek'-'kadın' farklılığını öne süren yerel görüşler hâlâ yeniden üretilmektedir (bkz. Lindisfarne 1994). Bu yazarlar 'erkeklerin' 'ortodoks' uygulamalardan sorumlu, 'kadınların' ise damgalanan 'heterodoksiler' ile ilişkili olduklarını iddia ederler. Bu tür tartışmalarda 'erkek' ve 'kadın' arasında yapılmış olan kültürel ayrımlar temelinde 'erkek' ve 'kadın' kavramları belirgin, ayrı ve 'doğal' birimlermiş gibi ele alınır. Bu görüşlerde dünya çapında herkesin bildiği kadın erkek kimliklerinin uygulamalardaki farklı boyutları görmezden gelinir. Örneğin yerel 'erkek' ve 'kadın' kavrayışlarının hem o toplum içinde hem de farklı toplumlar arasında, ayrıca tarih boyunca nasıl değişiklik gösterdiği dikkate alınmaz. Bireylerin cinsiyet kimliklerinin ortama göre ve yaşam boyunca nasıl değiştiği de görmezden gelinir. Bunlara ek olarak hem her kategori içindeki farklılıklar (bazı erkeklerle diğerleri ve bazı kadınlarla diğerleri arasındaki) hem de kategoriler arasındaki (bazı kadınlar ile bazı erkekler arasındaki) benzerlikler ve çakışmalar da dikkate alınmaz. Onuncu Bölüm'de, kadınlarla erkeklerin dinî inanç ve uygulamalarının, Türk İslâmı'nın hâkim yorumları hilafına, *karşılıklı ilişki içinde kurulduğunu* göstererek bu çözümleyici indirgemeciliğe etnografik açıdan karşı çıkıyoruz.

'Peygamber'in Doğumu' bölümünde Richard Tapper'la birlikte kadınlarla erkeklerin mevlit törenlerini anlatıp karşılaştırıyoruz. Kadınların dindarlığın sağlanmasından sorumlu tutuldukları, Türk devletinin lanetlediği Sufilik ile ilişkilendirildiklerini öne sürüyoruz. Bazı yaşlı kadınların ibadet toplantılarında ve mevlitlerde alternatif ve yasadışı bir dindarlığı beslemiş oldukları bir gerçektir.

Kadınların dinsel toplantılarının özel evlerde yapıldığı halde eskiden polis tarafından basıldığını herkes hatırlıyordu. Erkekler bu tür uygulamalardan uzak dururlardı. Aile reisi olan er-

kekler ailelerinin yasal temsilcileriydiler, bu nedenle devlet denetimine açıktılar, ekonomik ve politik anlamda zarar görmeleri mümkündü. Kasaba erkekleri kamuya açık yerlerde kadınların etkinliklerini 'batıl itikat' ya da 'kadın işi' olarak geçiştirirler, böylelikle hem erkek üstünlüğüne hem de Kemalist cumhuriyetçi yüksek değerlere sahip çıkmış olurlardı. Özel alanda ise kimi erkek, kadınların bu etkinliklerini söze dökmese de destekler, kimisi de bunları önlemek için hiçbir şey yapmazdı.

İslâmî uygulamalardaki cinsiyet boyutu Onbirinci Bölüm'ün de konusudur. Burada türbe ziyaretleri, hac ziyareti ve çeşitli nedenlerle yapılan formel ziyaretler bağlamında ziyaret kavramı ile ilişkili inanç ve uygulamaları anlatıyorum. Tartışma 'itibar' ve 'saygı gösterme' anlayışlarına da değinmektedir. İki karşılaştırmalı soru soruyorum. Müslüman kadınlar neden Müslüman erkeklere göre daha fazla türbe ziyaretinde bulunuyorlardı? Ve neden kadınların ziyaretleri genellikle erkekler tarafından kötüleniyordu? Bu yolla daha önceki bölümlerde ele alınan 'kadın' kategorisinin nasıl kurulduğu ve neden bir kategori olarak 'kadınların' 'erkek' kategorisine göre aşağı konumda kabul edildiği konularına geri dönüyorum.

Onikinci Bölüm, 'Elhamdülillah Laikiz!', ikinci kısımdaki etnografik yazıların sonuncusudur. Burada yine Richard Tapper'la birlikte kasabadaki İslâmî inanç ve uygulamalar ile milliyetçi laik Kemalist cumhuriyetçi inanç ve uygulamalar arasındaki ilişkileri inceliyoruz. Kasaba halkının ve o süre içinde Türkiye'de karşılaştığımız hemen hemen herkesin İslâm'ı ve 'laik' cumhuriyetçiliği birbirinden ayrı iki bütün olarak ele almalarına karşın alan çalışmamızda elde ettiğimiz bulgular durumun böyle olmadığını gösteriyordu. Bu bölümde Kemalist cumhuriyetçilik ile İslâmî uygulamaların tek bir denetim söylemi ve ideolojisi olduğunu ileri sürüyoruz. Kasabada Kemalist cumhuriyetçi uygulamalarla İslâmî uygulamaların törensel biçim ve idealleri, retorik tarzları, meşruluk temelleri gibi birçok ortak yönü vardı. Her ikisinde de laik milliyetçilik ile İslâm'ı aşırı uçlara vardıracak önemli bir 'fundamentalist' potansiyel barındıran, dışlama ve karşıtlık vurgusu bulduk.

Onikinci Bölüm'de Kemalist cumhuriyetçilik ile İslâmî uygulamaların birbirlerinden ayrı durmalarına karşın nasıl karşılıklı kurulduklarını gösteriyoruz. Dolayısıyla çözümlememiz, devlet laikliği egemen söylemine meydan okumaktadır. Bu önemli bir adımdı. Ama bir anlamda da kolay olmuştu. Alan çalışması ile topladığımız veriler bizi Hans Anderson'ın 'Kıralın Yeni Giysileri' adlı hikâyesindeki küçük çocukla aynı konuma getirdi: kasaba halkının günlük yaşamındaki cumhuriyetçi ve İslâmî uygulamalar arasındaki bağlantılar, kesişmeler, çakışmalar öyle belirgin ve her yerdeydi ki. Ama görüşlerimizi ortaya koymak o kadar kolay olmadı, çünkü laik devlet düşüncesi ciddi anlamda korunuyordu. Görüşlerimizde fazla ileri gitmedik.

1970'lerin sonu ile 1980'lerin başındaki politik hava hem korkutucu hem de baskıcıydı. Halk arasında farklı bakış açıları ve ciddi politik tartışmaların olmadığı bir ortamda, kasabadaki ve genel olarak bütün ülkedeki toplumsal yaşama ilişkin genel Kemalist cumhuriyetçi anlatımlar karşısında olmamız gerekenden daha hassas bir konumdaydık. Ayrıca görece sakin bir kasabada alan çalışması yapıyor oluşumuz, kendi Kemalist cumhuriyetçi bakış açımızı da etnografik ve analitik anlamda pekiştirdi. Ayrıca İslâmî uygulamalara odaklanmış olmamız bizi, ironik bir şekilde, politik çözümlemelerinden çok bilgilendiğimiz Ankara ve İstanbul'daki sosyal bilimci arkadaşlarımızdan da yalıttı. Laikliğe bağlı olan bu arkadaşlarımız dine olan ilgimizi o dönemdeki politik canlılığa tamamen ters bulmasalar da, geçiştirmeyi yeğliyorlardı.

Çalışmamızın güçlü ve eksik yönleri sürdürdüğümüz alan çalışmasının kendisinden kaynaklanmaktadır: bizim kim olduğumuz, alandaki çalışmalarımız, 1980'lerin başında Eğridir'in ve Türkiye'nin özgül durumları. Geriye baktığımda alan çalışması sırasındaki deneyimlerimiz ile akademik kitabımız arasındaki ilişkiyi daha açık olarak görebiliyorum: ne görüp ne yazdığımız, gördüklerimiz ama yazmadıklarımız ve hiç görmediklerimiz. Gerek bizim alan çalışmamızın içeriğinin, gerekse diğer sosyal bilimsel ve tarihsel araştırmaların Kemalist

cumhuriyetçi söylemin etkisinde olduğunu ileri sürdüğüm birinci kısımda, bu süreçler ve baskıcı devlet tarafından yaratılan sessizlikler, ayrıksıcılık eleştirisi içinde ele alınmakta.

Birinci kısım Kemalist cumhuriyetçi Türkiye'deki milliyetçiliğin ve laikliğin etnografik, yöntemsel ve kuramsal bir eleştirisidir. Buradaki beş bölüm, genişletilmiş bir yarı-etnografik metindir. 1999-2000 akademik yılında İstanbul'da görev aldım. Bu süre içinde, Eğridir'deki alan çalışması üzerine düşünüp, cinsiyet, İslâm ve devletle ilgili popüler söylemlerdeki süreklilikleri ve değişiklikleri ele alacak zamanım oldu.

Bu kısımda Kemalist cumhuriyetçi retorik ve uygulamaların, Türk halkını ve ulus-devletini bölgesel ve dünya ölçekli değişimin toplumsal tarihinden uzaklaştıran, ayrıksıcılık olarak tanımladığım boyutları üzerinde duruyorum. Türk ayrıksıcılığının daha popüler biçimleri Türk halkının ve Türk kültürünün ırkçı kavrayışlarına dayanan bir milliyetçilik olarak ortaya çıkar. Bunun yanı sıra, hem geçmişteki Müslümanların hem de günümüz İslâmcılarının inanç ve uygulama biçimlerinden üstün görülen 'laikliğe' bir bağlılık olarak ifade edilir. Laik Türk milliyetçiliğinin hem ılımlı hem de uç versiyonlarında, Türk tarihi ve toplumsal oluşumları, farklı, ayrı ve başka yerlerdekiyle karşılaştırılamaz olarak değerlendirilir -ayrıksıcılık bu yolla işlemektedir.

Ayrıksıcılığa eleştiriler yöneltenler, hem 'dışardan konuşmakla' *hem de* ilginç biçimde, 'herkesin zaten bildiği şeyleri söylemekle' suçlanır. Elbette bu riskleri alıyorum. Dolaşımda olması, ayrıksıcı söylemin kendisiyle birlikte bazı insanların duygusal, entelektüel ve maddi yatırımlarını korumaktadır. Ama ayrıksıcılığın dolaşımda oluşu başka insanların bedel ödemeye devam ettiği anlamına da gelmektedir. Günlük deneyimler sıklıkla Kemalist cumhuriyetçi görüşe duyulan saygı ile çelişmekte, çaresizlik ve kızgınlık kaynağı haline gelmektedir. Sansür ve devlet şiddetinin olduğu bir ortamda Türk ayrıksıcılığı sıradan insanın toplumsal ilişkiler üzerine açıkça düşünmesini zorlaştırmaktadır. Aynı zorluk aynı nedenle sosyal bilimcilerin yönetici sınıf ve onu destekleyen silahlı kuvvetlerin

gücüne meydan okumalarında da söz konusudur. Devlet memurları ve başka kişiler, laik Kemalist cumhuriyetçi retorik ve uygulamaları 1980'lerin başında yaptığımız alan çalışmamızı engellemek için de kullandılar. Bunlar doğal olarak Eğridir'deki cinsiyet ve İslâm çalışması ertesinde yazdığımız yazıları etkiledi. Yirmi yıl sonra geriye bakıldığında Türk ayrıksıcılığı söylemi ile disipline edildiğimiz yerler oldukça belirgin. Alan çalışması sırasında 'Elhamdülillah Laikiz!' başlıklı Onikinci Bölüm'de ele alınan konularla ilgili bakış açımız hem çok aşikar hem de neredeyse telaffuz edilemez olarak görülüyordu. Bize orta karar liberallik gibi gelen gözlemlerimiz birçok içerden insan için tüm tabuları yıkan, politik konumlarına bağlı olarak da, hıyanet veya yasaklanmış doğruların haykırılması anlamına gelecek yorumlar şeklinde değerlendirildi.

Geçen yirmi yılda Türkiye'de çok şey değişti. Bugün yapılan kamusal tartışmalarda, devlet ve yöneticilerine karşı daha açık eleştiriler yöneltilmektedir. Bununla birlikte, Türk milliyetçiliğindeki ayrıksıcılık söyleminin kendisi çözümsel karışıklığın kaynağı olmaya devam etmektedir, bunu net biçimde görenler ise devlet tarafından susturulma tehlikesi ile karşılaşmaktadırlar. Bu nedenlerle Türk toplumu üzerine yapılan kökten çözümlemeler bütünlüklü olamamaktadır. Birinci kısımda gündelik hayatta ve bilimsel çalışmalarda açığa çıkan Türk ayrıksıcılığını yeniden ve kasten tartışmaya yol açacak bir biçimde tarif edip tüm ayrıntısı ile ele alıyorum.

BİRİNCİ KISIM

# *Ulusal Bağlam*

BİRİNCİ BÖLÜM

# Türk Ayrıksıcılığı

Son on yıl boyunca seçkin kesimlerin toplumsal ilişkileri üzerine çalışmalar yaptım. 1988 ile 1990 arasında Suriye'de, Şamlı varlıklı sınıflar arasında etnografik araştırma yaptım. Ataerkillik, evlilik politikaları, tüketimcilik ve zevk estetiği ilgilendiğim konular arasındaydı.[1] Sonra, 1998-99'da ABD'li seçkin öğrencilere antropoloji dersleri verdiğimde, ayrıcalıklı olanlara özgü alışkanlıklar konusunda daha fazla inceleme yapma fırsatı buldum. Amerikalı antropoloji öğrencilerinden çok azının kendilerinin de antropoloji konusu olabileceğini düşündüklerini, ya da antropolojik bakışı tersine çevirip başkalarının kendilerini nasıl gördüklerini anlamaya çalıştıklarını fark etmek şaşırtıcıydı. Etnosantrizm ve Macedo'nun (1994) adlandırmasıyla, 'budalalaşma', ayrıcalıklı çoğu öğrencinin toplumsal süreçlerden hayrete düşmesine, daha az ayrıcalıklı geçmişi olan diğerlerinin ise kendilerini toplumsal açıdan eleştirel bir konuma yerleştirmede daha az sorun yaşamasına yol açmaktaydı. Bu farklılıklar gerçekten çarpıcı ve şaşırtıcıydı. İzleyen 1999-2000 akademik yılında İstanbul'da antropoloji dersleri verdim. Burada da kendimi eğitim ile toplumsal sınıf arasındaki ilişkiyi inceler buldum. Türkl-

1 Bkz. Lindisfarne 2000a.

ye'de de, ABD'de olduğu gibi, ayrıksı gözlemlerin ve iddiaların toplumsal çevrenin üstüne çökmüş olduğu dikkatimi çekti.

Ayrıksıcılık, bir ulus ve dolayısıyla halkı için biriciklik iddia etmenin bir biçimidir. Başka ulus-devletlerle karşılaştırma yapmaya engel olduğu için sıradan yurttaşların, kendi toplumları ve uluslarının tarihi hakkında yanlış bilgilenmelerine yol açar. İstanbul'da karşılaştığım ayrıksıcılık, Türkiye'de daha önce yapmış olduğum alan çalışması koşulları üzerinde ciddi olarak düşünmeme neden oldu. Geçen yirmi yılda çok şey değişmesine karşın, Türkiye üzerine yapılmış antropolojik yazında ayırdına vardığım önemli sürekliliklere pek yer verilmemiş olması da dikkat çekiciydi.

Kitabın birinci kısmı genişletilmiş bir yarı-etnografik çalışmadır. Belirli bir yerin belirli bir zamanda gördüğüm haliyle çekilmiş fotoğrafı olarak anlaşılması gerekir. Bununla birlikte, incelediğim konuların çoğunun Türkiye'de toplumsal ilişkilerle ve sosyolojiyle uğraşanlar arasında yankı bulacağına inanıyorum. İstanbul'da, işçi sınıfından, kendi işlerine sahip küçük burjuvalardan, zengin iş çevrelerinden ve yönetici sınıftan kişilerle tanışma fırsatım oldu. Ama içlerinde en iyi tanıdıklarım orta sınıfa dahil insanlardı. Bunların bazıları küçük memur ya da özel hizmet sektörü çalışanlarıydı; çoğu ise, akademi çevresinden öğretmen ve öğrenciler de dahil, meslek sahibi orta sınıftandı. Çok yakından tanıdığım kişilerin bazıları Türk ayrıksıcılığının çeşitli biçimlerini benimsemişlerdi. Bu bölümde yazdıklarım bu insanlarla, onların düşünceleriyle ilgili, çünkü yirmi yıl önce Eğridir'de karşılaştığım egemen Kemalist cumhuriyetçi söyleme en çok yaklaşan onların ayrıksıcılık çerçevesindeki bu görüşleri.

İstanbul'da tanıştığım insanların bazıları Türk ayrıksıcılığını küçümsemekteydiler, konuyu ele almam için beni cesaretlendirenler onlardır. Burada öne sürdüğüm görüşlerimin şekillenmesinde köktenci eleştirel bakışa sahip bu insanların düşünceleri ve önerileri çok yardımcı olmuştur. Bu nedenle bu bölümde kullandığım kaynakların büyük bölümü Türk ayrıksıcılığına eleştirel bakan Türk yazarlara aittir.

Ayrıksıcılık, milliyetçiliğin yardakçısıdır. Ayrıksıcılık da, milliyetçilik de, insanların ait olma duygularıyla, ülkeleri ve yöneticileriyle özdeşleşmeleriyle sıkı sıkıya bağlı olduğundan, duygusallıkla yüklüdür. Yani ayrıksıcılık üzerine yazarken, aynı zamanda belirli yurtseverlik biçimleri, bunları besleyen iddialar ve bazı yurttaşların bundan yararlanırken, diğerlerinin zarar görmeleri üzerine de yazıyorum. Amacım yurtseverliği yapıçözüme uğratmak olduğu için, bazı okuyucular Türk ayrıksıcılığı ile ilgili gözlemlerimi katı, ülke ve halkına dair kabul edilemez sertlikte eleştiriler olarak görebilirler. Bazı yorumlarım pervasız olabilir, ama bunlar Türk devleti ile Türkiye'deki yönetici sınıfa ilişkin yorumlardır. Görüşlerim kesinlikle, cömertliklerine, ağırbaşlılıklarına ve hoş mizaçlarına büyük saygı ve hayranlık duyduğum sıradan insanlara karşı bir eleştiri olarak alınmamalıdır. Türk milliyetçiliğinin ayrıksıcı söyleminin, sıradan Türk insanlarını geleneksel, geri, dinci, irrasyonel ve budala görüp damgalamasına karşıyım. Türkiye'nin sıradan insanlarından yana, Türk milliyetçiliğine karşıyım. Yine de sıradan insanlarla Türk ulus-devletini oluşturan hayalî cemaat arasında yaptığım bu ayrım bazılarınca kolayca anlaşılamayabilir. Çünkü dolaşımda olan milliyetçiliğin tanımlayıcı özelliklerinden biri de, sıradan insanları, aslında yalnızca yöneticilerin sahip oldukları ulusal ayrıcalık retorik ve uygulamalarıyla özdeşleşmeye teşvik ya da mecbur etmesidir.

Antropologlar sıradan insanların gündelik yaşamlarına eğildikleri için topluma tabandan bakarlar. Tabandan bakıldığında iktidar ve ayrıcalık keskin hatlarıyla görünür. Bu da eşitsiz toplumsal oluşumları çözümleyebilme olanağı yaratır - muhalif olmak için antropoloji disiplininin sağladığı bir konum. Ne var ki bu muhalefet, antropologların sınıfsal kimlikleri ve bağları yüzünden, akademik yaşamın karmaşık sansür süreçleri ile bilim insanlarının kendi kendilerine uyguladıkları sansür tarafından kısıtlanır. Bu nedenle de antropolojik çalışmalar genellikle karmaşıktır, çoğu zaman sıkıcı, bayağı ve politik olarak zararsız olma tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Bu, dünyanın her yerindeki antropolojik çalışmalar için ge-

çerlidir.[2] Ama her ülkede koşullar tarihsel anlamda özgüldür. Kitabın bu bölümünde, bu türden politik meselelerin Türkiye'de muhalif bir sosyoloji yapılabilmesi için hiç de uygun olmayan bir çevre yaratmış olduğu ileri sürülmekte.

'Ayrıksıcılık' üzerine odaklanıyorum. Bu, birçok ülkede, tarihi açıklamak için başvurulan ortak bir yoldur. Ayrıksıcılığın aşırı biçimleri aşırı milliyetçilik ile el eledir. Ama ayrıksıcılığın her türünde ülke tarihleri, farklı olan neyse onun üzerinden yazılır. Örneğin, ABD'nin, ya da Almanya'nın, Japonya'nın, başka ülkelerden o kadar farklı, o kadar tek olduğu söylenir ki, o başka ülkelerde aynı zamana rastgelen benzer süreçlere bakılarak söz konusu ülkenin anlaşılamayacağı iddia edilir. Karşılaştırma yapılmasının bu şekilde engellenmesi sonucunda sıradan insanların ulusal ve uluslararası işlerde kendi konumlarını açıkça ya da politik açıdan düşünmeleri zorlaşır. Ayrıksıcılık ayrıca, halkın ve hükümetlerin kendi eylemlerinin sorumluluğundan kaçma yollarından da biridir.

Türk ayrıksıcılığı nitelemesiyle, Kemalist cumhuriyetçi retorik ve uygulamaların devletin modernleşmesiyle ilişkilendirilmiş ulusal bir kimlik yaratarak, Türk halkını ve ulus-devletini bölgedeki ve dünyadaki değişimlerin toplumsal tarihinden koparma yollarını kastediyorum: Kemal Atatürk'ün sözleriyle söyleyecek olursak, 'Biz bize benzeriz'.

Türk ayrıksıcılığı daha popüler biçimlerinde, Türk halkı ve Türk kültürüne ilişkin ırka dayalı kavramlara sahip bir milliyetçilik olarak ortaya çıkar. Bunun yanı sıra, hem geçmişteki Müslümanların hem de günümüz İslâmcılarının inanç ve uygulama biçimlerinden üstün görülen 'laikliğe' bir bağlılık olarak ifade edilir. Laik Türk milliyetçiliğinin hem ılımlı hem de uç versiyonlarında, Türk tarihi ve toplumsal oluşumları, farklı, ayrı ve başka yerlerdekiyle karşılaştırılamaz olarak değerlendirilir. Çünkü Kemalist cumhuriyetçi görüş her köşede tekrarla-

2 'Kültür üzerine yazma' ile antropolojik araştırma yapma ve yayınlama etiği karmaşıktır; 'kişisel' olanla 'politik' olan arasındaki ilişkiler gündeme gelir. Bu sorunlarla ilgili kişisel yanıtlarımı Lindisfarne 1997'de, ve Lindisfarne 2000a'da yer alan 'Korsanların Çorapları' adlı yazımda vermeye çalıştım.

nır, güçle desteklenir ve bu nedenle sorgulanması tehlikelidir. Zararsız sorular bile genellikle skandal, düşünülemez ve çoğu insanın hoş görmeyeceği, duymak bile istemediği türden sorular olarak karşılanır. Ne var ki, insanların gündelik deneyimleri sıklıkla Kemalist cumhuriyetçi yaklaşımlarla çelişir ve düş kırıklığı ile acı kaynağı haline gelir. 1980'lerin başlarında Eğridirlilerin gündelik hayatları ile Kemalist cumhuriyetçilik arasında yaşanan gerilimler, Kürtleri ve başkalarını hedef alan savunmacı bir milliyetçilik, İslâmiyet'in 'ortodoks olmayan' biçimlerine karşı hoşgörüsüzlük ve askerî diktatörlük karşısında çaresizlik doğurmuştur. Kemalist cumhuriyetçilikle gündelik yaşam arasındaki gerilimler yirmi yıl sonra bu kez, Türk yöneticilerinin neo-liberal yaklaşımları karşısında derin kuşkular uyandırmaktadır. Bazı insanlar yenilikçi sendikal eylemlere, Türkiye demokrasisi üzerine canlı tartışmalara yönelirken, bazıları da radikal İslâmcı politikalara ya da laik sağda, neo-faşistliğe çekilmiştir. Aynı gerilim, başkaları için çözümlenmemiş, belki de çözümlenemez bir karmaşanın kaynağı olarak durmaktadır.

Amacım konuya daha geniş ve politik açıdan yaklaşmak. Eğridir alan çalışmasında karşılaştığım ve insanların günlük yaşamlarında belirleyici olmaya devam eden Türk cumhuriyetçiliği mitlerini ve yaklaşımlarını, Marksist bir açıdan tartışmaya çalışıyorum. Bunun için öncelikle kendi konumumu mümkün olduğunca açıklıkla ortaya koyacağım. Kitabın birinci kısmında 'ayrıksıcılık'tan ne anladığımı açıklayacağım.

## Tartışmanın Özeti

Bugün Avrupa Birliği'ne girmeye çalışan Türkiye'de herkesin ümidi ve parlamentonun tüm gayreti, liberal demokrasi ideallerine odaklanmış durumdadır. Ancak beride bir dizi hegemonik modernleşmeci varsayım ile bir sis perdesi durmaktadır. Modernleşme projesinde demokratik politik kurumların bütün yurttaşların eşit çıkarlarına hizmet edecek şekilde toplumsal ve teknolojik ilerlemeyle el ele gitmesi varsayıldığından, modernleşmenin kendiliğinden demokrasiyi mümkün kılaca-

ğına inanılır. Egemen söylem demokratik süreçlerin bütünüyle kapitalist toplumsal örgütlenme modelinin değer ve biçimlerinden yana süreçler olduğunu varsayar. Bu tür bir ideolojik sistemin dolaşımda olması, ideallerin, barındırdığı derin çatlaklara rağmen sürdürdüğü kutsal niteliğini dikkatle ele almayı gerektirir.

Bugün Türkiye'de ve dünyanın her yerinde gündemde olan bu düşünceler İngiliz, Amerikan ve Fransız devrimleriyle eski feodal düzenleri yıkmış olan burjuvazinin fikirlerini kapsayan 'aydınlanma söylemi'nden kaynaklanır. Devrimlerin liderleri, köylüleri, işçileri, zanaatçıları ve küçük burjuvaları eski düzeni yıkmak üzere harekete geçirmek durumundaydılar. Bu nedenle özgürlük, eşitlik, kardeşlik ve kişi haklarından söz ediyorlardı. Oysa iktidarı ele geçirdikten sonra tutucu bir güç haline gelmişlerdir.

Aydınlanma söylemi, kök salmış eşitsizlikleri yaratan ve besleyen bir dizi ikiliğe yaslanır hale gelmiştir. Kendileri için 'ussallık', 'modernlik' ve 'ilerleme' isteyenler, kendi dışındakileri toplumun alt kesimleri olarak ayırmış, 'geri', 'ilkel' ya da 'geleneksel' olarak adlandırmışlardır. Temelde tek bir sınıfın ideolojisi olan aydınlanma, ticaret kapitalizmi ve endüstrileşmeyle birlikte gelişmiştir.

Modern tarihin tümü olmasa da büyük bölümü aydınlanma söyleminin bağrındaki çelişkilerin ve karmaşaların diyalektiği olarak anlaşılabilir. Temel çelişkiler aydınlanma söyleminin bir yanda eğitim, maddi ilerleme ve bireysel özgürlük sözleri verirken, öte yanda başka eşitsizliklerin yanı sıra sınıfsal eşitsizlikleri desteklemiş olmasında düğümlenir. Önemli bir karmaşa ise yaygın bir tarihsel yanlışlıktan kaynaklanmaktadır. Aydınlanmanın, *tabandan* mücadeleden yana olan idealleri çok sayıda özgürlük hareketini esinlendirmiştir. 18. yüzyılda Londra, Boston ve Paris'teki *tabandan* özgürlük mücadeleleri, yeni burjuvazi tarafından *yönlendirilmişti.* İnsanlar günümüzde de aydınlanmanın aynı özgürlük ülküsünden esinlenmekteler, ama bugün toplumsal eşitlik ve daha yüksek bir yaşam düzeyi kazanabilmek için burjuvaziyle sürekli pazarlık ve mü-

cadele içinde olmak gerektiğini anlamakta kimi zaman güçlük çekilmektedir.

Kısacası, idealler hayata geçirilememektedir. Ve egemen ideoloji politik anlamda kesinlikle yansız değildir, her zaman bir grup insanın yararına, diğerlerinin zararına işler. Ama söz konusu grubun politik çıkarları egemen söylemin içinde gizlidir. Egemen söylem tam da bu işe yaramaktadır.

Kemalist cumhuriyetçi Türkiye başlangıçta, cumhuriyetin ölü doğmuş ikizi olan demokrasiye sahte bir bağlılık göstermiştir. Cumhuriyet, kuruluşundan beri anti-demokratiktir. Başından beri, günümüzde de süren, kent burjuvazisinin çıkarlarını koruyan askerî bir diktatörlüktür. Kemalist cumhuriyetçi ülkülerin merkezindeki kara delik, üst düzey devlet yöneticilerinin de dahil olduğu *yüksek burjuvazinin* kendi konumudur (İllerde hâkim sınıflar konusunu ele alacağım). Kemalist cumhuriyetçi retorik ve uygulamalar, devlet politikaları ile hâkim sınıfların ve bunları destekleyen kurumların ekonomik çıkarları arasındaki örtüşmeyi maskeler. *Yüksek burjuvazi*, 'zevkleri', çeşitli toplumsal etiketler, özgürce konuşmayı ve demokratik etkinliklere katılmayı engelleyen hukuki mekanizmalar ve kaba kuvvet ile korunur. Ayrıksıcı fikirler, arkasına orduyu almış yönetici sınıfı gözlerden uzak tutar.

Retorik biçimlerin devamlılığı bilgi vericidir. Cumhuriyet'in ilk otuz yılında 'tek parti sistemi' Türk halkını demokrasiye 'hazırlamak' ve eğitmek için yukardan aşağıya uygulanan toplumsal değişimleri başlatmıştı. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yaşanan çeşitli 'demokrasi deneyleri' yeni politik arenalara, konulara yer açtı. Ne var ki, bu deneyler ordunun gücünü ve desteklediği yönetici sınıfı durdurmaktan çok, genellikle gizlemeye yönelik olmuştur.

Yüksek burjuvazi içinde, çeşitli 'demokrasi deneyleri'ne koşut olarak, toplu ve özgül çıkarlarına hangi ekonomik politikaların daha iyi hizmet edeceği tartışılmıştır. Cumhuriyet'in ilk yıllarında burjuvazinin büyük bölümü, 'devletçilik' olarak adlandırılan, devlet güdümünde kapitalist bir ekonomik sistemi desteklemişti. Kemalist cumhuriyetçi modernleşme retori-

ği, ekonomik ve politik rejimle, bunu yöneten ve bundan yarar sağlayan yüksek burjuvazinin çıkarlarının örtüştüğünü maskelemişti. Bu maskeleme hiç zor olmamıştı, çünkü solda olanlar da dahil halkın çoğu, ekonomiye sahip olup idare eden yansız bir devletin bütün yurttaşların çıkarlarına hizmet edeceğine inanmıştı.

Sonra, 1980'lerde başka bir askerî cunta, Türkiye'de devlet kapitalizminden özelleştirmeye -pazara ve küresel kapitalizm olgusuna açık olan bir ekonomiye- geçilmesine ebelik yaptı. Burjuvazinin bazı kesimleri bu geçişi onyıllardır beklemekteydiler. Bütün Türkiye yararına -ülke ve halk yararına- artmış olan üretkenlik ve kârlılıktan da görüleceği gibi, şimdi haklı çıkmışlardı. Demokrasi deneyleri gibi değişen ekonomik politikalar da, daha eşitlikçi bir ekonomik sistemden çok, burjuva ayrıcalıklarının sürdürülmesini gizlemeye hizmet etmiştir.

Yüzyıl boyunca Türk yurttaşlarının Kemalist cumhuriyetçi liderlere her konuda güvenmeleri istenmiştir. Liderlerin Türk halkının maddi ve toplumsal koşullarını geliştirecek güçte ve görev, sorumluluk, yükümlülük, adanmışlık ve bağlılık duygularıyla dolu oldukları söylenmiştir. Ama bu süre boyunca toplumsal ilerleme ve demokrasi talep eden aykırı sesleri, Kemalist cumhuriyetçiliğin doğurduğu ve gizlediği toplumsal eşitsizliklerin bir ölçüsü olarak düşünebiliriz.

Sonuçta, Kemalist cumhuriyetçilik ile liberal demokrasinin retorik ve uygulamaları, yüksek burjuvazinin onlarsız da yapabileceği, ama yarar da sağladığı tipte fikirler için ucuz bir zemindir. Türk ayrıksıcılığının benimsenmesi için devlet kurumları ile yönetici sınıfların gösterdiği büyük azim, harcadığı enerji ve ödediği bedel, daha fazla ekonomik ve politik eşitlik yönündeki demokratik süreçleri ve halk taleplerini baskı altında tutmak için gerekli olan kuvvetle doğrudan orantılıdır. Başka türlü söyleyecek olursak, otoriter yönetim, kapsayıcı ve doğallaştırılmış bir ayrıksıcı söylem sayesinde dayatılabilmektedir. Irka dayalı milliyetçilik ve söylemin anti-İslâmcı kısımları, halkın 'demokratik' devleti modernleştirme adına girişilen baskılara hoşgörüyle bakmasını ya da hatta yapılanları etkin

şekilde onaylamasını sağlayacak sivil bir disiplini ve sadakati teşvik etmektedir. Aynı milliyetçi ve 'laik' değerler muhalif tartışmaları ve katılımcı politikayı boğmaktadır.

## 'Geleneksel' ve 'Modern': Toplumsal Sınıf Söylemi

Kemalist cumhuriyetçi düşüncenin temelinde 'geleneksel' ve 'modern' karşıtlığı yatar. Kökleri yakın Avrupa tarihine, bir yandan milliyetçiliğin, diğer yandan ticaret ve endüstri kapitalizminin gelişmesine dayanır. Öncelikle pozitivist bir söylemdir. Değer verilen ve parayla ödüllendirilen şeyler ussallık, eğitim, laiklik, bilim ve özellikle teknolojik başarı ile ilişkilendirilir. Tersi nitelikler, yani akıl dışılık, duygusallık, cahillik, din ve batıl inanç, ve ilkel teknolojiler damgalanır.

Son derece cinsiyetlendirilmiş bir söylemdir bu. Kadınlar ve ev içine özgü olanlar değil, erkekler ve kamu önünde sergilenen erkeksi etkinlikler kutsanır. Bu söylem aynı zamanda ırkçıdır da; beyaz tene ve Sünni Müslüman Türk kimliğine sahip olmak yeğlenir; esmerler, etnik gruplar ve diğer dinsel mezhepler hor görülürler. Ya da biraz farklı söyleyecek olursak, 'modern' olduklarını söyleyenler kendilerini modern olmayanlardan hem doğuştan hem de kültürel olarak üstün görürler.

Bunlardan da önemlisi, söylem bir toplumsal sınıfın söylemidir. Hâkim sınıf, yani yüksek burjuvazi, 'modernlik' ile özdeşken, köylüler ve işçi sınıfından olanlar 'geleneksel' ve geridir. Sınıfsal ve diğer farklarla ilgili önyargılar ırkçı bir ikiliğe evrilir: beyaz Türkler ile kara Türkler, ya da eski başbakanlardan Tansu Çiller gibi, 'sarışınlar' ile 'kara kafalı', 'kara bıyıklı' yurttaşlar.[3]

---

3 Zengin örnekler için bkz. Kozanoğlu (1995).

Argyrou'nun Kıbrıs'ın modernleşmesi üzerine yaptığı etnografik çalışma Türkiye örneği ile karşılaştırılabilecek birçok konuya değinmektedir. Argyrou'ya göre, eşit olmayan kimliklerin yaratılması bir dizi somutlaştırmaya dayanır (Batı ile Doğu'nun, orta sınıf ile alt sınıfın, Yunanlılar ile Kıbrıslıların, Kıbrıslı Rum ve Türklerin karşıtlık içerisinde konmaları). Bu özselci konumların hiyerarşisi içinde ve egemen kültürün gayretleriyle 'dönüşüm ve karşı-dönüşüm döngüsünde daha başka farklılıklar yaratma stratejileri tetiklenir'

Geleneksel ya da geri olanın karşısında modernlik düzeyini belirleyen asıl ölçüt otantisite kavramıdır. Bu kavram ayrımcılık yapmaya çok uygundur; sınıfsal ve öteki kimliklerin ince ayrımlarını tanımlamak için kullanılabilir; örneğin, 'eski-zengin' seçkinlerin tarzlarını yeğlemek, yeni zenginlerin zevklerini de küçümsemek için. Dolayısıyla 'iyi' eğitim ve onunla ilişkili ussallık gibi soyut niteliklerin ne olduğunu belirlemek için başlıbaşına bir ölçütmüş gibi otantisiteye başvurulur.

Otantisite aynı zamanda ulusal kimliğin ideal biçimlerinde sınıf farklarını doğallaştırmak için de kullanılan bir mecazdır. Osmanlı ve/veya Kemalist cumhuriyetçi devletle ilişkili olan yüksek burjuvazi, hakiki ya da gerçek Türktür. Ama başkalarına gerçek Türklük o kadar kolay atfedilemez. Sadık köylü ya da dürüst endüstri işçisi 'doğru', 'gerçek', ya da 'otantik' olabilir. Ama bu değerli Türk kimliği dönek köylüye ya da tembel işçiye uymaz. Yani, burjuva beklentilerine uygun işçi sınıfı alışkanlıkları 'otantik açıdan Türk'tür, ama farklı ya da muhalif davranışlar geri, cahil ya da kaba olarak aşağılanır, hatta Türk değildir. Elbette böyle damgalanan insanlar da bu nitelemelere karşı koyarlar; 'geleneklere' ve kendi 'otantik' kimliklerine fazlaca değer vererek, bazen de İslâmî uygulamalara yönelerek, egemen söylemin kavramlarını tersine çevirir ve bütünlük ve meşruiyet talebinde bulunurlar.

Geleneksel ile modernlik arasındaki basit karşıtlıktan doğan belirsizlikler ve kural dışılık, böylece otantisite anlayışıyla hafifletilebilmekte ya da maskelenebilmektedir. Otantisite anlayışı ile modernlik retoriği olağanüstü şekilde birbirlerini yanıkla-

---

(1996: 4). Ama aynı özselleştirme, 'daha üst' (Avrupalı) bir kimlik hayallerini de boşa çıkartır, farklılaşmaktan çok, yadsımayla sonuçlanır. Bu durumda değişim 'ya nitelik kaybıyla ya da 'orijinal' olanın taklidiyle tanımlanır' (1996: 4). Aynı süreçler Türkiye'de 'esas Türkler' karşısında, özellikle Kürtlere ilişkin olarak, 'doğulu ötekiler' nitelendirmesinde işlemektedir. Türk kimliği ülke içinde etnik ve sınıfsal farklar yaratacak şekilde özselleştirildiğinden, 'Türkler' için başka bağlamlarda 'Avrupalı' olmak iddiaları zorlaşır.

Armbrust'un (1986) Mısır'daki popüler kültür üzerine çalışması ile Adelkhah'ın (2000) İran İslâm Cumhuriyeti'nde modernlik üzerine kitabı, Türkiye örneği ile karşılaştırılabilecek geleneksellik ve modernlik üzerine tartışmaları içermektedir.

yan, çok yönlü kavramlardır. Değişen toplumsal uygulamalarla rahatça uyum sağlayan bu söylem, bir yandan da eski ayrıcalıkları ve önyargıları meşrulaştırmaya devam eder, kendisine karşı direnişi ise kışkırtır. Herkes bu esnek şemaya uydurulabildiği için, 'modern' kimlikleri meşruluk, orijinallik ve otantisite kavramlarıyla onaylayan ya da yadsıyan tartışmaların dışlayıcılık güçleri de yüksektir. Modernlik sürekli uzaklaşan, erişilemeyen bir geleceğe yerleştirildiği için hiçbir zaman tamamlanamayacak bir proje olarak kalır. Hem kapitalizme hem de emperyal genişlemeye bu kadar iyi hizmet etmesinin nedeni budur.

'Geleneksel' ile 'modern' karşıtlığı toplumsal evrim ve ilerleme ülküleri üzerine kurulur. Ahlaki bir zorunluluk yaratılır: 'modern' olanlar, olmayanlara 'yardım' etmelidir. Bu, aynı zamanda, böyle bir yardıma cevap vermeyecek kadar ilkel olanların sömürülmesinin de özrüdür. 'Yardım', göreli iktidarı tanımlayan temel bir terimdir. 'Yardım etmek', hayır yapmak, yardımlaşmak gibi soylulara has görevler, ayrıcalığı korur ve gizler. Bu süreç, son yıllarda akademik ve daha geniş çevrelerin 'sivil toplum' tartışmalarında ve kurulan özel yardım dernekleri, vakıflar ve diğer hükümet dışı örgütlerdeki hızlı artışta görülmektedir. Türkiye'deki hükümet dışı kuruluşların bazen alaylı bir şekilde 'hükümete yakın kuruluşlar' olarak adlandırılması bir rastlantı değildir (krş. Göle 1996a, 1996b; Navaro-Yaşın 1998).

'Sivil toplum' ve hükümet dışı kuruluşlar üzerine Türkiye'de ve başka yerlerde gündemde olan popüler ve akademik tartışmalar, bu kavramların politik partilerden, sigara karşıtı kampanyalara kadar çok çeşitli gönüllü kuruluşu kapsaması nedeniyle akılları karıştırıcı niteliktedir. Bu tartışmalar şu üç nedenle de karışıktır: İlki, gönüllü yardımlaşma etkinliklerinde temel olan cömertlik ve kendiliğindenlik, eşitsizlikler karşısında verilen nazik insancıl tepkilerdir; eski günlere ve geçmişteki cemiyetçi duygulara yönelik bir özlem yaratabilir. 1980'lerde Eğridir'de ve günümüzde İstanbul'da, artık devletçe yürütülen zekat türünden İslâmî kurumlar bu şekilde ele alınır. Tartışmalar gerçek toplumsal değişimler üzerinedir. İnsanları pazar ekonomisine geçmeye zorlayan unsurlar, Eğridir'de-

ki 'geleneksel' ve 'modern' düğün törenlerine ilişkin etnografik gözlemlerin (bkz. Dokuzuncu Bölüm) ortaya koyduğu gibi, haneleri ve insanları yalnızlaştırmaya, yalıtmaya hizmet etmiştir. Geçen yirmi yıl içinde bu değişimler daha da hızlanmıştır.

İkincisi, 'sivil toplum' nitelemesi daha önce hükümetlerin sorumluluğunda olan ama neo-liberal çerçevede özelleştirilen hizmetlerin tanımlanmasında kullanılmaktadır. Hükümetler seçmenleri için artık daha az iş yapmakta, bunun özrü olarak da sivil toplumun geliştiğini, halkın 'özerkliğinin' giderek arttığını sevinçle öne sürmektedirler.

Üçüncüsü, artık gönüllü dernekler devletten ayrı değil, devletçe denetlenen kurumlardır. Devlet denetimi sürekli etkinleştirilmektedir; Türkiye'de gönüllü dernekler devletin yakın takibindedir. Devletin egemen söylemine meydan okuyan çevreci protesto gruplarından, çok daha az eleştirel olan kültürel ya da tarihsel derneklere kadar her çeşit dernek için bu geçerlidir. Tümü polis veya öteki yetkililerce taciz edilmekle karşı karşıyadır. Toplantı düzenlemek için uyulması gereken karmaşık kurallar konuşma özgürlüğünü kısıtlar, daha geniş bir ağ ya da şemsiye örgütler kurmak üzere grupların biraraya gelmeleri engellenir.

Bütün bunların ışığında, kendilerine yardım etmelerine veya 'yardım' almalarına izin verilenlerin, aslında direnecek, huzursuzluk çıkaracak ya da kendilerini sömürmek isteyenlere engel oluşturacak yeterli güçleri olan insanlar olduğu açıktır. Öte yandan devletin onayı olmaksızın kendilerine yardım etmek isteyenler, ya da devletçe belirlenmiş 'yardım'a direnenler, devletin politik düşmanları olurlar. Düşmanlar arasında, sendikacılar, insan hakları eylemcileri ve kültürel özerklik isteyen yurttaşlar bulunur. Geçmişte olduğu gibi, bazıları da 'hak etmeyen yoksullardır' (krş. Onikinci Bölüm), direnecek güçleri olmadığından, ya da devlet onları utanç verici bulduğundan sömürülürler. Bu karşılıklı ilişki, yardım alış verişi, yardımın red ve inkârı hiçbir zaman tamamlanmaz.

Türkiye'de modernleşme söyleminin uzun bir tarihi vardır (bkz. Heper vd., 1993). 19. yüzyılda Tanzimat hareketinin

odağında bulunan, 1908'de Jön Türk İsyanı'nı ateşleyen, Kemalizm ya da Atatürkçülük olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu olan söylem, modernleşmedir. Bu nedenle aslında karşılaştırmacı bir söylemdir. Türk devleti ve yurttaşları başka devletler ve yurttaşlarıyla karşılaştırılarak 'uygar' veya 'geri' olarak nitelendirilir. Ulus üzerine odaklanması nedeniyle de hem Türkler arasındaki sınıfsal rekabetin, hem de hâkim sınıflarla işçilerin ulus-ötesi sınıf çıkarlarının önünü tıkar.

Bugünlerde bu söylem, özellikle eski solcu politikacılarla gazetecilerin, sosyal demokrat görüşlerini küresel kapitalizmden yana olup bırakmaları söz konusu olduğunda, çarpıcı sonuçlar doğurmaktadır. Bunlardan biri 1999 sonunda politikacılarla IMF'nin ülkeye verilecek borç konusundaki pazarlıkları sırasında meydana gelmiştir. Söz konusu vites değişimi sırasında, Türklerin çoğunun benimsediği 'ülkeyi kurtarma' misyonu yüklü yurtseverlik ülküsü, mevcut iktidar ilişkilerini onaylayacak biçimde, kâr ile toplumsal maliyet ve kazanımların eşitsiz dağılımına ilişkin sorular bir kenara itilerek, yeniden ve parasal terimlerle tanımlandı.

Kısacası, modernleşme ayrıcalıklı modernliğin tüm ayrıcalıklarını yerli yerine koyan bir söylemdir. Kemalist cumhuriyetçi kisve altında ve arkasındaki kuvvetle bu söylem, toplumsal farkları ve eşitsizlikleri yaratan, toplumsal denetim aracı olarak ince ayarı yapılabilecek dayatıcı bir söylemdir. Yüksek burjuvazinin erkeklerinden yanadır; kadınların, köylülerin, işçilerin, etnik ve mezhepsel azınlıkların çoğuna atfedilen 'gelenekselcilik' ve aşağı konumun ve bunun bedelini ödemeye devam etmelerinin garantisidir. Sıradan Türkleri hor gören bir söylemdir.

## Toplumsal Sınıf Üzerine Bir Not

Bu bölümde iki farklı şey yapmak istiyorum. İlki, kitabın ilk kısmı boyunca geçen 'yüksek burjuva' terimini tanımlamak; ikincisi, orta sınıf kimliği konusunda insanların kafalarını sıklıkla karıştıran konulara değinmek. Toplumsal sınıfa yönelik yorumlarım Türkiye dışında da geçerli yorumlardır. Bununla

birlikte, birkaç örnek dışında daha çok Türkiye özelinde yoğunlaşacağım.

'Yüksek burjuvazi', 'hâkim sınıf', 'yönetici sınıf' terimlerini, basite indirgemek pahasına, türdeş bir grubu nitelemek üzere kullanıyorum. Bu insanların çok fazla ortak yönü vardır, bununla birlikte, birbirinden farklı ve çoğunlukla birbiriyle çelişen çıkarları olduğu da bir gerçektir. Bu durum ABD ve İngiltere için doğru olduğu kadar Türkiye için de geçerlidir. Örneğin ABD'de Microsoft tekeline karşı hükümet önderliğinde savaşılmıştır, ya da Kosova'ya kara birlikleri gönderilmesi konusunda ordu liderleriyle politikacılar çatışmışlardır. Aynı durum Türkiye'deki yönetici sınıfın egemen laikler ve yeni zenginleşen İslâmcılar olarak, ya da üretimden yana sermaye girişimcileri ve sanayiciler ile rüşvet ve yasadışı ticaretten zenginleşenler şeklinde bölünmüş olmasında da söz konusudur.

Aslında yönetici sınıfın çeşitlilik gösteren çıkarları, ancak servet ve iktidardan daha fazla pay talep eden işçi sınıfı karşısında ortaklaşır; farklı kesimler tutunumlu bir sınıf olarak ancak o zaman biraraya gelirler. Yukardaki parti ve ordu politikaları yönetici sınıf içindeki pazarlıkların ve çatışmaların görünen yüzüdür. Yönetici sınıf içindeki atışmalar bazen de aşağıdan gelen tehditlerle nasıl başa çıkılacağı üzerinedir. Bu da yine küresel olarak, Türkiye için de geçerlidir: büyük sendikal eylemler, anti-kapitalist hareket, İslâmî çıkış, Irak, İran ve Türkiye'yi etkileyen Kürt savaşı gibi. Türkiye'de yapılmış olan askerî darbeler yönetici sınıf içinde iktidar değişimine yol açarken, örgütlü işçi sınıfına da saldırmıştır.

'Yüksek burjuvazi' terimini yönetici sınıf içinde olmayı belirleyen zevklere, tüketim kalıplarına işaret etmek için de kullanıyorum. Zevkler zaman içinde değişmiştir. Başlangıçta, yönetici sınıf içinde göstermelik de olsa, ılımlı, sadelikten yana, eşitlikçi ve dayanışmacı Kemalist cumhuriyetçi ülküler öne çıkarılmıştı. Seçkinlere özgü bir kulüp olan Anadolu Kulübü üyesi burjuva bir aileden gelen bir arkadaşım, çalıştığı devlet okulundaki yoksul çocuklara öğlen yemeği veriyordu. Başka bir arkadaşım da küçükken doğumgününü yetimhanede kut-

lamış, kendisinin de yetim çocuklarla aynı küçük hediyelerden almış olduğunu anlatmıştı. Ancak 1960'lardan sonra yönetici sınıf içinde gösterişli tüketim kalıpları yaygınlaşmaya başlar. Artık yeni zenginleşmiş ordu mensupları ile öteki kesimler kültürel anlamda yönetici sınıfa dahil olabileceklerdir. Eski simgesel sermaye görgüye, eğitime ve kozmopolitliğe yapılmış uzun vadeli yatırımlara dayanmıştı. Satın alınamayan kendilerine özgü tarzları alt tabakalardan yönetici sınıfa katılımı engelliyor, aynı zamanda alt tabakaya düşmüş olanların da itibarını koruyordu. Ne var ki, tüketim, tüketimciliğe ve parasal değerlere dayalı olmaya başladıkça, yeni zenginler eskilere meydan okumaya, etkin bir rekabete girişmeye başladılar. Askerlerin ordudaki işlerinden çıkıp ayrıcalıklı bir kulübün yolunu tutmaları artık daha kolaylaşmıştı.

Türkiye'de Türk veya Türk olmayan antropologlar ile öteki sosyologların bazıları yüksek burjuvaziye dahildirler, seçkinlerin ayrıcalıklarına sahip olmaktan da memnundurlar. Çoğunluk ise, aileleri ya da bireysel başarıları nedeniyle orta sınıfa dahil olduğunu söyler. Ancak bu orta sınıf kimliği her zaman aykırılıklarla dile getirilir. Genellikle tanımlayıcı bir terim olarak kullanılan 'orta sınıf'ın anlamlı bir analitik kategori olmaması bu karışıklığın nedenidir. 'Orta sınıf' etiketi, orta sınıftan insanların işçi statülerini gizleyerek kendilerini yüksek burjuvazi ile ilişkilendirmeye cesaretlendiren bir dizi alışkanlık ve tarz anlamında kullanılır; oysa bu sınıfa dahil olanların büyük bölümünün tek geliri ücretleridir. Akademisyenlik gibi meslek sahiplerinin orta sınıf kimlikleri daha da karmaşıktır. Öncelikle, ülke içinde başarılı olup tanınmaları çoğunlukla uluslararası arenadaki başarılarına bağlıdır. Böylece akademisyenler (ve diğer meslek sahipleri) kendileri ile diğer ülkelerde çalışma koşulları çok daha iyi olan ötekiler arasındaki farklara tanık olurlar. Öte yandan, akademisyenlik ve diğer meslekler içinde işçileşme giderek artmaktadır. Eğitim (sağlık, bankacılık) giderek metalaşmaktadır; mesleki işler, kârlılık dememek için 'verimlilik' ve 'üretkenlik' terimleriyle ifade edilen kapitalist bir ortamda artık parayla tanımlanmakta ve ödüllendirilmektedir.

Orta sınıftan insanlar genellikle kendilerini harcadıkları emeğin farklı olmasına dayanarak işçi sınıfından ayırırlar. Onlar temiz, 'entelektüel işleri' yapmaktadırlar, kirli, fiziksel 'geri işleri' değil. ABD'de kullanılan 'beyaz yakalı' ve 'mavi yakalı' benzetmeleri bu farkın özünü orada da, başka yerlerde de yakalamıştır. Aynı ayrıcalık ve yüksek statü atıfları modernist paradigmanın da temel unsurlarıdır. Orta sınıfa dahil olanların yaptıkları işlerin farkını da bu terimler tanımlar. Erkeklerin işleri çoğunlukla daha fazla düşünceye dayalı, 'ussal'; kadınların ev içi emekleri, çocuk bakımları ise 'doğal' ama aynı zamanda daha 'kirli' ve daha 'fiziksel' olarak görülür. Ya da bir avukatın veya bir akademisyenin işi, banka yöneticisinin tekdüze işine göre daha 'entelektüel' ve itibarlı görülür.

Yüksek statülü 'mesleki' iş yapmanın maddi sonuçları vardır. İş ne kadar itibarlıysa, o kadar güvenceli, sürekli (yaşam boyu), iyi ücretlidir, sağlık yardımı ve emeklilik hakları vardır. Bu tür bir iş güvencesi ve maddi ayrıcalık bu mesleklerdeki kişilerin daha sağlıklı ve uzun yaşamaları anlamına gelir. Dolayısıyla yönetici sınıfa özgü tüketimciliğe, eğitime ve konumlarıyla ilgili uzun vadeli toplumsal yatırımlara talip olmaları normaldir. Buna karşılık, daha az itibarlı orta sınıf işler daha kötü iş koşullarında yapılır, ücretler ve iş güvencesi daha azdır. Ayrıcalıkları daha az olan orta sınıf çalışanları kendilerini politik olarak soldaki ya da sağdaki işçi sınıfı hareketine daha yakın bulurlar.

Banka yöneticisi ile banka memurunu karşılaştıracak olursak; her ikisi de emekleri karşılığında aldıkları maaşlarla geçinen işçilerdir. Ancak, banka memuruna göre banka yöneticisi -genellikle erkektir- daha iyi çalışma koşullarında ilgi çekici (entelektüel) işler yapar, ücreti daha iyidir, ek kazanımları vardır ve uzun vadede hayatı daha güvencededir. İşi mali hizmetler satarak para kazanmak olan ve böylece kapitalizme hizmet eden banka yöneticisi, kendisini ve ailesini yönetici sınıf tarzı ve talepleriyle özdeşleştirme eğilimindedir. Banka memuru ise -genellikle kadındır- yönetici sınıf tarzına özenebilir, ama güvenceden yoksun işi ve düşük ücreti, ona kendisi ve ailesi için aynı yaşam düzeyini sağlayabilme şansı vermez. Banka yöneti-

cisi yönetici sınıfın tutucu politikalarından yana olacaktır. Oysa banka memurunun çalışma koşulları onu birçok politik konuda 'mavi yakalı' işçi sınıfı üyelerine yakınlaştıracak, bankanın güvenlik görevlisi veya temizlikçisiyle daha candan bir ilişkiye sokacaktır.

Banka yöneticisi ile memurunun sınıfsal konumları İngiltere'de de, Türkiye'de de hemen hemen benzerdir. Ama bütün orta sınıf işlerde durum aynı değildir. Türkiye'de bütün memurlar, iş koşulları 657 sayılı yasayla belirlendiği için 'altıyüzelliyedililer' olarak bilinirler, hepsinin ücreti ve emeklilik koşulları aynıdır; 1980'lerin başından beri sendikalı olmaları yasaktır. Ancak memurlukta da daha ayrıcalıklı ve profesyonel işler vardır. Kamu sektöründe bile banka yöneticileri ile memurlar eğitim, toplumsal alışkanlık, kariyer olanakları ve politik görüş gibi çeşitli yönlerden birbirlerinden ayrılmışlardır. Üniversite üyeleri ile öğretmenler arasında da, her iki kesim de orta sınıf ve 657'li olmalarına karşın, aynı türden sınıfsal farklar bulunur.

Akademisyenin durumu banka yöneticisine benzer. Hoca olarak bilinen üniversite üyeleri 'üst-orta sınıf' içinde görülürler; kendileri de kendilerini öyle görürler. Diğer öğretmenlerin statüleri ile maddi durumları ise banka memurlarınınkine benzer; kendilerini 'orta-sınıf'tan görseler de sınıf konumları daha çok 'alt-orta sınıf' olarak tanımlanabilir. Gündelik iki yakayı biraraya getirme zorlukları açısından bakıldığında, aslında bazı iyi ücretli mavi yakalı işçilerden çok daha kötü durumdadırlar.

Orta sınıfa dahil olanların farklı umut ve koşulları, farklı zaman ve toplumsal ilişkiler içerisinde oldukça farklı politik görüşleri benimseyebilecekleri anlamına gelir. Orta sınıftan çalışanlar bazen kendilerinin ücretli işçiler oldukları gerçeğini görmezden gelirler; bazen de sınıf konumlarının farkında olup 'kendinde' bir sınıfın üyeleri olarak davranırlar. 1999 Aralık'ında Ankara'da, 2000 yazında ve sonbaharında da bütün Türkiye'de memurlar, devlet memuru (657'liler) olarak çeşitli gösteriler düzenlediler. IMF'nin Türkiye'ye vereceği yeni krediyle birlikte uygulamaya sokulmak istenen düzenlemelerin

getirdiği emeklilik hakları ve çalışma koşulları değişikliklerini protesto etmek için sokaklara çıktılar. IMF ile pazarlıklar sözde bütün toplum adına politikacılar tarafından yürütülmüştü. Oysa sonuçları doğrudan memurları etkiliyordu. Türkiye'deki işçilerin baskı altında tutulmasıyla sağlanacak daha fazla kârdan yararlanacak olan zengin işadamları ve diğerleri, IMF'yi doğrudan desteklemişlerdi.

Başka koşullarda, banka ya da üniversitenin gündelik işleyişinde, hepsi 657'li olan banka yöneticileri ile banka memurları ya da akademisyenler ile bölüm sekreterleri arasındaki farklar, hiyerarşi ve çatışmalarda ortaya çıkar. Böyle bakıldığında orta sınıf her yerde olduğu gibi bölünmüştür, parçalıdır. Alt-orta sınıf mensupları bazen kendilerini üst-orta sınıfa dahil meslek sahipleriyle ve yönetici sınıfla ittifak içinde görüp bu kesimlerle özdeşleşirler. Bazen de sınıfsal duygular ve koşullar, IMF'ye karşı tutumda olduğu gibi, mavi yakalı işçilerle alt-orta sınıf işçileri birbirlerine yakınlaştırır.

Orta sınıf kimliği ile ilgili başka bir karışıklık da, insanların ne oranda 'kendi adına çalıştıklarına' ve ekonomik başarı ve başarısızlıklarından kendilerini ne oranda sorumlu hissettiklerine ya da görüldüklerine bağlı olarak ortaya çıkar. Bu tür bir özerkliği süreklilik bağlamında anlamak daha yararlıdır. İş ve sınıf ilişkilerini belirleyen bu sürekliliğin bir ucunda küçük burjuvaziye dahil, kendi hesaplarına çalışan küçük dükkân sahipleri ile zanaatkârlar, diğer ucunda da daha zengin tüccar ve kendi adlarına çalışan işadamları bulunur. Türkiye'de esnaf olmak ideal olarak görülür; bu sınıfın üyeleri kendi dükkanlarında, zanaatkâr olarak ya da küçük ölçekli üretim işlerinde kendileri için çalışır, kendi emeklerinin geliriyle yaşarlar. Geçim düzeyleri kendi disiplinlerine ve işlerine ayırdıkları zamana bağlıdır. Yani, kârları ve yaşam düzeylerinin yükselmesi tamamen kendi çalışkanlıklarına bağlıdır. İşleri, kendi kendilerini denetlemeleri, varlıklarını artırmak için uzun vadeli planları, onları devletin modernleşme tutkusuna ters düşen politik ve dinsel bir tutuculuğa yöneltebilmektedir. Başka bir açıdan da küçük burjuvazinin üretim ilişkileri, onları tutuculuğa ite-

bilir. Küçük burjuvalar kendilerine yardımcı olmak üzere işçi ya da çırak çalıştırdıklarında, kendilerini başkalarının emeğinin yarattığı artı değeri denetleyip bundan kâr sağlayan daha zengin kapitalistlerle ittifak içinde görürler. Bu nedenle, küçük burjuva işverenler hem politikada tutucu olabilmekte, hem de orta sınıf işlere, yaşam tarzına ve boş zamanına özenebilmektedirler.

Oysa orta sınıf için boş zaman bir hayaldir. Orta sınıftan insanların çoğu kendini özel ya da kamu sektörü çalışanı olarak görmek istemez, yaptığı işi kendisinin denetleyebildiğini düşünür. Orta sınıfa mensup çalışanlar kendi iş saaatleri ve etkinlikleri üzerinde özerkliğe sahip oldukları oranda, küçük burjuvazi ve kendi hesaplarına çalışan yönetici sınıfın üyeleri gibi, işkolik olurlar. Bu nedenle 'yayın yap ya da yok ol' düzeni, akademisyenlerin 'özerk' araştırmalarını ve yazılarını büyük ölçüde belirleyebilmektedir.

## Resmî Eğitim ve Ayrıksıcılık

Tarihçi bir arkadaşım geçenlerde bana neden Türkiye'de toplumsal tarihin yoksul olduğunu düşündüğümü sordu. Neden Türkiye'de Fransa'daki Annales Okulu gibi, bir okulu izleyen tarihçiler az sayıda, ya da neden Hindistan'daki Subaltern Studies'e benzer yerli bir Türk okulu yok? Sorduğum bu soruların yanıtlarının birbirlerinden oldukça farklı bir dizi karmaşık ilişkide aranması gerektiğini düşünüyorum.[4]

Öncelikle, toplumsal sınıfa ilişkin etkenler söz konusudur. Üniversite mezunları ve akademisyenler meslek sahibi üst-orta sınıfa mensupturlar; akademik seçkincilik Kemalist cumhuriyetçi ideolojinin burjuva ayrıcalığını meşrulaştırıp yeniden üretir. Bununla birlikte, akademisyenlerin sınıf konumları ve

4 Örneğin *Toplum ve Bilim*'de (bkz. 1997, 1998) yazan bazı sosyal bilimciler şimdilerde Türkiye'de *Subaltern Studies*'in benzerini yaratmaya çalışıyorlar. Diğer önemli etkenler ise toplumsal ve ekonomik tarihten, postmodern tarih biçimlerine bir kayış olması ve ulusal özselciliklerin tarih yazımı üzerindeki etkileridir (Faroqhi 1999).

kurdukları ittifakları çelişkilerle yüklüdür. Akademisyenlere kendilerini açık, ussal, yenilikçi, hatta köktenci düşünürler olarak görmeleri öğretilmiş olduğu halde, yönetici sınıf değerleri ile özdeşleşme, üst-orta sınıfın yaşam düzeyine talip olma eğilimindedirler. Bu elbette, her yerdeki yüksek eğitim sistemi için geçerlidir. Chomsky'nin işaret ettiği gibi,

> Saygı duyulan entelektüeller, ciddi tanınanlar, büyük olasılıkla iktidara tâbi entelektüellerdir. İktidara tâbi olmayanlar entelektüel olarak kabul edilmezler ya da 'ideolojik' ve muhalif olarak kenarda kalırlar. Bununla birlikte, her toplum farklı olduğundan, durum yüzde yüz böyle değildir. Yine de, bu eğilim şirkete ait iletişim araçlarının şirket çıkarlarına hizmet etmesi kadar açık bir eğilimdir (1997: 189).

Türkiye'ye özgü örnekler bu eğilimin uç örnekleridir. Cumhuriyet'in başlangıcında neredeyse sıfırdan başlayarak, yukarıdan aşağıya hiyerarşik bir eğitim sistemi yaratılmıştır. Atatürk'ün söylemiş olduğu gibi,

> Yeterli güce ve yetkiye sahip olsam, toplumumuzun beklediği devrimi 'darbe' ile gerçekleştirirdim. ... Yaşamının uzun yıllarını kendini eğitmeye adamış, uygar toplumları araştırmış, özgürlük yanlısı biri olarak, neden halkı kendi düzeyime yükseltmektense, onun düzeyine ineyim. Halk benim gibi olmalı, ben onlar gibi değil (Birand 1991: 63'de alıntılanmış).

Aynı şey solda yer alan akademisyenlerin başka birçok kişiyle de paylaştıkları, resmî ve sivil oluşumlara toplumsal müdahaleden yana olan otoriter tutum için de geçerlidir. Bu otorite, yaş, cinsiyet ve özellikle sınıf konumundan gelir; öğrencilerle sıradan insanları kapsayan tâbileri hor gören bir otoritedir. Hem soldaki hem de sağdaki akademisyenler aynı otoriter üslûbu paylaşırlar; kendilerini burjuva aydınlar, Leninist öncüler, halkın ve toplumdaki devrimci güçlerin önderi olarak görürler (Bu nokta Nuri Bilge Ceylan'ın filmi, *Mayıs Sıkıntısı*'nda çok güzel dile getirilmiştir).

Dahası, bazı akademisyenlerin başka gelir kaynakları vardır,

dolayısıyla yönetici sınıfa dahil, ya da onunla ittifak içindedirler. Geri kalanlar ise eğitim sisteminin maddi ve entelektüel sıkıntıları nedeniyle tutuculaşırlar. Eğitim sektörü çalışanlarının 1980 darbesinden beri sendikaya girmeleri yasaktır. Bu arada, iş bulma koşullarının ağırlaşması sonucu bütün dünyada akademik emeğin proleterleşmesi, heryerde olduğu gibi Türkiye'de de şiddetlenmiştir. Bu nedenle genç akademisyenler kariyer yapabilmek için politik anlamda dikkatli olmalıdırlar; akademik atamaları, yükselmeleri, araştırma fonlarına ulaşmayı ve yayın yapma fırsatlarını büyük ölçüde denetleyen üst düzey meslektaşlarıyla ilişkilerinde kurallara uymak zorundadırlar. Devlet okulları öğretmenlerinin düşük ücretleri, akademisyenlerden istenen, zaman tüketici angarya ve bürokratik işler, yenilikçi eğitimi ve akademik hayatı zorlaştırmaktadır. ABD ve İngiltere'de akademik alanda giderek artan gevşeklik herkesçe bilinmektedir. Türkiye'de de üst düzey akademisyenlerin çoğu, part-time ders vererek, özel sektöre danışmanlık gibi işler yaparak iki yakalarını bir araya getirmeye çabalamaktadırlar.

Türkiye'de başka etkenlerin de önemi büyüktür. Eğitim sisteminin yukarıdan aşağı niteliği son on yıllarda büyük ölçüde güçlendirilmiştir. Daha önceleri öğrenciler istedikleri devlet üniversitesine başvurabiliyorlardı; üniversitelerin de bireysel görüşme yoluyla kabul ettikleri öğrencileri seçme yetkileri vardı. 1974'te çoktan seçmeli teste dayalı üniversite giriş sınavı (ÖSS) getirildi. Bu seçme sistemi öğrencilerin üniversite bölümlerine ve eğitim programlarına tek bir ölçüte göre dağıtılmalarını amaçlıyordu. Her yerde olduğu gibi, Türkiye'de de standartlaştırılmış eğitim sistemi orta ve yönetici sınıftan çocukların yararınadır. Bunun nedeni orta sınıftan gelen eğitimcilerin sisteme dayattıkları bir yanlılıktır. Sistemden yararlanan öğrenciler daha iyi öğretmenleri çeken daha iyi okulların bulunduğu, daha zengin çevreden gelirler. Elbette bazı çocuklar da özel okullarda verilen paralı eğitimden yararlanmaktadırlar. Yoksul köylü ve işçi ailelerinden gelen öğrenciler yararına pozitif ayrımcılık güden az sayıda da olsa bazı düzenlemeler vardır.

Sonuç olarak tektip sınavla üniversiteye giriş sistemi sınıf kimliklerini yeniden üretir; 1983'ten beri YÖK (Yüksek Öğrenim Kurumu) ile bu durum daha da pekiştirilmiştir. Ülkedeki bütün öğrenciler artık hem tek bir ölçüte göre sıralanmakta, hem de üniversitedeki yerleri merkezî bir otorite tarafından belirlenmektedir. YÖK yurtdışında yapılacak lisansüstü eğitim için ayrılan devlet fonlarını da denetlemektedir; örneğin öğrencilerin New York'taki New School gibi muhalifliği ile ünlü okul ve bölümlerde eğitim görmelerini engellediği bilinmektedir.

Eğitim hiyerarşisinin toplumsal etkileri büyüktür. Bunun bir göstergesi öğretmenlerin, öğrencilerin ve ailelerin zamanlarını ve enerjilerini tüketen 'test-çılgınlığı'dır. 1980'lerin sonunda açılmaya başlanan yeni özel üniversitelerle birlikte eğitim başarısı, sınıf kimliği ölçütü olarak daha da önem kazanmıştır. Eğitim, toplumsal sınıflar arasındaki ilişkilerde, dostluklarda ve evliliklerde güçlü engeller yaratmaktadır. Ayrıca, yönetici sınıf içindeki eski ve yeni zenginlerle, yönetici sınıf ile üst-orta ve orta-orta sınıfların konumlarından gelen ayrıcalıkları belirlemektedir. Tıp, hukuk ya da mühendislik okullarında eğitim alıyor olmak önemli bir yüksek statü göstergesidir. Aynı şey yurtdışında yüksek lisans eğitimi yapanlar için de geçerlidir. Boğaziçi ve ODTÜ gibi İngilizce eğitim veren devlet üniversitelerinde ayrıcalıklı bir bölüm kazanmak, ya da İstanbul'daki Koç, Sabancı ve Ankara'daki Bilkent gibi tanınmış özel üniversitelerde paralı öğrenim görmek de statü göstergesidir.

Tek bir standardın belirlediği eğitim rekabeti ve bunun yarattığı ince ayarlı toplumsal hiyerarşi, eğitimde otoriterliğe yönelimi pekiştirmektedir. Üniversitelerdeki ast-üst düzeni ve akademik içerik, üniversite öğrencileriyle öğretmenlerinin sınıf yörüngelerine koşuttur. Örneğin, akademik tarihçiler burjuva aydınlardır, düzen içi tarih yapmanın ayrıcalığıyla burjuvazinin Kemalist cumhuriyetçi ideolojisini benimseyebilmektedirler. Tarih önde gidenler tarafından yazılır; muhalif bilimin sıkı sıkı denetlendiği bir ülkede 'alternatif' konulara ilgi duyacak öğretmen ve öğrencilerin çok az seçeneği vardır. Gür-

soy'un (1996) biyomedikal araştırmalar ve sosyoloji çalışmaları için anlattığı süreç de böyle bir süreçtir.

Etnografik çalışmaların azlığını bunların ışığında ele alalım. Alandaki çalışma yöntemleri araştırmacının bireysel ve entelektüel risklere girmesini gerektirir. Alan çalışması bir araştırmacının önyargılarını, taraf olduklarını ve emin olduğu konuları, rahatsızlık verecek derecede değiştirme gücüne sahiptir. Orta sınıf kimliklere sahip sosyologlar, araştırmanın yaratacağı fiziksel, duygusal ve entelektüel rahatsızlıklardan kaçınırlar. Öğrencilerden biri bu sorunu farkında olmadan ama mükemmel bir şekilde ve ayrıksıcı bir hafife alışla özetlemişti: 'Türkiye'de alan araştırması yapmak, başka bir yerde yapmaktan hem daha kolay hem daha zordur.'

Türkiye'de yerli ya da yabancı araştırmacılar tarafından oldukça az sayıda uzun vadeli etnografik alan araştırması yapılmış olması şaşırtıcıdır. Bu, genelde Ortadoğu'yla ilgili araştırma politikaları içinde düşünülmesi gereken bir gerçekliktir (krş. *MERIP* 1997; Herzfeld 1987). Türkiye'de yardımcıları olmaksızın araştırma yaptıkları yerlerde bir yıl ya da daha uzun yaşamış ve çalışmış etnografların yayınlanmış eserleri ise daha da az sayıdadır. Akademik çevrede Türkiye üzerine yapılmış tarihsel incelemeler, bugüne dair meseleler ve sıradan insanların deneyimleri üzerine yapılmış sosyoloji çalışmalarından daha fazladır. Belki de bunun nedeni, etnografik araştırmaların sisteme meydan okuma olasılıklarının daha fazla, ve dolayısıyla sistematik ve derinliğine bir araştırma yürütmenin daha zor olmasıdır (krş. Hann 1993).

Alan çalışmasının yarattığı rahatsızlıktan uzak durmanın bir yolu da 'kültürelciliğe' yönelmektir. Kültürel çalışmaların bazı moda biçimleri, edebi eleştiri ve biyografi, belli bir gruba ait görüşleri toplumsal yeri içerisinde büyük bir dikkatle belgelemeyi, insan hayatının her ayrıntısını ele alan küçük bilgileri -ki bu etnografiden beklenir- aktarmayı gerektirmez. 'Toplumsal araştırma birimi'nin tanımlanmasına, genelleme yaparken ortaya çıkan yöntemsel zorluk ve sorunlarla uğraşılmasına gerek duyulmadığında, yapılan araştırmalar egemen bakış açısı-

nın sürdürülmesinin örtük bir yolu olur. İslâmî canlanış, toplumsal cinsiyet ve örtünme üzerine yapılmış çok çeşitli yayın bu niteliktedir; tıpkı azınlıklar, kimlik politikaları ve çokkültürlülük üzerine olanlar gibi. Görünüşte muhalif olan bu çalışmalar aslında genellikle akademisyenlerin kendi tüketimleri ve yararları için kendi orta sınıf doğrularını yeniden üreten yerli oryantalizm çeşitleridir. Türkiye'de ve başka yerlerde yapılan kültürel kimlik araştırmaları biraz, egzotik, 'etnik' kelebekler toplamaya benzer: her biri kendi içinde ilginçtir, ama çok azı kuramsal ya da yöntemsel açıdan şaşırtıcıdır. Aslında sorulması gereken soru, böyle araştırmaların ve çokkültürlülük kavramının 1990'larda akademisyenler arasında neden bu kadar yaygınlaşmış olduğudur.

Mâdun bakış açılarının engellenmesi oldukça dolaysız olabilmektedir. Araştırma konusunu seçme sürecindeki genç bir lisans öğrencisinin açıkladığı gibi, "sınıfsal çözümlemelerin 'modası geçti'. Çok 'ekonomistçe'. Zaten yasak. Yapmamıza izin verilmez". Engellenen araştırma başlıkları arasında şunlar da var: Beyoğlu'nun bar ve kulüpleri, orta sınıf Türk kültürü, Türk masonlar, 1968'liler, İstanbul'daki Kürtler.

Modernist paradigma, ayrıksıcı görüşlerin korumasındadır.

İKİNCİ BÖLÜM

# Ayrıksıcılığın Sorunsallaştırılması

Ayrıksıcılık en geniş anlamıyla toplumsal ilişkilerin her türlü tanımında kaçınılmaz olarak işe karışan bir boyuttur, çünkü her tanım belirli bir zamanda ve belirli bir bakış açısından kaynaklanır. Tarihçiler geçmişi bugünün bakış açısından yazarlar. Kişisel anlatılar tanım olarak o tekil bireye aittir, dolayısıyla ayrıksıdır. Aynı nedenle, karşılaştırmalı çalışmak isteyen sosyolog için etnosantrizm en büyük engeldir. Ancak bu örneklerin tümünde her şey çok daha karmaşıktır.

Etnosantrizm kendi toplumsal etkinliklerini 'verili alan' ya da 'doğal' kabul eden insanların bunları öteki insanların ne yaptıklarıyla karşılaştırmak için ölçü olarak kullandıkları bir süreç olarak tanımlanabilir. Bu bağlamda etnosantrizmin bir çeşit varsayım, öteki insanlar hakkında uygun olmayan yargılara varma biçimi olduğu kolayca anlaşılır. Ancak etnosantrizmle ilgili asıl sorun bu kadar açık değildir, çözüm çok daha karmaşıktır. Öncelikle, etnosantrik gözlükler insanların kendi toplumları hakkında bildiklerinden değil, *bilmediklerinden*, toplumları hakkında kabul ettikleri mitlerden, inançlardan ve yalanlardan yapılmıştır. İkincisi, denir ki, toplumsal ve kültürel *farklılıklara* etnosantrizme direnme biçimi olarak yaklaşmak gerekir; oysa bu, toplumsal ilişki örüntülerinde var olan

*benzerliklerin* de tamamen görmezden gelinmesi anlamını taşır. Başka bir deyişle, belirli bir grup insanın 'kendimizden' farklı olduğunu anlamak genellikle kolayken, başka yönlerden 'aynı' olduğumuzu görmek çok zordur. Bu nedenlerle etnosantrizm tüm ayrıksıcı söylemlerde merkez konumdadır.

Daha dar çerçeveden baktığımızda ise, ayrıksıcılık bir ülkenin halkını ve tarihini diğerlerinden ayıran özgül bir politik söylemi tanımlamak için kullanılır. Bu çeşit ayrıksıcı söylemlerin en bilinen örnekleri, ABD'nin uluslararası ilişkilerindeki şovenizm ve Amerikan tarihinin milliyetçi anlatımlarıdır. Marqusee'nin yakınlarda işaret ettiği gibi, 'ABD'deki egemen kimlik politikası hâlâ beyaz çoğunluğun politikası, Amerikan ayrıksıcılığının politikasıdır' (1999: 191). Üstelik Amerikan ayrıksıcılık biçimleri aşırıdır, çünkü günümüzde Amerika'nın dünya çapındaki devlet gücü aşırıdır. Bilgi tekellerinin güç tekellerine nasıl hizmet ettiği gözler önündedir. Bu nedenlerle Amerikan ayrıksıcılığı karşılaştırma yapabilmek için iyi bir çıkış noktası olarak kabul edilebilir (ayrıca bkz. Halpern ve Morris 1997).

George Orwell bir zamanlar sınıf eşitsizliklerinin yalnızca kültürel aşağılama ile beslenebileceğini söylemişti. Macedo (1994) ABD'deki süreç üzerine yazmıştır. Amerikan eğitim sisteminin çeşitli mekanizmalarla nasıl muhalefet etmeyi öğrenme alışkanlıklarını dışladığını, bunun da -akılda kalacak şekilde adlandırdığı gibi- 'budalalaşma'ya yol açtığını anlatır. Budalalaşmadan kastı, eğitim sistemi içinde başarı kazanmış olan ve iyi eğitilecekleri varsayılan insanlarda görülen ve toplumsal körlüğe neden olan bağlantı kuramama hali ve duyguların uyuşturulmasıdır. Macedo toplumsal körlüğün toplumsal ayrıcalığın bir niteliği olduğunu ileri sürer; tartışmasının yanlış bilinçle bir ilgisi yoktur: toplumsal ayrıcalıkların gündelik hayatta nasıl yeniden üretileceğini toplumsal açıdan elverişsiz konumda olup biçimsel eğitim alamamış olanlar kadar, ayrıcalıklı olanlar da bilirler.

Loewen'in Amerikan tarihi ders kitaplarıyla ilgili çalışması (1995) bu konulara Amerikan ayrıksıcılığını öne çıkararak değinir. Loewen'e göre tarih eğitimi, öncelikle toplumun kendi-

lerine iyilik olsun diye ayrıcalık verdiğini düşünmekte çıkarı olan insanlara politik bağlılık aşılayan bir sistemdir. Ayrıca, ABD'nin 'doğruluğunu' kabule teşvik eden bir toplumsallaştırma biçimidir. Loewen'e göre öğrenim, her hiyerarşik toplumda eğitimin bu iki yönünü kapsar (*age.* 306-7).[1]

Sistem, insanlar eğitildikçe Amerikan olanın iyi, Amerika'nın yaptığının doğru olduğu sonucuna varma eğilimlerinin de artması şeklinde işler. Dolayısıyla eğitim ile yüksek toplumsal konum insanların düşünmelerini engellemek için kol kola iş görür. Bu düşünmeme hali, konu toplum olduğunda en olağan şeydir. Amerikan tarih eğitiminin merkezinde derin bir çelişki yatar: ülke o kadar harikaysa, neden tarih kitapları yurtseverlik aşılamak için yalan söylemek zorunda kalmaktadır? Şimdi 'bilişsel uyumsuzluk' olarak adlandırdığımız şeyle ilgili olarak Nietzsche, 'İyi hissetmek insan gereksinimidir, ama öyle bir yük yükler ki, tarih aptallaşmaksızın buna dayanamaz' demiştir (Loewen 1995: 133'de alıntılanmış). Nedenselliğin yönü, Marx'ın 'burjuvazi için tarih var olmuştur, ama artık yok' (Harmon 1999:v'de alıntılanmış) yorumunda ortaya konmuştur.

Elverişli koşulları olmayan, baskı altında bulunan, ya da bir şekilde budalalaşmaya direnen insanlar içinse, Foucault'nun bahsettiği gibi, sessiz kalmalarını, uysal olmalarını sağlamak üzere çeşitli derecelerde hile, sansür, yoksulluk ve devlet şiddeti vardır. Ancak bu süreç, sivil haklar ve feminist hareketin yanı sıra, 1960'lar ve 70'lerde Vietnam savaşına karşı gösterilen halk direnişinde, sendikaları ve çevrecileri biraraya getiren 1999'da Seattle'daki Dünya Ticaret Örgütü toplantıları ile 2000'de Prag'daki IMF toplantısı protestolarında görüldüğü gibi diyalektiktir.

Kısacası, çağdaş toplumsal düzenlemeler üstüne söz söyleyenler, kuram ve yöntemlerini politik kurallara meydan okuyacak, muhalefete cüret edecek şekilde işletebilecekleri yeni ve

1 'Seçilmiş halk', 'uzlaşmacı' tarihler ve iktidar kavramları arasındaki ilişkileri Filistin İsrail ilişkileri bağlamında ele alan, Slyomovics (1998), Rabinowitz (1997) ve Whitelam (1996) ile karşılaştırınız.

şaşırtıcı görüşler üretmek durumundadırlar. Bununla birlikte tersi de geçerlidir: politik düzen ne kadar baskıcıysa insanlar toplumsal ilişkilerle ilgili o kadar az yeni veya eleştirel fikirler geliştirirler. Kolay çözümü olan bir durum değildir bu. Boyun eğmeyenler bireysel ve siyasal bedelleri öderler; budalalaşmanın entelektüel bedeli de yüksektir. Değindiğimiz gibi ABD'deki eğitim sisteminde 'budalalaşma', yönetici seçkinlerin çıkarlarına çeşitli şekillerde hizmet etmektedir. Amerikan ayrıksıcılığı üzerine yakın tarihli bir kitapta Tabili'nin yazdığı gibi,

> ABD'de akademisyenler ayrıksıcılık kuruntusu ile bozulmuş bir ulusal tarihin uygulamada ve entelektüel düzeydeki sonuçlarıyla her gün karşı karşıya kalmaktadırlar. Böylece milliyetçi entelektüel bağnazlık, ABD deneyimini evrenselleştirmekte, öteki tarihleri araştırma sorumluluğundan kaçmaktadır (1999: 100).

Amerikan ayrıksıcılığının hem ABD'yi biricik olarak tanımlaması, hem de aynı zamanda Amerikan kültürel alışkanlıklarını evrenselleştirmesi, ABD'nin süper güç olmasından gelmektedir. Bu bağlamda Amerikan ayrıksıcılığının kendi tarihi vardır. Chomsky 1950'lerde ABD'deki tarih derslerinin havasını şöyle dile getirmiştir: 'yenilikçi, çok küstah, Amerika'nın dünyayı ele geçirmesi genel hissiyatının olmazsa olmaz koşulu bir tarih' (1997: 175).

Türk devletinin yayılma alanı o kadar geniş olmasa da, elbette Türk ayrıksıcılığı da Türkiye Cumhuriyeti'nin, Kemalist değerlerin ve bunların 'modern, laik' Türkiye'de vücut buluşunun biricikliğini vurgular. Ayrıksıcılık devlet denetimindeki eğitimin ve özel olarak da tarih eğitiminin belkemiğidir (bkz. Dördüncü Bölüm).

Buna ek olarak, ayrıksıcılık söylemi Türkiye'nin günümüz yayılmacı çıkarlarının söz konusu olduğu bölgelerde Türk kültürünü yayma çabasında da gündeme getirilir. Bu söylemde Osmanlı egemenliğinde yaşamış olan Araplar ile diğer Türkçe konuşmayan topluluklar ilgi alanı içinde değildir. Aynı şekilde Türk devletinin ulaşamayacağı Hindistan, Endonezya gibi yer-

lerdeki halklarla da ilgilenilmez. Türk yurttaşlarının çoğu bu insanların yaşamlarını bilmez bile, dolayısıyla karşılaştırma yapmak için uygun örnekler bunlar değildir. Karşılaştırma yapmak için her zaman 'Batı'ya odaklanılır. 'Batı', tümüyle zengin ve ileri teknoloji sahibi olarak türdeşleştirilir, somutlaştırılır. Bu çerçevede, Türkiye ve Türk yurttaşları 'geride kalmış', gelişemezlerse ezilecek bir devlet ve halk olarak görülür. İdealleştirilmiş 'Batı' anlayışı 'Üçüncü Dünya'nın devlet ve halklarının yanlış tanınmalarına yol açtığı gibi, Avrupa ve Amerika'daki ülkelerin gerçek toplumsal koşullarını da gizler. Türkiye'de yönetici sınıfın çıkarlarını koruyan ayrıksıcılığı dört başlık altında ele alıyorum.

## Verili Modernlik

Değişim, kapitalizmin kendisi sonsuz değişime dayandığı için, kendi ayrıcalık ve konumlarına sıkı sıkıya sarılan muhafazakârlar için her zaman sorun olmuştur. Bu çıkmaza karşı bulunan çözümlerden biri 'modern' olanın sabit ya da bütün olarak görülmesidir. Birçok kitap başlığı, gazete manşetleri ve 'modern Türkiye'den söz eden popüler yorumlarda izlendiği gibi, Türk ayrıksıcılığı da bu şekilde işler. Böyle kavrandığında 'çağdaş' ve 'modern' birbirine karışır, birinden birine kayılır. Bu da 'modernite'nin özselleştirilmesini ve halkın, olayların ve kültürel meselelerin sorunsuz bir tanımı olarak kullanılmasını sağlar. Böyle bir kullanımın önemi, 'modern Türkiye' yerine 'modern Amerika' ya da 'modern Fransa' dediğimizde ortaya çıkar. 'Modern İngiltere'de Hıristiyanlık' veya 'modern ABD' tarihi üzerine yazılmış kitap sayısı yok denecek kadar azdır.

Değişim ve modernlik ilişkisinde başka bir düğüm daha söz konusudur. Değişim hareket demektir, ayrıksıcılık kurgularında bu 'ileriye doğru' çizgisel bir harekettir, daha iyi olana doğru 'ilerleme' anlamına gelir. Ateşli bir cumhuriyetçi olan bir sosyologla konuşurken, 'değişim' kavramını halkın toplumsal koşullarındaki iyileşme değil de, kötüye doğru değişim olarak kullandığımda çok şaşırmıştı. Onun cumhuriyetçiliği, devletin

her zaman 'iyi' olanı yapacağı inancını taşıyordu. Oysa 'modernliğin' böyle kavranması, çizgisel ve kaçınılmaz 'ilerleme', işler kötüye gittiğinde etkili bir açıklama gerektirir. Ayrıksıcı savunmalar ya da iyiliğin olması için kötülüğün gerekli olduğu türünden felsefeler, çok çeşitli biçimlere bürünür, ama tümü Türk devletinin eleştirilmesine engel olmak içindir.

### *Ayrıksıcı Savunma*

3 Kasım 1996'da Susurluk'ta, bir milletvekili, bir eski emniyet müdürü, bir suç çetesinin lideri ve onun sevgilisinin bulunduğu taşıt ciddi bir kaza geçirdi. Aynı arabada bulunmaları 'derin devlet'in çürümüşlüğünü ortaya çıkardı ve kaza, devlet-çete skandalı olarak adlandırıldı (bkz. Berberoğlu 1997). Kazadan sonra yapılan örgütlü kitle protestoları aylarca sürdü; 'Susma sustukça sıra sana gelecek' uyarısında bulunuldu. Devletin temizlenmesi yönünde halkın güçlü çağrısı hâlâ devam ettiği halde, gerçekte yapılan bir şey yok. Susurluk kazası hem halkın çoğunun içinde bulunduğu çaresizliğin, hem de devletteki sorunlar hakkında ısrarla yine *devletten* açıklama beklenmesinin bir örneğidir.

Son deprem mağdurlarının sergiledikleri muhalefet de aynı çelişkili yaklaşıma sahipti. İnsanlar devletin çok az yardımı çok geç sağladığından şikayet etmişler, ama yine kendilerine yalnızca devletin yardım etmesini beklemişlerdi: herkesin söylediği gibi devlet baba hem cezalandırır hem ödüllendirirdi.

Çok sayıda insanın aşağı yukarı aynı hava içinde çeşitli ve çelişkili ayrıksıcı savunmalarına tanık oldum. Gazete yazarlarının büyük bölümü açıklamalarında aynı dağınık yaklaşımı sergiler. Akademisyen bir arkadaş 1999 depremiyle ilgili bir yorumunda birbirinden farklı üç konuyu dile getirmişti: 'Kötü binalar devletin değil, çürük inşaat yapan açgözlü müteahhitlerin kusurudur', 'Böyle bir felaket karşısında hiçbir devlet daha iyisini yapamazdı' ve 'Protestolar sonucunda hükümet düşerse yerine kim geçecek?'

Tartışmalı konular böyle ard arda sıralandığında başka du-

rumlarda da yinelenebilecek çeşitli niteliklere bürünür. Yukardaki ilk cümlede devlet, dünyayı yönlendiren kararları verip seçimleri yapan yönetici elitleri de kapsayan gerçek insanların ürünü olarak değil, 'tarafsız' kabul edilmektedir. Ama hain, açgözlü müteahhitler kişi olarak yargılanmaktalar. Devlet şiddetini gizlemek ya da savunmak için ileri sürülenler de bu tarzdadır; suç, şiddeti gerçekleştiren kişilerin üstüne atılır - PKK lideri Öcalan'a, Papa'ya ateş edene ya da bir İstanbul cezaevindeki Mafya patronlarına.

İkinci savunma devletin yansız bir kurum olarak görülüp boş karşılaştırmalarla yüceltilmesi şeklindedir; başka devletlerin büyük milli felaketler karşısında nasıl davrandıkları düşünülmez. Depremle ilgili konuşan çok sayıda insanın öteki ülkelerdeki felaketlerle, örneğin endüstri bölgesi Kobe'de 1995 yılında meydana gelen ve kentli nüfusun büyük zarar gördüğü depremle Japonların başa çıkma yöntemleri hakkında çok az şey biliyor olması dikkatimi çekmişti.

Üçüncü savunma tarzını oluşturan çaresiz teslimiyet, dikkatleri ters giden ve yanlış olandan başka şeylere yönelterek işler. İnsanlar eleştirel görüşlerinden sonra genellikle omuz silkip, 'burası Türkiye' derler. 'Türkiye mahvoldu' sözlerini çok işittim, genç biri de şöyle demişti: 'Şikayet etmenin ne yararı var? Her zaman şikayet edebilirsin'. Türkiye'de politik ya da ekonomik durumla ilgili yorumların arkasından hemen, 'Ah Atatürk. Bir Atatürk'ümüz daha olsaydı. Atatürk yaşıyor olsaydı' türünden özlemler sıklıkla dile getirilir.

Bence depremden kurtulmuş insanların devam eden sıkıntıları ve baskıdan kaynaklanan korkuları, neyin doğru gitmediği konusunda gerek duyulan açıklamaların başka bir boyutuydu. Kriz döneminde iktidarın pürüzsüz maskesi düştüğünde, insanlar yardıma koşmakta geciken orduya kızmışlardı. 'Söz verilen yeni evler nerede?' diye sorma cüreti gösteren genç kızın suratına tokat atan valiye de aynı şekilde kızgındılar.

*Tarihsel Ayrıksıcılık*

Ayrıksıcılık modernite paradigmasını başka şekillerde de savunur. Bunlardan biri nedenseldir: Türkiye Atatürk sayesinde ve Cumhuriyet'in kurulmasıyla maddi ve siyasi anlamda modern bir ulus olmuştur. O halde başka devletler -Yunanistan, İspanya, Peru- böyle bir liderleri olmaksızın modernliğin sağladığı nimetlere nasıl sahip olabilmişlerdir? Böyle bir sorunun sorulması pek olası değilse de, ayrıksıcı bir yanıt her zaman hazırdır: Yunanistan'ın ya da Peru'nun modernliği, demokrasisi falan Türkiye'den farklıdır, hatta daha zayıftır. Başka yerlerde yaşayan insanlar hakkında yeterli bilgi olmadığı için üstünlük duyguları sıklıkla ırkçı bir boyut kazanır: 'Hintliler yoksuldur. Hindistan'da elektrik var mı?' Ya da, devlet üniversitesinde Hint dili okumuş bir öğrenciden duyduğum gibi, 'Öğretmenlerimiz dilimizi kullanmak amacıyla Hindistan'a gitmemizi istemezler. Özellikle kadınlar için tehlikeli olduğunu söylerler.'

Tarihsel ayrıksıcılığın bir başka biçimi, ilkiyle çelişse de, Türkiye'deki modernliğin başkalarıyla karşılaştırılmasına engel oluşturur. Bu tarz genellikle övgüyle karışık bir savunmadır: Başka hiçbir devlet bizim gibi bir Osmanlı tarihine sahip olmamış, İslâm'la ilgili sorunlarımızla karşılaşmamış, Rusya ya da Batı'yla bizim gibi savaşmamıştır. Elbette tarihsel özgüllük söz konusudur, ama karşılaştırmalı yöntemler yadsınarak Kemalist cumhuriyetçi söyleme sağlam bir dayanak daha bulunması mümkün olacaktır.

Elbette Türk tarihiyle ilgili ayrıntıların önemsiz olduğunu ileri sürmüyorum. Ancak Türkiye'de olanlar uluslararası politikalardan, tarihten ayrı düşünülemez. Her şey diyalektik biçimde, yerel koşulların, olayların ve devletin sınırları dışındaki hareketlerin karşılıklı kurulmasıyla meydana gelmektedir.[2]

2 Asad'ın Batı'nın emperyal hegemonyası üzerine bir antropoloji geliştirme önerisi bu konuyla ilgilidir. Ona göre, antropologlar '[Batılı emperyal güç] tarafından çıkarılan yepyeni sorun biçimleri ve çatışma alanları hakkında çalışmalıdırlar - yeni politik diller, yeni iktidar, yeni toplumsal gruplar, yeni tutku ve

Türk tarihyazımını ve ayrıksıcılığını Dördüncü Bölüm'de ele alacağım.

### *Karşılaştırmanın Ayrıksıcı Kullanımı*

Son olarak, karşılaştırma yapılırken başvurulan bir ayrıksıcılık çeşidi daha vardır. Türkiye ile 'modern Batı' arasındaki benzerlikleri vurgulayarak, ya da Türkiye'yi olumlayıp 'Batı'yla karşılaştırarak, kapalı veya açık şekilde modernist paradigmaya dayanılır. Dolayısıyla dikkatler Türk devletinin eleştirilmesi yerine başka yöne çekilir. Bir akşam yemeğinde, arkadaşlardan biri politikacılardan birinin aldığı rüşvetten bahsederken başka birinin şu sözleriyle karşılaşmıştı: 'Rüşvet her yerde var. İşte Helmut Kohl. Çoğu yerde politikacıların rezaletleri Türkiye'den daha beter.'

Bir meslektaşıma Türkiye'deki ırkçılıktan söz ettiğimde, ABD'de bulunduğu sırada 'gerçek' ırkçılığı orada gördüğünü söylemişti. Karşılık olarak Ziya Gökalp'in Türk ulusal kimliği üzerine yazmış olduklarıyla ilgili tartışmalardan söz ettiğimde, 'ama Gökalp Kürttü' demişti; sanki Kürt olması, hem görüşlerinin temeliymiş hem de bu görüşlerin, ırkçı niteliğe sahip bir milli kimliğin tohumlarını taşımamasının deliliymiş gibi. Ardından benim etnik kimliğimi sorduğunda şok olmuş, susmuştum. Böyle bir bilgi benim neden ırkçılık konusunu açtığımı ve Türk devletini eleştirmemden rahatsız olmasını açıklayabilecek miydi?

Bu örneklerin gösterdiği gibi, modernist paradigma içindeki ayrıksıcı kaçamak yanıtlar, en açık biçimde, Türk milliyetçiliğinin ve Türk laikliğinin ırkçı nitelik taşıyan inşalarında ortaya çıkmaktadır.

---

korkular, yeni öznellikler' (1991: 323). Önerisi, özgül ve yerel olanın incelenmesinin yerine geçmemekle birlikte, yerel olanın daha geniş toplumsal süreçler bağlamında kurulduğu doğrultusundadır.

## Türk Milliyetçiliği

Ayrıksıcılık ve karşı oluş bütün milliyetçi söylemlerin temel nitelikleridir. Ulusal kimlik her yerde ne olduğu kadar, ne olmadığı ile de tanımlanır. Ayrıca her yerde kültürel, etnik ve ırkçı milliyetçilikler arasında bir gerilim, birinden diğerine kayma eğilimi vardır. Ancak bu genelliklerin ötesinde, önemli olan belirli milliyetçilik biçimleriyle diğer söylemler arasındaki örtüşme ve bunların zaman içinde ve belirli koşullarda nasıl değiştikleridir.

Kemalist cumhuriyetçi ideolojinin altında ırkçı nitelik taşıyan bir milliyetçilik yatar. Belirli zaman ve koşullarda, tarihsel ve sosyolojik iddialarda ve halk arasındaki tartışmalarda daha toleranslı kültürel milliyetçiliklerin ya da enternasyonalizmlerin yerini, bu milliyetçilik alır. Türk/Türki kültür ve etnisitesinin Sünni Müslüman Türk kimliğine dönüşmesinde bir karmaşa, merkezî bir çelişki söz konusudur. Başka türlü söyleyecek olursak, tarih içinde Ziya Gökalp'in kafa karıştıran kültürel milliyetçilik anlayışı, ırkçı (etnik ve ayrımcı) Türk kimliği tanımlamalarına evrilmiştir.[3] Bu kaymada, Atatürk'ün 1932 tarihli 'Türk Tarih Tezi' ile etnik temizlik, zorunlu göç, varlık vergileri ve Türk devleti tarihinin sürekli konularından biri olan kültürel ve dilsel özerkliğin engellenmesi ard arda sıralanır. Günümüzde de insanlar sıklıkla az çok ırkçı kimlik kavrayışlarına aynı cümle içinde bile bir düşer bir çıkarlar.

Ayrıksıcılığın işleme şekillerinden biri iddialara dayanmaktır. Gençlerden biri şöyle yakınmıştı: 'Türkler savaşan ve konuksever bir Türkiye ile hiçbir ülkenin karşılaştırılamayacağına inanırlar. Bir Türk dünyaya bedeldir. At sırtında ve futbolda dünyaya üstün gelmekle övünürüz, Eskimoların ya da Habeşlerin konukseverliklerinin yüceltildiğini duyduğumuzda ise rahatsız oluruz.'

Bir diğer işleyiş yok saymaktır. Bu konuda Eğridir alan çalışmasından bir örnek verilebilir. İnsanlar Cumhuriyet'in ku-

3 Gökalp 1959; krş. Parla 1985; Fleming 1998; ayrıca bkz. Erdentuğ 1998.

rulmasının hemen ertesinde Yunanistan'la Türkiye arasında yapılmış olan nüfus mübadelesini, resmî tarihte anlatıldığı gibi doğal bir olgu olarak görürler; 'nüfus değişimi' Cumhuriyet'le birlikte kaçınılmazdır ve sorunsuz bir şekilde gerçekleşmiştir (karş. Aktar yayımlanacak). Eğridir'de kasaba yakınındaki bir adada eskiden Rum Ortodoks azınlık yaşamaktaymış. Richard Tapper'la birlikte bütün uğraşılarımıza karşın, teknelerini ve evlerini terk eden, döneceklerinden emin oldukları için kişisel eşyalarını Türk dostlarına emanet eden bu insanlarla ilgili çok az bilgi alabildik. Rum mezarlığı ile adadaki harabeye dönmüş küçük Rum kilisesi de bir sır olarak kaldı. Kasabanın yaşlıları Rumlarla Türklerin her zaman iyi geçindiklerini, Rumların yöredeki Türklerden daha dürüst ve çalışkan olduklarını sürekli dile getirirlerdi. Eğridir Ege'den ve Yunanistan'dan oldukça uzaktır, yine de Eğridirli Rumların nasıl, neden ve ne zaman kasabayı, Anadolu'yu terk ettikleri resmî tarihten, daha da önemlisi, yerel hafızadan silinmiştir.

Bu sırada Yunanistan'dan gelip adaya yerleşmiş olan halk kasabadaki ailelerden çok daha yoksuldu, toplumsal ilişkileri yok denecek kadar azdı. Yabancılar olarak 'Yunanlı Türkler' de çoğu zaman, kasabaya yakın zamanlarda yerleşmiş köy kökenliler ile Kürtler gibi, 'oralılar' tarafından modernist paradigmanın sınıfçı ve ırkçı retoriğiyle küçümsenirlerdi.

Ayrıksıcılık açıkça ırkçılık güden bir milliyetçilik içinde de ortaya çıkar. İleride değineceğimiz gibi, kasabalıların çeşitli sohbetleri genellikle ya Türk devletinin bütünlüğünü tehdit eden Kürtlerin, Ermenilerin veya Yunanlıların küçümsenmesine, ya da İslâm'ın tartışılmaz erdemlerinin sıralanmasına dönüşür. Birçok Türk gibi kasabalılar da çalışkanlığı Kemalist cumhuriyetçi erdemlerin ilki olarak kabul ederler. Atatürk'ün sık sık yinelenen sözlerinden biri 'Övün, çalış, güven'dir. Ayrıca kasabalılar, kendilerini kendi yurtseverlikleri konusunda ikna etmek istercesine, devlete en büyük hainliği yapacak olanlar şeklinde gördükleri Kürtleri günah keçisi ilan ederler; Türklerin çalışkan, Kürtlerin tembel ve miskin olduklarını, kadınları çalıştırdıklarını söylerler. Güneydoğu'da yirmi yıl

sürmüş iç savaşın ardından, şimdilerde Kürtlere karşı tutumun eskisine göre daha az genelleyici ve basmakalıp olması ilginç, bir o kadar da önemlidir.

1980 darbesinden sonra kasabalılar demokrasinin bir kez daha sınıfta kalmasından ümitsizliğe kapılmış, ordunun dini manipüle etmesini Kemalist cumhuriyetçiliğin başka bir ihaneti olarak görmüşlerdi. Bununla birlikte, açıkça ve sürekli dile getirdikleri en güçlü kanılarından biri, 'Türkiye'de İslâmî bir devrimin hiçbir zaman mümkün olmayacağı' doğrultusundaydı. Bu bir iddiadan çok, düz bir kimliksizlik ifadesiyle, Türklerle İranlılar arasındaki temel farkın ortaya konmasıydı. Türklerle İranlılar arasındaki nefret, Sünni ve Şii Müslümanlar arasındaki ayrımdan, imparatorluk dönemindeki rekabetten ve her iki devletin siyasal ve dinsel sınırları içinde iki tarafı birden idare ederek yaşayan Kürt sözcülerin ve diğerlerinin uzun yıllara dayanan çabalarından kaynaklanır. Ancak 1980'lerin başlarında Türk laiklerinin İran'a karşı duydukları nefret aynı zamanda İran'ın Türkiye'den pek de farklı olmadığı, dinin Türkiye'de laiklerin düşündüğünden çok daha fazla yaygın olduğu şeklindeki korkularını da gizlemekteydi. 1990'ların ortalarında bile 'laiklikten yana olanların İslâmcılık karşıtı gösterilerinde atılan sloganlardan biri 'Türkiye İran olmayacak' sloganıydı' (Navaro-Yaşın 1999: 65).

Rahatsız edici olaylar, toplumsal eleştiri ya da egemenlerin söylediği biçimiyle her şeyin iyi gitmediğinin yeni yeni farkına varılması, bugün de aynı türden düşünmeden verilen tepkileri, savunmacı ve ırkçı yorumları doğurmaktadır. İyi görünümlü bir taksi sürücüsü yaptığı işle ilgili sorunlarını dile getirirken birden bire İstanbul'da inşaatlarda yasa dışı olarak çalışan Romanyalıları anlatmaya başlamıştı. Başka bir gün de, kendilerine ait dükkânda çalışan alımlı genç bir kadın babasıyla tartışıyordu; bana baktığında almakta olduğum gazetenin Kürt savaşı sırasında Güneydoğu'da meydana gelen ekonomik yıkıntıdan söz eden manşetini gördü. Kızgınca, 'bir tek Güneydoğu'da değil her yerde Kürt var, ayrıca yoksul olanlar yalnızca onlar değil ki, üstelik hepsi de yoksul değil' dedi; babasına

ve işlerin kötü gitmesine duyduğu kızgınlığı Kürtlerden çıkarıyordu.

Daha liberal biçimlerinde yabancı düşmanlığı 'siyaseten doğruluğu' tiye alan bir espri şeklini alır - mafya patronlarından birinin diğerini 'göçebegillerden Nuriş', yani 'çingene' diye adlandırmasında olduğu gibi (bkz. Aslaneli 2000). Aynı yabancı düşmanlığı ABD'den alınmış olan çokkültürcülük bağlamında liberal bir ortodoksi şeklinde de ortaya çıkar.

Çokkültürcülük, toplumsal açıdan egemen olanların, 'azınlık' olanların, kültürel geçmişlerinin kendilerininkinden farklı olduğunu teslim ettiği bir söylemdir. Bu, kurumsallaştırılmış ırkçılıkla mücadelede önemli bir adımdır; ancak genellikle azınlıkların kendilerinin yeniden tanımlamayı isteyebilecekleri ya da tamamen reddedecekleri özselleştirilmiş ve ırksallaştırılmış azınlık kimliklerinin onlara dışarıdan yüklenmesine de yol açar (bkz. örn. Kaya 1998). Kürtçe yayın ya da Kürtçe eğitim konularında dile getirilen liberal kanıların çoğu bu niteliktedir. Örneğin, *Hürriyet* gazetesinin, İstanbul'un Kasımpaşa semtindeki Çingenelerle Kürtler arasında geçen 'etnik çatışma' haberinde, bu insanların farklılıkları kültürel ama aynı zamanda doğuştan gelme olarak tarif edilmekteydi (*Hürriyet*, 7.7.2000: 1).

Başka bir yabancı düşmanlığı biçiminde ise bazı liberaller ile solcuların büyük bölümü, Türkiye'nin sorunlarının tümünden ABD'yi sorumlu tutarlar. Bu görüşler genellikle ABD iktidarının nasıl işlediğini dikkate almadan, anlamadan ileri sürülür. Ama aynı insanlar Türkiye'nin NATO'ya üye olmasını Türk devletinin düşmanlarına karşı korunması açısından savunurlar. Türk şovenizmi ile Birinci Dünyalı ve Avrupalı kimliği hırsının biraraya gelmesi sayesinde, açık pazar ekonomisi ya da yeni IMF kredileri, ABD egemenliği olarak görülmez.

Irkçı bir milliyetçiliğin vurgulanması, dünyanın öteki yerlerindeki kimlik ve etnisite politikalarıyla ilgili yeni söylemlerle de uyumludur. Aslında bu da aynı küresel süreçler tarafından doğurulmuştur. Üstelik etnisite politikaları her yerde iki taraflı keskin bir kılıçtır. Türklerin çoğu Kosova konusunda NATO

ve AB'nin silahlı müdahalesini meşru saymış, onaylamıştır. Çeçen sorunu ise hem NATO hem de Türkiye için sorunludur. Çeçenler Müslümandır, onlara özerklik tanınmasının doğalgaz ve petrolce zengin bir bölgede istikrarsızlığa (yani İslâmcılık'a) yol açacağından korkulur. Bununla birlikte, Çeçen sorunu Rus devletini bir halkın özgürlük hareketi karşısında insanlıktan uzak askerî çözüm yolları araması nedeniyle kınamak için de bir fırsattır. Oysa Türkiye'nin güneydoğusunda benzer bir etnik özerklik girişimi Türk devleti tarafından 'terörist' olarak mahkum edilmiş, gerçek bir savaşla bastırılmıştır (bkz. Chomsky 1999).[4]

Türkiye'de ırkçı etnik milliyetçilik, hukuki olarak tanımlanmakta ve tahkire ilişkin yasalarla korunmaktadır. Gazetecilerin, akademisyenlerin ve sıradan insanların Türk devletine, temsilcilerine ve ordusuna 'hakaret' etmeksizin ırkçılığa karşı gelmeleri çok zordur. Günümüzde de devam eden şiddete dayalı koşullarda, ülke çapında türdeş bir 'Türk' kimliği yaratılmasıyla ilgili sorular sormak zordur.

Örneğin, resmî tarihte ve ders kitaplarında 1942'de çıkarılmış Varlık Vergisi'ne ilişkin bir şey bulunmaz; çoğu insanın Hıristiyan, Yahudi ve Yahudilikten Müslümanlığa dönmüş olanlara uygulanmış Varlık Vergisi'yle ilgili hiçbir bilgisi yoktur. Bu azınlıkların büyük bölümü İkinci Dünya Savaşı sonunda işlerini, emlaklarını ve kişisel eşyalarını düşük fiyatlara satmaya, Türkiye'yi hemen terketmeye zorlanmıştır (bkz. Akar 1999; Aktar 2000). Varlık Vergisi'ni konu alan Yılmaz Karakoyunlu'nun romanından uyarlanmış *Salkım Hanımın Taneleri* adlı film 1999'da çevrildiğinde, bir arkadaşın dediği gibi, 'Pandora'nın kutusu açılmıştır'. Filmin yarattığı heyecan ve tartışma ortamı, tarihsel önemi olan konularda kamuya açık tartışmaların ne kadar hassas ve nadir olduğunun bir göstergesidir. İnsanların çoğu, çoğu zaman, etnik milliyetçilikle ilgili ege-

4 1999-2000 yılında gazete ve televizyonlarda yer verilen Çeçenya'yla ilgili haberlerin azlığı dikkat çekicidir. Türk devleti ve burjuva medya, Filistin ayaklanmasıyla ilgili benzer sorunlar karşısında daha hassas davranırken, 2000 sonbaharındaki Sırp devrimi basının ilgisini hiç çekmemişti.

men söyleme karşı sorular sormaktan kaçınır. Konu açıkça ortadayken bile, örneğin İstanbul'un merkezi Beyoğlu'nda bulunan ve 1955'teki 'azınlık karşıtı' gösterilerden sonra Rum Ortodoks, Ermeni ve Yahudi sahiplerince terk edilen binalar görülürken bile, durum budur.

Yetenekli, toplumsal konularla ilgili bir öğrenci, Büyükada'da Rum çocuklar için yapılmış olan büyük yetimhanenin harabelerini anlatırken yetim çocuklara bakan Rumlara hayranlığını ifade etmişti. Ama neden Rum yetimleri için bu kadar büyük bir binaya gerek duyulmuş olduğundan bahsetmedi, ya da kendine bunu hiç sormamıştı. Sonraki bir sohbette Türk kimliğinin ortak bir kültür üzerine kurulmuş olduğunu, herhangi bir fesatın söz konusu olmadığını söyleyecek kadar da sertleşmişti. Görüşünü desteklemek için Atatürk'ün 'Ne mutlu Türküm diyene' sözlerini örnek vermişti. Sohbet, garip ama çok bildik bir şekilde gelişiyordu. Bir süre sonra 'Türküm diyene' sözünün muğlaklığını hiç farketmemiş olduğu ortaya çıktı, 'İlkokula başlayan Kürtçe konuşan bir çocuğa bu ne ifade eder?' diye düşünmeye başladı.

İnsanların uluslarıyla özdeşleşmeleri başka biçimlerde de ortaya çıkar. 2000 ilkbaharında çok sayıda insanın dükkânlarda ve otobüste benimle konuşmaya başlayıp İstanbul'daki Galatasaray/Leeds United maçı öncesi iki İngiliz futbol fanatiğinin öldürülmesinden duyduğu üzüntüyü dile getirmesine çok şaşırmıştım. Batılı Oryantalizmi paylaşıyor olabileceğim düşüncesiyle beni, egemen ve türdeşleştirici bir Türk kimliği söylemine karşıymışçasına, bütün Türklerin aynı ve onlar gibi olmadığına inandırmaya çalışıyorlardı. Ben de bunu bildiğimi, bütün İngilizlerin de aynı olmadığını, bunu izleyen günlerde İngiltere'deki Türk kökenlilere karşı girişilen korkunç ırkçı saldırıların da Türkiye'dekilerle aynı konumlara sahip neo-faşistlerce gerçekleştirildiğini söylemiştim.

Türkiye'de bir ucunda böyle kibar insanların bulunduğu yelpazenin diğer ucunda İngiltere'deki gibi neo-Nazi eşkıyalar vardır. Her iki ülkede de nefret yüklü milliyetçilik, liberal inançlarla gizlenen milliyetçilikten daha ürkütücü ve daha az

kafa karıştırıcıdır. MHP'li birinin İngiliz öğretmen tarafından verilen derste İngilizce olarak 'Yabancı' demesindeki ırkçılık çok açıktır. PKK lideri Öcalan 1998'de Roma'ya geçici olarak sığındığında İtalyan mallarına saldırılması, İstanbul'da duvarlara Kürt karşıtı sloganların yazılması, ya da minibüslerin arkalarında görülen 'Kürtlere geçit yok' yazıları da apaçıktır.

Türkiye'deki ırkçı gerilim ve uyuşmazlık, 2000 Mart'ında bir AB yetkilisinin 'Kürt sorunu'ndan söz etmesine sinirlenen Başbakan Ecevit'le ilgili haberlerde de açıkça ortaya çıkmıştı. Haberlere göre Ecevit şöyle demişti, 'Türkiye'yle ilgili böyle bir yoruma katılmayız, çünkü Türk toplumunun etnik ayrımcılık geleneği yoktur ... Güneydoğu'nun sorunları ayrımcılıktan kaynaklanmamaktadır'. Gazete Ecevit'in tepkisini istemeyerek, belki de isteyerek, sözleriyle çelişecek biçimde özetlemekteydi: 'Ecevit, "AB ülkeleri Türkiye'nin etnik bölünmeden yana *Kürt ayrılıkçı teröristlere* karşı sürdürdüğü 15 yıllık kampanyasını suçlayarak ırkçılık yapmaktadır", demiştir.' (*Turkish Daily News*, 26.3.2000: 1, 3, 7).

Tutucu bir Kemalist olan bir tanıdığım Avusturya'da kurulan koalisyon hükümetine neo-Nazi Haider'in girmesinin bütün Avrupa'da güçlü bir kamu tepkisiyle karşılanmasından söz ederken Ecevit'in duygularını yankılamıştı: 'Irkçılık Avrupa'ya has bir sorundur. Türkiye'de ırkçılık yoktur. Bizim sorunumuz İslâmcılarla.' Ama onun 'sorunu' Türk ulusal projesine ve bütün Türk yurttaşlarının devlete borçlu olduğunu düşündüğü sorgusuz yurtseverliğe karşı gelen her türlü şeyle ilgiliydi; Türkiye'de işbaşında olan koalisyona aşırı sağcı MHP'nin girmesini bu şeylerin içinde saymıyordu.

Popüler milliyetçilik başından beri devletçe desteklenmiştir. Bununla birlikte, ordunun faşist gruplara düşmanca davrandığı 1980'lerin tersine, yakın zamanlarda ordu ile MHP arasında bir yakınlaşma gerçekleşmiş, Kürt savaşı boyunca da aşırı sağ milliyetçilik eskisine göre daha görünür ve kabul edilir olmuştur (bkz. Ocak 1999). Geçen on yılda, yurtseverliği dinsel duygularla dile getiren ve Cumhuriyet'in başlarında Arapça ağırlıklı bir Türkçeyle yazılmış olan İstiklal Marşı'nın yerini,

özselleştirilmiş ve ırksallaştırılmış kimlikleri kutsayan ve 'her on yılda Türkiye'nin bir savaş verdiğini' anlatan Onuncu Yıl Marşı almıştır (bkz. Atay 1998; krş. Özyürek 2000).

Ayrıksıcı ifadeler elbette sabit, değişmez değildir. Bir arkadaşım 1980'lerin baş konusunun Kürtler olduğunu söyler, Yılmaz Güney'in *Yol* filmi hakkında tek kelime konuşturmazdı. Hâlâ da ayrılıkçı Kürt heveslerinin meşruluğunu yadsımakta ama artık Kürtlerin kendi aralarında Kürtçe konuşma hakları olmasını kabul etmektedir. Hatta devlet destekli Kürtçe yayın yapılabileceğini, devlet okullarında Kürtçe'nin seçmelik ders olarak okutulabileceğini düşünmekte. Ona göre uygulamada özel televizyon kanalları dururken kimse Kürtçe yayınları izlemez, İngilizce yerine yabancı dil olarak Kürtçe öğrenmek istemez. Ona göre bunlar geçici çözümlerdir; çok az düşünümsellik, ironi ve bir hatanın düzeltiliyor oluşu hissiyle gerçekleştirilen düzenlemelerdir ama yine de bir şey ifade ederler.

## Türk Laikliği

Irkçı milliyetçilik gibi Türk laikliği de gücünü modernist paradigmadan alır (bkz. Berkes 1964). Ayrıksıcı bakış yine kabul edilebilir bir 'Müslüman' Türk kimliği üzerindeki karışıklıklar ve çelişkilerden doğar. Temel görüş şöyledir,

> Türk Cumhuriyeti 'laik' bir devlet olarak düşünülmüş ve kurulmuştur. Modern devletin kuruluşundan bir yıl sonra, 1924'te Diyanet İşleri Reisliği'nin kurulması ile din ile politik işlerin bundan böyle ayrılması amaçlanmıştır (Demir 2000: 16).

Demir'in sıradan ifadesi çok bilinen bir karışıklığı da yansıtmaktadır. Eğer devlet laikse neden bir Diyanet İşleri Reisliği'ne gerek vardır? Yok eğer İslâm devletçe denetlenecekse (ki öyle) bu durumda yansız olduğu söylenen devletin -yani üst düzey devlet memurlarının, bürokratların, politikacıların ve seçmenlerin- 'kabul edilebilir' veya 'kabul edilemez' olarak belirlediği İslâmî inanç ve uygulamalarla derin, iç içe geçmiş bir ilişkisi olması zorunludur.

İslâmî uygulamaların 1924'ten sonra yapılan resmî yorumlarının Türk halkını 'modernleştireceği' düşünülmüştür. Amaç, batıl inançlara sahip olan halkı, ahlaklı ve kendilerini dünya işlerinde başarılı olmaya adamış, imanları içsel ve özel olan Müslümanlara dönüştürmektir. Değişim zalimce dayatılır, meşruluk Osmanlı İslâmı'nın ve Osmanlı Müslümanlarının geriliği öne sürülerek sağlanır. Sufi tarikatlar yasadışı ilan edilir, kıyafet yasaları getirilir, evliya türbeleri yıkılır. Cumhuriyet'i Kürtlere karşı destekledikleri için başta övgüyle karşılanan Aleviler sonradan yerilirler. Devlet alternatif ve muhalif olan dinsel uygulama biçimlerini ya etkin biçimde yok eder, ya da yetkililerin gözlerinden uzaklaştırır. Bütün bunlar yukarıdan aşağıya insafsız bir türdeşleştirme süreci içinde gerçekleştirilir. İndirgemeci tanımlamalar, özselleştirmeler ve şiddet yoluyla İslâmî uygulamaların ve dinsel duyguların büyük bölümü aşağılanır, küçümsenir (bkz. A. Çınar 1997; Atay 1999). Türk İslâmı başından beri yüksek burjuvazi için kabul edilebilir olan İslâmî uygulama biçimlerine dayandırılmıştır.

'Laik Müslümanlar' veya Türkiye'de laik burjuvazinin dinle ilişkisi üzerine etnografik bir çalışma olduğunu sanmıyorum. Oysa böyle bir ilişki kesinlikle vardır. Laik orta sınıf Müslümanlar övünerek kendi inanç ve uygulamalarının 'bireysel' ve 'özel', dolayısıyla aşağıladıkları 'örgütlü' İslâmcılardan tamamen farklı olduğunu söylerler. Ateşli bir İslâmcılık karşıtı olan arkadaşım, 'Kullandığın 'Elhamdülillah Laikiz' başlığının komik olduğunu sanıyorsun. Ben hiç öyle bulmuyorum. Ben bir Müslümanım, Tanrıyı başka türlü düşünürüm, Türkiye laik olduğu için ve o [İslâmcı] insanlardan kendimizi ve şimdiye kadar almış olduğumuz yolu koruyabildiğimiz için Allaha şükrederim', demişti.

Hiçbir şey söylemedim. Ne ironiyi anlamamış olduğu konusunda, ne de tamamen İslâm devletleri olan Pakistan, İran veya Suudi Arabistan'da da oldukça 'yol alınmış' olduğu konusunda yorum yapmak için iyi bir zamandı.

Başka bir 'laik' arkadaş, aldığım çikolataların İslâmcı bir gıda holdingi tarafından üretildiğini söylemiş, ama İslâmcı fir-

manın ürünlerinin aynılarını üreten rakip gıda üreticisinin orduya ait olduğundan (Ordu Yardımlaşma Kurumu, OYAK) ve pazarın yüzde kırkından fazlasını denetlediğinden hiç söz etmemişti, ya da bilmiyordu. Başka bir arkadaşa reklam afişlerinden birinde bir banka ile Kemalist cumhuriyetçiliğe ait ama artık terk edilmiş sözlerin (eşitlik, özgürlük, dayanışma, demokrasi ve Atatürkçülük) ilişkilendirildiğinden söz ettiğimde, 'İyi, bu demektir ki, [İslâmcılara] karşı saldırıya geçiyoruz', yanıtını almıştım. Bir toplantıda orta sınıftan laik bir hanım ezan okunduğunda işlerini bırakıp 'saygı göstermeyenlere' çok sinirlendiğini, kendisi kadar 'modern' ve iyi eğitilmiş başka bir hanımın ise ezan sesiyle alay etmesinden çok utandığını söylemişti. Bir keresinde de laik, eğitimli bir ailenin genç çocuğu 'Tanrı mı Atatürk mü büyük?' diye sormuştu.

Bunlar, yalnızca dikkatli etnografların ya da iyi yazarların bir anlam çıkarabilecekleri, orta sınıf dininin karmaşık ve birbirinden farklı boyutlarıyla ilgili birkaç örnek.

Laiklik bağlamındaki ayrıksıcılık, ırksallaşmış milliyetçilikteki gibi çeşitli biçimler alır. Burjuvazinin bu söyleme yaptığı yatırım bulanıktır (ABD'deki 'beyazlar' örneğindeki gibi açık değildir). 'Ötekiler', yani İslâmcılar, modernist terimler kullanılarak, aydınlanmamış, geri ve anti-demokratik olarak damgalanırlar. Böyle bir ayrımcılık yapısı çok tanıdıktır: laik bir Kemalist, 'Ben Müslümanım. Sen inançlısın. O yobaz' diyebilir.

Daha da önemlisi, laikler bu karşılaştırmaları burjuva ayrıcalıklarından yana ama demokratik olmayan devletle değil, idealleştirilmiş liberal demokrasi anlayışıyla yaparlar. Oysa, Kemalist cumhuriyetçiliğin özgün ve otokratik bir İslâm yorumuna dayandığını öne sürmek pekâlâ mümkündür.

Onikinci Bölüm'de bu konu ayrıntılı olarak ele alınacak. Burada özetlemek gerekirse, 1980'lerin başında Eğridir kasabasında neredeyse herkes Kemalist cumhuriyetçilik ile İslâm'ı birbirlerinden ayrı iki bütün olarak ele almaktaydı. Farklılık yapılan vurgulardaydı; Kemalist cumhuriyetçilik ile İslâm'ın farklı olduğunu ileri süren zenginler cumhuriyetçiliğin daha modern ve iyi olduğu kanısındaydılar. Yoksul insanlar ise iki-

sinin tamamen ayrı alanlar olduğunu, birbirlerine karşı olmadıklarını öne sürer, cumhuriyetçilerin İslâm'a saldırmamaları gerektiğini söylerlerdi. Halkın değerlerine ve gündelik yaşamlarına baktığımızda, duyguların, ahlaki dürüstlük ölçülerinin, bireysel edinimlerin ve ekonomik başarıların hem zenginler hem de yoksullar tarafından aynı cumhuriyetçi/İslâmî terimlerle tarif edildiğini gördük. Bayramlar ve tören biçimleri, meşruluk anlayışı, otorite ve uyum tarzları, inanç ve politik ittifak alışkanlıkları yapısal anlamda ve etki olarak benzerdi. Kemalist cumhuriyetçilik ile İslâm tek bir toplumsal denetim dizgesinin iki farklı ifade boyutuydu. Tartışma çok kapsamlı olduğu için ayrıntılar için okuyucuların Onikinci Bölüm'e bakmaları iyi olur. Buradaki temel sorun, Kemalist cumhuriyetçi söylem hiçbir şekilde İslâmî köklere dayandırılmadığı için, Kemalist cumhuriyetçilerin İslâm'la yüzleşememeleridir.

Yanlış anlamalar çok çeşitli şekillerde ortaya çıkar. 70'lerin sonu ile 80'lerin başlarında araştırmacılar sağdaki dinci parti MSP'nin (Milli Selamet Partisi) almış olduğu oyları dikkatle izlerlerdi. 1980 darbesi ile dinci sağa askerî cunta tarafından tanınan imtiyazdan sonra herkes MSP'nin zirvedeki konumunun bittiğini düşündü. Ama bu hiç de bizim o sırada yapmakta olduğumuz alan çalışmasından öğrendiklerimize uymuyordu. Bir kere, çok az sayıda kasabalı MSP yanlısıydı ve herkes yobazlığın her türünden nefret ediyordu. Öte yandan, İslâmî ya da yarı-İslâmî değer ve uygulamaların yaygın olduğu bir toplumsal dünyada yaşayan sıradan ve cumhuriyete bağlı insanların dindarlığı ile karşılaştık; bu, farklı görüşlere sahip çeşitli sosyologlar tarafından görmezden gelinen bir dindarlıktı.

Devletçe denetlenmeyen ve resmî olarak düzenlenmeyen bütün İslâmî uygulamaları şeytani gören yüksek burjuvazi, 1970'ler ve sonrasındaki İslâmî uyanışı anlaşılmaz, ürkütücü bulmuş, öfkelenmiştir. Kemalist cumhuriyetçiliğe bağlı olanlar İslâmcı etkinliklere dürüstçe bakamadıkları zaman onlardaki sınıf dinamiklerine de körleşirler.

Sosyal bilimcilerle popüler yorumcular siyasal İslâm'ın Avrupa, Ortadoğu ve diğer yerlerdeki yükselişi üzerine bolca bel-

ge toplamışlardır. İslâmî retorik ve etkinlikler bir zamanlar sosyalist ya da komünist solun boş bıraktığı yeri almakta, onunla rekabet etmektedir; halkın daha az rekabet içinde, paylaşarak ve eşit bir dünyada yaşama dileklerini köktenci bir biçimde dile getirmede kullanılmaktadır. İslâmcı söylemlerle çeşitli şekillerde muhalefet yapılmaktadır. 1990'ların başında RP'nin (Refah Partisi) 'Adil Düzen' sloganı, 1970 ortalarında Ecevit'in merkez sol sloganı 'Hakkın Düzeni'nden çıkmıştır. Daha yakın zamanlarda kullanılan İslâmcı slogan 'Hâkimiyet Allahındır', Cumhuriyet'in başında kullanılan padişahlık karşıtı söze el konulmasıdır. Bu iki sloganın çıkış yerleri farklı olmakla birlikte, siyasal ve toplumsal eşitlikçilik ikisinin de cezbedici, önem verilen noktasıdır.

Bütün bunlar siyasal İslâm'ın kutsal kişilerce yönlendirildiği anlamına gelmez. Ne de bu tür ideolojilerin çirkin, totaliter rejimleri meşrulaştırmak için, ya da cinsiyet ve diğer ayrımları cezalandırıcı şekilde kurumlaştırmak için kullanıldığını yadsımak anlamına gelir. Ne var ki, burjuvazinin kendini savunma biçimlerinden 'düşmanını tanı' bağlamında, Türkiye'de daha geniş bir tartışma ortamı için daha hoşgörülü olunması gerektiği anlamına gelebilir. Bununla birlikte, akademisyenler de dahil birçok orta sınıftan insanın İslâmî uyanışın dinsel içeriği ile ilgilenmeyi reddettiğine tanık oldum. Dinsel içerik ilkel bulunur, ya da saf köylüleri, kentli işçi sınıfını kandırmak için fırsatçıların ve şarlatanların politik manevrası olarak görülür ve bir kenara atılır. Birtakım insanların, kendileri devletin 'laikliğini' soruşturdukları halde dinî uyanışın soruşturduğu konuları mahkum ettiklerini bile gördüm. Bu türden büyüklük taslayan tutumlar, sınıfa değil de İslâmcılığa odaklandığı için yadsınan ya da gizlenen derin sınıf farklarını ve nefreti açığa vurmaktadır. Ayrıca bazı liberal entelektüeller ile İslâmcı hareketin belli bölümleri arasında sürmekte olan günümüzdeki karşılıklı görüş alışverişi de küçümsenmektedir.

Önyargılı tutumlar birkaç yorumcunun da Türkiye'deki İslâmcı hareket liderlerinin tepeden inme kapitalizme satılmış olduklarını öne sürmesine yol açar: özel TV kanalları, mobilya

mağazaları ya da alışveriş merkezleri üzerine inşa edilmiş olan yeni büyük camiler, İslâmî moda endüstrisi, hükümetteki çürümüşlük gibi. Oysa İslâmcı liderler ve Kemalist cumhuriyet karşıtlarının berisinde kalan, dinsel ve politik bağlarını yeniden kurmakta olan işçi sınıfından insanların durumlarına ilişkin anlatılacak çok şey vardır. Örneğin, Jenny White'ın *Vernacular Politics* (2001'de yayımlanacak) adlı etnografi kitabı, İslâmcı eylemlere girmelerinden çok önce tanınmış olduğu insanların yaşamları üstüne yazılmış, önemli fikirler içeren bir kitaptır (ayrıca bkz. White 1996, 1999a; krş. Gürsoy-Tezcan 1991).

Laiklerin çoğuna göre İslâmcılık düşüncesi toplumsal sınıfları ele almayı dışlar. İslâmcı zenginlerle İslâmcı işçi sınıfı arasındaki fark genellikle yok sayılır. İslâmcıların tümünün işçi sınıfına dahil olduğu varsayılır, modernist paradigmanın basma kalıp sınıf tarifleri içinde tanımlanır. Amerika'nın Irak'ı bombalamasından üzüntü duyan ve Irak halkıyla tamamen insancıl nedenlerle özdeşleşen Fazilet Partili sıradan insanlar olabileceğine inanmayı reddeden çok sayıda orta sınıftan insanla karşılaştım. Bana, 'Ama partileri bombalamayı resmen destekliyor', şeklinde yanıt verdiler. İslâmcıların İslâmcı parti politikalarından ayrı görüşleri olmayacağını varsaymak, dinsel etkinliklerinin 'örgütlü ilahi' olduğunu söylemeye benzer. Tıpkı Oryantalistlerin tüm Müslümanların ve/veya Doğuluların koyun gibi olduklarını, otoriter yönetimlere alışkanlık kazandıkları için kendilerine eleştirel bakamadıklarını iddia eden görüşlerinde olduğu gibi, işçi sınıfı yanlış konumlandırılır. Doğu Batı için neyse, Türkiye'deki işçi sınıfı orta sınıf için, İslâmcı inanç ve uygulamalar da orta sınıf İslâmı için odur. Ayrıcalık bu türden sistemli yanlış konumlandırma mantığı ile doğallaştırılır. Kıyaslamalı nedensellik modernist paradigmanın hegemonik gücünün temellerinden biridir; Oryantalizm ve yerel oryantalizmler de bunun özgül yorumlarıdır (bkz. Said 1978).

Sanki Kemalist cumhuriyetçiler ile yüksek burjuvazi "ya hep ya hiç" önermesiyle karşı karşıya kalmışlardır. Yekpare olana - Kemalist cumhuriyetçiliğe- meydan okuyan şeyin de yekpare olması zorunludur. Bu retorik bir araçtır. Kemalist cumhuri-

yetçi uygulamalarla dinsel uygulamalar gerçekte çok daha çelişkili ve karmaşıktır. Ama dinsel inanç ve uygulamalardaki farklılıkların kesinlikle yekpare olmadığını anlamak için Kemalist cumhuriyetçilik ile devlet İslâmı'nın gerçek biçimleri ve bunların ne anlama geldiklerini bilmek gerekir. Bu da etnografik gözlem ve karşılaştırmalı verilerin toplanmasını gerektirir.

Bununla birlikte, değinmiş olduğum gibi, burjuvazinin inanç biçimleri üzerine gerçek bir tartışma yoktur. İran ve başka yerlerdeki İslâmcı popülizmlerle karşılaştırma yapmaktan kaçınılır. Refah Partisi başkanlığındaki hükümete son veren 1997 ordu müdahalesinin hemen ertesinde Türkiye'deydim. O sırada Cezayir'de seçimle gelmiş İslâmcı partinin hükümetten alınmasını takiben gerçekleşen katliamlardan Türkiye'de kimsenin söz etmiyor oluşu dikkatimi çekmişti. Bunun yerine herkes bana ısrarla Refah Partisi'nin kapatılmasının nedenini ırksallaştırılmış ve milliyetçi terimlerle açıklamaya çalışıyordu: İslâmcı uyanış Suudi parasıyla ve Arapların yayılmacı çıkarları söz konusu olduğu için ateşlenmişti ve durdurulmalıydı.

Yirmi yıl öncesiyle karşılaştırıldığında, orta sınıf laikler içinde Araplara karşı önyargının önemli ölçüde arttığı görülmektedir. Kurulan ilişki kolayca anlaşılabilecek türden bir ilişkidir. İslâmcılar 'Türk İslâmı'nı 'Araplaştırmak'tan sorumlu tutulurlar; Arap *olmayan* her şey bir şekilde daha Türktür. Bu değişimin bir göstergesi halkın Arap harfleri karşısındaki tutumudur. Yirmi yıl önce, tanıştığım orta sınıftan Türk Müslümanlar/laikler Arapça yazılmış olan 'Allah' ve 'Muhammed' kelimelerini ayırt edemezlerdi; ama bildik markaların logolarıyla ilgili olarak böyle bir sorunları yoktu. Hal böyleyken Arapça yazılmış herhangi bir şey 'İslâmî' olarak görülür ve dinsel bir anlam verilirdi. Birkaç yıl önce Londra'ya ilk kez gelen laik bir arkadaş kitapçılarda gördüğü Arapça moda dergilerine çok şaşırmıştı. Ona göre Arapça harflerle mankenlerin birarada oluşu oldukça aykırıydı. Çünkü laikler Arapça harflere bu tür bir olumlu hava yakıştıramazlar. 'Allah' ile 'Muhammed'i birbirinden ayıramamakla birlikte, Arapça bir yazıyı olumsuz anlamıyla ve İslâmcılık göstergesi olarak 'okuyabilmektedirler'. Bu

da aslında İslâmcıların bazen kendi alanlarını tanımlamak için başvurdukları bir yoldur.

Bölümün başında herkesin bildiği çok sayıda ayrıksıcılık örneği vermiştim. Bu örneklerdeki mantığın büyük bölümü, İslâmî uygulamalara ilişkin karşılaştırmalı açıklamalar yapılamayacağını söyleyen orta sınıftan laik bir hanımın ayrıksıcı bakış açısında izlenebilir: Bu hanım İslâmî inanç ve uygulamaların çok çeşitli biçimler aldığını kabul ediyordu. Ama ona göre Türkiye'deki İslâm, yetmiş beş yıldır diğer İslâmlar'dan ayrı olduğu için farklıydı, bu nedenle Türk İslâmı'nın başka yerlerdeki İslâm'dan öğreneceği hiçbir şey yoktu. Bu bakış açısında 'Türk İslâmı', bazı Türk vatandaşlarının İslâmcı inanç ve uygulamalarını içermeyen değişmez bir bütün olarak sunulur; hatta bu hanımın anneannesinin, annesinin ve kendisinin inanç ve uygulamalarında bir fark olup olmadığı dikkate alınmaz. Daha açık söyleyecek olursak, Türk laikliği, tıpkı Türk İslâmı gibi, hiçbir zaman değerlerle eylemlerin sabit bir bileşimi olmamıştır, olmayacaktır da.

Latin Amerika'daki özgürlükçü teoloji ya da Hindistan'daki Hindu uyanışı gibi muhalif halk hareketleriyle karşılaştırma yapmak da yararlı olabilirdi. Ancak bu hareketler de ayrıksıcı, uzak tutulan tepkilerle karşılanmaya mahkumdur. Bir öğrencinin küçümseyerek dediği gibi, 'Güney Amerika'ya bakın, hepsi Katolik' - sanki Türk yurttaşlarının %96.9'u en azından kağıt üzerinde Müslüman değilmiş gibi (Ülsever 2000a: 4, referans Çarkoğlu ve Toprak 2000). Başka bir öğrenci de Hinduizmin ve Hindu uyanışının dinsel inanç ve uygulamalar bütünü olarak ele alınamayacağında ısrar etmişti. 1980'lerin başında kendini pek Müslüman olarak görmeyen bir arkadaş ise şimdilerde Alevilik ve diğer 'ortodoks' olmayan İslâm biçimlerine yönelik New Age bir ilgi göstermeye başladı; bu moda, din kitapları satan dükkânlardan başlayarak yayılmaktadır. Ayrıca birtakım insanlar da İslâmcılığı beğenmeseler de, yayınladıkları filmlerin ve politik söyleşilerin diğer televizyonlardakilerden daha iyi olması nedeniyle dinci kanalları seyrettiklerini söylediler.

Laik değerleri ve çıkarları koruyan ayrıksıcı görüşlerin arka-

sında genellikle savunmacı bir tutum vardır. 1980'lerde insanlar her şeye muhaliftiler, Türklerin çoğunun iyi karaktere sahip olduğundan, bağlı oldukları 'arkadaşlık', 'komşuluk', 'konukseverlik' ve 'dürüstlük' gibi evrensel değerlerden gayretle söz ederlerdi. Böyle yorumlar şimdi daha da sık yapılmakta. Bu ahlakçı retorik İslâmcı olmayanların 'kendilerine has İslâmlar'ı olduğunu iddia etmelerinin, kendi ahlaklarının zayıf olduğu iddialarını da karşılamanın bir yoludur. Ama belki de, yanlış, çürümüş, denetlenemez görülen olay ve gelişmelerin bıraktığı enkazla baş edebilmenin de bir yoludur. Nazpary, Kazakistan'daki kaosla başa çıkma konusunda şöyle yazmıştı:

> Yaşamak için kesinlikle önkoşul olan ilişkilerin belirsiz ve bulanık bir ağ içinde kurulduğu durumlar, ahlakçı söylevler yoluyla bir ölçüde çözümlenebilen varoluşçu bir çelişki doğurur. Almatı'daki günlük konuşmaların en dikkat çekici yönü fazlaca vurgulanan bir ahlakçılıktı. Farklı etnik grupların ya da belirli bir kişinin varsayılan 'milli kişiliğini' tanımlamak için sık sık [güvenilir, doğru, dürüst, nazik, saygılı...] gibi terimler kullanılırdı' (2002: 88).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

# Akademik Ayrıksılıklar ve Ayrıksıcılık

Türkiye'nin tanınmış sosyal bilimcilerinin çoğu çalışmalarını Türkiye'nin biricikliği üzerine oturtmayı seçmiş, böyle yaparak akademik tartışmanın çerçevesini belirlemiştir. Egemen söylemi kabul etmek istemeyenler ise susturulmuş ya da bu çerçevesi çizilmiş Türkiye Çalışmaları alanından dışlanmışlardır. Daha başkaları ise yollarına azimle devam etmektedirler. Yeni çalışmaların en dikkate değer olanları bile Kemalist cumhuriyetçilik karşısında tutarsız, muğlak ya da kararsız olabilmekteyse de, şimdilerde başat ayrıksıcı görüşlere meydan okuyan önemli ve giderek çoğalan bir yazın üretimi sürmektedir. Örneğin, Çağlar Keyder (1987), Ahmet İnsel (1990) ya da Feroz Ahmad (1993) ile Erik Zürcher'in (1993) yeni Türkiye tarihleri ve bu eserler üzerine yazanların (bkz. Ahmad'la ilgili olarak Zürcher 1993 ve Zürcher'le ilgili olarak Kasaba 1995) dile getirdikleri muhalefet bu türdendir. Ayrıca, Mete Tunçay (1981) ve Fikret Başkaya'nın (1991) tarih çalışmaları ile karşılaştırma yapmak mümkündür; ki bu çalışmalar üniversitedeki görevlerinden alınmalarına, ayrıca Başkaya'nın bir yıl hapis cezası almasına neden olmuştur. Türkiye'de İslâmcılığın yükselişini yanlış anlayan sosyal bilimcilerin 'paradigmatik hataları'nı açıkça 'ayrıksıcılık' kavramıyla dile getiren Mustafa Erdoğan'ın (1999) çalışması da önemlidir.

Alan Duben ile Cem Behar'ın (1992), Leyla Neyzi'nin (1999a, 1999b) ve Arzu Öztürkmen'in (1998) yeni toplumsal tarih çalışmalarında, Andrew Finkel ile Nükhet Sirman'ın (1990) ve Şirin Tekeli'nin (1995) derledikleri eserlerde, *Birikim* ve *New Perspectives on Turkey* adlı dergilerde yapılmakta olan akademik tartışmalar da bu doğrultudadır. Yeni etnografik çalışmalar arasında ise Martin Stokes (1992), Meral Özbek (1994), Tayfun Atay (1996), Ildiko Beller-Hann ve Chris Hann (2000) ile Meeker (yayına hazırlanmakta) sayılabilir. Ve Altınay'ın (1999) dediği gibi, son zamanlarda yayımlanan en önemli 'etnografi' elbette Mater'in sözlü tarih çalışması, *Mehmedin Kitabı*'dır (1999).

Bütün bunlara karşın, mâdunun bakış açısını sunabilen etnografik ve toplumsal tarih çalışmaları sayıca çok azdır. Üstelik bu eserlerin katkıları biraz parçalı, yamalı türdendir. Akademik yazarlar aynı zamanda öğretim üyesi olduklarından, akademik ortamın sansürü ile karşı karşıyadırlar. Ama konu yalnızca sansür de değildir. Öğrencilerin sınıflara taşıdıkları ve bilerek ya da bilmeyerek eğitime sızan ayrıksıcı görüşler, başat Kemalist cumhuriyetçi tutumlara karşı tutarlı bir seçenek sunmayı her düzeyde önlemektedir. Egemen ayrıksıcı söylem Türkiye'deki ve başka yerlerdeki Türkiye Çalışmaları için gerekli ortamı verimsizleştirmektedir. İnsanların gündelik deneyimlerinde karşı karşıya geldikleri de budur. Hemen hemen hiçbir zaman bundan kurtuluş yoktur, gündelik yaşamda bununla başa çıkmak çok zordur.

Ana görüşlerden biri ile başlayalım. 1981 yılında Odalar Birliği Atatürk'ün yüzüncü doğum yılı kutlamaları çerçevesinde bir seminer düzenlemiş, ardından yayımlanan *Ataturk and Turkey of the Republican Era* (Atatürk ve Cumhuriyet Dönemi Türkiyesi) (Okyar vd. 1981) adlı kitapta 11 sosyal bilimci ve yazarın yazıları yer almıştı. Tahmin edilebileceği gibi, zamanın akademik ve tutucu görüşlerinin temsil edildiği, Atatürk'e şükranların sunulduğu bir kitaptı. Yazarlar 'Atatürk'ün Türkiye'ye getirdiği yenilik ve değişimlerin kaynaklarını ve niteliklerini ele alıp ölümünden sonra Atatürk ilkelerinin kaderini'

(s.3) tartışırlar. (Kitap boyunca Atatürk için kullanılan zamirler büyük harfle yazılmıştır, İngilizce'de büyük harf sadece Tanrı ve İsa Mesih için kullanılır.) Hepsi 1970'lerin ve 1980'li yılların başlarındaki politik çalkantılardan oldukça deneyimli olduklarından, Atatürk'ü demokrat ve çoğulcu olarak nitelendirip, solcuların tersi yöndeki iddialarını çürütmeyi amaçlamışlar.

Yazarlar çeşitli çelişkilerle karşı karşıyadırlar. Ateşli Kemalist cumhuriyetçilikleri ile devletin ve sıradan insanların yaşamlarının karmaşık ve ağır gerçekleri arasında tutarsızlıklar vardır. 'Tarihi yapan büyük adam kuramı' -Türkiye'yi bir kişinin değiştirdiği fikri- ile Türkiye'nin bir demokrasi olduğu fikri çelişmektedir. Ama Türkiye'nin ve Türklerin istisna, ayrıksı olduğunu ileri sürerek ellerinden geldiği kadar bu çelişkilerle başa çıkmaya çalışmaktadırlar.

Öte yandan 1997 yılında Türkiye Sanayici ve İşadamları Derneği (TÜSİAD) tarafından gerçekleştirilmiş olan bir yayın sayesinde geçtiğimiz yirmi yıl içinde Türkiye'de demokrasi tartışmalarının hayli değiştiğini görüyoruz. İstanbul Üniversitesi Anayasa Hukuku dalında öğretim üyesi olan Profesör Bülent Tanör tarafından yazılmış olan *Perspectives on Democratisation in Turkey* (Türkiye'de Demokratikleşme Perspektifleri) adlı kitap, 1981 tarihli kitabın tersine, demokratik reformlar yapılması yönünde kapsamlı ve radikal bir program önermektedir. Ancak rapora ilişkin haberler arasında, çürümenin ve varolan otoriter yönetimin 'vahşi kapitalizmi'nin sona ermesinden büyük yarar sağlayacaklarını bilerek bu raporu destekleyen sanayici ve işadamlarının hiçbirinin böylesi radikal bir belgeyi açıklamayı göze alamadığı söylentisi de vardı.

Bu türden kurumsal özdeşliklere eleştirel yaklaşan yayınlar da vardır. Ancak bunlar da, muhafazakâr akademisyenlerle diğer kurumsal figürlerin ayrıksıcılık söylemleri olarak tanımlanabilir. Örneğin, İslâmcı Refah Partisi'ni iktidardan indiren 28 Şubat 1997 darbesini protesto ettiği için hapsedilen liberal Hasan Celal Güzel tarafından Cumhuriyet'in 75. Yılı'nda derlenen *Yeni Türkiye* (1998) adlı beş ciltlik kitapta bulunan akade-

mik ve politik yazılarda bu açıkça görülmektedir. *Yeni Türkiye*'de muhalif yazılar bulunmakla birlikte, geri kalanların çoğu egemen söylemin gücünün ve niteliğinin yanı sıra, akademik ve popüler entelektüel eleştirinin ne denli kısıtlı olduğunu da gözler önüne sermektedir.

İzleyen bölümde Türkiye ile ilgili sosyolojik ve tarihsel anlatımları etkileyen bazı konuları ortaya koyuyor, daha sonra da bulanık yazım tarzlarının ve yukardan aşağı çözümlemelerin, egemen söylemin akademik muhalefeti sınırlandırma yöntemleri arasında yer aldığını gösteriyorum.

## Türdeşlik, Eşzamanlılık ve İşlevselci Antropoloji

Öncelikle Türkiye'de yapılmış biçimsel antropolojik çalışmaların çoğunda görülen ve antropologlar tarafından 'işlevselcilik' olarak adlandırılan (bkz. Hann 1993) ayrıksıcı söylem çeşitlerini ele alacağım.

İki türlü işlevselci görüş vardır. 'Zayıf işlevselcilik'te insan ilişkilerinin önceden kestirilebilir bir şekilde toplumsal, birbirine bağlı ve belli bir yapıya sahip olduğu düşünülür. Bunda bir sorun yok; böyle varsayımlar olmadan antropoloji veya sosyal bilim yapılamazdı. Bu anlamda, toplumsal ve kültürel antropoglar, Weberci, Durkheimcı, Freudcu ve Marxçılar ile anaakım sosyologların hepsi 'zayıf işlevselci' olarak kabul edilebilir.

'Güçlü işlevselcilik'te ise toplumsal ilişkilerin *iyi* olduğu, toplumu toplumsal kurumların bir arada tuttuğu ve bir arada tutan her şeyin herkes için iyi olduğu görüşü hâkimdir. Antropologlar her zaman işlevselci görüşün güçlü biçimlerine daha yakın olmuşlardır. Bunun nedeni, işlerinin kısmen, toplumsal olaylar ve süreçler arasında beklenmeyen bağlantılar kurmak olmasıdır. Ayrıca, güçlü işlevselci açıklamalar genellikle savunmacıdır. Antropolog, yeterli toplumsal ayrıntı ve bağlam bulunduğunda halkın her yaptığının ve söylediğinin ussal, tutarlı ve anlamlı olduğunda ısrarcıdır. Gellner'in bir zamanlar adlandırdığı gibi bu tür 'fazla iyilikçi yorumlar', saçmalık ve

oyunların, ussal olmayan inanç ve uygulamaların toplumsal yaşamın bir parçası olduğunu görmezden gelir.

Güçlü işlevselciliğin bariz görececiliği, liberal bilinç ve duyarlılıklarla uyum içerisindedir. Farklı halklara ve geleneklerine paye verilir gibidir, ama toplumsal farklılıkların nedenleri ile sonuçları derinlemesine araştırılmaz.[1] Güçlü işlevselcilik muhafazakâr olduğu halde liberalleri çeker, çünkü cüretkâr ve radikal görünür, ama ne statükoya ne de antropologların çalıştığı insanlar arasındaki iktidar sahiplerine meydan okur. Antropologların iktidar çevrelerinden gelen insanlar hakkında (açıklanması yanlış anlaşılabilecek olan) çok işlevsel tanımlar yapmaları bile mümkündür.

Türkiye üzerine yapılan antropolojiyi 'güçlü işlevselciliğe' iten çeşitli nedenler vardır. Öncelikle Türk milliyetçiliği ve laikliği, türdeş, uyumlu ve adil bir Türk toplumu idealleştirmesi ile kaplanmıştır. İkincisi, antropologlar genellikle çalıştıkları insanların savunucuları olurlar; bu insanların 'modern' ve 'laik' orta sınıflar tarafından genellikle aşağılanan yaşamlarını duyarlı ve mütevazi bulurlar. Üçüncüsü, aslında zayıf işlevselcilikten yana olan antropologlar bile gemilerini nadiren kişisel veya politik anlamda tehlikeli sulara bırakırlar.

Aynı güçler popüler toplumsal yorumlarda ve televizyon, gazete ve *Atlas* gibi dergilerin 'kültürel' özellikleri dile getirişinde de işler. Etnografik çalışmalar ile kültürün popüler anlamda ele alınışı birbirlerine yakındır.

Güçlü işlevselcilik üç tip çalışma üretir. Birinci tip çalışmalarda, sosyal bilimlerin büyük kısmı ve popüler toplumsal yorumlar açıkça modernleşmeden yanadır. Böyle çalışmalar ister modernleşme kuramı ile, ister daha yakınlarda olduğu gibi ba-

---

1 Aynı şey iyi niyetli ve anti-ırkçı görünen United Colours of Benetton reklamlarında ve dergisi *Colours*'da da yapılmaktadır. Oysa kültürel farklar konusunda yüzeysel yaklaşımlar, her köşede kurumsallaşmış ırkçılık varken bütün insanların uygulamada aynı olduğu iddiasındadır. Dolayısıyla Benetton reklamları izleyicileri kendinden menkul erdem sahipleri olmaya teşvik ederken, statükoya hiçbir şekilde karşı gelmez. Ayrıca Benetton firmasının çalışanlarına uyguladığı sömürü politikaları bu yolla gizlenmektedir (bkz. Enloe 1989). Çokkültürlülük söylemi de aynı şekilde işler.

ğımlılık kuramı ile şekillenmiş olsun, genellikle iktidara hizmet etmiştir. Modernleşme kuramıyla hareket ettiklerinde uzmanlar, Türk köylerindeki, işçi sınıfı varoş ve işyerlerindeki değişimin *iyi* ve toplumun daha geniş kesimleri açısından yararlı olduğunu ileri sürerler. Söz ettikleri değişimlerin, bazıları için *iyi*, bazıları içinse *kötü* olduğunu göremezler. Bağımlılık kuramı biraz farklı işler. Bağımlılık kuramı uzmanları ulus-devleti tek bir bütün olarak ele alırlar. Sonra da ulusal seçkinler ile işçi sınıfının benzer çıkarları olduğunu, dış kapitalist baskılar karşısında birlikte sıkıntı çektiklerini varsayarlar. Bağımlılık kuramcıları da ulusal seçkinlerin konumlarını ve güvenliklerini küresel kapitalizme borçlu olduklarını göremezler. Ne de bu seçkinlerin, emperyal müttefikleri gibi, ulusal işgücünün sömürülmesinden çıkar sağladıklarının farkındadırlar.

İkinci tür çalışmalara sosyal bilimler ve popüler gazetecilikte görülen antika ve halkbilim merakı girer. Böyle çalışmalar eski, 'daha otantik' bir Türk 'kültürü' ve tarihinin kayıtları olarak sunulurlar. 'Geleneksel' Türk kültürünün daha *iyi* ve daha uyumlu bir bütün olduğu, ama devletin uygarlaştırma misyonu yüzünden değişime uğratıldığı düşünülür. Üstelik bu çalışmalarda, 'Türk olan iyiydi ama eskidi' düşüncesi şimdi Türk olanın iyi oluşunun göstergesi olarak görülür.

Üçüncü tür çalışmalarda Türk milliyetçi ve laik söylemlerindeki türdeşliğe ve ayrıksıcılığa yapılan aşırı vurgu dengelenmeye çalışılır. Etnik, mezhepsel ve başka ayrımlar üzerine yapılmış çalışmalar bazen hoşgörülü, açık fikirli devlet söylemini desteklemek için kullanılır. Bu, Osmanlı evrenselciliğinin ve millet sisteminin iyi taraflarını korumuş, günümüzde de Afganistan, Balkanlar ve başka yerlerden gelen Türk ve Müslüman mülteciler için güvenli bir barınak sunan devlete vurgu yapan liberal bir söylemdir. Özbek, Yörük ya da başkaları üzerine yapılmış bu türde çalışmalarda devletin türdeşleştirme projesini tehdit etmeyen kültürel farklar dile getirilir; istisnalar kaideyi bozmaz, ya da arkeolojik ve tarihsel projeler de zaten 'geçmişle' ilgilidir. 'Avrupa antropolojisi'nde de yazarlar 'çevre' üzerinde çalışırlar; akrabalık ilişkileri ve törenler gibi

geleneksel antropoloji konularına odaklanırlar. Çalıştıkları insanların gerçek tasalarını, bunlar ister sınıf, ister etnisite ya da mezheplere dair olsun, genellikle görmezden gelirler.

Türkiye'yi de içeren Ortadoğu konulu en tanınmış antropoloji kitabında (Eickelman 1998) bile insanların yaşamları politik bir boşluk içindelermiş gibi anlatılır. Ulusal ve uluslararası petrol politikaları, Filistin-İsrail çatışması, Türkiye'deki Kürt savaşı, ya da ABD'nin bölgede oynadığı rol, sanki bu halkların yaşamlarında hiç etkileri yokmuş gibi, sistemli bir biçimde ele alınmaz. Kitabın düzeninde de bu muhafazakâr politika görülür. Bölüm başlıkları kırsal kesimleri ekonomik ölçütlere göre tanımlar: göçebeler ya da köylüler olarak; ama bölgedeki kentsel nüfus ile ilgili bölümler, (kitabın büyük bölümü bunları kapsar) mülk sahibi ve işçiler gibi ekonomik ya da sınıfsal terimlerle değil, 'şehirler' olarak adlandırılmıştır.

Aynı türden muhafazakâr yaklaşım popüler basında da görülür. Savaşın sona ermesinden sonra Türk basınında birdenbire Güneydoğu ile ilgili turistik yazılar ve yörenin popüler özelliklerini anlatan makaleler belirmeye başlamıştır. Bu yazılarda 'tehlikeli olmayan' kültürel farklar artık açıkça ilan edilmektedir: Nevruz kutlamaları (bkz. Demirelli 2000), Alevi din ve kültürü (bkz. Demir 2000; Gülçiçek 2000) ya da Mardin ve diğer yerlerdeki Suriyeli Hıristiyanlar (bkz. Yazıcı 2000) ele alınan konular arasındadır.

Bence popüler basında yer alan İslâm'da 'örtünme' ve 'başörtüsü' tartışmaları da işlevselci ve sınıfsalcı bir nitelik taşımaktadır.[2] Örneğin öğrenci ve öğretim üyelerinin, genç kadınların başörtüleriyle üniversiteye girme talepleri konusunda (Türkiye'de bu yasal değil) hoşgörülü yorumlar yaptıklarını duydum. Verilen destek genellikle insan hakları ilkelerine dayandırılır, ki ben de buna tamamen katılıyorum. Ama destek verenlerin pek azı, genç kadınların kararlarına ilişkin kendi algıları ile (ki liberal destekçilerden bazıları aslında buna taraftar değildir) ya

2 'Örtünme' üzerine yapılmış çalışmalarda olduğu gibi, Akdeniz ve Ortadoğu toplumlarında 'namus ve utanç' üzerine yazılanlarda da, 'toplumsal cinsiyet' kavramının kendisi sorunsallaştırılmaz (krş. Lindisfarne 1994a).

da bu kadınların örtünmeyi de kapsayan daha genel toplumsal ve politik çelişkilere nasıl baktıkları ile ilgilidir. Devletin kadınların giysilerini izlemek görevini üniversite üyelerine vermesi dolayısıyla da ilişkiler neredeyse çözümsüzleştirilmiştir.

Her şeyin ötesinde bu genç kadınlar politik bir duruş sergilemektedirler. Başörtüsü Türkiye'de yaygın görüşlere ve iktidara karşı olmanın simgesidir; Türk devletinin değerlerinden başka ve daha iyi değerler olduğunun öne sürülmesidir. Başörtüsü, yüksek sesle ama kelimelere dökmeden, 'bir generalin kızı gibi görünmektense, batıl, geleneksel ya da işçi sınıfı gibi görünmeyi yeğlerim', demenin bir aracıdır.

Elbette başörtüsü, kadınların, erkeklerin ataerkil denetiminin belli İslâmî biçimlerini kabul ettiklerini de göstermektedir. Ama sıklıkla unutulan, başörtülü ve başörtüsüz bütün öğrencilerin egemen erkekliklere tepki niteliğinde giysiler taşımakta olduklarıdır. Ancak erkeksi denetim tarzları türlü türlüdür, farklı toplumsal alanlarda farklı şekillerde egemenlik kurar.

Başörtüsü tartışmasında sınıf ve cinsiyet ayrımı konuları tamamen iç içe geçmiştir. Ne var ki, insanların çoğu bunu laiklerle İslâmcılar arasında geçen bir tartışma, kadınlarla erkekler arasındaki ilişkiler şeklinde algılar. Başörtüsünün böyle kışkırtıcı bir konu haline gelmesinin asıl nedeni olan sınıfsal konular genellikle görmezden gelinir.

Türkiye'de ve başka yerlerde kadınların giysilerinin ve davranışlarının denetlenmesi, küresel kapitalizmin ve emperyalizmin yeni biçimlerine karşı verilen direnişte kullanılsa da, burjuvazinin çıkarlarına hizmet etmiştir ve etmektedir (bkz. örneğin, Göle 1996; İlyasoğlu 1994, 1998; Norton 1997; Van Os 1999; White 1999b; Yeğenoğlu 1998). 'Modern' tarz giysiler tüketimcilikle bağlantılıdır. Bunlar, yönetici seçkinlerin ataerkil cinsiyet ilişkilerini içeren modellerdir (bkz. Enloe 1989). Tüketim modaları, uygulamada, giysileri, tavırları ve ataerkilliğe karşı tutumları, hem kendilerinden zengin olan seçkinlerden hem de kendilerinden yoksul olan işçi ve köylülerden kültürel olarak ayrılan bir orta sınıf yaratır (bkz. McClintock 1995; Scanlon 1995). 19. yüzyılda ve 20. yüzyıl başlarında

cinsiyet ilişkilerinde yaşanan değişimler aslında orta sınıfa özgü kadın ve 'aile değerleri' söylemlerinin yaratılmasında öncelikli etkenler olmuştur. 'Modern' kadınlar evlerinde, işlerinde ve kamusal alanlarda ataerkil denetimle karşı karşıyadırlar. Oysa aynı sınırlamalar -çünkü sınıfsal kimliği de bu yaratır ve sürdürür- laik, orta sınıfa dahil kadının bakış açısından kabul edilebilirdir. Ne var ki, 'modern' genç kadınlar, devlet feministleri, yüksek burjuvazinin kadın patronları ve 'laik' işçi sınıfı kadınlarının tümü bu tür denetimden etkilendikleri halde, yalnızca başörtülü kadınlar kamusal olarak ve olumsuz bir tarzda damgalanırlar.

İslâmcıların çoğu işçi sınıfından gelir. Refah ve Fazilet gibi İslâm'ın yeni yorumları sayesinde gündeme gelen muhalif İslâmcı partiler, burjuva değerlere meydan okuyan sınıfsal söylemlere sahip partilerdir. İslâmcı liderler bu söylemleri kendi çıkarları doğrultusunda ve mülkiyet sahibi sınıflara katılmak için kullandıkları zaman bile bu doğrudur. İslâmcılık sınıfsal bir söyleme sahip olduğu için yönetici ve orta sınıflar arasında kaydadeğer ölçüde bir düşmanlık yaratmaktadır. Başörtüsünü farklılığı simgeleyen ikon haline getiren, hâkim sınıfların sınıfsal iktidarları ve bunu koruma dürtüleridir. Burjuva kadınlarla erkekler sınıfsal çelişkileri İslâmcı kadınların ataerkil denetim altında olmalarını öne sürerek ifadelendirirler. Ama bu insanlar, 'modern' kadınların da ataerkil denetim altında olduklarını teslim etmek bir yana, fark etmezler bile; üstelik Türkiye'de feministler uzun süredir ülkenin medeni kanunundaki cinsiyetçi hataların düzeltilmesi gereğini tartışmaktadırlar. Çok yakın zamanlara kadar medeni kanuna göre evin reisi erkekti; hâlâ 'namus cinayetleri' ile ilgili yasalar *erkeğin* aile onurunu korumak için kadın akrabalarını öldüren erkekleri korumaktadır (bkz. Saktanber 1994). İslâmcı kadınlar kendi inançlarını bedensel olarak da göstermelerini teşvik eden ataerkil iddiaları benimsedikleri için kamusal alanda inançlı erkeklerden farklı şekilde görünür olurlar. Bu nedenle, İslâmcı erkekler değil, İslâmcı kadınlar ayrımcı kurallarla karşı karşıya kalırlar.

Orta sınıflar, kendileri ve aileleri için mali destek ya da burs

kazanmak için başörtüsü takan İslâmcı kadınlar tanıdıklarını ileri sürmekteler. Ataerkilliğin İslâmcı biçimlerini kötüleyen tartışmalar da aynı yapıdadır. Genellikle ikinci elden bilgiler ve şehirli mitler üzerine kurulmuş olan bu tartışmalarda, vergi indirimi ve ödenmeyen gelir vergileriyle 'mali destek'ten yararlanan zengin kesimlere dokunulmaz. Tartışmalar İslâmcıların (ve faşist MHP'nin bazı genç üyelerinin) dürüst olmadıkları varsayımına dayanır. Laikler İslâmcıları İslâmcı partiler (veya MHP) tarafından satın alınmış olmakla suçlarlar, ama orta ve yönetici sınıfa dahil laiklerin de orta-sağ partilerce 'satın alınmış' oldukları gerçeğini görmezden gelirler.

Başörtüsü ile ilgili tartışma 'laiklik' ve modernist paradigma üzerine odaklandığı için sınıfsal ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin başka birçok boyutu görüş alanı dışında bırakılır. Örneğin, Atatürk'ün Batılı akşam giysilerinden hoşlanmasından tutun, zorunlu askerlik hizmetindeki erkeksi tavırlar ve sınıfsal eşitsizliklere kadar, cumhuriyetin kendisinin ataerkilliğin çeşitli sınıfsal biçimleriyle cinsiyetlendirilmiş olduğu görmezden gelinir.

Bu türden cinsiyetçi bağlantılar feminist değirmende kolayca öğütülecek cinstendir. Ancak, Kemalist cumhuriyetçi retorik ve uygulamaların yarattığı kargaşa nedeniyle, Türkiye'de feminizm tarihi, zorluklarla geçmiştir (bkz. Yorgun 1984; Sirman 1989; Arat 1993). ABD'de feminizm son on yıllardaki gelişimini Amerikan emperyalizmine karşı duran sivil haklar ve savaş karşıtı hareketlere borçludur; kurtuluşçu bir söyleme, aşağıdan gelen bir kitle hareketine dayanır. Türkiye'deki orta sınıfların feminizm itkisi ise Batı'dan gelmiştir, bu nedenle de emperyalist, kapitalist ve modernleşmeci politikaların parçasıdır. Dolayısıyla Batı'ya karşı olan işçi sınıfı kadınları feminizme de karşı olmuşlar, orta sınıf feministleri ise genellikle modernleşmeci Türk devleti ile aynı safta kalmışlardır. Bu nedenle İslâmcı kadınların Batı-tarzı feminizmlere meydan okuma girişimleri, siyah kadınların Avrupa-Amerika'nın beyaz orta sınıf feminizmlerine yönelik eleştirilerininkine benzer bir etkiye neden olmamıştır.

Yeniden başörtülü İslâmcı genç öğrenciye dönecek olursak; kızın başörtüsü ayrıcalıklara ve eşitsizliğe meydan okumaktadır, bu nedenle yasaklanmıştır. Ama başörtüsü tartışması aynı zamanda 'dinsel özgürlük' terimleri ile ifade edildiğinden, politik İslâm'ın politik etkilerinin çoğu göz ardı edilir. Kadının başörtüsü, İslâmcıların erkeklerle kadınlar arasında görmek istedikleri eşitsizliği de savunur. Burada başörtüsünün, hem tabandan gelen ve sosyalist nitelik taşıyan politikaların hem de sağcı bir ataerkillik tarzının işareti olması gibi bir çelişki vardır. Orta sınıftan birçok laik feminist bu çelişkiyle başa çıkamamaktadır, çünkü tek seçeneğin muhafazakâr Kemalist cumhuriyetçi devlet ile muhafazakâr işçi sınıfı İslâmcılığı arasında olduğu düşünülür.

Oysa toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin, Kemalist cumhuriyetçilik adına işletilenler de dahil olmak üzere, daha geniş bir alanda toplumsal eşitsizlikleri pekiştirdiği, meşrulaştırdığı ve yeniden ürettiği düşünülürse, başörtülü kadına tekrar bakıp bu durumda eşitsizliklerle nasıl savaşılacağı sorusu gündeme getirilebilir. Bence yanıt, 'istediğini giyme hakkını destekliyorum, çünkü bütün kadınların istedikleri gibi giyinme haklarını destekliyorum', olacaktır. Çünkü kadınlarla erkeklerin kendi bedenlerini denetleme ve bu denetimi eşit şekilde yapma hakları olduğuna inanıyorum. Başörtüsünün toplumsal eşitsizliklere karşı bir protesto olduğunu biliyorum. Bu nedenle de başörtülü kadınla tartışmak, ona İslâmcı politikaların kadınlarla erkekler arasındaki ve zenginle yoksul arasındaki eşitsizliklerin daha da büyümesine yol açacağını söylemek isterdim. Bu türden radikal bir tartışma, farklı egemenlik sistemleri (ataerkilliğe, İslâm'a ya da toplumsal sınıflara dayalı sistemler) *ile* yapısal eşitsizlikleri (başörtülü kadınlarla, konuşmalarına izin verilmeyen Kürtleri etkileyen eşitsiz yapılanmaları) birbirine bağlayacaktır. Böyle bir bağ bizi bir sonraki çözümleyici adıma götürür. Her türden eşitsizliğin (örneğin, ev içindeki eşitsizlik, etnik eşitsizlik) güç ve şiddetle belirlendiği ortaya çıkar. İstediğini giyme özgürlüğü ile istediğin dilde konuşma ve yayın yapma özgürlüğünün doğrudan ilişkili olduğu gözler önüne serilir.

Yukardaki iddialar başörtüsü tartışmasını daha geniş bir kuramsal çerçeveye oturtarak daha da ileri götürülebilir. Başörtüsü tartışmasında öne sürülmesi gereken en önemli soru, egemen politik uygulamaların neden bu kadar cinsiyetlendirilmiş oldukları sorusudur.

Bu soruya verilebilecek yanıt kısmen şöyledir: eşitsiz cinsiyet ilişkileri eşitsizliği ve hiyerarşiyi, mahrem ve neredeyse evrensel olmaları nedeniyle herkesin her günkü yaşamının temel öncülleri ve süreklilik taşıyan nitelikleri olarak pekiştirmektedir.

Herkes her gün cinsiyetler arası ilişki içindedir: anneler ve oğulları, babalar ve kızları, erkek ve kız kardeşler, karıkocalar, heteroseksüel ve homoseksüel ilişkilerde sevgililer. Hepimiz cinsel duygularımıza, toplumsal görüşlerimize işleyen cinsiyetlendirilmiş eşitsizlikler içinde yaşamaktayız. Oysa sınıfsal, mezhepsel ya da ırksal eşitsizlikler bizleri bu kadar yakından ve düzenli olarak etkilemez. Bu nedenle eşitsizlik öncelikle toplumsal cinsiyet ilişkilerinde doğallaştırılır, ardından da (yaş, sınıf, etnik ve ırk ayrımları da dahil) tüm toplumsal ilişkilerde. İşyerinde, yasalarda, ulusal ve laik söylemlerde eşitsizliklerin 'doğal' veya 'meşru' olarak adledilmesinde de olan budur.[3] Örneğin, yukardan aşağı yönetimi, devlet şiddetini, 1980 ve 28 Şubat 1997 ordu darbelerini bile, 'Türkler yalnızca otoriter yönetimlere boyun eğerler' ya da 'Türkler otoriter yönetimleri takdir ederler' şeklinde doğallaştıran birçok insana tanık oldum.

Başka türlü söyleyecek olursak, insanlar mahrem cinsel ilişkilerinde ve aileleri içinde her gün eşit deneyimler yaşasalardı, iş yerindeki, ülkedeki ya da uygulamalardaki eşitsizlikler daha zor kabul edilebilir olacaktı. Yani, insanların farklı toplumsal alanlarda yaşadıkları eşitlikler ile eşitsizlikler bu kadar birbirlerine bağlı olmasaydı, eşitsizliklere karşı direniş daha yaygın, kolay ve hiyerarşik toplumlarda ayrıcalıklı olanlara karşı daha tehditkâr olacaktı.

---

3 Hardy aynı konuda şunları söyler: 'Ailelerin çocuklarına karşı aşırı ilgileri ve diğer insanların çocuklarından hazzetmemeleri, tıpkı sınıf duygusu, yurtseverlik ve kendini kurtarmada olduğu gibi, altta yatan yaygın bir ayrımcılıktır' (1994: 896).

Böyle radikal bir iddia, gelenekler üzerinden yürütülen mücadeleye ilişkin çelişkili anlamlara çok dikkat edilmesini gerektirir. Antropologlar ile diğerleri genellikle, bazı geleneklerle, cinsiyete dayalı ya da başka şekillerde mücadele edildiğini görmezden gelirler. Dahası, toplumsal soğukluk, yabancılaşma ya da gerçek mücadele konularında ayrıntılara girmekten kaçınırlar. Bu suskunlukları ile statükoya hizmet ettikleri çok açıktır. 'Laik' kadınların, özellikle de orta sınıftan laik kadınların, karşılıklı kurulmuş cinsiyetlendirilişini görmezden gelip başörtülü kadınlara odaklanılmasında söz konusu olan budur. Devleti tehdit edebilecek toplumsal farklar ya da süreçler üzerine çok az sayıda etnografik çalışma yapılmış olduğunu da eklemeliyiz (Mater 1999 hariç).

Daha önce değindiğim gibi, Türkiye'de yüksek burjuvazi ve orta sınıflar üzerine yapılmış etnografik veya başka türden araştırma çok azdır. Entelektüeller hakkında yazılmış eserler ise birkaç biyografi dışında daha da az sayıdadır. Bu eksiklik toplumsal açıdan önde olanları korumakta, kusurlarının ve ayrıcalıklarının ışığa çıkarılmasını önlemektedir. Bu insanlar neredeyse hayalet gibidirler. Susurluk kazasından sonra sınırlı da olsa ışığa kavuşturulan bazı çıkar ilişkileri Türkiye'de 'araştırma yapmanın' ne kadar zor olduğunun da açık göstergesidir (bkz. Nader 1969; Schrijvers 1991). Birand (1987, 1991) ve Hale (1994) tarafından Türk ordusu üzerine yazılmış kitaplar ile Bovenkerk ve Yeşilgöz'ün (1998) Türk mafyası üzerine araştırmaları birkaç istisnadır. Roman, otobiyografi, kişisel anılar ve sözlü tarihler bu boşluğu doldurmak açısından çok önemlidir. (Bkz. Ağaoğlu, *Bir Düğün Gecesi* (1979); Halide Edib'in anıları (örn. 1928) ve Leyla Neyzi'nin *Remembering and Forgetting Istanbul* (1999a).)

Antropologlar ile popüler yorumcular yalıtılmış yaşamları anlatırlar, dolayısıyla insanların umutları, istekleri, yerel koşulları ile değişen üretim tarzlarını uluslaşma ve emperyalizm süreçlerine bağlayan daha geniş toplumsal süreçler arasındaki ilişkilerin bazılarını gözden kaçırırlar. Bu nedenle sınıf ilişkilerinin üzeri büyük ölçüde örtülü kalır; özellikle de, yönetici sınıfların

ekonomik ve politik çıkarlarının ulusal ve yayılmacı projeler, milliyetçi ve İslâmcı popülizmlerle ne ölçüde içiçe geçtiği gizlenmiş olur. Antropolog Paul Stirling, Türkiye'deki toplumsal ilişkiler üzerine ikna edici sınıfsal bir çözümleme okuyamadığını, hatta Türkiye'nin sınıfsal çözümleme yapmak için uygun olmadığını öne sürebilmektedir. Onun bu görüşlerinin Türkiye üzerine yapılmış antropolojik ya da başka sosyal bilimsel çözümlemelerin niteliğinden mi kaynaklandığı, yoksa bunun bir sonucu mu olduğu tartışmaya açık bir konudur.

## Bulanık Yazım Tarzları

Devleti eleştiren çalışmaların çoğu soyut, zor bir dille yazılmıştır. Bu tutum akademik anlamda yüksek bir düzeye işaret ederken siyasi yorum ve eleştirilerin gücünü belirsizleştirir. Bu tarz akademik yazın hem Türk hem de yabancı akademisyenleri etkileyen akademik belirsizliğin ve anlaşılabilir bir korkunun ürünüdür. Baskıcı bir devlette sivri dilli olmamak akıllıca bir stratejidir. Aynı nedenle böyle çözümlemeler çoğunlukla insanların gündelik hayatlarından uzak ve dolayısıyla politik eylem reçeteleri olarak görülemeyecek genellemelere dayandırılır. Bu yaklaşım Türkiye üzerine yapılmış sınırlı sayıdaki etnografik çalışma için de geçerlidir; aslında Türklerin yapmış oldukları etnografi çalışmalarının en iyileri yayınlanmadan kalmıştır. Aynı şey yabancı akademisyenler tarafından yayınlanmış olan 'tehlikesiz' Türkiye etnografi kitaplarının büyük bölümü için de söylenebilir; bu yazarlar Türk hükümetinin antropolojik alan çalışmaları için araştırma yapma iznini ne kadar zor verdiğini iyi bilirler.

Demokrasi üstüne akademik yazın da aynı bulanık özelliğe sahiptir. Basında da bu bulanık tarz yaygındır. Bulanıklıktan ne kastettiğimi iki örnekle açıklayacağım. *Turkish Daily News* gazetesinden bir yorum:

> Eğer Kürtler Türkiye'de yaşamıyor olsalardı ülke bu kadar anti-demokratik olmazdı. Buna göre, demokrasi ve insan hak-

ları Kürt sorununu çözemez, ama eğer Kürt sorunu çözülürse, Türkiye'deki demokrasi ve insan hakları sorunları çözülmüş olacaktır (12.4.2000: 1).

Bu örnekteki bulanıklığı başka biri izler: 1980'lerin solcu akademik yazılarındaki, Türkiye'deki demokrasiye ilişkin ifadelerde görülen kaypaklıkta olduğu gibi devletin güçlü egemen söylemi bazen eleştirmenlerin kafasını karıştırmaktadır. Aynı şey bugün de bazı eleştirel akademik yazılarda ve gazetelerin çoğunda görülür. Örneğin aşağıdaki başlık oldukça şaşırtıcıdır:

> Sezer: Demokratik, laik cumhuriyetçi. Sezer cumhurbaşkanı olarak ilk konuşmasında Türkiye'nin 'polis devleti' görüntüsü veren politikalara son vermesi gerektiği üstünde durdu. Bu da göstermektedir ki, cumhurbaşkanlığı sırasında Cumhuriyet'in kurucusu Mustafa Kemal Atatürk'ün ilkeleri ona yol gösterecek (*Turkish Daily News*, 17.5.2000: 1).

Cumhuriyet'in ilk yıllarında Atatürk ve diğer egemen aktörler, anti-monarşist duygularını kısa yoldan dile getirmek ve anti-monarşist eylemlerini meşrulaştırmak için demokrasi söylevleri vermişlerdir; 'Hâkimiyet kayıtsız şartsız milletindir' sloganında olduğu gibi. Ama bu sözün anlamı, anaakım Türkiye tarihyazıcılığında kaybolmuştur. Liberal demokrasi arzusuyla hareket ediyormuşçasına Kemalist cumhuriyetçiler tarafından çabucak uygulamaya koyulan, eğitim ve 'laiklik' konularındaki radikal modernleşmeci programlarda yapılan budur. Yine de Atatürk'ün katılımcı politik bir sistemden yana olup olmadığı konusunda pek bir kanıt da yoktur. Aynı şey, 1925-6 tasfiyesinde hedef alınan milliyetçiler için de söylenebilir.

Cumhuriyet'in ilk otuz yılını anlatan yazarlar bazen, başka partilerin olmadığı o dönemi açıkça 'diktatörlük' olarak adlandırmamak için 'tek-parti' sistemi olarak nitelerler. Böylece sistem bulanıklaştırıldığı gibi, farklı, özel ve başka yerlerdeki tek partili sistemlerden ayrı gibi de gösterilir.

1950'den sonraki dönemler için politikacılar, gazeteciler ve

akademisyenler tek bir cümle içinde 'Türkiye her zaman liberal demokrasiden yanadır' gibi bir görüşten, 'biçimsel demokrasi', 'sınırlı demokrasi', 'hantal demokrasi', 'sorunlu demokrasi', 'kısıtlanmış demokrasi', 'başkalarına benzemeyen demokrasi' ya da 'Türk demokrasi deneyimi', 'Türk demokrasisi' gibi terimler kullanarak başka bir görüşe kayarlar. Açıkça görüldüğü gibi, 'Türkiye'deki demokrasi diğer yerlerden bir şekilde başkadır', denilmektedir. Belki bunun nedeni, 1980 darbesinin başı olan General Evren'in sözleriyle, 'Türkiye'de geçtiğimiz yirmi yıl içinde iki yılın bir yılının sıkıyönetim içerisinde geçmiş' olmasıdır (Ahmad 1981'den alıntı).

Bu demokrasi tanımlarının ortak sorunu galiba en açık biçimde İnsel'e ait olan 'rastgele demokrasi' deyiminde dile getirilmektedir. Devlet 'özgürlüğünü' belirsiz bir zamanda elinden alana kadar çoğu insan kendisini düşüncede, eylemde ve yazılarında 'özgür' hisseder. Böyle bir çelişkinin yaşaması sonucu ortaya çıkan karmaşa iki biçimde görülür. İlki, sınırlı da olsa 'özgürlük' her zaman hayaldir, çünkü kurallar gereği sınır ihlalleri bir gün yargılanıp cezalandırılacaktır. İkinci karmaşa 'kanun'la 'demokrasi'nin birbirine eş görülmesinden doğar. Oysa bir kanun, her zaman demokratik olmayabilir; Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki diktatörlükten kalma ya da şimdiki askerî diktatörlük sisteminin bir parçası olabilir.

Türkiye Avrupa Birliği'nin resmî belgelerinde ve siyasetbilimcilerin çoğu tarafından 'askerî demokrasi' terimiyle tanımlanır. Franco Ispanya'sı ya da Saddam Hüseyin Irak'ındaki gibi tek bir general idaresinde olmayan herhangi bir askerî rejimi tanımlamak için böyle doğrudan ve popüler bir anlaşma başka bir yerde yoktur. Ancak adlandırma bir iktidar edimidir. 'Askerî demokrasi' sözü çelişkili ve zayıf bir sözdür, anlamı güçlendirmek için birbirine zıt kavramların bir araya getirildiği bir deyimdir. Avrupalı ve Amerikalı yazarların böyle bir deyimi kullanmaları, onların Türkiye'nin yönetici sınıflarından yana ve fırsatçı olduklarını açığa çıkarır. Bu tuzağa karşı Türkiyeli yazar ve eleştirmenlerin kullandıkları deyim, 'derin devlet'tir.

Ordu, Ordu Yardımlaşma Kurumu (OYAK) dolayısıyla Türk

ekonomisiyle, kamu ve özel sermaye hareketleriyle yakından ilişkilidir. Ancak bu alanda askerî yönetim kendisini ve ekonomik çıkarlarını korumak için ve elbette adına yönetimde bulunduğu yüksek burjuvazinin ekonomik çıkarları için etkin bir sis perdesi yaratmıştır. Sıradan insanların çoğu bu ilişkilerin ulaştığı boyutların pek farkında değildir. Subay eşlerinin ve çocuklarının ekonomik sıkıntı içinde geçen 1970'li yıllarda ayrıcalıklı ve mallarla dolu ordu pazarlarında rahatça alışveriş yapabildikleri hatırlardadır. Ya da Ankara'nın merkezinde geniş alanların lüks subay lojmanlarına ayrılmış olduğu herkesçe görülür. Ya da emekli olduklarında Caddebostan veya Bağdat Caddesi gibi yerlerdeki pahalı evlerde oturacak kadar zengin subayların olduğu bilinir.

1946'dan itibaren ordu, sürekli izleyerek ve sık sık sınırları tekrar belirleyerek, serbest seçimleri, parlamenter sistemi ve ölçülü bir basın özgürlüğünü desteklemiştir. Dolaylı ama her yerde ve her zaman hazır olan denetim, popüler karşı duruşların ve devlet içinden gelen direnişin bir araya gelmesini engeller. Sürmekte olan kamuoyu tartışmalarında, 'Türkiye'yi kim yönetiyor, Milli Güvenlik Kurulu mu, seçilmiş hükümet mi?' -sanki yanıt belli değilmiş gibi- sorusunun bulunması ordunun gücünün bir göstergesidir. Denetimin dolaylı oluşu Avrupa ve Amerika kamuoyunun da kafasını karıştırmakta, yönetimin makul görülmesine yol açmaktadır. Rejimin Amerikalı destekçileri, IMF ve Avrupa Birliği de bu ilişkileri görmezden gelir, kalkınma kredileri ile silah, uyuşturucu ve kara para aklama arasındaki bağlantı üstü kapalı olarak desteklenir.

Bununla birlikte, 'askerî demokrasi' teriminin barındırdığı çelişki otoriter yönetimin sınırlarını da belirlemektedir. Uygulama diyalektiktir ve tabandan gelen baskılar da yönetici kesimin iktidarını ve denetimini sınırlar. Kasım 1997'deki Susurluk kazasından sonra insanların devlet temsilcileri, polis ve mafya üyeleri arasındaki bağların araştırılmasını isteyerek tüm ülke çapında gerçekleştirdikleri yaygın ve örgütlü protestolarda bu ortaya konmuştur. Protestolar ve baskı halen de sürmektedir. Aynı diyalektik süreç Türkiye'nin insan hakları ka-

yıtları üzerine sürdürülen güncel kamuoyu tartışmalarında da görülür. Avrupa Birliği üyeliğinin gündemde olması, yurt içindeki baskılara muhalefet etme cesareti gösterenlerin seslerini yansıtan ve duyulmasını sağlayan Avrupa'nın görüşlerine karşı hükümetin duyarlı olmasını sağlamıştır. Bu ve diğer konularda devlet temsilcileri, Avrupa Birliği'nin 'Türkiye'nin tekil koşullarını', ya da 'kendine özgü güvenlik çerçevesini' dikkate alması gerektiğini ileri sürmüşler, AB yetkilileri ise AB üyeliği kriterlerini yerine getirme konusunda 'özel koşullar' gibi bir şeyin söz konusu olmadığında ısrar etmişlerdir (*TDN*, 29.6.2000: 8; *Economist* 1999). Aynı diyalektik süreç, Beşinci Bölüm'de ele aldığım Türk demokrasisi üzerine güncel tartışmalarda da açıkça görülür.

## Yukardan Aşağı Çözümlemeler ve Egemen Söylem

Egemen söylemin akademik çevrelerden gelen eleştiriler üzerindeki ikinci etkisi, Türkiye'deki toplumsal ilişkilerin yukardan aşağı tartışılması geleneğidir. Bu yolla sınıfsal çözümlemeler bulanıklaştırılmakta ya da çarpıtılmaktadır; mâdun bakış açısından yapılan açık çözümlemeler ise kabul görmeyen aykırı sesler ya da hainlik olarak nitelendirilmekte, bir kenara atılmaktadır.

Bu nedenlerle muhalif akademisyenler ve gazeteciler de, tıpkı tutucu meslektaşları gibi, toplum ve tarih üzerine genellikle yukardan aşağı çözümlemelere girişirler. Her şeyden önce genel söylem, devlet, yetkililer, yüksek bürokratlar ve politik partilerin liderlerinin resmî uygulamalarına odaklanmıştır. Yukardan aşağı, şekilci adlandırmalar yüksek burjuvazi ile ilgili tartışmalarda da görülür. Yönetici sınıf ticaret, finans ve endüstri burjuvazisi şeklinde birbirlerinden ayrı bölümlere ayrılmıştır. Yukardan aşağı çözümlemelere ilişkin üç sorun daha söz konusudur.

Yüksek düzey ordu ve polis yetkilileri ile önde gelen mafya patronları da yönetici sınıfın parçası oldukları halde askerî

burjuvazi üzerine çok az çalışma yapılmıştır. Bu durumun çeşitli yollarla üzeri örtülür. Bu yollardan biri, seçkin subayların tüm ordu mensuplarına oranının mülk sahibi seçkinlerin toplam nüfusa oranına göre daha yüksek olduğu varsayımıdır (krş. Hale 1994: 320). Ayrıca 'tarafsız' devlet mitinin ve ordu seçkinlerinin 'kamusal' ve 'özel' yaşamları arasındaki bariz ayrımın arkasına gizlenilir. Yüksek rütbeli subayların meslek kimlikleri, aile yaşamları ve her ikisi için de geçerli olan ataerkil ilişkileri arasındaki bağları gizlemek için ordunun bireysel ve aile namusu kavrayışına sığınmasında bu açıkça görülür. Subay evlerinin toplu ve ayrı olması da bu amaca hizmet eder; duvarlar arkasındaki konut siteleriyle ortaya konan sınıfsal ayrım, şimdilerde diğer seçkin ailelerce de yeğlenmektedir.

İkincisi, Kemalist cumhuriyetçilik tanım olarak 'laik' olduğu için, yukardan aşağı çözümlemelerde sıradan insanların İslâmî inanç ve uygulamaları görmezden gelinir. İslâmcılar arsında da sınıfsal bölünmeler olduğunu görmezden gelme eğilimi yüksektir. 1983 sonrasında ekonominin açılması ve bunu izleyen hizmet sektöründeki büyük gelişmeden beri İslâmcılık, sermaye birikimi amacıyla yeni ekonomik alanlar ve fırsatlar yaratmak için kullanılmaktadır. 'Yeşil sermaye', İslâmî bankacılık ve 'Anadolu kaplanları' olarak bilinen İslâmcı girişimler şimdilerde Türkiye'nin önemli ekonomik konuları arasındadır (bkz. Can 1992; Kıvanç 1997; Ülsever 2000b). Bu arada laik kapitalistler ordunun hâkim olduğu Milli Güvenlik Kurulu ve başka araçlar sayesinde İslâmî sermayeyi denetim altına alma çabalarını sürdürmektedirler (*TDN*, 28.2.2000: 1, 5). Hatta yeni İslâmcı zenginleri çevrelerinden uzaklaştırmak için İslâmcı bir kimlik tanımı geliştirmişlerdir. İslâmcı işadamları laik TÜSİAD yerine kendi iş örgütlerini, MÜSİAD'ı kurmak (bkz. M.Çınar 1997), Ege kıyılarında kadın erkek için ayrı yüzme havuzları bulunan ve içkinin yasak olduğu lüks 'İslâmcı' oteller işletmek durumunda kalmışlardır. Laiklerle İslâmcılar arasında yapılan bu ayrım, sınıfsal farkları etkisizleştirmiştir. Laikler, Kemalist cumhuriyetçi dışlamaların yükselen İslâmî burjuvaziyi zenginleştiren pazar boşlukları yarattığını görmekte,

ya da kabullenmekte zorlanmaktadırlar. Sınıfsal çözümlemelerin olmadığı bir ortamda böylesine bir ayrım, burjuva İslâmcı politik liderlerden diğerlerine göre daha fazla şey bekleyen İslâmcı işçi sınıfının da kafasını karıştırmıştır.

Üçüncüsü, yüksek burjuvazi içinde çeşitli ayrımlar belirlenmesi ve yaratılması, iktidar sahibi seçkinleri ilgilendiren karmaşık sermaye birikimi süreçlerini de gizlemektedir. Oysa yüksek burjuvazinin her kesiminin pek çok sektörde yatırımı vardır; Mason, Lion ve Rotaryen kulüplere üyedirler; Türkiye içinde ve yurt dışında evlilik ittifakları yaparlar; ortak tüketim örüntülerine sahiptirler. Çok sayıda örnek verilebilir. İnşaat ve ulaşım gibi farklı sektörlere dahil iş adamlarının çocukları birbirleriyle evlenirler. Önde gelen İslâmcı liderlerden Erbakan'ın kızının düğününde, laik seçkinlerin tutumlu kutlamalarının tersine gösterişli sahneler sergilenmiştir. Ya da örneğin Cumhurbaşkanı Özal'ın cenaze töreninde yas tutanlar arasında hem tarikat liderleri hem de devlet ve siyasi parti temsilcileri vardır (bkz. Seufert ve Weyland 1994).

Türkiye ile ilgili yukardan aşağı çözümlemeler başka, belki de daha az beklenilen bir sorunla daha karşı karşıyadır. Ülkede yüksek konumlardaki insanlar hakkında çok şey yazılmış olmasına karşın, Türkiye'nin esas sahipleri hakkında neredeyse hiç bilgi yoktur. Örneğin, Türkiye'de toprak reformu tarihi acıklıdır. Toprak reformu girişimlerinin tümü, programların etkisizliği ya da kırsal kesim toprak ağalarının ya da politik temsilcilerinin engellemeleri sonucunda başarısız olmuştur. Toprak sahipliği, öteki sermaye holdingleri, toplumsal ağlar ve ülkedeki firmaların, mali ve politik karar organlarının kurumsal örüntüleri hakkında mikro düzeyde hemen hiç bilgi yoktur. Kapsamlı kitapların çoğu yalnızca çıkarsamalara dayanır. Eğer Domhoff'un (bkz. örn. Domhoff 1967, 1970; krş. C.Wright Mills 1956) ABD için yaptığına benzer çalışmaların Türkiye için olanları varsa bile ben bunları kaçırmış olmalıyım. Her yıl 400 zengin Amerikalının listesini veren *Forbes Magazine* benzeri bir 'Türkiye'deki mülk sahipleri listesi' de görmedim.

Günümüzde, İskoçya gibi kimi ülkelerde bu tür mikro düzey bilgiler toplumsal çözümlemeler yapmak için kullanılmak üzere kamuya açıktır. Başka ülkelerde, örneğin İngiltere'de toprak sahipliği, kadastro bilgileri ve vergi kayıtları kamu araştırmalarına açık değildir; araştırmacı gazeteciler ve akademisyenler bu bilgileri firmalardan, sivil toplum kuruluşlarından, yarı-resmî yerlerden, endüstri ve finans çevrelerinin rapor ve belgelerinden ve seçkinlerin nüfus kayıtlarından, davetiye listelerinden derlerler. Yönetici sınıfın serveti, ilişki ağları, ülke ve ülkelerarası güçleri ile ilgili çalışmalar bunlardan yararlanılarak yazılmıştır.[4]

Türkiye'de yönetici sınıfa ait servet üzerine bulunabilecek bilgiler genel, istatistiksel bilgilerdir. Örneğin, Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı (UNDP) tarafından yeni yayınlanmış olan 'İnsani Kalkınma Raporu'na göre Türkiye'de,

> Nüfusun ilk %20'lik dilimi ulusal gelirin 1987'de %49.9'unu, 1994'te %54.9'unu denetlerken, alttaki %20'lik kesim servetin 1987'de yalnızca %5.2'sini, 1994'te ise %4.9'unu paylaşmıştır. Toplumun alt kademesinde bulunan %80'lik kesimin servet paylaşımı bu dönemde düşmüş, %20'lik üst kesiminki ise artmıştır. Türkiye'de bu kesim ulusal gelirin %54.9'unu alırken, Belçika'da bu rakam %36, Almanya'da %40.3, İtalya'da %41 ve İspanya'da %36.6'dır (Ülsever 2000d).

Bu bilgilerin oturtulabileceği bir bağlam kurulmaz; yüksek burjuvazinin üyeleri hakkında özel veriler de yoktur. Seçkinlerin ellerindeki paraların kaynakları hakkında istatistiksel bilgi bulunmaz; servetlerinin ne kadarını, kâr sağlamak için devletçe toprağa el konulması ya da satılması süreçleri de dahil, enformel, yasa dışı ekonomi ve karaborsadan elde ettikleri hakkında da bir şey yoktur. Bu tür bilgilere ulaşmak işin doğası

4 Örneğin bkz. Zaalouk'un Mısır'daki yeni burjuvazi üzerine kitabı (1989). Kitapta, ulusaşırı firmalarla ilişkisi olan işadamları ile Mısırlı kapitalistler ve hükümet yetkilileri arasındaki akrabalık, evlilik, eğitim ve akademik bağların örnekleri bir araya toplanmıştır. Ayrıca bkz. Suriye seçkinleri üzerine Khoury'nin (1983) ve Irak'taki ulusal seçkinler ile eski toplumsal sınıflar üzerine Batatu'nun (1978) kitapları.

gereği çok zordur. Bununla birlikte, örneğin dünya eroin ticaretinin %75-90'ının Türkiye üzerinden geçtiği bilinmektedir. Bu ticaretin büyüklüğü bugün yılda 1.500 milyar sterline ulaşmakta. Yani dünya otomobil üretiminden daha kârlıdır, tüm dünya ticareti içindeki payı ise %8'dir (Behan 2000). Ayrıca İstanbul günümüzde küresel kapitalistlerin önemli bir para aklama merkezi haline gelmiştir; kuşkusuz John leCarré'ın son romanı (1999) için seçtiği şehrin İstanbul olmasının nedeni budur (ayrıca bkz. Keyder 1999b: 21). UNDP raporundan şunları da öğreniyoruz:

> Türkiye sürekli olarak yurttaşlarından, özellikle de zenginlerden borç almak durumunda kalmaktadır. Kartopu etkisi nedeniyle bu "zorunlu faaliyet" öyle önemli bir unsur olmuştur ki, 1999 yılı bütçesinde toplanan vergilerin %72.5'i iç borçlanmadan doğan faiz ödemelerine gitmiştir! Hatta, bütçenin %38'lik kısmı faiz ödemelerinde kullanılmıştır.
>
> Ayrıca, sanayi sektörünün 500 büyük firması, 1999'daki kârlarının %87.7'sinin faiz gelirlerinden, yani hükümete verdikleri borçlardan elde edildiğini resmî olarak açıklamıştır. "Üretim faaliyetleri"nden gelen kârları toplam kârlarının yalnızca %4.6'sıdır! Aynı çalışma, faiz gelirlerinin kârlara oranının 1990'da %33.3 iken, 1994'te %54.6'ya yükseldiğini göstermektedir! ... Türkiye ekonomik anlamda iyi bir performans göstermekle birlikte ... üretim düzeyini yükseltmek yerine giderek daha fazla "rant ekonomisi"ne dönüşmektedir! (Ülsever 2000d).

Türkiye'de vergi gelirleri, diğer endüstrileşmiş ülkelerle karşılaştırıldığında, devlet gelirlerinin çok küçük bir bölümünü oluşturur. Bu vergi gelirlerinin çoğu da ücretlilerin maaşlarından kesilen, 'kazanırken ödenen' vergilerden ve ticari alışveriş sırasında ödenen katma değer vergisinden edinilmektedir. Oysa kendi işlerinde çalışanlar ile daha zengin kapitalistler gelir vergisi ödemekten kaçabilmektedirler. Yani devletin, yurt dışından aldığı 140 milyar dolarlık borcun ve esas işleri devlete borç para vermek olan Türk bankalarına olan 40 milyar dolar-

lık borcun faizini ücretli işçiler ödemektedir. Nerden bakılırsa bakılsın, çalışan kesimlerin vergileri yüksek burjuvaziyi zenginleştirmek için kullanılmaktadır.

Üstelik devletin vergi gelirleri olması gerekenin çok altındadır. Vergi sistemi yasal anormallikler, çelişkiler ve boşluklarla doludur. Hatta devlet ve (özel okul ve üniversiteler gibi) yarı resmî kurumlar kendi paylarına düşen verginin tümünü ödemezler. Çoğu insan bireysel ücret sözleşmesi yaparak sabit bir oran üstüne anlaştığı için, adına ödenecek vergilerle ilgilenmez. Ekonomist bir arkadaşım bunun, insanların 'ideolojik bir engel' ile karşı karşıya kaldıkları anlamına geldiğini söylemişti: bir gün kendilerinin de bu sistemden yarar sağlayacaklarını hayal ettiklerinden, zenginlerin işine gelen bu sistem bozukluğunu protesto etmekte isteksizler. Bu durum orta sınıftan bazıları için geçerli olabilir, ama çoğunluğun sistemin nasıl işlediğinden pekâlâ haberdar olduğunu gösteren ipuçları bulunmaktadır. Ama vergi reformu talep etmek için yeterli güçleri yoktur, bunun tek nedeni de vergi sisteminden kimin çıkar sağladığını keşfetmenin zorluğu değildir.

Bu bağlamda Çetin'in çalışması sıradışıdır. Çetin, Osmanlı'nın son dönemlerinden beri Boğaz'da oturan zengin aileler arasındaki karmaşık toplumsal bağları araştırmıştır. 'Boğaz aşireti'nin üyelerini 'modern' ve Avrupalı gelenek ve fikirleri Türkiye'ye getirmek, ülkeyi Avrupalı sol politikalarla kirletmekle suçlayan bir çeşit komplo teorisinden yola çıkar. Görüşleri abartılı olmakla birlikte, araştırma yöntemi, aile şecereleri ve sınıf ilişkilerini ortaya koyan toplumsal ağlar üzerine odaklanan çalışması övgüye değerdir. Türkiye üzerine yazan her görüşten sosyal bilimci tarafından da kopya edilmesi gereken bir çalışmadır (ve örn. bkz. Neyzi 1999b). 2000 baharında su yüzüne çıkan mali bir skandalda eski Başbakan Yardımcısı Erdal İnönü'nün eşi hedef alınmıştı; gazete (*TDN*, 20.6.2000: 8) Erdal İnönü'den 'Kurtuluş Savaşı kahramanlarından eski Cumhurbaşkanı İsmet İnönü'nün oğlu' olarak bahsediyor, ama haberde İnönü'nün bu büyük serveti nasıl edindiği ele alınmıyordu. Arkadaşlarla bu konuda konuşurken yukardan aşağı

çözümlemelerin nasıl içselleştirildiğine tanık oldum. Radikal görüşlere sahip olduğunu bildiğim biri, omuz silkip şöyle demişti: 'Böyle insanların zengin olmalarını doğal kabul ediyorum. Tıpkı İngiltere'deki Kraliçe gibi.'

Son olarak, ne akademisyenler ne de öteki yazarlar yönetici sınıflarla ilgilendikleri kadar köylü ve işçilerle ilgilenmemişlerdir. Yani sınıf ilişkilerinde diyalektik bir bakış açıları yoktur. Bu da, Atatürk'ün Türk toplumu için hayal ettiği 'imtiyazsız, sınıfsız, kaynaşmış bir kitle' şeklindeki Kemalist ütopya ile koşut olarak, yönetici sınıfların kapitalist modernleştiriciler olma rollerini meşrulaştırmaktadır.

Güçlü işlevselcilik, yukardan aşağı çözümlemeler ve Türk ayrıksıcılığı arasındaki bağları gösteren bir örnek daha vereceğim: kırdan kente göç. Göçle ilgili en duyarlı anlatımlarda bile Türkiye'de toprak kullanımı hakkında mikro-ekonomik bilgilerin bulunmadığı gerçeği ihmal edilir. Bu nedenle de ülke içinde göç nedeniyle hangi grup ve sınıfların etkilendiği konusu gözden kaçırılır. İnsanların şehirlerde çalışmak üzere topraklarından ayrılmaları ya da sürülmeleriyle kimilerinin kazandığı, kimilerinin de bedel ödediği gerçeği atlanır. Az sayıdaki bildik çalışma politik süreçlerle uyumlu bir gelişme olduğunu, basma kalıp ifadelerle 'bağımsız Türk köylüsünün' şehirli işçi sınıfına katıldığı görüşünü ileri sürer. Aslında, İstanbul gibi bir megakentte çalışan yoksul sınıfların, Türkiye'de yıllık gelirin kişi başına 3000 doların altında olduğu da düşünülürse (bkz. Gökoluk 2000: 2; krş. Ülsever 2000d), nasıl yaşayabildiklerini anlamak, Türkiye'de toprağın, diğer üretim araçlarının ve sermaye varlıklarının sahiplerinin kimler olduklarını keşfetmek kadar zordur.

Aynı sorunlar yurt dışı emek göçü konusunda da görülür. Dış göç bağlamında ulusal ve uluslararası sınıf ilişkilerinin üzerleri başka şekillerde örtülür. Popüler anlatımlarda ve sosyal bilim çalışmalarının çoğunda, sınıf farkları ırksallaştırılır, Avrupa sömürgeciliği ve emperyalizminin bir boyutu olarak ele alınır. Yani, Avrupa ya da Libya'daki göçmen Türk işçiler konusunda vurgu, giden insanların sınıfsal kimlikleri ya da

beklentileri üzerine değil, Türklükleri üzerinedir. Bu yanlış olmasa da, emek göçünün yurt içindeki örüntüsünün yurt dışındakinden ayrı tutulması gibi bir sonuca yol açar. Yani ülke içinde işçilerin göçünden yararlananlar ile yurt dışında bundan yarar sağlayanlar arasında çözümsel anlamda bir boşluk yaratılır. Türkiye'deki ulusal seçkinlerle Avrupa ve Amerika'dakiler arasındaki toplumsal bağlar, Dünya Bankası, IMF, Dünya Ticaret Örgütü tarafından uluslararası işçi hareketlerini kırmak için tasarlanıp uygulanan politik süreçler gibi, açığa çıkarılmaz. Sınıfsal ilişkilerin üstü örtüldüğünde bu sürecin, birçok kırsal bölgede pazar yönelimli çiftçilerin oluşturduğu *kulak* sınıfı ya da tarım işçisi çalıştıran başka kesimlerin ortaya çıkması türünden öteki sonuçları da gizlenebilmektedir. Ayrıca, dış göçün ülke ve devlet üzerindeki etkileri neredeyse hiç ele alınmamıştır (ama krş. örn. Ramazanoğlu 1985, Stirling 1993 ve İnalcık ve Quataert 1994 içinde Quataert).

Özetleyecek olursak, Türkiye'de akademik çevrelerden gelen muhalif sesler çok çeşitli şekillerde kısılmıştır. İşlevselciliğin güçlü yorumlarına bağlı olan bu muhalefet, genellikle soyut ve zor bir dille yazmaya zorlanmıştır. Demokrasi konusunda kararsızdır. Toplumsal sınıfları ihmal edip yukardan aşağı çözümlemeler sunar. Kimin neye sahip olduğu konusunda ayrıntıya ya da insanların gündelik yaşamlarında neler olduğu konusunda etnografik çalışmalara girilmez. Öğrenciler de bazı çalışmalardan, belli konulara eğilmekten alıkonurlar. Bu nedenlerle yaygın görüşleri eleştirenler için bile açık düşünmek ve konuşmak zordur. Bu da akademik çevrelerde iktidar söyleminin gücünü ve gündelik hayattaki etkisini gösterir. Bütün bunlar ayrıksıcı düşüncenin temelinde vardır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

# Cumhuriyetçi Tarihyazımı Üzerine Yeniden Düşünmek

Zaman boyutlu yorumlar ve tarihsel çalışmalar ayrıksıcılığın işlevselci biçimlerinden kaçınır gibi görünürlerse de, bu her zaman böyle değildir. Resmî eğitim sisteminde tarih öğretimine devletin törenleri eşlik eder, etkili bir milliyetçi propaganda ortamı yaratılır. Ayrıksıcılık biçimlerinin çoğu, tarihyazımının kaçınma ve red stratejilerine dayanır. Türkiye Cumhuriyeti'nin anaakım tarihleri bu tür stratejilerle doludur. Türk tarihinin ayrıksıcılığı destekler tarzda anlatılması sonucu, belli bir eğitimden geçmiş sıradan insanlar iki sorunla karşı karşıya kalırlar. İlk sorun, Osmanlı geçmişinin ve eski dinsel uygulamaların kötülenmesi; günümüzle süreklilik kurmaktan kaçınılması gereğinin öğretilmesidir. İkincisi, halkın dünya tarihi ve coğrafyası hakkında eksik bilgilendirilmesi; karşılaştırmalı tarih ve coğrafyaya ilginin pek az olmasıdır. Devletin belki de en önemli propaganda silahı tarihsel söylem üzerindeki denetimidir. Bu, Türkiye'de toplumsal ilişkiler üzerine açık fikirli ve eleştirel olmayı büyük oranda engellemektedir. İzleyen bölümlerde ayrıksıcı tarih yazımının burjuva ayrıcalıklarını destekleyen anti-demokratik süreçlerin üzerini nasıl örttüğünü ele alacak, son yıllarda yapılmış olan muhalif tarih çalışmaları ve ABD'deki tarihsel ayrıksıcılıkla ilgili görüşlerime dayanarak

Türk tarihinin bazı klişeleri üzerine yorumlar getireceğim. Buradaki amacım, Eğridir etnografisini, insanların kendilerine tarihi nasıl anlattığını, 1980'lerde okulda ve kitle iletişim araçları yoluyla öğretilen tarihi bir çerçeveye oturtmak.

Ayrıksıcılık söyleminin işlediği en temel biçim tarihsel çerçeveleme ya da dönemleştirmedir. Okullarda okutulan tarih ders kitaplarına, anaakım akademik tarihlerin bibliyografyalarına şöyle bir göz atmakla bu ortaya çıkarılabilir (bkz. Ersanlı-Behar 1992; krş. Kansu 1997: bl. 1; Zürcher 1991, 1997: 1-7; ve özellikle bkz. Faroqhi 1991, 1999). Tanzimat'a, Tanzimat'tan 1908'deki Jön Türk Devrimi'ne kadar olan yıllara ya da 1908 ile 1919 arasına ve elbette 1923 sonrası Kemalist cumhuriyetçi döneme odaklanmış çok sayıda kitap bulunur. Hiçbirinde 'dönemler' birbirlerine bağlanmaz, Cumhuriyet de aynı şekilde tek başına ele alınır.

Özellikle Kemalist cumhuriyetçi dönemin tarihi yazılırken Türk ayrıksıcılığının iki etkisi öne çıkar. İlki, öteki ulus-devletlerin tarihlerine, ordu ile yüksek burjuvazinin sınıf çıkarlarının ortak olduğu diğer toplumsal oluşumlara pek ilgi gösterilmemesidir. (Bu sürece aşağıda değineceğim.) İkincisi, yönetici sınıfın çıkarlarının köylü ve işçi sınıfı çıkarlarına aykırı olduğunun sistematik biçimde gizlenmesidir. Popüler, yani tabandan gelen toplumsal hareketler azımsanır ya da görünmezleştirilir. Böylece yönetici sınıflar Türk halkının demokrasi deneyiminin, belirgin bir politik ilgisinin olmadığını iddia edebilmektedirler. Sonuç olarak sıradan Türkler, dışardan bakılarak, aydınlanmamış, daha 'modern' ve aydınlanmış yurttaşlar tarafından idare edilmeye muhtaç insanlar olarak nitelendirilirler.

Bu konularla ilgili olarak yakın tarihli bir örnek verilebilir. 2000 baharında Başbakan Ecevit devletin 'istikrarını' sağlamak amacıyla Cumhurbaşkanı Demirel'in ikinci bir dönem görevde kalması için anayasa değişikliği yapılması yönünde bir öneri getirmişti. Etyen Mahçupyan *Radikal* gazetesinde söz konusu istikrar baskısının çok çeşitli kaynaklara dayandığını yazıyordu:

> Her şeyden önce Demirel'in yeniden seçilmesini ordu istemektedir. Çünkü 'sivil politika'nın ordu tarafından çizilen sınırlar içinde kalmasını ve bunun da normal bir devlet işi gibi görünmesini sağlamak Demirel'in göreviydi. ... İkincisi, ... Batı, Türkiye'nin dünya ile bütünleşmesini, ama bu değişimi yavaş yavaş, riske girmeden uzun yıllara yayarak gerçekleştirmesini istemektedir. ... Üçüncüsü, politik partilerin hemen hepsi Demirel'i 'kabul etmekte', çünkü mevcut yapının devamı politik ve ekonomik çıkarlarına uygun. ... Bu süreçte, işadamları, sendika liderleri ve sivil toplum örgütlerinin temsilcileri yalnızca izleyici konumundalar. Doğruyu söylemek gerekirse onlar da 'istikrarsızlık' istemiyor. İşin aslı demokratikleşme ve ilkeli politika talep etmiyorlar (8.3.2000).

Ne var ki, bu olayda 'idare edilmeye' muhtaç olanlar parlamenterler olmuştu. Bununla birlikte, bütün baskılara zor da olsa direndiler ve anayasa değişikliğini reddederek Demirel'in yeniden seçilmesini engellediler.

## Cumhuriyet'i Beklerken

Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemi üzerine popüler tarih ve ders kitapları, Saltanat ve Halifeliğin sonu ile Cumhuriyet'in kurulması arasındaki keskin kopuşu oluşturmada önemli bir rol oynar. Osmanlı dönemi ile Kemalist cumhuriyetçi dönem arasında bağlar bulunduğunu vurgulayan süreklilik tezlerinde ordu, yasal ve kurumsal düzenlemeler ile kamusal hayat öne çıkarılır; politik etkileşimler, dinsel inanç ve uygulamalar, baskı ve ayrıcalık konularındaki süreklilikler ise ihmal edilir.

Tarihsel anlatımlar genellikle karşılaştırmalı bakıştan yoksundur. İngiliz ve Fransız imparatorluklarının Mısır ve Kuzey Afrika'ya saldırdıkları, Osmanlı ve Rus imparatorluklarının da 19. yüzyılda savaştıkları üstüne birtakım şeyler öğretilir. Ama çoğunda Osmanlı İmparatorluğu'nun çok geniş, dolayısıyla kendisiyle ilgili konuların kapsanmasının yeterli olacağı gibi

bir tema hâkimdir. Hatta en azından Osmanlı İmparatorluğu içinde karşılaştırma yapmak mümkün olduğu halde, çoğu tarihsel söylem yalnızca sonradan Türk devletinin kurulduğu bölgelere odaklanır.

Yakın Türkiye tarihinde en iyi irdelenen dönem Tanzimat reformlarının gerçekleştirildiği dönem olmasına karşın, bu anlatımlar da yukardan aşağı ve savunmacı bir tona sahiptir. İki ana yaklaşım söz konusudur. Birinde Tanzimat öncüleri yardımsever, yurtsever paşalar olarak, diğerinde, yani bağımlılık kuramları çerçevesinde yapılan yorumlarda aynı kişiler sınıf çıkarları Avrupalı burjuvalarla bir olan komprador burjuvalar olarak tanımlanırlar. En akademik çalışmalar, kapitalist nüfuz tarihleri bile, genellikle Anadolu yerine Balkanlara ve Arap topraklarına odaklanır ve nadiren mâdun bakış açısından yazılmışlardır. Ekonominin metalaşması ve proleterleşmeye karşı girişilen köylü direnişleri ya da göçler, kaçışlar, isyanlar hakkında pek bir şey söylenmez.[1]

Bu tür tarihsel anlatımlarda, tam aksine, tepede neyin yanlış gittiği üzerine odaklanılır. Tartışmalar imparatorluğun ekonomik çıkarlarının politik olanlardan ayrı tutulmasında bir hata

---

1 Ama bkz. Faroqhi'nin *Coping with the State* (1995) kitabının girişi. Ayrıca krş. Thompson 1963 ve James Scott (1985, 1990), bkz. Pamuk 1987, Quataert ve Zürcher 1995; İnalcık ve Quataert 1994 içinde Quataert.

Anaakım tarihin panzehiri olarak Faroqhi'nin *Approaching Ottoman History* (1999) adlı çalışması çok açık ve olağanüstü yararlıdır. Ele aldığı konulardan ikisi özellikle burayı çok uygun: '... toplumsal ve ekonomik tarih elbette yalnızca Marksistlerce ele alınmamakla birlikte, bu konular eskiden beri çoğunlukla sosyalistler, sosyal demokratlar ve sol liberalleri çekmiştir. 1980'lerin başında Soğuk Savaş'ın yeniden canlanması, ekonomi yeniden düzenleme ve küreselleşmenin yanı sıra, 'bürokratik sosyalizm'in yıkılışı, bu çalışma dalına karşı saldırıların artmasına yol açmıştır. ... postmodern görüşlere sahip olanların çoğu edebiyat uzmanıdır, toplumsal olgulara ilgi duymazlar. Toplumsal çelişki ve tabakalaşma konularının çok da önemli olmadığını ileri sürerek çalışma alanlarını başka alanlara doğru genişletme eğilimindedirler' (1994: 4).

Faroqhi ayrıca, varsayılan bir milli öze dayanarak 'biriciklik' iddiasında bulunanların üzerine giden ve milliyetçi öz kavramının yanlışlığını, milli sınırlar ve buna ilişkin bilinç arasındaki rastlantısallığı gündeme getiren tarihçilerin mücadelelerini de anlatır. 'Osmanlı tarihçileri milliyetçi biriciklik kavramına genellikle Osmanlı tarihini uluslararası karşılaştırmalara açma adına yüklenmektedirler' (1999: 14).

olup olmadığı, gayrimüslimlerin statülerinin değiştirilmesinde yanlış hesap yapılıp yapılmadığı, ya da İslâm'ın yeniden tanımlanmasıyla imparatorluğa hizmet edilip edilmediği konuları etrafında sürdürülür (ama Deringil 1998a ve 1998b ile karşılaştırınız). Bu bağlamda Aktar'ın Peter Burke'nin doğal kaynaklar, ahlâki değerler ve dinsellikle ilgili 'gerileme ya da gerilemeci' tarih yazımıyla ilgili görüşlerini değerlendirdiği çalışması (1998) öğreticidir. Osmanlı saray tarihçileri, iltizam ve yeni yeni gelişen para ekonomisiyle ilgili süreçleri 16. yüzyıldan itibaren 'gerileme' olarak adlandırmışlardır. Oysa Aktar'ın gösterdiği gibi, Osmanlı'nın son dönemlerinde üretim süreçlerinde ve komisyonculuk yapan tüccarın konumunda önemli değişimler olmakla birlikte, kıyı kentlerinde ve Anadolu'da sürekliliği olan ekonomik bir gelişme söz konusuydu. Bu canlılık cumhuriyet döneminin başında birdenbire kesilmiş, sonraki yirmi yıl içinde her türden ekonomik faaliyet alanında bir gerileme görülmüştür. Ne var ki, milliyetçi anlatımların çoğunda bu konu bilmezlikten gelinir ya da kabul görmez.

Reform taleplerinin uluslararası karakteri hakkında da çok az şey yazılmış, benzerlikler üzerinde durulmamıştır. Tanzimatla ilgili popüler anlatımlarda 19. yüzyıl Avrupası'nda gündeme gelen devrimler ve tepkiler üzerine bazı şeyler söylenir -söylenmemesi garip olurdu- ama örneğin Miliband'ın İngiltere'deki 1867 Reform Sözleşmesi üzerine söylediklerine benzer bir yorum, ilk Türk anayasası üzerine henüz yapılmamıştır:

> Politikacıların 'demokrasi'yi kendilerine maletmeleri demokrasiye geçileceği anlamına gelmiyordu: tersine demokrasinin etkilerini giderme girişimiydi ... Titizlikle sınırlandırılmış, uygun şekilde denetlenecek bir demokrasi kabul edilebilirdi, hatta bir ölçüde arzu edilmekteydi. Ama bunun ötesinde bir demokrasi talebi söz konusu değildi. Politik sistemin tamamı bu çerçeveye göre belirlenmişti (Miliband 1982: 28, aktaran Harman 1999: 388).

Geç Osmanlı tarihi, tam aksine, birbirine zıt iki işi yerine getirmek üzere, Osmanlı geçmişiyle Kemalist cumhuriyet dö-

neminin birbirinden koparılması amacıyla ve ikincisinin kaçınılmaz ve meşru olduğunu kanıtlamak üzere yazılmıştır. Bu yapılırken de iki nokta özellikle gözden kaçırılır.

İlki, Osmanlı tarihi, Avrupa emperyalizmini, halk hareketlerini ve Rusya, Avusturya-Macaristan ve İran gibi komşu imparatorluklardaki çöküşü kapsayan geniş uluslararası bağlamda ele alınmaz (ama bkz. Barkey ve Von Hagen 1997; Gökay 1997). Rus İmparatorluğu'nda serfler 1861'de özgürleştirilmişler, 1864 Yasası ile adalet reformları gerçekleştirilmiştir. Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nda geniş kitleler ulusal özerklik taleplerinde bulunmuşlar, aynı dönemde İran'daki Kacar hanedanı Babi hareketiyle, kentli protestolarla karşılaşmıştır.

İkincisi, dönemin yukardan aşağı anlatımlarında kadroların devamlılığı, özellikle Tanzimat döneminde başrolde olanlar ile Cumhuriyet'i kuranların sınıfsal çıkarlarının aynı olduğu görmezden gelinir. Geç Osmanlı'ya ilişkin tarih yazımında Suriye ve Irak'la ilgili şecere ve aile tarihleri çalışması yapılmışken, Anadolu ve Trakya ile ilgili böyle çalışmaların olmaması ilginçtir.[2]

Jön Türk Devrimi'ne ilişkin anlatımların büyük çoğunluğu da yukardan aşağı bakış açısına sahiptir. 1908 tarihli olaylar bölgedeki birçok örnekten biri olarak değil, Osmanlı'nın gerilemesine karşı Türkler'in gösterdiği bir tepki olarak ele alınır. 20. yüzyılın başlarında dünya çapındaki mali krizle birlikte çok sayıda ülkede güçlü ve demokratik halk hareketleri gündeme gelmiştir. 1905'te Rusya'da, 1906'da İran'da devrimler olmuş, Mısır ve Hindistan'da İngiltere'ye karşı milliyetçi dalgalar kabarmış, Almanya'da ise sosyalistler 1907 seçimlerinde ciddi bir tehdit oluşturmuştur. Bu reformcu ve/veya devrimci hareketlerin sonuçları farklı farklı olmuşsa da, çeşitli haklar kazanılmış, tümü de güçlü politik halk hareketleri olarak tarihe geçmiştir.

Yüzyıl dönümünde Osmanlı İmparatorluğu'nda da geniş kitleler tarafından reform talepleri gündeme getirilmekteydi (bkz.

2 Krş. Faroqhi 1999: 23. Bkz. örneğin Batatu'nun Irak'taki 'eski toplumsal sınıflar' üzerine yazdığı olağanüstü tarih (1978), ya da Khoury'nin Şam'daki kentli soylularla ilgili çalışması (1983).

Kansu 1997; Tunçay ve Zürcher 1994). Ama Osmanlı Türkiyesi'nde halk mücadelesi ortadan kalkmıştı. Jön Türk Devrimi'nde hem İttihat ve Terakki Komitesi hem de kentli burjuvazi açıkça genişleyen demokratik uygulamalara karşıydı, hatta İttihat ve Terakki liderleri, alt düzey bürokratlar ve memurlar, kendilerine çeşitli imtiyazlar sağlamışlardı; işçilerin ve köylülerin politik ve ekonomik reform talepleri karşısında direniyorlardı - bazen bu muhalefet doğrudan bastırılıyor, bazen de imparatorluktaki kargaşa, Balkan Savaşları ve diğer dış tehditler öne sürülerek milliyetçi duygulara başvuruluyordu. Milliyetçi Müslüman Türklerle Müslüman olmayan burjuvazi arasındaki bölünme giderek öne çıkıyordu. Şimdilerde Kemalist cumhuriyetçi söylem içinde başat olan tüm politik muhalefeti 'dinsel' muhalefet olarak adlandırma eğilimi, bu dönemde başlamıştı.

Anaakım tarih anlatımları hâkim anlatıyı yeniden üretir. Öncelikle Osmanlı Türkiyesi'nde yaşayan işçilerle köylüler olduklarından daha yalıtılmış, politik açıdan daha bilgisiz ve edilgen olarak görülür; hem demokratik reform talepleri görmezden gelinir, hem de demokrasi arzuları yok sayılır. Bu tür anlatımlar tarihsel sağduyudan yoksundur, hatta gerçekleri inkâr eder. Oysa sıradan insanların çoğu Rusya, İran ve başka yerlerdeki devrimci hareketlerden aslında haberdardı, olanları heyecanla izlemişlerdi (Özge Serin, karşılıklı görüşme; krş. Serin 2000).

Halk hareketlerinin uluslararası niteliği üzerinde durulmadığında şöyle şeyler ortaya çıkar: İlkin, aynı dönemde Türkiye'de ve başka yerlerde iki tip milliyetçilik sergilendiğini görmek zorlaşır. Bunlardan birincisi, *tabandan gelen milliyetçilik*, Osmanlı zulmüne, imziyazlara, verimsizliğe karşı gösterilen tepkidir. Köylüler ile pazar kapitalizminin genişlemesiyle sayıları artan yeni işçi sınıfı ve orta sınıflar kendi çıkarlarına hizmet edecek ulusal bir devlet kurmak amacındaydılar. Tabandan gelen milliyetçilik halkın tek seçeneği değildi. Ayrıca o dönemde etkin sosyalist, komünist gruplar ve uluslararası sol hareketi destekleyen kitlelerin yanı sıra, devletin pan-İslâmcı politikalarına ve sağcı pan-Türkizm hareketlerine karşı da halkın tepkisi büyüktü.

İkinci tür, *yukardan aşağı gelen milliyetçilik* ise Osmanlı bürokrasisinden, özellikle de yüksek burjuvazi içindeki Müslüman Türklerden türemiştir. Bu milliyetçilikte amaç yönetici sınıflarla işçi sınıfı arasında ortak bir ulusal kimlik yaratmak, halkı kapitalist burjuva demokratik sistem içinde tutmaktı (bkz. Harman 1999: 389-390). Batı Avrupa'da giderek güçlenen milliyetçilik Osmanlı İmparatorluğu'nda burjuva devriminin 'geç' de olsa yapılmasında etkili oldu. Tavandan gelen milliyetçilik burjuvaziyi ve hatta köylü ve işçi sınıflarını birbiriyle çatışan mezhepsel/etnik gruplara bölen bir söylemdi. Akademisyenler ve konuyla ilgili başkaları Jön Türklerin Osmanlı milliyetçileri mi Türk milliyetçileri mi oldukları konusunda sıkıntıya düşerler. Jön Türklerin nasıl adlandırılacağı tartışması esas konudan sapılmasına yol açmış gibi görünüyor. Bu dönem Türkiye'de ve tüm dünyada hızlı değişimlerin yaşandığı bir dönemdi; milliyetçi projeler içinde yer alan herkesin bağları ve politik amaçları karışmış, belirsizleşmiş, çelişkilerle yüklenmişti.

İkincisi, halkların tarihleri ihmal edildiğinde Osmanlı İmparatorluğu'na ilişkin karşılaştırmalı bir dizi önemli soru da çerçevenin dışına çıkarılmış olmaktadır. Örneğin, İran ve Rusya ile karşılaştırıldığında Türkiye'deki halk hareketlerinin ne kadar yaygın ve örgütlü olduğu, sınıf, mezhep, etnik ve cinsiyet eşitsizliklerini nasıl tanımlayıp gündeme getirdiği, bu hareketlerin evrensel bir kurtuluş ya da toprak reformu talepleriyle ne zaman ve nerede bağlantılı olabileceği gibi sorular sorulmaz.

Üçüncüsü, uluslararası karşılaştırmalar yapılmadığında, kentli burjuvaziye dahil, iyi eğitilmiş 'modern' milliyetçiler olan Jön Türkleri imparatorluğu kurtaramayan ve bu nedenle Cumhuriyet'in kurucusu Atatürk'ün daha da kahraman görülmesine olanak sağlayan kahramanlar olarak göstermek kolaylaşmaktadır.

Dördüncüsü, Osmanlı döneminin cumhuriyet döneminden 'tamamen ve kesinlikle farklı' olduğu anlayışı yerleştirilmiştir. Bu niteleme popüler anlatımlarda, okullarda ve tarih kitaplarında sürekli tekrarlanır; Kemalist cumhuriyetçi törenlerde

türlü şekillerde gündeme getirilir. Oysa bu dönemler arasında varolan süreklilik açıktır; Kansu'nun da belirttiği gibi, 'yazar, Kemalist ideolojiye karşı ne kadar eleştirelse tartışmanın süreklilik tarafında olmaya da o kadar yakındır' (1997: 13). Politik tartışmalarda İslâmcıların, pan-Turancıların ve Kürt ayrılıkçıların tümünün bu süreklilik üstünde durmaları dikkat çekicidir. Bu tartışmalar genellikle yönetimdeki seçkinlerin görüşlerine tezat oluşturur. Muhalif konumları desteklemeyen Türklerin çoğu ise öteki türlü tanımlanmamak için genellikle ayrıksıcı 'kesin kopuş' görüşlerinden yanadır.[3]

## Bağımsızlık İzleği

Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda Avrupa, Asya ve Amerika'da bir başka sınıf mücadelesi dalgası kabarmış, kitle hareketleri, hem yeni oluşmuş devletlerin hem de savaşı kazanmış olan emperyal devletlerin -Fransa, İngiltere ve ABD- yönetici sınıfları tarafından yine muhalefetle karşılanmıştır. Rusya, Avusturya-Macaristan, Almanya ve İran gibi eski imparatorluk topraklarındaki sınıf mücadeleleri, Osmanlı imparatorluğu toprakları olan Trakya ve Anadolu'dakilerle benzerlikler taşımaktaydı. Osmanlı İmparatorluğu'nun son günlerinde Osmanlı yönetici sınıfının ve burjuvazisinin servet ve iktidarını tehdit eden yalnızca Avrupalı güçler değildi; iktidarı tabandan gelen reform ve demokrasi talepleri de zorlamaktaydı.

Bununla birlikte, Türkiye'nin Bağımsızlık Savaşı üzerine ço-

3 Söz konusu süreklilik çok açıktır. 1996'da Suriyeli bir akademisyen Londra Üniversitesi, Doğu ve Afrika Çalışmaları Okulu'nda '1876'da açılan İlk Osmanlı Parlamentosu' konulu doktora tezini tamamladığı için bir toplantı düzenlemişti. Suriyeli tanınmış toprak ağalarından birinin torunu olan akademisyenin dedesinin babası o parlamentonun üyelerinden biriymiş. Toplantıda dost ve akademi çevresinden elli kadar kişi vardı ve yirmi kadarı 1876 parlamentosunun üyelerinin torunlarıydı. Ortadoğu'da seçkin ailelerde görülen bu süreklilikten aynı okuldaki bir Türk meslektaşıma söz ettiğimde, gülümseyip, 'Elbette. Ben de o toplantıda olmalıydım. Benim de anne tarafından büyükdedem o parlamentonun üyesiydi!' dedi. Ardından 1876 parlamentosunda yer almış olan temsilcilerin aile şecereleri üzerine yapılacak bir çalışmanın ne kadar etkileyici olabileceği üzerine konuşmuştuk.

ğu anlatımda her türden uluslararası karşılaştırma ihmal edilir. Sanki 1919'da Türkiye'de olanlar doğal ve biriciktir. Oysa 1917'de doğu Avrupa'da dört büyük imparatorluk hâkimiyet sürüyordu: Osmanlı İmparatorluğu, Rus İmparatorluğu, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu ve Alman İmparatorluğu. 1917'de Rusya'da gerçekleştirilen iki devrim Çarlık düzenine son verdi, Rusya Dünya Savaşı'ndan çekildi, imparatorluk parçalandı ve komünistler iktidara geldi. 1918'de Alman asker ve denizcileri Kaiser'i iktidardan indiren devrimi başlattılar, Almanya'yı savaştan çektiler ve sosyalist hükümet yönetime geldi. Aynı dönemde Avusturya-Macaristan imparatorluk askerleri baş kaldırıp evlerine döndüler, imparatorluk çöktü, çok sayıda devlete bölündü. Avusturya'da 1918'de bir devrimle sosyalist hükümet kuruldu, Macaristan'da komünist devrimciler 1919'da aylarca iktidarda kaldılar. 1919 başlarında İstanbul'da yaşayan sağduyulu bir insan, Osmanlı İmparatorluğu'nda da benzer şeylerin olmasını pekâlâ bekleyebilirdi.

Dahası, 1919 dünyanın birçok yerinde kitleler tarafından komünist partilerin kurulduğu bir yıldı. İtalya'da fabrika işgalleri gündeme gelmiş, iç savaşın kıyısından dönülmüştü. Mısır, Hindistan ve Çin'de 1919 yılında sömürge karşıtı kitle hareketleri söz konusuydu. Şimdi inanması güç ama, o sırada dünya sosyalizmi gerçekten olasıydı (Harman 2000: 423).

Birinci Dünya Savaşı sırasında, özellikle İstanbul'daki kentli burjuvazinin seçimini uluslararası gelişmeleri dikkate alarak yapmış olması hiç de şaşırtıcı değil. Savaş sırasında Almanya Türkiye üzerine çıkar hesapları yaparken, İngiltere gizli bir antlaşmayla İstanbul'u Ruslara vermişti; 1920'de de Ermenilerle Kürtlere bağımsızlık sözü verildi. 1917'den sonra komünizm tehditleri arttığında, toplumsal reform talep eden başka güçlü halk hareketleri ortaya çıktı. Kentli burjuvazi açıkça ilan edilmiş olanı görerek çıkarlarını koruyacak stratejilere sarıldı. Burjuvazinin seçeneklerinden biri Avrupalı müttefiklerin yanında yer almak, öteki de Türk milliyetçiliği üzerine kumar oynayarak Türkiye'de burjuva devrimi gerçekleştiğinde iktidarda yer almaktı.

Kentli burjuvazinin büyük bölümü mezhepsel ve etnik kimlikleri imparatorluğun millet düzeniyle belirlenmiş olan Hıristiyan ve Yahudi ticaret erbabından oluşuyordu. Özellikle 1915'te Ermenilerin tehcir edilmesinden, Rumların da Ege kıyılarından ve Anadolu'dan kaçışlarından sonra, kentli burjuvazi Müttefikler safında yer aldı. Müttefikler karşılık olarak doğu Anadolu'da bağımsız bir Ermeni devleti, İzmir ve batı Anadolu'da da Yunan egemenliği sözü verdiler. Azınlıkların mezhep ve etnik milliyetçilikleri karşısında, Yunanlıların Mayıs 1919'da İzmir'i, İngilizlerin de Mart 1920'de İstanbul'u işgal etmeleriyle Müslüman Türk milliyetçiliği alevlendi.

Ateşli bir milliyetçi subay olan Mustafa Kemal Paşa 1919 baharında Sultan tarafından Anadolu'ya gönderilmesini sağladı. Müttefik ve Yunan işgallerine karşı Müslüman/Türk milliyetçi direnişi zaten başlamıştı. Mustafa Kemal monarşiye karşı bağımsız bir Türk devleti kurmak amacıyla bu hareketin önderi olarak öne çıktı. Ülke içindeki mezhepsel/etnik düşmanlık milliyetçilerin artan eylemleri sonucunda iyiden iyiye şiddetlenmişti; Müslümanlar/Türkler İngiliz işgali altındaki İstanbul'da bulunan uyuşuk Sultan ve Halifeyi desteklemek ya da Ankara'daki başarı sağlayıp sağlamayacağı bilinmeyen milliyetçi devrimciler üzerine kumar oynamak seçenekleriyle baş başa kaldılar.

'Bağımsızlık ordusu' Mustafa Kemal'in önderliğinde Osmanlı ordusunun bazı birimleri ve yerel milislerden oluşturuldu, devrimci bir savaşa girişildi; Yunanlıların topraklardan çıkarılmasında, 1922'de İzmir'in kanlı geri alınmasında milislerin etkili olduğu bilinmektedir. 1919 ile 1922 arasında Anadolu 'pasifize edilmişti', tıpkı 1918-1921 arasında Bolşeviklerin devrim-karşıtı Beyaz Ruslara ve Rusya'yı kuşatan İngiliz ve diğer ordulara k. şı mücadelesinde olduğu gibi.

Milliyetçiler Türkiye'nin doğusunda Ermeni ve Suriyeli Hıristiyanlara saldırdılar, yöredeki Türk ve Kürt toprak ağaları ile köylünün desteğini aldılar. Diğer bölgelerde de tanınmış feodal toprak sahiplerine karşı girişilen saldırılar sonucu köylülerin bir bölümünün Mustafa Kemal'e destek vermesi sağlandı. Ancak özellikle kuzeybatı Anadolu'daki köylülerin birçoğu

başlangıçta milliyetçilere karşı Hilafet safında yer almıştı. Ayrıca bazıları Yeşil Ordu Birliği'ni ve onun gerilla eylemlerini destekleyen sosyalistler vardı. 1920'de Konya'da bir köylünün yönetimi ele geçirmesinde olduğu gibi, yerel özerklik talepleriyle çeşitli 'isyanlar' çıkarılmaktaydı. Halk sürekli saf değiştiriyordu. O dönemde yaşanmış olan kargaşa, korku ve sıkıntılar bugün bile dile getirilmektedir. Eğridir'de anlatılan bağımsızlık savaşıyla ilgili hikâyelerde tarih yeniden kurulmakta, hatta milliyetçilere karşı Sultan-Halife'den yana olanlar 'ateist' olarak etiketlenebilmektedir. Dönemin gerilla savaşları hakkında çok az bilgi bulunmakta, hatta gerilla savaşı denince birtakım insanların aklına, hiç de uygun bulmadıkları, yakın zamanlardaki Kürt savaşı gelmektedir.

Trakya ve Anadolu'da yaşayan Müslüman/Türk tüccar, memur, bürokrat ve diğer meslek sahipleri sonunda milliyetçilerin safında yer alır. Milliyetçilerin en sadık destekçileri 'modernleşme' yanlısı, pazar yönelimli Anadolu burjuvazisidir - yerli eşraf, toprak ağası ve esnaf. Eşraftan çoğu 'aydın' parlamentoya girer. Eşraf ve esnafın çıkarları milliyetçi Müslüman/Türk kentli burjuvazininkilerle uyumludur.

Bununla birlikte esnaf sınıflaması, çıkarları pek açık tanımlanmamış kentli ücretlilerin gerçek sayısını gizlemektedir. Kırsal kesimdeki tarım işçilerinin sayısı da belirsizdir. Bilinmeyen bu rakamlar önemli bir işlevi yerine getirir: Tarihsel anlatımlarda işveren zanatkârların ihmal edilmeleri, kırsal kesimdeki toprak ağalığının da büyük ölçekli olmaması dolayısıyla toplumsal anlamda önemsiz görülmesi (ama bkz. İnalcık 1985; krş. Akşit 1993), şehir merkezlerindeki toplumsal ilişkilerin idealleştirilmesine yol açmaktadır. Bu yorumlara göre 20. yüzyılın başlarında kırsal Anadolu ve Trakya'daki nüfusu, kendi hesaplarına çalışan zanatkârlar ve bağımsız köylüler oluşturmaktaydı. Böylece Cumhuriyet'in ilk yurttaşlarının kendi ayakları üzerinde duran, bağımsız Türk ailelerinden oluştuğunu ileri sürmek mümkündü.

Anadolu ve Trakya'daki sınıf ve mezhep kavgaları sonuç olarak Sünni Müslüman Türkleri öne çıkaran burjuva milli-

yetçiliği bağlamında ele alındı. Yurttaşlık tanımı önceleri kültürel Türk kimliği üzerine oturtuldu. Ancak 1923'e gelindiğinde 'Türk kabul edilenler' yalnızca Kurtuluş Savaşı sırasında Kemalist cumhuriyetçilikten yana olanları kapsamak üzere yasalarla yeniden tanımlandı. Ermenilerin ve diğer azınlıkların etnik temizliğinin (terim tarihsel açıdan hatalıdır) Türk köylülerinin, orta sınıfların ve şehirli seçkinlerle kentli işçi ve burjuvaların çıkarlarına hizmet ettiği ileri sürüldü. Türkiye ve Yunanistan arasındaki topyekûn savaşın kazanılması da aynı anlama geliyordu. Genellikle yumuşak çizgilerle anlatılan militan milliyetçiliğin zaferi Türkiye Cumhuriyeti'nin temelini oluşturuyordu. Ve yitirilen yaşamlar, mülkler ve sıradan birçok insanın yerinden edilmiş olması düşünüldüğünde, bu 'pasifize edilişin' sonuçları belki de hiçbir zaman bilinemeyecek (bkz. Herschon 1989; Akçam 1992; Aktar yayımlanacak).

Bu dönemde dış düşmanların varlığı retorik düzeyinde büyük öneme sahipti. 1914 Gelibolu Savaşı'nda 60.000 Türk askerinin kaybıyla (*Milliyet* 2000) kazanılan zafer, Türkiye'nin Avrupa imparatorluklarına karşı giriştiği savaşta bir dönemeçti. Anti-emperyalist retorik, Sovyetler'in Kafkasya veya Orta Asya'da pan-Türkçü bir emperyalizmi tasvip etmeyeceğinin anlaşıldığı ve yeni Türk devletinin Avrupalılarca kabul edildiği 1922 yılına kadar sürdürüldü. O tarihten sonra anti-emperyalist retorik birdenbire kesildi ve devlet söylemi esas olarak modenleşmeci, Avrupa-yanlısı oldu.

Bu noktada yeni Türk devletinin kendisini Ermeni katliamı ve bağımsızlık savaşı sırasında yaşanmış öteki vahşetlerden uzakta tutması mümkündü. Ama bu olmadı, öyle olması için Avrupa'dan gelen bir baskı da yoktu. Birinci Dünya Savaşı sonuna gelindiğinde İngilizlerin artık Ermenilerin ya da Kürtlerin bağımsızlığı ile bir ilgileri kalmamıştı. Katliam, her zaman, 'barbar Türkler' Oryantalist söylemini sürdürmek için kullanılabilirdi. Ayrıca dikkatleri Avrupa'nın batı cephesinde girişilmiş çok daha büyük katliamlardan uzak tutmak için de iyi bir bahane olacaktı. Sonuç itibariyle bağımsızlık döneminin ırksallaşmış milliyetçiliği Türk devletinin temeli oldu.

Bağımsızlık izleğinin birtakım önemli sonuçları vardır. İlkin, böyle hünerli bir tarih yazımı Atatürk'ü tarihin üstünde, tarihsel yıpranmadan uzakta tutmak için uygun bir ortam sağlar. Atatürk ile savaş sonrasında kurulan öteki devletlerin önderleri arasında haksız bir karşılaştırma yapılmasını önler; Spengler ya da Toynbee gibileri tarafından memnunlukla karşılanan büyük adamın zaferinden söz etmek mümkün olur. Ancak Cumhuriyet'in kuruluşuna biyografik olarak yaklaşıldığında çoğu konu açıklanmadan kalmaktadır. Askere alınmış erlerin Suriye'ye kaçmaları, tüm Anadolu'da ve Rusya'da Beyazlarla savaşan monarşi yanlısı güçler, milliyetçilere isyan eden 'çeteler', asılan toprak ağaları ve efeler bu anlatımlarda yer almaz; Andrew Mango'nun yakınlarda belirttiği gibi, savaşmadan kazanılan bir savaştır bu (1999: 348; Ender 1984, ve ayrıca bkz. Başkaya 1991).

İkincisi, İngiliz ve sonra da Amerikan emperyalizmi ile kurulmuş ve sürmekte olan bağların üzeri örtülür.

Afganistan'a ilk gidişimle ilgili bir anım var. 1968 Ağustos'unda Bağımsız Afganistan kutlamaları sırasında küçük bir kasabadaydım. Şaşkın bir şekilde, 'Ama kimden kurtuluş?' diye sordum. Hep, Afgan devletinin Rusya ve İngiliz imparatorlukları arasında oynanan Büyük Oyun'da tampon görevi üstlenerek sömürgeleştirilmekten başarıyla kurtulmuş olduğunu düşünürdüm. Verilen yanıt, 'Elbette İngilizlerden' şeklinde oldu. Sabırla 1919'daki Üçüncü İngiliz-Afgan Savaşı'nda İngilizlere karşı kazandıkları zaferi kutladıklarını anlattılar. Ama bu da pek açıklayıcı olmadı, çünkü Afganlar 1838-42 ve 1878-80 yıllarındaki Birinci ve İkinci İngiliz-Afgan savaşlarında da İngilizleri bozguna uğratmışlardı.

Aynı soru Türkiye için de sorulabilir: 'Kimden kurtuluş?'. 1900 yılında Avrupa emperyalizmi o kadar yaygındı ki, 'Avrupa ve Amerika dışında kalan bağımsız devletlerin sayısı bir elin parmaklarını geçmiyordu - Osmanlı İmparatorluğu'ndan geriye kalanlar, Tayland, Etyopya ve Afganistan' (Harman 1999: 394). Osmanlı İmparatorluğu ile Afganistan'ın bağımsızlık süreçlerinde başka önemli koşutluklar da bulunmakta-

dır: İngilizler her ikisinin de Rus yayılmacılığına karşı tampon görevi üstlenmesini istemiş, dış politikalarını denetlemeyi amaçlamışlardı - 'Doğu Sorunu' ve 'Büyük Oyun' diye adlandırılan konular bunlardır. Elbette 19. yüzyıl boyunca Osmanlı egemenliği birçok cephede tehdit edilmiş, iktidarı ve ekonomik bağımsızlığı saldırıya uğramıştı. Uzun bir zaman dilimi içinde topraklarının çoğunun denetimini kaybetmiş, Birinci Dünya Savaşı sırasında daha da kötüsüyle karşılaşmıştı. Ancak Türkiye hiçbir zaman kolonileşmemişti. Kendisi zaten bir imparatorluktu.

1919'da Mustafa Kemal'in ve devrimci milliyetçilerin Erzurum ve Sivas kongrelerinde söyledikleri dikkate alındığında Türkiye'yi işgal eden müttefiklerden potansiyel sömürgeciler olarak korkulmadığı anlaşılır (oysa ABD'nin böyle bir niyeti olduğu düşünülmektedir). Yine de sömürge olma hissi, ya da daha kesin bir dille, 'Oksidentalizm' -yani Avrupalıların Oryantalist önyargıları ve yağmacı hırslarına karşı bir tepki- bağımsız Türkiye kavramını besliyordu (Afganistan için bile bu geçerlidir).

Bu tarihten sonra bağımsızlık izleği, devletin, bölgedeki emperyalizmle bağlarının üzerini örttü. Ayrıca böylece Türkiye'nin askerî ve ekonomik açıdan ABD'ye bağımlı hale getirilmiş olması da bir güzel gizlendi. Türkiye 1945'ten bu yana ABD'den kalkınma yardımı almaktadır. Türk ordusu Soğuk Savaş yıllarında, 1950-1953'te Kore'ye 'özgürlük' ve 'demokrasi' getirilmesi sırasında önemli bir rol oynamıştır. 1957'de Türkiye hem NATO'ya dahil olmuş, hem de ilk IMF kredisini almıştır. Küba'daki füze krizinde Türkiye'nin müşteri statüsü çok açıktır. Bu kriz Amerika'nın nükleer silahlarını Türkiye'den kaldıracağı gizli sözü üzerine Kruşçev'in geri adım atmasıyla sona ermiştir. 1974'te Türkiye Kıbrıs'ı işgal etmek için ABD'nin açık desteğini almıştır (O'Malley ve Craig, 1999). Bu ilişki Türkiye'nin 1990-91 Körfez Savaşı'na katılımında, Türk ordusunun İsrail'le yaptığı ittifakta, Sırbistan'daki NATO askerî gücüne destek vermesinde, güneydoğuda Kürtlere karşı girişilen savaşta sürdürülmektedir. 1999'daki son IMF kredisinde,

devlet kurumlarının satılması ve özelleştirmede, ordunun talebi üzerine geniş askerî bütçelerin ayrılmasında, Bakü-Ceyhan boru hattı ve Suriye ve Irak'la yapılan su hakları görüşmelerinde Amerikan parmağı açıkça ortadadır.

Üçüncüsü, bağımsızlık izleği, devlete iç düşmanlar, Ermeni, Yunan ve Kürtlerden oluşan etnik ve mezhepsel düşmanlar sağlar.

Dördüncüsü, Cumhuriyet'in kuruluşunda halkın yazdığı bir tarihin de olması gereğini ortadan kaldırır. Sıradan halk anaakım tarihsel anlatımların çoğundan silinmiş, karikatürleştirilmiştir. Stereotipler işler çünkü çelişkiler içerirler. Türk halkı, bir yandan bağımsız aileler, çalışkan ve kendine yeterli işçiler olarak idealize edilir, öte yandan Birinci Dünya Savaşı sonunda gündemde olan güçlü toplumsal hareketlerden yalıtılmış, bunlardan hiç etkilenmemiş bir halk olarak resmedilir. Halifeyi destekleyen cahil inanç sahipleri, haydutlar, kentli ya da köylü çeteler olarak, ya da gerçek bir modern asker ve onun burjuva destekleyicileri tarafından örgütlenip önderlik edilecek edilgin insanlar olarak görülürler.

## Kemalist Cumhuriyetçi Türkiye

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu Avrupa'nın tümünde ve dünyanın diğer yerlerinde yaygın olan eğilimin başka bir örneğidir. Birbirine bağlı iki tema söz konusudur. Türkiye'de, öteki yerlerdeki gibi, üst düzey subayları da kapsayan yüksek burjuvazi, çıkarlarına en iyi hizmet edecek olan merkezî devletçe yönlendirilen bir ekonomiden yana olmuştur. Ayrıca askerî diktatörlük geniş köylü nüfusunun ve daha az sayıda olmak üzere işçi sınıfının hizaya getirilmesini de sağlamıştır. Bölgedeki çok sayıda ulus devlette 1920 ve 1930'larda doğrudan akserî güçle desteklenen benzer devlet kapitalizmi sistemleri kurulmuştur (1920'de Macaristan'da, 1922'de Mussolini İtalyası'nda, 1925'te ordu mensubu Rıza Şah Pehlevi yönetiminde İran'da, ayrıca Yunanistan, Portekiz, İspanya ve Polonya'da). Sovyetler Birliği'nde Stalin, komünizm retoriğini sür-

dürmesine karşın, 1923'ten sonra merkezî devletçe denetlenen kapitalist ekonomi ile birlikte bir çeşit askerî diktatörlük uygulamıştır. Nazi Almanyası 1933'ten sonra merkez tarafından yönetilen bir ekonomiden yana olmuştur.

Türk devleti ekonomik ve politik anlamda bunlardan tamamen farklı ya da biricik değildir. Bunun önemli göstergelerinden biri Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk dönemlerinde politik kurumların, simgelerin, törenlerin ve eğitim projelerinin Stalinist Rusya ile faşist İtalya'dan alınmış olmasıdır. Bu bağlantılar okullarda okutulan resmî tarihte ihmal edilir, öteki anlatımlarda ise bu konulardan titizlikle kaçınılır. Oysa kimi zaman konuşmalarda tersine çevrilmiş bir ayrıksıcılık sergilenerek 1920 ve 1930'larda her yerde faşizm olduğu, Türkiye'nin farklı olmasının beklenemeyeceği söylenir, yani durum kabul edilir.

Cumhuriyet dönemiyle ilgili anlatımlarda Atatürk'ün 1938'de ölümünden sonraya kadarki toplumsal ve politik yaşamın karmaşık diyalektiği neredeyse kaybolmuştur. Okullarda okutulan tarih kitapları hâlâ Atatürk'ün ölümüyle son bulur. Bununla birlikte, Türkiye tarihinde Atatürk'ün rolüyle ilgili anlatımlar devlet yönetimindeki ayrışmalara bağlı olarak zaman zaman değiştirilmiştir.

Çoğu insan Mustafa Kemal'in Kurtuluş Savaşı döneminden beri sergilediği kendinden emin hırsından ve diktatoryal tarzından ürkmekteyken, Mustafa Kemal'in kendisi de kurduğu yönetimin özellikle Avrupalılar tarafından 'totaliterlik'le suçlanmasından korkuyordu. Atatürk, kaba ve ırkçı bir biyografi olan *Grey Wolf: An Intimate Study of a Dictator* adlı kitabı, yazarı H.C. Armstrong'un 1932'de yayınlamasından önce okumuştu. Kitapta Atatürk'ün üç kusuru olduğundan söz edilir: sinirlidir, içki içer, kadınlara düşkündür. Bu kusurlar onu hem insan hem de kendine güvenen 'gerçek bir erkek' kılar. Bu özellikler yeni devletin kaba politik sistemini de resimlemektedir.

Atatürk'ün ölümünden sonra İnönü onun karizmasını sürdürme yolları aramıştır. Atatürk idealleştirilir, Armstrong'un kitabı yasaklanır - bu yolla Armstrong'un İnönü hakkındaki olumsuz yorumları da sansür edilmiş olur. Atatürk artık ikon-

laştırılmıştır. Büyük değişimlere sahne olan 1960'lar ile 1980'lerin ilk yarısında bu yapılmıştır. Yukarda değinilen 1981'deki tutucu resmî tarih anlatılarında Cumhuriyet'in ikinci Cumhurbaşkanı İnönü'nün 1962 yılında yaptığı bir konuşmadan şöyle bir alıntı yapılır:

> Atatürk'ün kamu yönetimi, bağımsızlık yanlısı, cumhuriyetçi ve demokratik olarak tanımlanabilir. Kurduğu hükümet rejim açısından dört döneme ayrılabilir: 1919-1920 arasında Heyet-i Temsiliye sayesinde demokratik bir yönetim; 1920-1926 arasında partilerin tam denetimi altında bir yönetim; 1926-1930 arasında isyanlar ve suikast girişimleri dönemi ve 1930'lardan sonra tekrar muhalefetsiz bir yönetimin gerektiği dönem (Giritli 1981: 96'da aktarılmaktadır).

Farklı bir bakış açısı sağlayabilmek için anaakım tarihsel anlatımları ve popüler gazeteleri tersinden okumak, insanların söylediklerine ve yaptıklarına dikkat etmek gerekir. ABD'ye eğitim almak için gelmiş devlet görevlisi bir Türk arkadaşın ilk iş olarak Armstrong'un kitabının İngilizcesini okuduğunu, sonunda da yeni bir şey öğrenemediği için hayal kırıklığına uğradığını hatırlıyorum. 1996'da Armstrong'un kitabı yeniden Türkçe'ye çevrildi. Koparılan fırtınada kitap 'saf Kemalistler'in dergisi *Kuva-yı Medya* (25.11.1996) tarafından gülünç olarak nitelendirildi. 'Yumuşak Kemalistler', 'Atatürkçüler' ve 'İkinci Cumhuriyetçiler' kitabı övdükleri için 'dönek' olmakla suçlandılar.

Kemalist cumhuriyet tarihine biyografik yaklaşım devletin kişiliksizleştirilmesi, 'tarafsız' olarak tanımlanmasıyla el ele gider. Atatürk'ün kendisinin böyle yanılsamaları yoktu (örneğin daha önce değinilen eğitimle ilgili yukardan aşağı yaklaşımı).

Bununla birlikte, tarihsel anlatımların çoğunda 'tarafsız' devletin 1923'te İstanbul ile Anadolu arasında kapsamlı bir sansür politikasını kurumlaştırdığı, 1925'te birkaç ay içinde ilk alternatif siyasal partinin, 1930'da da kısa ömürlü Serbest Fırka'nın kapatıldığı belirtilir. Takrir-i Sükûn Kanunu ve 1925-26 yıllarındaki idamlar ile askerî diktatörlük kurulmuş, görünürde türdeş olan toplum adına 'tek-parti' sistemi, yöneti-

mi ele almıştır. 1930'da Menemen'deki isyanların ordu müdahalesiyle bastırılmasından sonra, İkinci Dünya Savaşı sonuna kadar tüm politik muhalefet susturulmuştur. Bu arada devlet militarizmi ve maskülinitesi, aralarında Remarque'ın *Batı Cephesinde Yeni Bir Şey Yok* adlı romanının da bulunduğu savaş karşıtı edebiyata sansür uygulanması da dahil, çeşitli yollarla sistemli biçimde korunmuştur.

Devlet ekonomik anlamda da 'tarafsız' değildir. 1930'ların başında Türkiye'nin ekonomik egemenliği üzerindeki Lozan Antlaşması kısıtlamaları son bulduğunda devlet kapitalizmi, yani etatizm, diğerleri yanı sıra Rus danışmanların önerileriyle resmî politika olmuştur. Müslüman Türkler azınlık burjuvazisinin terkettiği ekonomik alanları hemen doldurmuşlar, etatizm, özellikle Büyük Bunalım ve bunu izleyen işçi huzursuzluğu yıllarında bürokratlara ve yeni burjuvaziye hizmet etmiştir. Keyder bu dönemi şöyle özetler:

> Yeni toplumsal sistem kisvesi altında politik seçkinler ile gelişmekte olan burjuvazi kendileri adına ulusal bir ekonomik alan açmak üzere güçlerini birleştirdiler, böylece işçi sınıfı üzerinde kurulacak ağır baskı sayesinde ve tarım sektörünün sömürülmesiyle hızlı bir birikim sağlanacaktı - bütün bunlar, korporatist bir toplum modelinden yana olup sınıf çatışmalarının reddine dayanan ve büyük ölçüde yabancı düşmanlığı içeren ulusal dayanışma ideolojisi ile mümkün oldu. ... model, idari yapısı ve ideolojik ayaklarıyla doğrudan o dönemdeki Avrupa faşizm deneyimine dayanmaktaydı (Keyder 1987: 107).

Popüler tarih yazımında biyografik yaklaşım tarihsel olayları bağlamları içinde ele almayı engeller. Yakın zamanda genç bir feminist, Halide Edip gibi başka birinin daha bulunmayacağını, Batı'da ona benzeyen bir feminist olmadığını söyledi. Gerçekten de Halide Edip çok farklı bir kişilikti; milliyetçi hareketin ve Cumhuriyet'in birkaç kahramanından biri olarak anılması çok doğru. Ancak, lisansüstü eğitim gören öğrencinin bu hayranlığına karşın farkında olmadığı bir şey vardı: Ha-

lide Edip 1927'den Atatürk'ün 1938'deki ölümüne dek politik sürgün olarak yurt dışında yaşamış, yazıları yasaklanmıştır (bkz. Lapidot-Firilla 1999).

Kemalist cumhuriyetçi projeye karşı girişilen çeşitli muhalefet hareketlerinden yalnızca 1925'teki Kürt isyanı kabul edilebilir bir öykü olarak anlatılır. Bunu açıklamak kolaydır. 1920'de İngilizlerin verdiği bağımsız Kürdistan sözü hatırlanmaz. Ne de Kürtlerin günümüz Irak ve İran devletlerine karşı giriştikleri politik mücadele akla getirilir. Tersine, Kürtler cahil Müslümanlar olarak görülür; göçebe ve feodal bir halk olarak yoksullukları ve politik bilgisizlikleri içler acısı olsa da Türkiye'nin kültürel mirası oldukları düşünülür (ama bkz. Bruinessen 1978, 1998; Yalçın-Heckmann 1991; Kirişçi 1998; Strohmeier ve Yalçın-Heckmann 2000).

## İkinci Dünya Savaşı ve Sonrası

Yakın Türkiye tarihinin genel çizgileri de, tıpkı ilk dönemlerdeki gibi aşina olduğumuz uluslararası temaların çeşitlemeleriyle belirlenir: demokrasi yönelimli halk hareketleri, askerî yönetimler ve açık ekonomiden yana burjuvazinin karşılıklı etkileşimi. İkinci Dünya Savaşı felaketi sonrasında gelişen işçi sınıfı hareketleri güney Avrupa ve Ortadoğu'da demokrasiye geçilmesini zorlamıştır. İtalya'da demokrasiye 1943'ten sonra şiddet kullanılarak geçilmiş, Yunanistan'da iç savaştan sonra yaşanan bir dönemlik demokrasiyi 1967'de askerî darbe, ardından 1970 ortalarında parlamenter demokrasi izlemiştir. Portekiz'de 1974 yılında ordu önderliğindeki devrimle Salazar diktatörlüğüne son verilmiştir. İspanya'da Franco'nun 1975'te ölümüyle şiddet yaşanmadan demokrasiye geçilmiş, Sovyetler Birliği'nde de Stalin'in 1953'te ölümüyle benzer gerilimler ortaya çıkmıştır. Stalinizm zulmünü açığa çıkaran Kruşçev'in 'gizli konuşması' eski zalim yönetimleri bir ölçüde tehdit etmiş olsa da 1956'da Rus tankları Macar Devrimi'ni bastırmıştır. Benzer hareketler 1956 ve 1981'de Polonya'da, 1968'de Çekoslavakya'da gündeme gelmiştir. Mısır'da 1952'de Nasır'ı ikti-

dara getiren milliyetçilik kısa sürede askerî diktatörlüğe dönüşmüş, aynı olaylar 1950 ve 60'larda Suriye, Irak ve İran'da yaşanmıştır.

Türkiye İkinci Dünya Savaşı'nın dışında kalmayı başarmıştır. Ancak 1946'da çok partili parlamenter sisteme geçilmesi diğer ülkelerdekilerle benzer bir gelişme olarak düşünülebilir. Türkiye'de gündeme gelen halk muhalefeti ordu ve bürokratik seçkinler için o kadar beklenmedik olmuştur ki, seçimlere hile karıştırılmış ve 'tek parti'nin iktidarda kalması sağlanmıştır. Buna rağmen yüksek burjuvazinin açık pazar talepleri son bulmamış, otokratik devlet denetimine son vermek doğrultusunda halk hareketleri sürmüştür. Bu dönemde Türkiye'nin dış politikasını Soğuk Savaş politikaları belirlemiştir. Mart 1947'de Truman Doktrini, hükümetlerini komünist ayaklanmadan korumak için Yunanistan ile Türkiye'ye askerî ve ekonomik yardım önermiştir. Devletin finansmanı için Amerikan yardımını kabul eden İnönü Türk ekonomisinin dünyaya açılması için ilk adımı atmıştır, artık rejimi sürdürmek için daha demokratik bir çehreye gerek vardır.

İzleyen 'demokrasi deneyimi', 1950 seçimleri, arkasında ordu bulunan İnönü'nün desteği ile yapılmış, devletin tek partisi, Cumhuriyet Halk Partisi, Menderes'in Demokrat Parti'si tarafından yenilgiye uğratılmıştır. Menderes, İnönü tarafından başlatılan ekonomik ve toplumsal reformların dışında yeni bir şey getirmediği halde, ordu durumdan rahatsız olmuş, diktatörlük ile (1960'tan sonra 'ithal ikameci ekonomi' biçimini alan) devlet kapitalizmi arasındaki evliliğin sürdürülmesi amacıyla, 'demokrasi' adına 1960 ve 1970 askerî darbeleri yapılmıştır. Türkiye'deki seçimler, oy verme örüntüleri ve parti politikaları üzerine yapılan çok sayıdaki araştırma Kemalist cumhuriyetçi duyguların, anayasal düzenin ve 'Türk demokrasisi' kavrayışlarının onaylanması yönündedir. Seçime dayalı rejim kadar önemli olan anti-demokratik uygulamalar bu araştırmalarda göz ardı edilir.

1960, 1970 ve 1980'ler tüm Avrupa ve Asya ülkelerinde sınıf mücadelesinin bir sonraki aşamasına tanık olmuştur. Yö-

netici seçkinler ülkelerindeki rahatsızlıklara vahşice yanıt vermişler, halklarını ayrılıkçı milliyetçi savaşlara sokmuşlardır. Thatcher İngiltere'deki güçlü sendika hareketini 1981 Falkland Savaşı ile zayıflatmış, 1984-5 Madenciler Grevi'nin sona ermesiyle tamamen kırmıştır. İran'da 1978'de solcularla dinci sağcılar ABD işbirlikçisi Şah'ın askerî yönetimine son vermek üzere güçlerini birleştirmişler, bir yıllık mücadele sonunda solu şiddet kullanarak kıran ve Irak'la savaşa tutuşan İslâmcılar yönetimi ele geçirmişlerdir. Polonya'da Dayanışmacı işçilerin hareketi, ancak Sovyet devlet kapitalizminin ekonomik çöküşü Gorbaçev'in reform (*perestroika*) ve açıklık (*glasnost*) politikalarıyla ilan edildiğinde bir çeşit zafer kazanmıştır.

Türkiye örneği de bu gelişmelerin dışında değildir. 1960'larda işçi sınıfı içinde solcular ile laik ya da dinci sağcılar arasındaki kutuplaşma belirginleşmiş (bkz. örneğin Leder 1976), 1970 Haziran'ında devrimci işçi sendikası DİSK'in kapatılması kararı yaygın isyanları alevlendirerek 1971 darbesini hazırlamıştır. Ardından on yıl kadar sürecek olan iç savaş benzeri bir dönem, sıkıyönetimler ve General Evren'in 1980 Eylül'ündeki askerî darbesi gelmiştir. Bu dönemde Türkiye'deki İslâmcılar da rejim için bir sorundu ve çeşitli baskılarla karşılaşıyorlardı. Aşırı sağcı dinci gruplar ile neo-faşistler solu kırmak için vahşice kullanılmışlar, aynı yol ciddi anlamda 1980'lerin ilk yıllarında başlayan Kürt ayrılıkçılarına karşı girişilen askerî saldırılarda da izlenmiştir.

1974 petrol krizinden sonra, mali açıdan büyük destek sağlayan yabancı işçi fonları kurumuş, devlet iflas etmiştir. Ama aynı yıl Türk 'Barış Gücü' tarafından Kıbrıs'ın işgal edilmesiyle milliyetçi duygular ateşlenmiş, durum bir ölçüde dengelenmiştir. Ocak 1980'de Süleyman Demirel Dünya Bankası rehberliğinde hazırlanan Yapısal Uyum Programı koşullarını kabul etmiş, askerî cunta 1982 Anayasası ile orduya ülkedeki tüm politik süreçleri sonsuz denetleme yetkisi vermiştir. 1983 yılında ordu hâlâ güçlü konumdayken biçimsel bir demokrasi getirilmiş, Özal seçimleri kazanmıştır. 1980 darbesinin temel etkisi, yüksek burjuvazinin büyük bölümü tarafından uzun

süredir talep edilen, ekonominin uluslararası pazarlara ve sermayeye açılmış olmasıdır.

1980 ve 90'larda dünyadaki 'küreselleşme' süreci ulusal ekonomilerin yeni tarz kapitalist sızmalara 'açılması'nı beraberinde getirmiştir. Türkiye'de bu süreç ordu ile burjuvazi arasındaki ittifakı değiştirmiş ama temel bir rahatsızlığa neden olmamıştır. 1994'te İslâmcı Refah Partisi, belediye başkanlıklarının çoğunu kazanmış, 1996 Haziran'ında Tansu Çiller'in laik merkez sağ partisi Doğru Yol ile koalisyon hükümeti kurmuştur. 28 Şubat 1997'de yumuşak bir darbe (ya da gazeteci Cengiz Çandar'ın adlandırdığı gibi posmodern bir darbe) koalisyona son verip seçim kazanmış İslâmcı partiyi kapatmıştır.

Binyıl sonunda ordu ve burjuva işbirlikçileri içinde rekabet eden kesimler arasındaki ilişkiler zaman zaman sınırları zorlayacak kadar gerilmiş, gerilim çeşitli şekillerde ortaya çıkmıştır. Devlet baskısına karşı halk direnişleri ve çeşitli tepkiler de gündeme gelmiştir. Örneğin 1996-7'de Cumartesi Anneleri'nin İstanbul'da gerçekleştirdikleri haftalık protestolar şiddet kullanılarak bastırılmış, Hasan Ocak'ın konuyla ilgili sinema filmi orta sınıf vurdumduymazlığını bir ölçüde sarsmıştır. Türkiye'deki en tanınmış insan hakları eylemcisi Birdal kendisine yönelik saldırıdan şans eseri kurtulmuş, ama yine de ayrılıkçı propaganda yaptığı, Kürtlerle pazarlığa oturulması gerektiğini savunduğu için cezaevine konulmuştur - Birdal'ın durumu ulusal ve uluslararası arenada sürekli bir skandal konusudur. Yönetici sınıf içindeki gerilimlerin, kamuoyu ve uluslararası baskıların başka etkileri de olmuştur: 'Hortum' olarak bilinen işkenceci polise karşı dava açılması kamuoyunda ve medyada sevinçle karşılanmış (*Hürriyet*, 2.7.2000: 6), maden aramalarında siyanür kullanılması konusunda köylülerle konuşan çevreci bir bilimadamının cezaevine konulması uluslararası yankı bulmuştur (*TDN*, 22.5.2000: 4).

Ordu ve yönetici seçkinler içindeki çeşitli kesimlerin aralarındaki gerilimler başka alanlarda da ortaya çıkmış, ama güç ve para bağlantısı halk muhalefetinin ilgisinden korunabilmiştir. Muhalif gazeteciler ve ötekiler yalnızca resmî anlatımlara

karşı duydukları kuşku ve nefreti dile getirebilmektedirler. Sermayenin küreselleşmesinin yasa dışı ikiz kardeşi olan kayıt dışı ya da kara ekonomi, devlet yetkilileri ile mafya arasındaki bağlantı, para aklama ve uyuşturucu ticaretinde ordu parmağının bulunması (krş. Keyder 1999), bu konulara örnek olarak verilebilir. Kürt savaşının bitmesiyle ilgili sürdürülen politikalar da gerilimli alanlardan biridir. Bazı generaller, üst düzey devlet görevlileri ve politikacılar ile yönetici seçkinlerin diğer önde gelenleri içinde ve arasında konuyla ilgili görüş farkları vardır. Kürtlere verilecek kültürel özerkliğin kabul edilebilir biçimleri, ülkenin güneydoğusunun ordudan arındırılması ve harap edilmiş, nüfusu azalmış bölgenin yeniden yapılandırılması, Hizbullah milislerinin garip biçimde ortaya çıkıp toparlanmaları ve askerî bütçeye ayrılan büyük kaynaklar gibi konularda görüş ayrılıkları sürmektedir.

Buna karşın, yönetici seçkinler içindeki farklı kesimler politik solun yokluğunda İslâmcı politikalara yönelmiş olan halk hareketleri karşısında yeteri kadar birbirlerine bağlı kalabilmişlerdir. Ordunun güneydoğudaki varlığı ve yarattığı Rambo tipli askerler sayesinde devlet şiddeti yeni biçimler almıştır. Örneğin televizyonların akşam haberlerinde düzenli olarak tatbikat haberleri verilir. Bu tatbikatlarda politik bir suçlu, polis tarafından suç yerine götürülür, TV kameraları önünde 'kurban' olarak tanımlanan yerel halk tarafından fiziksel olarak cezalandırılır. Tatbikatlar, ABD ve İngiltere'de 'adlandır ve utandır', yani korkut ve cezalandır şeklindeki yeni yeni uygulanmaya başlanan yasa üstü düzen sağlayıcıların boy gösterdiği sürece göre daha dolaysız ve vahşidir.

Türkiye'de yönetici sınıf içindeki gerilimler ile seçkinlerle sıradan insanlar arasındaki gerilimler daha geniş bir örüntünün parçasıdır. Shore'un Avrupa Birliği'nin uluslar üstü bir 'Avrupa kimliği' dayatma girişimleri üzerine çalışmasında değindiği gibi,

> 'Avrupa kimliği' fikri, Avrupa'da politik ve toplumsal bütünleşmeyi sağlayacak bir mekanizma, Avrupa'nın 'ötekileri'ni

dışlayacak başka bir ideolojik araç gibi görünmektedir ... bu yolla güç merkezde toplanacak, çevre yerlerde ise yerel şovenizme ve yabancı düşmanlığına dönüşecek olan endişe ve kırılganlıklar kışkırtılacaktır (Kristmundsdottir 1999: 44'te alıntılanan Shore 1993: 795, ayrıca bkz. Shore 2000).

BEŞİNCİ BÖLÜM

# Demokrasi Tartışmaları: Geçmişe Tutulan Mercek

Türkiye'de burjuvazi halk hareketi ile değil, ordu eliyle yukardan aşağı yapılmış bir devrimle iktidara gelmiştir. Bu, burjuva devrimlere genellikle eşlik eden ve toplumun yararına olan demokratik uygulamalar ve güçlü bir sınıf hareketinin Türk politika tarihinin bir parçası olmadığı anlamına gelir. Tersine, Türkiye'de ordu burjuvazi adına ya doğrudan ya da dolaylı olarak sürekli yönetimde olmuş, başından beri de halk hareketlerinin her türlüsüne karşı direnmiştir. Ne var ki, şimdilerde ordu, tıpkı Avrupa'daki neo-faşist partiler gibi son yıllarda belli bir seçim başarısı elde etmiş olan faşist Milliyetçi Hareket Partisi ile daha sıkı bir ilişkiye girmiştir (bkz. Grant 2000). Demokrasi deneyimlerinin tümünün ordu tarafından denetlenmiş ya da sınırlandırılmış olduğu Türkiye'de, karşılaştırmalı açıdan bakacak olursak, politika hayatı belki de yalnızca dört açıdan farklılık göstermektedir.

İlki, Türkiye'de tarihi, 1923'te Cumhuriyet'in kurulmasından önceye dayanan yüksek burjuvazinin toplumsal sürekliliği ciddi boyutlardadır. 1923'ten sonra yukardan aşağı kurulan yönetici sınıf, seçkin Osmanlı ailelerinin, toprak sahiplerinin, bürokratların, işadamlarının ve orta sınıftan yüksek rütbeli subayların çocuklarından oluşturulmuştur.

İkincisi, yönetici sınıf içindeki yeri çok büyük olmasına karşın, Türkiye'de ordunun toplumsal ağları büyük ölçüde kamuoyundan gizlenmiş durumdadır. Aynı şekilde orduya ait ekonomik girişimlerin, yatırımların ve yüksek rütbeli subayların kullandıkları ekonomik gücün ne olduğu da pek bilinmez. Bu anlamda Türkiye bölgedeki diğer pek çok devletten ve ayrıca Pakistan, Tayland ve Meksika'dan çok farklı değildir.

Üçüncüsü, yönetici sınıf 1947'den, özellikle Kore Savaşı'ından beri ABD'yle olan sıkı ekonomik, politik ve askerî bağımlılıktan sürekli çıkar sağlamaktadır.

Dördüncüsü, Türkiye'de yönetici sınıfa dahil olanlar, olağanüstü başarılı bir beyin yıkama programının faydalarından yararlanmaktalar. Devletin eğitim sistemine derin müdahalesi cumhuriyetin ilk yıllarında başlamış, resmî okullar, devlet törenleri ve askerlik eğitimi insanların çoğunu propaganda sisteminin etkisi altına almıştır. Bazıları bu sistemden diğerlerine göre daha fazla yarar sağlar. Üniversite hocalarının, aydınların ve üst orta sınıftan diğer meslek sahiplerinin burjuva devletin sadık destekçileri olmakla çok şey kazanacakları tartışma götürmez. Küçük memurların, öğretmenlerin, alt orta sınıf ve esnaftan gelenlerin sağladıkları yarar ise bu kadar açık değildir. Yine de bu grupların üyelerinin çoğu ölümünün üzerinden altmış yıl geçtiği halde ulusal kahramana/diktatöre büyük saygı duyar. Türk işçileri tıpkı ABD'dekiler gibi orta sınıftan insanlara göre devlet propagandasına karşı daha az duyarlı olsalar da, işçi sınıfından gelenlerin çoğunun kafası milliyetçilik, hatta aşırı milliyetçilik konusunda karışıktır.

19. ve 20. yüzyıl milliyetçilikleri güçlü kişilerin yaşam öykülerini yönetici sınıfı kollayan ulusal tarihlerin yazımında araç olarak kullanmış, kişi kültleri 20. yüzyıl diktatörlükleri için basmakalıp haline gelmiştir. Yurttaşların çoğu bu kültlere içlerinin boş olduğunu, saygınlık uyandırmadıklarını, hatta gülünç olduklarını bilerek katlanır. Yine de her yerde, bu ikonların sıradan insanlar için anlamı ile günlük yaşamlarında bu kültlerin saldığı korku arasında karmaşık bir ilişki bulunur.

Bazı durumlarda, örneğin Simon Bolivar'ın durumunda, hayat hikâyesi ikon haline gelir. Bolivar 19. yüzyıl başlarında köleliğe, sömürgeciliğe ve krallığa karşı girişilen devrimci hareketlerin ilham kaynağı ve önderiydi. Muhafazakâr güçlerin kıtadan kaçmalarını sağlamıştı, dolayısıyla farklı ırklardan, milliyetçi ülkülerden ve toplumsal sınıflardan insanların uluslarüstü kahramanı olmuştu. Başka örneklerde ise insanların kişisel kültlere olan tepkilerini kahramanların kimliklerinden çok korku yönlendirmiştir. Stalinist Rusya'da halk devlet karşıtı bir sürü fıkra üretirken, elbette çok tehlikeli olduğu için Stalin'in kendisi hakkında çok az hikâye anlatılabilmiştir. Suriye'de 1980'lerin sonunda özel alanlarda anlatılan hikâyelerin çoğu Hafız Esad hakkındaydı. Hatta kamuya açık yerlerde Esad'ın doğup büyüdüğü yöreden budala bir köylü tipi üzerine onlarca fıkra dilden dile dolaşmaktaydı.

Atatürk kişiliği etrafında yaratılmış kült de oldukça zengindir. Atatürk'ün sterilize edilmiş özyaşam öyküsü her türden milliyetçi tasarı ve duygu için dayanak noktası olarak kullanılır. Fotoğrafları, heykelleri, sözleri her yerdedir; sıradan ölümlülerin tümü için ölçüt oluşturan ülküleştirilmiş, ölümsüz bir kahramandır. Atatürk'le ilgili her cümle, ya da sözlerinden birini kullanan her görüş, önemli söylemsel stratejilerdir. Ama günümüz Türkiyesi'nde Atatürk fıkrası yoktur.

Osmanlı döneminin sonunda Halife Sultan birçok fıkraya konu olmuştur (özellikle bkz. Brummett 2000'in Beşinci Bölüm'ü; krş. Akman 1999; Öncü 1999). Konuştuğum insanlar 1980 darbesinin önderi Evren ve dönemin politikacıları hakkında çok sayıda fıkra anlatıldığını söylediler, ama sorduğum hiç kimse Atatürk fıkrası bilmiyordu. Bilen çok az kimse de ya eksik hatırlıyor, ya da Atatürk'ün sağlığında anlatılan, 1930'lardan kalma zararsız fıkralardan söz ediyordu. Aralarında devlete eleştirel bakanların da olduğu insanların büyük bölümü hem sorum hem de Atatürk fıkrası fikri karşısında afallamışlardı. Otosansürü içselleştirmiş ve Atatürk fıkrası anlatmanın tabu olmasını verili almış olmaktan dolayı şaşıranlar da vardı. Solcu mizah dergisi *LeMan* 1997'de zararsız Atatürk karikatürleri ya-

yınladığında satışlarının büyük ölçüde düşmesiyle karşı karşıya kalmıştı. Türklerin Atatürk fıkrası anlatmamalarını belki de en iyi şekilde yine bir fıkra ile açıklayabiliriz: Türkiye'de demokrasi vardır, Atatürk fıkrası anlatılabilir, ama bunun bir anlamı yoktur, çünkü ordu insanların gülmesini yasaklamıştır.

Bütün bunlara istisna oluşturan bir örnek 23 Nisan 2000 tarihinde yaşanmıştı. Çanakkale'de Çocuk Bayramı kutlamaları dolayısıyla genç bir kız öğrenci törenlerde bağlılık andını okumak üzere seçilmiş, ama heyecanı yüzünden andın çocukların kendi aralarında söyledikleri Atatürk ve ülkeyi alaya alıp aşağılayan biçimini okumuş ve anında okuldan uzaklaştırılmıştı. Olay ulusal basında geniş yer aldı ama bunun ne anlama geldiği konusunda pek bir görüş birliği olmadı (bkz. örneğin *Le-Man* 2000). Konuştuğum çocukların hepsi andın bu aykırı şeklini biliyordu. Büyüklerin bazıları da gençken böyle şeyler söylediklerini hatırlıyor, ama çoğunluk reddedip konuyu özelleştirme ve devletin çürümüşlüğü ile özdeşleştiriyordu.[1]

Bugün Türkiye kamuoyunda 'Türk demokrasisi'nin doğası ve Kemalist cumhuriyetçilikle ilişkisi üzerine geniş bir tartışma sürmektedir. Birçok gazeteci, liberal akademisyen, İslâmcı ve Kürt politikacı artık 'Türk demokrasisi'nin ordunun sahip olduğu gücün ve demokratik olmayan çeşitli uygulamaların üstünü örten bir mit olduğunu iddia etmektedir. Bu uygulamalar arasında siyasi partilerin keyfî olarak kapatılmaları, kitle iletişim araçlarına uygulanan sansür, keyfî hapis cezaları ve işkence sayılabilir. Özelleştirme ve küresel sermayeden yana politikalar sonucu eğitime ve toplumsal refaha ayrılan harcamaların erimesi nedeniyle Türk demokrasisi ekonomik anlamda da giderek mitleşmektedir. Her yerde olduğu gibi Türkiye'de de egemen söylem artık 'demokrasi'yi vahşi şirket kapitalizmi ile özdeşleştirmektedir. Zengin fakir arasındaki uçurum büyüdükçe yoksul halk gözle görülür biçimde siyasi katılımdan dışlanmaktadır.

Mevcut rejimi eleştirenler cesurca ama dikkati elden bırak-

1 1980'lerin başında Eğridir'deki ilkokul öğrencilerinin de ant içerken hainlik yapmadıkları bir gerçek.

madan konuştukları halde ciddi önlemlerle karşı karşıya kalabilmektedirler. Tartışmalar olağanüstü canlı olmakla birlikte sorunludur, eski duruşların tekrarından öteye geçmez. Tıpkı her politik görüşten insanın Atatürk'ü ikonlaştırması gibi, 'demokrasi' kavramının da içeriği ve anlamı boşaltılmıştır. Devleti eleştirenler kendilerini bir çeşit 'politik köpük' içinde bulurlar; tutarlı bir siyasi çözüm ya da programları olmaksızın askerî canavarlara, magandalara ve öteki hedeflere yönelirler.

Çarpıklık tepeden başlamaktadır. Örneğin Başbakan Ecevit Hindistan'a yaptığı resmî gezi sırasında Sonia Gandhi ile görüşürken, 'Türkiye'de geçmişte demokrasinin bazen durakladığını ama ordunun hiçbir zaman sürekli iktidarda kalmaya kalkışmadığını dile getirerek, "Türkiye'de ordu laiklikten yanadır, laikliğin koruyucusudur" demiştir' (*Turkish Daily News*, 3.4.2000: 1, 3). Ecevit 'laiklik' ve 'demokrasi'den aynı şeylermiş gibi söz etmektedir. Oysa Türkiye'de laik diktatörlük vardır. Aynı gezide Ecevit gazetecileri yanıtlarken, 'Türkiye'de ordu hiçbir zaman iktidara göz dikmemiştir. Her seferinde kışlasına geri dönmüştür' şeklinde konuşmuştur (*Hürriyet*'ten aktaran *TDN*, 3.4.2000: 7). Bu yorum demokratik idare biçiminin en temel özelliğini göz ardı eder.

Diğer tartışmalar da bu yöndedir. Örneğin, *Kuva-yı Medya*'nın 'saf' neo-Kemalistleri solcudurlar. Faşizme, Pan-Turancılığa, İslâmcı partilere ve pazar ekonomisine karşıdırlar. 'Saf' Kemalistler 'cumhuriyet' ve 'demokrasi' kavramlarını ayıran -önemli ama gecikmiş bir adım- 'İkinci Cumhuriyetçiler' gibi neo-liberallere de düşmandırlar. 'İkinci Cumhuriyetçiler' İslâmcılarla Kürtlere ılımlı yaklaşırlar. Ama onlar da sonuç olarak toplumsal değişim konusunda yukardan aşağı, yönetimsel çözümlerden yanadırlar (bkz. Kadıoğlu 1995), çözüm önerileri, açık pazar ekonomisi içerisindendir. Bu, liberalizmlerinin ve çözmeyi talep ettikleri çelişkilerin ölçüsünü gösterir. Sağda olduğu gibi, liberal söylemde de sosyal demokrasi ile sosyalizm taraftarlığı zar zor birbirlerinden ayrı tutulur; Sovyetler Birliği ile Doğu Avrupa'da ve Türkiye'deki sola hâkim olmuş Stalinizm'e kara çalınır.

Bu örneklerin de gösterdiği gibi kamuoyu önünde açıkça söylenenler bence sorunun kaynağına inmemektedir. Şimdi parçalanmış olan soldaki birkaç sosyalistin dışında, henüz çok az sayıda tanınmış eleştirmen, Kemalist cumhuriyetçiliğin uzun dönemli toplumsal sonuçlarını ve bu söylemin katılımcı siyasetle ilgili tartışmaları nasıl yönlendirdiğini kamuoyu önünde sorgulamıştır. Pek çok insan sorulması gereken daha başka soruların olduğunu görmemektedir. Onları eleştirenlerin ileri sürdükleri gibi 'gözleri hâlâ boyanmış durumdadır'. Kemalizm karşıtı konuşmalar ağır bir yük getirir. Örneğin Ülsever'in görüşünü ele alalım; sözlerine çok dikkatli başlar:

> Bazılarına göre Türkiye her zaman düşmanlarla çevrili olmuştur. Söz konusu düşmanlardan korunmak için Türkiye'nin Mustafa Kemal Atatürk'ün öğretisine sarılması zorunludur, ordu bu öğretinin tek koruyucusudur. 'Demokrasi' ve 'Kemalizm' arasında bir seçim yapmak zamanı geldiğinde Türkiye kesinlikle Kemalizm'den yana olmalıdır.

Ardından, kendi konumunu ilan etmeden önce, Batılı devletlerin Türkiye'nin iç politikası üzerine gecikmiş ilgilerine dikkat çeker:

> Ben de dahil bazıları ise Ordu'nun siyasi arenadaki öncü rolüne karşı olmuştur ... hem ülkede gerçek bir demokrasi kurma ilkesinden hem de Kemalizmin bir süredir yalnızca piyasaları rekabete açmaktan korkan ve devlet aygıtı eliyle toplanmış vergilerin çalınmasını teşvik eden mevcut yapı ile özdeşleşir hale geldiği inancından dolayı (2000c: 4).

Eleştirisine bu hızla devam eder, ama kaçamak şekilde ve her şeyi büsbütün karıştırarak: 'Mevcut yapının Mustafa Kemal'in öğretisi ile hiçbir ilgisi yoktur, ama hatırlanmalıdır ki, Lenin'in kendisi değil, Stalin Leninistti!' (2000b: 1, 4).

Demokrasi ile ilgili eleştirilerin çoğu ve kışkırtılan tepkiler başka türlü bir ayrıksıcılığı tekrar gündeme getirmektedir. Bu, yaygın kabul gördüğü gibi, yurtseverlik ve gurur kaynağı da olan bir ayrıksıcılıktır: Türkiye Cumhuriyeti ve temelinde

olan milliyetçilik modern ulus devletler tarihinde ayrıksıcı bir konuma sahiptir. Dolayısıyla aslında çatırdayan Kemalist Türk cumhuriyetçiliği değil, mevcut demokrasi dışı uygulamalardır. Sorun cumhuriyet adına hareket eden politikacıların çürümüşlüğündedir.

'Türk demokrasisi' konusundaki büyük karışıklığın kaynağı bu yaklaşımdır. Tartışmalar 'laiklik' ve İslâm ya da İslâmcılar karşıtlığına ya da Kürtler ve Türkler arasındaki etnik çelişkilere kaydırılır. Oysa her iki söylem de, mezhep milliyetçiliği de, ırksallaşmış milliyetçilik de zaten Kemalist cumhuriyetçiliğin ürünüdür. İşçi sınıfını bölmek üzere işleyen bu söylemler eskiden olduğu gibi şimdi de Türkiye'deki toplumsal ilişkilerin toplumsal sınıflar bağlamında ele alınmasına engel olur.

Yine de uzun yıllardır yönetici sınıfa ayrıcalık tanıyan sistem çeşitli biçimlerde hızla değişmektedir. Kürt savaşı devletteki çürümeyi beslemiş, Susurluk kazası ve 1999 depremi bu çürümeyi ortaya çıkarmıştır. Eski İslâmcı seçmenlerden destek gören faşist MHP ile ordu arasında yeni bir ilişki doğmuştur. Bunlara karşılık ciddi ve yenilenmiş bir sendikal faaliyet gündemdedir. Sanayileşmiş ülkeler arasında Türkiye 1990'larda grev nedeniyle en yüksek iş günü kaybına uğrayan ülkelerden biridir; 1 Mayıs 2000'de İstanbul ve Ankara'da büyük mitingler düzenlenmiştir. Ağustos 2000'de Cumhurbaşkanı Sezer 'radikal İslâmcı ve Kürt gruplara sempati duyduğundan kuşkulanılan memurların görevlerinden alınması' (Morris 2000a) ile ilgili yasayı, konumunu riske atarak ikinci kez veto etmiştir. Bireysel özgürlüklere karşı girişilen saldırılar Başbakan Ecevit'in desteğiyle ordu tarafından yürütülmektedir. Avrupa Birliği Türkiye'yi izlemeye almışken böyle bir tavır sergilenmesi ilginçtir. Yine de bu durum, son yıllarda Türkiye'de girişilen protestoların ve örgütlü sendika muhalefetinin öncelikli nedenidir (Morris 2000b).

Orta Asya'da yeni keşfedilen büyük petrol ve gaz rezervleri, AB'nin insan hakları konusunda reform yapılması için uyguladığı baskı, IMF'nin dikte ettiği ekonomik yeniden yapılanma gibi dış baskıların her biri Türkiye'yi başka bir yöne çekmek-

tedir. Kırılma noktaları karmaşıktır. Sıradan insanların Kemalist cumhuriyetçi inanç ve uygulamalarla ilgili anlayışları, deneyimleri ve sınırlandırmaları ve direnişin, muhalefetin, hainliğin tanımlanma ve cezalandırılma biçimleri, 1980 Evren darbesinden beri çok değişmiştir. Nurullah Aydın'ın ordu üzerine yazdığı kitaba karşı açılmış davanın beklenmedik şekilde düşmesi üzerine *Radikal* gazetesinin attığı başlıkta olduğu gibi (26.6.2000: 1, 9) artık 'Askerler de Eleştirilebilir'.

Bu kitabın birinci kısmını oluşturan beş bölüm de aslında meydana gelmiş olan değişimlerin bir başka göstergesidir. Türk milliyetçiliğinin eleştirisi üzerine 2000 yılında yazabildiklerim, 1980'lerde yazmış olabileceklerimden çok farklı yöndedir, çünkü bilgilerine başvurduğum Türkler de o yıllardan beri değişmişlerdir.

İKİNCİ KISIM

# *Yerel Etnografi*

ALTINCI BÖLÜM

# Çocukların Gözüyle: Eğridir Alan Çalışmasının Alternatif Anlatımı[1]

1979 yazında hep birlikte İstanbul'a geldiğimizde Richard da ben de ailemizin antropoloji takımının ikiye katlandığının farkındaydık. Oğullarımızın -o zaman dört yaşında olan Ruard ile üç yaşındaki Edward'ın- sayesinde fazladan iki çift göz ile kulağa ve iki farklı bakış açısına daha sahip olmuştuk. İstanbul'dayken, ve daha sonra yazın, kendi günlüklerimizi yazarken çocuklardan da her günkü düşüncelerini bir teybe kaydetmelerini isteyerek paralel bir saha günlüğü yaratmaya çalışacaktık. Ama ilk denemelerimiz çok başarılı olmadı. Oğlanlar genellikle İstanbul'un itiş kakışından yorgun düşüyor, düşüncelerini iyi ifade eden çocuklar olmalarına karşın yeni deneyimlerini anında sindirip yorumlamak konusunda isteksiz davranıyorlardı. Onların olayları basitleştirip yeniden ele almadaki bu gönülsüzlükleri insanların nasıl öğrendikleri konusunda bazı ipuçları vermekte, alan çalışması sırasında tutulmuş günlükleri dolduran antropolojik büyük anlatılar hakkında birçok soruyu da akla getirmektedir.

Yine de, o ilk günlerde bile çocuklar antropoloji yapma konusunda bildiğimiz ama unuttuğumuz birçok şeyi hatırlama-

1 Bu bölümün ilk şekli Lindisfarne (1994) olarak yayımlanmıştır.

mızı sağladılar. Bizi şaşırtan ilk şey sürekli olarak Türkiye'nin hiç de egzotik olmadığını söylemeleriydi. İngiltere'deki evimiz küçük bir kasabadadır. İstanbul'daki ilk gününde Ruard "Londra'da olmak gibi, değil mi?" demişti. Ona göre şehirler hem yabancı hem korku vericiydi, gürültü ve hareket Boğaz'da ya da Thames kıyısında olsun pek farketmiyordu.

Çocuklar ayrıca dikkatimizi sürekli iyi etnografinin esası demek olan küçük ayrıntılara çekerek katılımcı gözlemin başka bir yüzünü de hatırlatıyorlardı. İngiltere bilgilerini Türkiye'deki yeni deneyimleri ile karşılaştırma yapmaya götüren olaylar ve duygular onları büyülüyordu. Dolayısıyla her şeye çok çabuk ve doğru tepki veriyorlardı. Edward oteldeki ilk kahvaltımızdan sonra, "Türk sütünü sevdim. Isıtıyorlar değil mi? Soğuk sevmiyorlar" demişti. O sırada yeni yeni okuma yazma öğrenen Ruard ise süt ve sıcak kelimelerini hazırladığı sözlüğe eklemişti.

Çocukların varlığı biz profesyonel etnograflara göreceli bakış açısı konusunda üçüncü önemli bir ders daha verdi. Ölçek değişince perspektif de değişir. Üç ve dört yaşlarındaki Ruard ile Edward'ın boyları kısaydı, küçüktüler. Daha çok kendileri gibi insanlar hakkında bilgi edinmek istiyorlar, her yeni ortamda önce diğer çocukları farkediyorlardı. Sonra da kendilerini ve dünyaya ilişkin bilgilerini gördükleri ile karşılaştırıyorlardı. Edward "Neden o çocuk komik giysiler giyiyor?" diye sorduğunda ona sünnet ve Türkiye'deki sünnet törenleri hakkında o zaman bildiğimiz birkaç şeyi anlatmıştık. Ayrıca bizim çocuk olarak görmediğimiz birçok çocuğu görüyorlardı. Trafik sıkışıklığında sürücülere sigara satan gençlerden çok etkilenmişlerdi. Onları yol boyu izler, nerede yaşadıklarını, okula gidip gitmediklerini sorarlardı. Onlara göre bu cazip bir yaşamdı. Bir sabah Ruard büyüdüğünde sigara satacağını söylediğinde çocukluktaki değerler ve beklentiler konusundaki varsayımlarımız ortaya çıkmıştı.

Çocukların dünyasının başka bir yönü de kendilerine özgü ilgileri ile bağlantılıydı. Richard'la birlikte onların kafalarındaki İstanbul haritasının bizimki kadar doğru, ama yer işaretlerinin bizimkilerden başka olduğunu kısa sürede anlamaya baş-

ladık. Onlar için İstanbul'un topografisi çocuk parkları merkezliydi. Tepebaşı ya da Maçka veya çok sevdikleri İstanbul Üniversitesi önündeki güvercinli büyük alanın yakınlarında olduğumuzu bizimki kadar kesinlikte biliyorlardı.

Çocuk parklarında toplumsal ilişkilerin çoğunluğunda görülen temel basitliği öğrenip bizi de uyarmışlardı. Onlar açısından aynı anda diğer çocuklarla birlikte salıncaklara biniyor olmak, onlarla oynuyor olmak demekti. Ruard bir keresinde kendinden büyük bir çocuğun el işaretlerini 'anlamış', aynı anda tırmanma barlarının en üstüne ulaşıp gülmeye başlamışlardı.

Çocuklar diğer çocuklarla çabucak özdeşleşiyorlardı. Ama aynı şekilde büyükleri de doğru biçimde gözlemleyebiliyorlardı. İngiltere'de tanıdıkları pek fazla yaşlı insan yoktu; aradaki büyük yaş farkından çok etkilenirlerdi. İstanbul'da bu ilgileri ikiye katlanmıştı. Sokakta, dükkânlarda yaşlı insanlar onlarla konuşuyor, sarı saçlarını beğeniyor, küçük hediyeler veriyor, 'kovboy', 'yaramaz' gibi adlar takarak onları haylaz bir erkeklik için cesaretlendiriyorlardı. Bu ilgi onların girişken olmalarına ve soylulara özgü bir davranış tarzı edinmelerine yardımcı oldu. Çocuklar yaşlıların zayıflıklarını da farkettiler. Örneğin, "O yaşlı adam ne yapıyor?" diye sorarak, tek varlığı kaldırımda önünde duran eski bir banyo terliği olan köylünün kötü durumunu anlamaya çalışmışlardı.

İstanbul'da bulunduğumuz süre içinde çocukların Türkiye'deki deneyimlerini ciddiye almamız gerektiğini dolaylı yollardan anlamıştık. Bu görüşümüz kısa süre sonra iyice pekişti.

Ankara'da ilişki kurduğumuz ilk insan bizimle otelimizde buluşma alçakgönüllülüğünü gösteren Hacettepe Üniversitesi Antropoloji profesörü Bozkurt Güvenç'ti. Antropolojiyle, Türkiye'de yapacağımız saha çalışmasıyla ilgili olarak çok az şey konuştuğumuz halde, o öğleden sonranın çok yararlı geçtiğini hissediyorduk. Bozkurt Bey çocuklarla ilgilenirken biz seyrettik. Onların resimlerine baktı, övgüler yağdırdı. Legolardan yaptıkları binalarla ilgilendi, mimari önerilerde bulundu. Dahası çocuklara paşa çayını öğretti, çayın yararlı ve sihirli bir içecek olduğunu anlattı. Birlikte bardaklara şeker doldurup,

gizemli bir şekilde açık ve pekmez kıvamında iki renkli bir sıvı olana dek çayları sürekli karıştırıyorlardı.

O öğleden sonra Ruard'la Edward Türk erkekleri ile nasıl anlaşacaklarını öğrenmeye başlamışlardı bile: onlar Bozkurt Bey gibi bir öğretmen, ya da bir süreliğine oyun arkadaşı olmaya istekli yabancılardı. İlişkiyi tanımlayan ciddiyet ile eğlence karışımı onlara hem çok keyif veriyor hem de özel bir itibar sağlıyordu. Sonraları her gittikleri yerde kendilerine bir ağabey bulacaklardı. Bu ağabeyler her zaman üniversite profesörleri değildi (rahmetli Hasan Ali Koçer de onların çok sevdikleri bir ağabeyleriydi), bir vali, başka devlet ya da belediye memurları, jandarma ve daha birçok kişi onlara ağabeylik yaptı. Bu arada biz de bu tür ilişkilerde kurulan erkeklik üzerine düşünüyorduk (karş. Kandiyoti 1994).

Bozkurt Beyle ikinci buluşmamız onun evinde bir çay davetine katılmamızla oldu. Bu bizim ilk kez bir Türk salonuna girişimizdi, çocuklar her şeyi dökûp kıracak diye ödüm kopuyordu. İngiltere'de büyükanneleri çocuklar ziyarete gelecekleri nde kırılabilecek eşyaların hepsini ortadan kaldırırdı. Bizden daha zeki olan Bozkurt Bey çocukların legolarını yanlarında getirmelerini istemişti. Eve geldiğimizde onları ciddiyetle selamladıktan hemen sonra legolarla yapacakları bir inşaat projesi verdi. Biz de antropoloji ve olası araştırma yerleri üzerinde konuşmaya başladık.

Alan çalışmamızı, kasaba halkının metropoller, idari merkezler ile kırsal kesim arasındaki ilişkileri birbirine eklemleyen aracılar konumunda olduğu, özellikle bu ilişkilere odaklanacağımız küçük bir kasabada yapmayı amaçlıyorduk. Ayrıca kıyı kasabalarında ya da Anadolu platosunda yaşayan topluluklarla ilgili daha önce yapılmış çalışmaların tekrarından kaçınmak için dağ eteğinde kurulmuş bir yer bulmak istiyorduk. Bozkurt Bey ise o sırada sıkıyönetimin sürdüğü bölgelerden uzak, Batı Anadolu'da yer alan elverişli bir kasaba bulmamız konusunda açık konuşuyordu. Önümüze bir harita açtık ve toplumsal coğrafyaya ilişkin ayrıntılı bilgiler aldık. Örneğin küçük bir şehir olan Kütahya'nın yörenin beyaz toprağına, di-

ğer kasabaların tek bir ürüne, çimento ya da şeker pancarı ve şeker kamışına bağımlı olduklarını öğrendik. Sonra sıra Eğridir'in elmalarına geldi ve Bozkurt Bey meslektaşı Yıldız Hanımla buluşmamızın iyi olacağını söyledi.

Ertesi gün Hacettepe Üniversitesi'ne gitmeye karar verdik. Bahçelievler'den geçerken otobüs durağında Yıldız Hanım'ı gördük. Bozkurt Bey pencereden eğilip bize katılması için ona seslendi. Belki de böyle şeyler 'kaderdir'; birlikte kantinde yediğimiz öğle yemeğinin ardından alan çalışması yapacağımız yer olarak Eğridir belirlenmişti bile, hatta orada sıcak karşılanacağımızı dahi biliyorduk.

Sonraki haftalar Batı Anadolu'da çok dolaştık; Kandıra'dan Simav ve Keçiborlu'ya kadar otuza yakın küçük kasaba gördük. Edward bir okul ödevinde bu yolculukla ilgili olarak şöyle yazmıştı:

> Vadilerde dolaştık, dağların tepesine çıkıp sonra yine vadilere daldık. Sanki bu kullanılmayan, bitip tükenmez yola kaza eseri düşmüştük. Yol bıçak gibi keskin bayırlarda çılgınca dolanıyor, sonra sanki ayakları yerden kesilmiş gibi kayıyor, duraklıyor, aniden sapıp, aşağı doğru dalışa geçiyordu. Körü körüne yolu izliyor, birdenbire aşağıdaki vadide buluyorduk kendimizi. Tembel bir yoldu bu, uzun bir yürüyüşte arkadan gelmeye zorlanan küçük bir çocuk gibi her türden engelin çevresinden dolaşıyordu. Ama yorgunluktan şikayet eden, zorlanmaktan sıkılan, içinde patlamaya hazır bir enerji barındıran ve bu enerjiyi de aptal oyunlar oynayarak sorun yaratmak için kullanan bu çocuk gibi, yol da sık sık biz yolculara hiç beklemediğimiz bir anda bir yaramazlık patlatıveriyordu (Edward Tapper, 1990).

Sonunda seçimimizi Isparta'nın iki kasabası ile, Eğridir ve Yalvaç'la sınırladık. Yıldız Hanım'ın harika tanıtımı sayesinde karar verdiğimiz Eğridir belki de kaçınılmaz olandı. O ilk yaz Eğridir'e yaptığımız ziyaret Ramazan bayramı, sünnet ve düğün mevsiminin başlangıcı, geleneksel hasat pazarı ile yerel bir düzenleme olan Eğridir Festivali'nin ilk yılına rast geldi.

Birkaç gün içinde 10.000 nüfuslu kasabanın büyük bölümü ile tanıştık, onlar tarafından incelendik. Herkes bizi çok sıcak karşılamıştı. Konukseverliklerinden, Eğridir Gölü'nün kenarına kurulmuş bu kasabanın güzelliğinden şaşkına dönmüştük.

Edward İngiltere'de yazdığı başka bir ödevinde ağabeyi Yusuf'u anlatmıştı. Çizdiği sıcak, duygu dolu portre kasabaya yaptığımız ilk ziyaret hakkında çok şey söylüyor:

> Yusuf'un geleceğini öğrendiğimde çok sevinmiştim. O sırada uğraştığım her şeyi unutabilirdim. Yusuf her zaman yeniliklerle gelirdi, her hareketinde, kendisi farkında olmasa da, sanki her yanından marifetler saçılırdı. Ne zaman benimle ilgilenmesini istesem hep yanımdaydı, ona olan hayranlığım sürekli artıyordu. Dostluğuna çok değer veriyordum, ona çok bağlanmıştım. İlişkimizi tam olarak tanımlayamasam da, bildiğim diğer insanların hepsinin bir karışımı gibiydi, bir ağabey/yakın arkadaştı. Her kimse ve ne ise, onu dayanılmaz eğlenceli buluyordum!
>
> Ortadoğulu yüzlerde tipik olan keskin hatlara sahip olmayan bir Türk'tü. Gözleri sürekli gülerdi, palyaçolara has buruşuk yüz ifadesi güven vericiydi, yüzünden bulaşıcı bir güven fışkırırdı. Kalın kolları koyu renkli ve tüylüydü; teninde dans eden çizgilerden ve kırışıklardan oluşan bir ağla çevrelenmiş elleri ile kolları kasla doluydu. Yine de bu eller her zaman yerinde ve meraklı bir zariflikle devinirdi. Yumruğumu yumruğu içinde sıkar, ama beni yendiğinde bile elimi yumuşak ama sıkı bir şekilde kavrardı.
>
> Ailemin yaptığı alan araştırması nedeniyle Türkiye'de yaşadığımız küçük kasaba büyük bir gölün kenarındaydı. Hava koşulları gölü, göl ise kasabadaki herkesi etkiliyordu. Sıcak bir gün Yusuf, arkadaşından küçük bir sandal aldı, bizi gölde gezmeye davet etti. İlk başta biraz endişeliydim, açıldığımızda ve hava giderek kötüleştiğinde artık bunun büyük bir hata olduğunu düşünüyordum. Rüzgâr göl yüzeyinden bize doğru esiyor, anladığım kadarıyla gölün kuzeyinin tümünü önüne katmış geliyordu. Dağ gibi dalgalar şimdi cüce gibi kalmış

teknemizde bizi batma noktasına getirmişti. Kayığımızın alabora olmasını hiç de eğlenceli bulmayacağımı biliyordum, yüzüme çarpan su damlaları arasında feryat etmeye başladım. Kardeşim sessiz de olsa bana katılıyor, ama nedendir bilmem, annemle babam, bana olmasa da sıkı sıkı tutunmuş olduğum teknemizin çalkalanmasına gülüp duruyorlardı. Onların bu sorumsuz davranışlarına bozuluyordum; daha da yüksek sesle bağırmaya başladım. Sonunda Yusuf sandalı hiç de yeterli olmayan motoruyla kayalık kıyıdaki en yakın girintiye doğru çevirdi. Sandal çakıllı sahile yanaştı ve karaya çıktık, birdenbire dalgaların küçük dalgacıklara dönüştüğünü gördüm.

Sonra kendimi Yusuf'a duyduğum güveni kaybetmekten dolayı çok utanmış, sıkılmış buldum. Bu duygum bir an önce kıyıya çıkmak için acele ettiğimiz sırada sıyrılmaktan dolayı sandalda bir delik açıldığını öğrendiğimde iyice arttı. Utancım Yusuf'un eve kadar yürüyebilmesi için -kıyı keskin kayalarla doluydu- annemin ona bir havluyu parçalayıp geçici bir ayakkabı yapması gerektiğinde neredeyse katlanılmaz oldu. Oysa bütün bu süre boyunca Yusuf halinden memnun gülümsemesini korumuş, her şeyi oyunun bir parçası olarak almış, olanlar için beni hiçbir şekilde suçlamamıştı. Nezaketi nedeniyle ona teşekkür borçluydum, ona daha çok bağlanmıştım (Edward Tapper, 1990).

1980 yazında Eğridir'e beş haftalığına tekrar geldik. 1982'de de esas alan çalışmamızı yapabilmek üzere Türk devletinden izin aldık ve o kış dokuz ay boyunca Eğridir'deki evimiz olacak kiralık bir apartman dairesine yerleştik.

Çocukları olan bir aile olmamız Eğridir'deki alan çalışmamızın niteliğini büyük ölçüde belirledi. Toplum hayatına katılmamızı sağlayan en önemli şey akşam yemeğinden sonra yapılan, 'akşamdan [ezanından] sonra' olarak bilinen bir âdet olan geleneksel aile ziyaretleri oldu. Gün içinde Richard ya da ben erkek veya kadın dostlarımızdan akşamdan sonra onlara gitmemiz için davetler alıyorduk. Çalışmamız boyunca hemen hemen her akşam ya biz ziyarete gidiyor, ya da konuklarımızı

evimizde ağırlıyorduk. Bu ziyaretler konukseverlik kurallarını içerse de, tıpkı bahar ve yaz aylarında yapılan piknikler gibi resmî olmayan arkadaş toplantılarıydı: televizyon izliyor, sohbet ediyor, ceviz helvası gibi kışa özgü yiyecekler hazırlayıp yiyor, okey, imparator veya yüzük gibi oyunlar oynuyorduk.

Bu arada bağımsız bir hane olmamız nedeniyle başka önemli ilişkiler de kuruluyordu. Bunlardan biri her hafta çamaşır yıkamak için gelen Umre Hanımla olan ilişkimizdi. Köy kökenli olan Umre Hanım ile Eğridirli kocasının hiç çocukları yoktu, yaşlı ve yoksuldular. Umre Hanım sevecen ama adab bilmez bir kadındı. Ruard'ın yazdığı bir okul ödevinde onu korkutucu göstererek anlatmasına şaşırmıştım:

> Kırışıklıkları beni yanıltıyor olsa da Umre Hanım kesinlikle yaşlı bir kadındı. Fırtınalı eski çağ denizlerinin derin katlarını andıran binlerce, milyonlarca kırışıklık belki de yaşlılıktan değil, hep ağır işler yapması nedeniyleydi. Bu kırışıklıklar arasına gizlenmiş, küçük ama sert, bir deponun kapaklarına benzeyen delici gözleri hiç kimseye doğrudan bakmazdı, bakmaları gerekmezdi.
>
> Kısa ama ağır bedenini yavaşça, adım adım merdivenlerden çıkarır, soluk soluğa, dik dik bakarak tepeye ulaştığında sanki fokurdamakta olan bir depo dururdu. Renkli şalvarı ve elbisesiyle, görmesini ve konuşmasını engellemeyecek şekilde başının her yerini örten çiçekli eşarbıyla ayakta dikilirdi. Bazen yumuşak ama yüksek perdeden bir çığlığa dönüşen derin bir homurdanmayla söylenirdi. İlk başlarda bu söylenmeyi hep birlikte gönüllerince kendi seslerini çıkaran bir fil sürüsü ile bir kümes dolusu tavuk gürültüsüne benzetirdim. Ama kısa süre sonra ne söylediğini yavaş yavaş anlamaya başladım.
>
> İşini yapmaya başlarken, yavaşça sıcak su dolu kazanın yanına çöker yerini alırdı. Çömelmiş otururken, korkunç sesi ve soluk kumaşlardan oluşmuş bir tomar görünümüyle tüm aileyi büyüler, krallığını sürdürdüğü odaya girdiğimizde ağzımız açık kalırdı. Eğer rahatsız edilirse söylenme ve homurdanması artar, uyarırcasına sesi gittikçe yükselir, buna kalkı-

şan mümkün olduğunca çabuk ortadan kaybolur, sanki kraliçeden bağışlanmasını dilerdi.

Öne geriye sürterek yaşlı ama güçlü yumruklarıyla giysilerimizi yoğururken kullandığı deterjanın adı 'Omo'ydu. Bundan söz ediyorum çünkü hepimiz onu Omo Hanım diye çağırmaya başlamıştık, tabiî ki onun yokluğunda. Bu isim onu çok doğru tarif ediyor, çünkü kulağa bir savaş çığlığı gibi geliyor (Ruard Tapper, 1987).

Ruard'ın Umre Hanımdan duyduğu korku belki de ona verdiğimiz komik lakap sayesinde hafifliyordu. Çocukların her fırsatta kasabanın uzak bir yerine gitmekten duydukları memnuniyet de bu korkuyu gizlemiş olabilir. Ruard da, Edward da bir şey söylemek, yiyecek, giysi ya da Bayram hediyesi götürmek için Umre Hanımın dağın eteğindeki küçük evine gitmeye her zaman can atarlardı.

Yerleşmemizden birkaç hafta sonra, çocuklar kasabanın ortasında bulunan eski kalenin yanındaki ilkokulun birinci sınıfına başladılar. Oğlanların okula gitmeleri devlet eğitimine odaklanmamız, bu konudaki sorularımız için bir fırsat sağlamıştı. Zafer İlkokulu Ruard ve Edward'a bizden bağımsız bir hayat sunuyordu.

Başka bir okul ödevinde Ruard bu deneyimiyle ilgili olarak şunları yazmıştı:

> Yaşlı adam kalabalık pazar yerinde üç tekerlekli bisiklet arabasını yavaş yavaş iterken bir yandan da yüksek sesle 'Simit! Simit!' diye bağırıyordu. Ara sıra duruyor, arabasına eğiliyor, sonra tekrar bağırıyordu. Ama söyledikleri çevrenin gürültüsünde kayboluyordu. Satamadığı susam kaplı halkalar, tepsisinde nemli sabah havasıyla soğumuş, oldukları gibi kalmıştı. Sonunda korunaklı bir köşe bulan yaşlı adam cebinden boz renkli bir çuval çıkarıp yere koydu, sırtını alçak, boyalı bir duvara yaslayarak dikkatlice oturdu.
>
> Yukarı baktığında Avrupalı küçük bir çocuğun dikkatle onu izlediğini görüp şaşırdı. Çocuk okul önlüğü giymişti, üstelik anlaşılabilir, kibar bir Türkçeyle simit istediğini söylü-

yordu. Yaşlı adam biraz afallamış halde ona bir simit verdi, parayı yıpranmış gömleğinin cebine koydu. Sarı saçlı oğlan kolunun altında kitapları ile hızla uzaklaşırken yaşlı adam ona baktı ve bu çocuk bir Türk okulunda ne arıyor acaba diye düşündü.

Okul binası kasvetli olmasına karşın kasabadaki modern binalardan biriydi. İçerde, bembeyaz duvarları olan bir hole açılan dört derslik ile müdürün odası bulunuyordu. Çocuk sekiz yaşında olmasına karşın en küçük çocukların öğrenim gördüğü birinci sınıfa yöneldi. Alt sınıfta olmak utanç vericiydi ama her kelimesine yabancı olduğu bu dili öğrenmesi gerekiyordu.

Sınıfın en büyük özelliği, ortasında tavana yükselen silindir borusuyla büyük bir demir sobanın olmasıydı. Karatahtanın üstünde, her sınıfta, her dükkânda, hatta her ders kitabının kapağında bulunan, Atatürk portresi asılıydı. Türklerin atası çocuklarının her hareketini gözlerdi.

Öğretmen oldukça genç, uzun boylu, zayıf bir kadındı. Sınıfa bu günün özel bir gün olduğunu, ağaç bayramını kutlayacaklarını, kasabada Atatürk'e saygı yürüyüşü yapılacağını duyurdu. Sonra sınıfı dışarı çıkarıp dörder kişilik hizalı yürüme alıştırması yaptırdı. Çocuklar parlak kırmızı zemin üzerinde beyaz bir hilal ile yıldızın bulunduğu, rüzgârda hafifçe salınan küçük Türk bayrakları taşıyorlardı.

'Sağ, sol; sağ, sol ... bir, iki ...' Kusursuz giyimli askerlerin oluşturduğu tek bir beden, büyük yeşil bir hayvan ayaklarını yere vurarak ilerledi. Çok sayıdaki ayak, düzenli bir ritmle, askerî bandonun sert müziği eşliğinde tek bir ayakmış gibi hareket ediyordu. Yavaş ama emin adımlarla köşeyi dönüp meydanın ortasında durdular. Küçük çocuklar etkileyici duruşlarından büyülenmiş, etraflarını sardılar.

Kasaba kaymakamı uzun, sıkıcı bir konuşma yaptı, etkili olmak, terleyen alnını silmek için sürekli duraklıyordu. Sabırsız çocuklar huzursuzlanıyor, askerlerin güneşte parıldayan silahlarını hep birlikte kaldıracakları anı bekliyorlardı. Nefes bile almayan kalabalık çok sessizdi. Doldur ... Ateş! Büyük

bir patlama bütün meydanda yankılandı, ardından gelen neşeli bağrışlarla ses dindi, askerler yürümeye başladılar. Okul çocukları tek bir zihin, askerlerden daha kısık olsa da tek bir sesle, ama okul kurallarına göre kesilmiş saçları da dahil birçok benzer halleriyle onları izlediler.

Çocuk uzun adımlar atıyor, büyük bir gururla bayrağını taşıyordu. Siyah önlüğü, çıkarılabilen beyaz yakası terden tenine yapışmıştı. Güneş yakıyordu. Duyduğu sıkıntıyı göz ardı edip, artan kargaşaya rağmen kafasını dik tutmaya çalışıyordu. Yürüyüş kıvrımlı arka sokaklardan dağa doğru sürüyor, gölden uzaklaşılıyordu. Ağır botlar pürüzlü kaldırım taşlarında takırdıyor, her yerde herkes onları izliyordu. Dükkân sahipleri tavla oyunlarını bırakmışlardı, kadınlar caddeye sarkmış eski ahşap evlerin üst katlarından seyrediyorlardı.

Evler sona erdiğinde herkes durdu. Kaymakam gösterişli hareketlerle bir kürek aldı, kuru toprakta bir çukur kazmaya başladı. Askerler uzun bir sıra halinde otları alt üst ederek aynı şeyi yaptılar. Geriye kalanlar dikkatlice her bir deliğe fidanları yerleştirip toprakla doldurdular, su verdiler. Dönüş yolunda yeni bir hayat vermiş olmanın mutluluğu yaşanıyor, hep birlikte İstiklal Marşı söyleniyordu: 'Korkma! Sönmez bu şafaklarda yüzen al sancak ...'. Aşağıdaki gölün parıltısından gözleri kamaşan çocuk bu olayın bir parçası olmaktan mutluluk duyuyor, ama neyin parçası diye de düşünmekten kendini alamıyordu (Ruard Tapper, 1989).

Richard'la birlikte 1984'te bir aylığına çocuklar olmaksızın Eğridir'e döndük. Sonra, 1993 yazında Edward'la ben on yıl aradan sonra Eğridir'e tekrar geldik. Ruard da bizimle gelmekten mutlu olurdu ama o sırada, hoş bir rastlantı sonucu, Almanya'da yaşayan Türk antropolog Lale Yalçın-Heckmann'ın küçük oğlu İlyas'a bakıyor, ona ağabeylik yapıyordu.

Edward'la birlikte yanımızda Eğridir'den arkadaşlarımızla İstanbul'dan gece yola çıktık. Bu yolculuğun kendisi de bir ziyaretti (bkz. Altıncı Bölüm). Eğridir'e yaklaştıkça, her hacda olduğu gibi, kutsal işaretler sıklaşmaya başladı: Isparta'ya gi-

riş, birliğe yeni katılan ve Eğridir'e devam edecek olan komandoların kalabalık otobüs terminalinde inişleri, gül bahçeleri, yol boyunca gördüğümüz meyve ağaçları. Sonunda Sivridağ'ın tepesinde, her zaman 'rengârenk göl' olarak andığımız Eğridir Gölü'nü gördük.

Yıldız Hanım elma bahçesindeki yazlık evinde bizi bekliyordu. Onu görme sevinciyle birlikte uzaklık, zaman ve mekân duygularımız kayboldu. Bahçe gülhatmi çiçekleriyle doluydu, güneşin ışınları tozlu elma ağaçlarına vuruyordu. Balkondaki uzun masada bir kez daha kahvaltı yapıyor oluşumuzun verdiği memnuniyetten gülümsüyorduk. Elbette bazı değişiklikler, orada olmayanlar da vardı: Bizi şımartan ve çocukların masadaki davranışlarını her zaman övmüş olan Yıldız'ın annesi Rahmetli Zeliha Hanım artık yoktu. Zeliha Hanımın kardeşi, 'elma amcamız' da ölmüştü. Ama Yıldız Hanım ailenin iyi olan diğer üyelerinden, bizi görmek istediklerinden de bahsetmiş, Edward'ın sorusunu 'Hayır, Yusuf Eğridir'de değil ama kız kardeşleri Lale ile Gül evdeler, akşamdan sonra için davet ediyorlar' diye yanıtlamıştı.

O gün daha sonra kasabada Edward'la birlikte dolaşırken yokuş sokaklardan, merdivenlerden inip çıkarken anılarımızın ardı ardına canlanmasından şaşkındık. Eğridir'de yaşadığımız aylar boyunca çocuklar İngiltere'de hiçbir şekilde yaşayamayacakları şeyleri, kasabada her istedikleri yerde arkadaşlarıyla oynayabilme özgürlüğünü yaşamışlardı. Edward saklambaç oynarken saklandıkları her köşeyi, her dönemeci hâlâ hatırlıyordu.

Bana o zamana kadar hiç söz etmedikleri, küçük oğlanların kavga ve çete savaşları hikâyelerini anlattı. Bir keresinde Ruard'la birlikte arkadaşları Mevlüt ve Varol ile terkedilmiş ahşap bir evde keşif yapmışlardı. O boş eve yaklaştığımızda Edward neşelendi. Ara geçide doğru sarkmış ikinci katı işaret edip, 'İşte yer tahtaları arasındaki delik burada, oradan ta caddenin ortasına düşmüştüm', diye bağırdı. Onun bu itirafı yan evden çıkıp bize çörek ikram etmek için ısrar eden Hacı Ayşe'nin, 'Bazen gerçekten sokak çocuğu gibiydiler, şimdi bak nasıl da bir delikanlı olmuş,' demesiyle doğrulandı.

Edward'ı en çok etkileyen Zafer İlkokulu'nun yıkılıp yerine iki katlı büyük bir okul binası yapılmış, adının okulu yaptıranların isimlerinden dolayı, Muazzez ve Yaşar Şapçı olarak değiştirilmiş olması oldu. Eski okulun yok olmasına karşın Edward o zamanki iyi arkadaşlarından bazılarını buldu, boyları onun kadar uzamış çocuklarla basketbol oynadı. Göl kıyısındaki yolların ve Yeşil Ada'ya giden geçidin yeşillendirilmiş, kalıcı bir ağaç bayramı olsun diye ağaçlandırılmış olduğunu ilk fark eden de Edward'dı.

Çocuklar on yıl içinde çok büyümüşlerdi, ve tıpkı yetişkinler gibi, anıları, geçmiş ve gelecek modelleri toplumsal yaşama etkin katılımları ile şekillenmekteydi. Oysa bu on yılda yetişkinlerin çoğu neredeyse hiç değişmemişti. Kasaba da o kadar hızlı değişmemişti. 1993 yılında Eğridir'de bazı şeyler belirgin biçimde farklıydı, ama başka birçok şey de çok tanıdık geldi.

O yıl Eğridir'de girişimciler için elmanın yerini turizm almıştı. Oysa ne gariptir ki Eğridir'in Fransız rehber kitaplarında yer almasının nedeni henüz 'turistik' olmamasıydı. İlk tanıştığımızda oniki yaşındayken şimdi genç bir adam olan Edward'ın ağabeylerinden biri bu çelişkiyi bize şöyle açıkladı: 'Eğer Eğridir yabancı turistlerin ilgisini çekmek istiyorsa 'geleneksel' görünmeli, kaba değişimlerle lekelenmemeli, turist dostu olmalıdır'. Artık bir yetişkin olan bu çocuk şöyle devam etmişti:

> Gelecek konusunda çok dikkatli olmalıyız. Eski evlerin çirkin briketlerle yenilenmesini, yeni binaların kasabanın görünümünü bozacak biçimde yapılmasını engellemek için çok iyi inşaat kurallarımızın olması gerek. Kalenin yanındaki yeni Eflatun Dede ve Devran Dede türbelerini gördünüz. Bunlar zevksiz yapılara birer örnek.
>
> Ayrıca biliyorsunuz göl iyice kirlendi. Lağım sorunumuz devam ediyor. Derya Restoranın terasından hâlâ görülen lağım çıkışına şaşırmış olmalısınız. Hepimizin yararına olmasına karşın kimse kanalizasyon için para vermiyor. Bir sürü inşaat yapıldı, en güzel kumsalımıza, Altın Kum'a bile lağım çı-

kışı verdiler. Artık oraya yüzmeye gitmiyorum. Üstelik artık Senirkent, Yalvaç ve hatta Isparta'ya daha fazla göl suyu çekiliyor. Su düzeyi düşüyor, sirkülasyon zayıf. Suda şimdi çok fazla yabancı ot var. Bu işleme 'ötrifikasyon' diyorlar, çok üzücü ve gereksiz.

Şimdi ümidimiz yeni, yüksek kaliteli yerel turizme geçmek. Gölü, Poyraz ve Lodos rüzgârlarını, temiz, çevre-dostu yelken, sörf, yüzme gibi su sporları yapmak isteyen Türkler için bir merkez haline getirmek için kullanmalıyız. Ama bundan önce kendi içimizde rekabetçi ve şiddet yanlısı olmadan turizm gelirlerini nasıl paylaşacağımız konusunda çok dikkatli düşünmeye ihtiyacımız var. Üstünde çalışılması gereken çok sayıda ayrıntı var. Otobüs terminalini ele alın. Her şeyden önce temiz tuvalet olmalı, sabit taksi ücreti belirlenmeli. Ayrıca turistlerin zorluk çekmemeleri için ve tüm otel ve pansiyonların eşit koşullarda yararlanmaları için bir sıra ya da nöbet sistemi örgütleyebiliriz. Ve tabiî bir de otobüs saatlerinin belirlenmesi ve yabancılara nerede olduklarını anlatan posterlerin, broşürlerin olması gerek!

Köklü toplumsal değişimlerin kısa zamanda meydana geleceği şeklinde bir 20. yüzyıl miti vardı. Bazı durumlarda bu mümkün olabilir, ama genellikle toplumsal değişim gizli ve yavaştır. Bu nedenle, bence, 'değişim' deyince ne anladığımız konusunda yeniden düşünmeliyiz. Sosyologlar olarak bizler sıklıkla doğal anlatımlarımızda kişisel duygu ve düşüncelerimiz ile umutlarımızı saklarız. Ve yine sıkça çocuklar dahil sıradan insanların değişimi nasıl algıladıklarını, geleceğin nasıl olmasını istediklerini dinleyip aktarmakta başarısız oluruz.

YEDİNCİ BÖLÜM

# Kabul Günleri ve Mevlit: İki Formel Kadın Toplantısı

Bu bölümdeki ilk amacım Türkiye'nin küçük kasabalarında ve başka yerlerinde oldukça sık rastlanan, biri kesinlikle seküler, diğeri tamamıyla dinsel iki formel kadın toplantısını karşılaştırmak. Vardığım sonuçlar kadınlara ilişkin formel İslâmî imge ve kuralların kadınlarla erkeklerin toplumsal yaşamları tarafından doğrudan belirlendiği çeşitli alanları ortaya koymaktadır.[1]

Bu bölümü Eğridir'de geçirdiğim beş hafta kadar bir sürenin ertesinde yazdım. Bu kısa süre içinde her iki tip kadın toplantısına da çeşitli kereler katılma fırsatım oldu. Bu iki tür toplantının karşılaştırılması sayesinde cinsiyet ile din konusundaki çalışmalara ilişkin çok sayıda genel soruya ışık tutulabileceğini düşündüm. Bu konuların bazılarına, hem kendi kısıtlı malzememi, hem de başka antropologlar tarafından yayımlanmış olanları kullanarak değinmek istiyorum. Eldeki verilere iki

1 Kadınların kabul günleri ile kadınların katıldıkları mevlitleri birlikte ele alma fikri 1980 yılında Eğridir'de bize katılan Akile Gürsoy ile yaptığımız canlı tartışmalardan doğdu. Bu bölümün ilk biçimini Oxford Üniversitesi'nde Kadın Çalışmaları Semineri'nde, Sussex Üniversitesi, Gelişme Araştırmaları Enstitüsü'nde, Kadınlar Üzerine Seminer'de ve Harvard Üniversitesi, Ortadoğu Araştırmaları Merkezi'nde bir seminerde sundum. Seminerlere katılanların yorum ve eleştirileri Eğridir alan çalışmasının biçimlenmesinde çok yardımcı oldu. Bu bölüm ilk olarak N.Tapper (1983) olarak yayımlandı.

farklı açıdan yaklaşıyorum. İlk olarak bu toplantıların kurumsal yapılarını, anlamlarını ele alıyor, daha sonra da genelde kadın erkek ilişkileri dizgesi içindeki yerlerini ve kasabadaki diğer dinsel uygulamalar ile kutlamalarla ilişkisini keşfetmeye çalışıyorum.

Bana göre kasabadaki hâkim toplumsal cinsiyet ideolojisi, ne erkeklerin ne de kadınların bilincinde olduğu temel bir çelişkiyi barındırmaktadır. Bu çelişki, birbirlerine eklemlenen ve etkin biçimde desteklenen erkek egemenliği ile çok değer verilen annelik statüsü modelleri arasında yatmaktadır. Erkek egemenliği ve anneliğin önemi hem seküler hem dinsel anlamda kabul görmesine karşın, çelişki hem erkeklerin hem de kadınların tek cinsiyetli toplantılara katılıyor olmaları nedeniyle bir ölçüde perdelenmektedir. Erkek toplantıları bir yandan kasabadaki kulüp ve kahvelerde, bir yandan da camilerde yapılmaktadır. Burada sadece değineceğim erkek toplantılarının, ayrıntılı olarak ele aldığım kadın toplantılarına birçok yönden benzediği belirtilmelidir. Kadınların toplantıları, bu iki çeşidi itibariyle düşünüldüğünde, kadınlar arasındaki ilişkilerin algılanma biçimini koşullandırmakta, özellikle aralarındaki eşitlik ve eşitsizlikler bağlamında ele alındığında, kadının erkek karşısındaki eşitsiz konumunu sorgulamasını engellemektedir.

## Kadın Toplantıları

### *Kabul Günleri*

Kadın toplantılarının ilk türü, daha formel bir nitelik taşıyan kabul günleridir. Türkiye'deki kasaba kadınları üzerine yapılmış çalışmalar genelde az olmasına karşın, kabul günleri etkinlikleri konusunda ayrıntılı çalışmalar bulunmaktadır.[2]

2 Bkz. Dobkin 1967; Mansur 1972; Benedict 1974a; Aswad 1974, 1978; L.ve M.Fallers 1976; Good 1978; Kandiyoti 1977; ve ayrıca Özbay 1999 ile karşılaştırınız. Her iki kadın toplantısı türü de Ortadoğu'nun başka birçok yerinde görülmektedir. Örneğin 'Visiting Patterns and Social Dynamics in Eastern Mediterranean Communities'deki (*Anthropological Quarterly* 1974) çeşitli makaleler ve Fernea ve Fernea 1972: 389 ile karşılaştırınız.

Kabul günleri seküler toplantılardır. Her kadın ayda bir kere, öğleden sonra evini altmış kadar kadın konuğa açar, akraba, hısım, arkadaş çevresinden olan bu kadınlar dedikodu yapıp, eğlenirler, ev sahibinin hazırladığı yemekleri yerler. Kabul günlerinde kadınlar dış görünüşlerine çok önem verirler. Ev sahibi evinin temizliğine ve düzenine özen gösterir. Kabul günlerine devam edebilmek ciddi bir karşılıklılığa dayanır. Bu nedenle her kadın zamanının büyük bölümünü bu toplantılara ayırır, hatta bazen bir günde birden fazla yere konuk olur.

Benedict, güneybatı Anadolu'da küçük bir kasaba olan Ula'daki kabul günlerinin, kasabaya ilçe merkezi statüsü tanınmasıyla gelen devlet memurlarının eşleri tarafından, 1954 yılında başlatıldığını, hemen ertesinde yerel ve bölgesel politikada etkin yerel toprak sahiplerinin ve zengin tacir ailelerinin de bu günlere katıldıklarını yazıyor. Daha sonra da diğer yerel orta sınıf eşleri ile ileri gelen esnaf eşleri dahil oluyorlar (1974a: 36-37). Ayrıca bu toplantılara katılan kadınların sayısının abartılmaması gerektiği, beşbin nüfuslu kasabada bu sayının yetmişbeş civarında olduğu da belirtiliyor. Bu arada bu kadınların kocalarının 'toplumsal işlerde karar verici oldukları, ekonomik-politik iktidarın büyük bölümünü ellerinde tuttukları' da ekleniyor (1974a: 37).

Aswad ise saha araştırması yaptığı sırada 60.000 nüfusa sahip küçük bir şehir olan Antakya'daki kabul günlerini ele almakta. Bu toplantılarda 'fiyat değişimlerinden, neyin nerede kaça satıldığından politikaya, modadan yemek tariflerine' (1974: 20) kadar çeşitli konuların konuşulduğu, ekonomik koşulların 'ayrıntılı ve geniş' bir biçimde ele alındığı belirtilmektedir. Politikanın daha genel hatlarıyla konuşulduğuna ama yine de 'erkeklerin hiç aklına gelmeyen politik konularda bilgi alış verişi yapıldığına' işaret edilmektedir (1974: 20). Aswad, şehirdeki kabul günlerinde yapılan konuşmalar ile yakın bir köyde yapılan kadın konuşmalarını karşılaştırmakta, köydeki dedikodu biçimi hakkında şöyle yazmaktadır:

> ... köyde dedikodu sistemi yapılanmış değildi, formel ziyaretler yoktu, dedikodu daha genel konulardaydı. Bu farklılık kentte artan tabakalaşmaya, erkek ve kadınların kamusal alanda birbirlerinden uzaklaşmış olmalarına bağlı görünüyordu (1974: 21).

Benedict'e dönecek olursak, ona göre kabul günleri 'eşitsizliğin açıkça belli olduğu' toplantılardır (1974a: 37), aynı zamanda 'değişen toplumsal statüyü göstermenin açık bir yoludur' (1974a: 39); 'herkesin katılamıyor olması, görünürlüğü, düzenliliği, katılanların sadık olmalarının istenmesi gibi nedenlerle kabul günleri, bazı toplumsal amaçlara ulaşma aracı olarak kullanılmaktadır'(1974a: 42). Benedict şöyle devam ediyor:

> Bu seçkin çevrenin kadınları arasındaki toplumsal uzaklık aslında kocalarının yöredeki toplumsal statülerinin bir aynasıdır. Kabul günlerinde oluşan topluluk içinde bir kadının düzeyi kendi iyi davranışlarına göre belirlenmez, sabittir, ancak kocasının toplumsal konumu alçalır ya da yükselirse değişir (1974a: 46).

Ula, Antakya ya da Eğridirli erkeklerin kadınların kabul günlerine karşılık gelen bir kurumları yoktur, ya da böyle bir şeye gerek duymazlar. Erkekler kadınların sahip olmadıkları kamusal alanda bağımsızca hareket etme özgürlüğüne sahiptirler. Erkeklerin boş zamanlarının çoğu diğer erkeklerle birlikte, kadınların dışlandığı kulüp ve kahvelerde geçer. Belirli müdavimleri olan çok sayıdaki kulüp ve kahveler benzer mesleklere, çıkarlara, servetlere sahip aile reislerinin dostane ilişkilerine dayalı formel olmayan ortamlardır.

### *Mevlitler*

Kadın toplantılarının bir diğer formel türü mevlit, Muhammed Peygamber'in doğumunun kutlandığı dinsel bir etkinliktir. Ev sahibi bu toplantılar için Türkçe dilinin belki de en ünlü şiiri olan Süleyman Çelebi'ye ait mevlit şiirini okumak üze-

re bir hafız tutar. Kadınların mevlit toplantıları, kabul günleri üzerine yazmış olan yazarlardan bile pek ilgi görmemiştir (bkz. Mansur 1972: 106-8; L ve M. Fallers 1976: 252; Good 1978: 495-60 Kandiyoti 1977: 69). İki tür toplantı karşısındaki bu eşitsiz tutum şaşırtıcıdır, çünkü Eğridir'de kaldığım o kısa süre içinde bile orta sınıf kasaba kadınlarının mevlit toplantılarına gösterdikleri ilgi ve katılımın kabul günlerininki kadar önemli olduğu açıkça görülmekteydi.

Çelebi'nin Mevlit-i Şerif'i 1409 yılında basit, açık bir dille yazılmıştır. Edmonds bu şiiri Matta ya da Luka'nın ilk bölümlerine veya Hıristiyanların Noel şarkılarına benzetiyor, bununla birlikte Mevlit-i Şerif'in yılın her zamanında okunabilecek bir şiir olduğunu da ekliyor (Edmonds 1969: 1). Mevlit okumaları yıl boyunca sık sık yapılır; erkeklerle kadınlar için ayrı ayrı düzenlenir. Erkek mevlitleri genellikle ve özellikle önemli İslâmî bayramlar sırasında camilerde okunurken, kadınlarınki her zaman evlerde okunur. Mevlitler 'ya sevap işlemek için ya da bir dileğin kabulünden sonra teşekkür etmek için, bir ölümden sonra ve daha önce ölmüş yakınların ruhları için her istendiğinde okutulmaktadır' (Mansur 1972: 107).

Mevlit-i Şerif, Peygamberin mucizelerini ve öğretisini anlatan, bölümlere ayrılmış uzun bir şiirdir. En önemli bölümü ortalarında yer alan Peygamber'in doğumunun anlatıldığı bölümdür; Peygamber'in annesi Âmine Hatun'un ağzından, Roma Katolik Kilisesi'nin Meryem kültüne benzer biçimde anlatılır. Doğumdan önce Âmine Hatun şunları söyler:

> İrdi hûrîler bölük bölük buğur
> Yüzleri nûrından evüm doldı nûr
> Didiler oğlun gibi hiçbir oğul
> Yaradılalı cihan gelmiş değül

Lloyd Fallers yayınlanmamış kısa makalesinde, Türk İslâmı'nda bulunan iki tanrısallık kavrayışı arasında bir gerilim olduğunu ileri sürer: biri Kuran ve hadislerde yer alan soyut tanrı, diğeri Sufilikteki veya Muhammed Peygamber'in kültleştirilişindeki oldukça somut, kişiselleştirilmiş tanrı (Fallers

1971: 12). Ancak bu kült içinde idealleştirilmiş annenin hangi rolleri oynadığı sorusu yanıtsızdır. Elbette Peygamber'in doğumuna odaklanması, Eğridirli kadınların mevlidi nasıl anladıkları konusunda önemli bir anahtardır. Bu da zaten Türkiye'de yapılmış birçok çalışmada kabul gören 'aile içindeki en önemli ilişki kadının oğlu ile ilişkisidir' şeklindeki düşünceyle uyumludur (Kıray 1976: 266; karş. Kandiyoti 1992).

Eğridir'de kadınların mevlit toplantıları kabul günleri gibi evlerde yapılır. Elli-altmış arasında kadın konuk, mevlidin okunmasından biraz önce eve gelir. Girişte ayakkabılarını çıkarır, işlemeli beyaz baş örtülerini sarınır, bir daire şeklinde oturmuş her kadını selamlayıp kendilerine bir yer bulurlar. Mevlit başlayana kadar yanlarındaki kadınlarla alçak sesle dedikodu yapan konukların ellerine ev sahibi tarafından gül suyu serpilir. Mevlit okuması iki saati aşkın bir sürede tamamlanır. Okuyucu (mevlithan) erkek ya da kadın olabilir. İlk katıldığım daha zengin orta sınıf toplantılarında okuyucu genellikle kasabadaki camilerin birinin imamıydı (Altıncı Bölüm ile karş.). Şiiri imam kendi okur, kadın konuklar oturdukları yerde bazen şiirin sözlerini kendi kendilerine tekrar eder, hatta bazen de sessizce ağlarlar. Bazı bölümlerde konukların ayağa kalkıp hikâyenin bazı bölümlerine katılmaları gerekir. Dualar okunduktan sonra ev sahibi bütün konuklara şeker ikram eder. Ardından ev sahibine ve birbirlerine Tanrı selameti dileyen kadınlar evden ayrılırlar.

Kadınların kabul günleri ile mevlit toplantılarının farklı özelliklerine dikkat çekmek istedim. Benim tezimin merkezini bu iki toplantının birlikte ele alınması oluşturmakta. Bu toplantıların aralarındaki benzerlikler daha önce ortaya konmuştu: fazlaca formel olmaları, sık sık yapılıyor oluşları, çok sayıda kadının katılması. Kuramsal olarak toplantıların her ikisi de hem tüm kasaba kadınlarına açık, hem de sadece onlara açık (hatta küçük çocukların bile dışlanması gerektiği hissedilmektedir) formel toplantılardır. Bu bakımdan bu iki tür toplantı yaşamın çeşitli aşamalarında yapılan diğer törenlerden ve seküler sivil kutlamalardan önemli ölçüde farklılık göstermektedir. Uygulamaya gelince, her iki toplantıda da aynı kadınlar ev

sahipliği yaparlar, katılan çevreler de önemli ölçüde çakışmaktadır. Her iki toplantı da orta sınıf kasaba kadınlarının aksi halde karşı karşıya kalacakları büyük toplumsal tecrite karşı bir uygulamadır, aynı zamanda farklı ailelere mensup kadınların birbirlerini tanımaları için bir fırsat yaratılmaktadır.

Sözü edilen bu benzerlikler yanında toplantılar arasında bulunan belirgin farkların da ele alınması gerekir. Örneğin daha maliyetli olan kabul günlerinde daha katı, dengeli bir karşılıklılık işlemektedir (karş. Aswad 1974: 13). Katılan kadınların statülerinin eşit olmasını gözeten bir işleyiş söz konusudur. Ama bu eşitlikçi yapısına karşın, hem katılanların hem de dışarda kalanların gözünde, kabul günlerinin odağında statü farkları yer alır (karş. Good 1978: 496). Yapısında varolan dayanışmacı ya da destekleyici eğilimler, kadınların birbirleriyle olan ilişkilerinin kocalarının üzerinden tanımlanıyor olması, yani birbirlerinden ayrı, rekabet içindeki ailelerin temsilcileri olmaları gerçeği ile engellenir. Kabul günlerinde hem bu farklılıklar vurgulanır, hem de bu günlere katılanlarla, bu tür formel bir konukluk çevresi olmayan daha yoksul kadınlar arasında bir ayrıma yol açılmaktadır. Aslında zaten bu tür etkinlikler için yalnızca zengin kadınların vakti vardır. Hizmetçi kadın tutanlar, ev işlerinde, çocuk bakımında akrabadan yoksul kadınları işe alanlar bu kadınlardır.

Mevlit toplantıları ise tersine daha eşitleyici bir yapıdadır, düzenleme maliyetleri yüksek değildir. Eşit statüde olmayan kadınlar arasında kurulan genel bir ilişki biçimi olduğu için yeniden dağıtımcı bir etkisi vardır. Mevlitler ev sahiplerine, birbirlerinden çok farklı kadınlara, hatta onlara ev işlerinde yardım eden kadınlar gibi eşitsiz ilişkiler içinde oldukları bir grup kadına da, coşkulu bir dinsel birliktelik olanağı ve mekânı sağlama fırsatı sunar. Mevlit toplantılarında ortam hiçbir şekilde rekabetçi değildir, aksine her kadın Tanrı önünde toplumun her kesiminden kadınla birlikte paylaştığı bir eşitliği deneyimler. Annelik kimliğinin vurgulandığı bu toplantılarda kadınlar, erkeklerin dışlandığı tek dinsel topluluğu yaratma fırsatını bulmuş olurlar.

Yapılarıyla içerikleri arasında bulunan farklılıklar, iki tür kadın toplantısı bir arada ele alındığında daha açık görülebilir. Kabul günleri yapı itibariyle orta sınıf kadınlar arasında bir eşitlik ifadesiyken, bu toplantıların gerçek içeriği kadınları hem kendi aralarında, hem de bu konuk çevresinin dışında kalan diğer kadınlardan farklılaştırmaktadır. Kadınlar birbirlerinden farklıdırlar, çünkü erkeklerle olan bağları üzerinden kimliklenirler. Oysa mevlitlerin yapısı eşitsizdir, katılanların aileleri arasında statü farkları vardır; içeriği ise kesinlikle kadınlar arası destek, dayanışma ve eşitlik üzerine odaklanmıştır.

Sözü edilen iki formel kadın toplantısının kadınların arzu edilen değerlere ve kimliklere ilişkin temel çelişkileri farketmelerini ve anlamlandırmalarını engellediği ortadadır. Bu çelişkilerin görüldüğü iki alan akla hemen gelmektedir. İlki, Türkiye taşrasında 'anne' ve 'eş' rollerinin kuruluşları arasında gerilimler olmasıdır. İkincisi ise, kadın cinsinin üyeleri olmaları nedeniyle tüm kadınların erkeklere aynı şekilde bağımlı oldukları düşünülse de, uygulamada belirli erkeklerle olan ilişkileri bağlamında kendi içlerinde farklılık gösterdikleridir. Eğridir'de, kurumlaşmış İslâm, kadınları kendilerini biyolojik anlamda eşit, ama fizyolojik nedenlerden dolayı erkeklere bağlı oldukları doğrultusunda düşünmeye teşvik eder. Oysa uygulamada, anne olan kadınlar erkeğin kadından üstün olduğunu söyleyen görüşlerin tersine davranırlar. Türk anneleri güçlü ve çok sevilen kadınlardır, oğulları üzerindeki otoriteleri hayat boyu sürer. Bununla birlikte, kadınlar bu otoriteyi küçümser, hatta inkâr ederler. Hatta bazen oğullarına çocukluklarında öyle düşkünlük gösterirler ki, onları kadınlardan daha üstün ve eşleriyle kızlarını ezebilecek güçte olduklarına inanan kabadayılar olarak yetiştirirler. Kasaba kadınlarının çoğu, erkeklerin kadının davranışlarını denetleme hakkına ve görevine sahip olduğunu kabul eder. Bu denetlemenin anlamı, kadınların yaşamlarını birbirlerinden tecrit edilmiş halde ve genellikle kocaları ile olan ilişkilerine dayanan farklılıklarını öne çıkaracak biçimde, sadece kadın çevresinde geçirmeleridir. Yani sonuç olarak kadınlar ailesel farklılıkların statü göstericileri olurlar.

Kadın toplantılarına ilişkin tasvirim, bunların, kadınların kendilik imgelerini nasıl ifade edebildiğini ve törensel anlamda nasıl koşullandırabildiğini ortaya koymaktadır. Ancak söz konusu toplantıların diğer etkileri, en iyi biçimde kasabadaki diğer toplumsal etkinliklerle olan ilişkileri bağlamında anlaşılabilecektir.

### *Kadın Toplantılarının Daha Geniş Toplumsal Bağlamı*

Taşra kasabaları aracılık konumları dolayısıyla devletle kırsal kesim arasındaki farklı kültürlerin, ekonomik ve dinsel etkinlikler ile politikaların eklemlendiği ayırdedici bir yere sahiptir.

Türkiye'de kasabalar büyüklüklerine göre tanımlanır, ki bu da pazar ve iletişim merkezi olma özelliklerine bağlıdır. Türkiye kırsalının büyük bölümü Ortadoğu'ya göre daha sulak ve verimli topraklara sahiptir. Bu nedenle hem geçmişte hem de günümüzde çok sayıda kasaba önemli pazar merkezleri olmuşlardır (karş. Benedict 1974b). Türkiye'deki küçük kasabaları anlatan, 1950'lerle 1960'larda basılmış pek çok kitap bulunur. Bunların çoğu çeşitli modernleşme kuramları ile desteklenmiş, kasaba hayatının politik ve ekonomik yönlerine yoğunlaşan, dinsel inanç ve uygulamalara ya da cinsler arasındaki ilişkilere kuramsal yaklaşımı yavan olan anlatımlardır (Beller-Hann ve Hann 2000 ile karşılaştırın). Eğridir'deki alan araştırmamıza başladığımız tarihte yazdığı eserinde Kandiyoti, küçük kasaba kadınlarının konumunu şöyle özetlemektedir; gözlemleri günümüzde de geçerlidir:

> Alt orta sınıf kadınları, ister dükkân sahipleri, tüccar, esnaf gibi küçük girişimcilerin eşleri, ister alt düzey memurların eşleri olsunlar, Türkiye'deki kadınlar içerisinde en az araştırılmış kesimdir. Küçük girişimci eşleri -ki bunların bazıları geleneksel şehirli orta sınıf içine dahil edilebilir- devlet memurları ile evli olanlardan farklı özellikler sergilerler. Dolayısıyla aynı başlık altında gruplandırılmaları olsa olsa verilerin yetersiz kalması ile açıklanabilir. Bu kadınlar araştırmalarda en az

'görünen' kesimdir çünkü en çok eve-bağlı, yani eve kapatılmış, hareketlerinde en çok kısıtlama olan ve dışarda çok nadir çalışan kadınlar onlardır (1979: 10).

Benim de burada yer alan görüşlerimin çoğu bu tür orta sınıf kadınlar üzerine yapılmış gözlemlere dayanmaktadır.

Eğridir, kırk köyü olan bir ekonomik ve idari merkez ilçedir. Kasabanın 9.000 kadar olan nüfusu devlet kurumları olan komando okulu ve ortopedi hastanesi ile 12.000'i aşmaktadır. İlçenin yönetiminden sorumlu olan devlet memuru kaymakamdır. Belediye başkanı ve meclisi yerel halktan seçilir, kasabanın idaresi ve politikaları yerel halkın denetimindedir. Eğridir büyük bir gölün kıyısında olması nedeniyle turistik bir yer olma özelliğine sahiptir. Ayrıca yörede yetiştirilen elmanın ihracatı sayesinde zenginleşmiş bir kasabadır. Uzmanlaşmış bir ekonomiye sahip olması sonucu refah düzeyi yöredeki birçok küçük kasabadan daha yüksektir. Bu refahını tümüyle çalışkanlığa, özel girişimciliğe, laik eğitime değer veren girişimci halkına borçludur.

Eğridir bir başka açıdan da sıradan olmayan bir yerdir: kasabanın çevresinde tarıma ve yerleşime uygun sınırlı miktarda toprak olması, özellikle durumları iyi olan halkın metropol şehirlere göç etmesine yol açmış, Eğridir'in nüfusu birkaç on yıldır görece sabit düzeyde kalmıştır. Kasabanın görülebilir zenginliği ile birlikte bu durum, yerel nüfusun tüm bölümlerince paylaşılan, ekonomik beklentilerin kendi gayretleri ile karşılanabileceği şeklindeki görüşü desteklemektedir. Politik ya da ekonomik görüşler de çok az değişmiştir; kasaba uzun yıllardır Adalet Partisi'nin kalesidir. Türk ordusuna bağlı Komando Okulu kasabanın yanıbaşındadır. Ordunun politik faaliyetleri engelleyici bir etkisi olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte, kasaba halkının kendi iddiasına göre, kasabada ciddi çelişkilerin bulunmayışı, İslâmî ve cumhuriyetçi değerlere sahip çıkan, kasabanın ileri gelenlerini her zaman güçlü bir şekilde desteklemiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Bu aynı zamanda pekçoklarının Eğridir Gölü'nün suyunun saflığına ilişkin uzak bir mite atfettikleri kasabalıların kendilik imgesini anlamada da

yardımcı olabilir. Bu bağlamda kasaba, dünya üzerinde bir cennet olarak betimlenir (bkz. R.Tapper 1994).

Kasaba 15 mahalleye ayrılmıştır, her birinin seçilmiş bir yöneticisi, bir de camisi vardır. Geniş ataerkil aileler genellikle birlikte büyük bir evde ya da yan yana evlerde otururlar, ama hem baba hem de anneden, çift taraflı bir akrabalık kabul edildiğinden akrabalık ağı kasabanın tamamına yayılmış durumdadır. Kan akrabalığı ve evlilikler yoluyla oluşan akrabalık bağları eşit zenginlikte olmayan, farklı toplumsal etkinlikler içinde bulunan haneleri birbirlerine bağlamaktadır. Eğridirliler kendi aralarında nadiren statü farkı gözetirler. Aslında hemen hepsi kendisini orta sınıf, yani kasabalı ya da küçük kentli olarak görür. Çok küçük bir işçi nüfusu, hatta ciddi biçimde erkek ve kadın niteliksiz işçi açığı vardır. Kasabadaki zengin kadınlar ev işlerinde hizmetçi olarak çalıştıracak kadın bulamamakta, kasaba ekonomisi için çok önemli olan elma hasatı, ülkenin doğusundan gelen geçici işçiler tarafından, paketleme işleri de köylü kadınlarla erkekler tarafından yapılmaktadır. Bu durumun nedenlerinden biri göl balıkçılığının ve bahçeciliğin Eğridirli birçok aileye yeterince gelir sağlıyor olmasıdır.

Kasaba halkının tamamının kendilerini orta sınıf olarak görme eğilimlerine karşın elbette meslek, aile gelirleri, yaşam biçimleri açısından önemli farklılıklar bulunmaktadır. Kasaba içindeki statü farklarını, tamamıyla bana ait bir modele göre, aileleri dört farklı statü içinde tanımlayarak çözümlemeye çalışacağım. Model, yöre halkının 'hepimiz orta sınıfız' ısrarlarına karşın kasabada görülen toplumsal farklılıklara odaklanan geniş birtakım gözlemlere dayanmaktadır.[3]

İlk grup, bürokrat yöneticilerin, üst düzey ordu mensuplarının, yani gelir kaynakları kasaba dışında olanların ailelerini kapsamaktadır. Bu insanlar dışardan gelmiş, Eğridir'de geçici olarak bulunmaktadırlar. Kendilerini yerel halktan hem daha bilgili (hem kadınlar hem de erkekler lise sonrası eğitim görmüşlerdir) hem de politik ve ekonomik anlamda devlete daha

3 Yaklaşımım Good (1978) ile benzerdir ve onun malzemesi ile burada sunulanın doğrudan karşılaştırılabilmesi amaçlanmıştır.

bağlı görürler. Oysa yerel halk dışardan gelenlerin varsaydıkları bu üstünlüklerini pek de kabul etmez.

Beyaz yakalı işçilerin, belediye çalışanları, banka memurları ile öğretmenlerin aileleri ikinci grubu oluşturur. Bu gruptaki kadınlarla erkekler en az lise eğitimi almışlardır. Gruba dahil olanların bir kısmı yerli değildir, bir süre sonra başka yerlere tayin olacaklardır, ama büyük bölüm yerli ailelere mensuptur, kendilerine ait küçük elma bahçeleri vardır ya da çeşitli ticari işlerle meşguldürler.

Üçüncü grup tamamen yerli kökenlidir: Toprağı, özellikle bahçeleri olan ya da gelirlerini yine özellikle elma toptancılığından sağlayan, durumları iyi olan aileler (eski büyük toprak sahibi sınıfın torunları da) bu gruba dahildir. Grubun erkekleri lise mezunu olmakla beraber, bazılarının eşleri okur-yazar bile değildir. Ama genellikle üniversite giriş sınavlarında başarılı olanlar bu gruba dahil ailelerin çocuklarıdır. Yörenin önde gelenleri, belediye başkanı, politik partilerin yerel temsilcileri bu gruptandır. Bu gruba giren diğer aileler ise metropollerde başarılı bir şekilde iş kuran, ticaret yapan ve Eğridir'de yalnızca yaz aylarında yaşayan ailelerdir.

Dördüncü statü grubuna, geleneksel esnaf, dükkân sahipleri ve zanatkârların yanı sıra nitelikli işçiler ile düşük maaşlı belediye çalışanları dahildir. Bu grup gelir ve zenginlik açısından çeşitlilik gösterir. Ailelerin bir çoğunun küçük bahçeleri vardır, kadınların bazıları halı dokumacılığı gibi geleneksel meslekleri sürdürerek aile bütçesine katkıda bulunurlar. Grubun erkekleri ise kendilerini 'ellerinden her iş gelir' olarak tanımlarlar.

## Eğridir'deki Dinsel İnanç ve Etkinliklerin Boyutları

1923'te Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan itibaren Türkiye'nin devlet biçimi resmî olarak 'laik'tir; İslâmî değil, Avrupalı bir hukuk modeline dayanır. Ne var ki, Türkiye'nin cumhuriyetçi siyasi tarihinin belirli noktalarında laik çevrelerin gücü değişmiştir; 1949'da hükümet dini destekleyen diğer ön-

lemlerin yanı sıra, devlet okullarına din dersini yeniden koymuştur. Bu süreç halen de devam etmektedir. Son hükümetlerin de desteklediği Türk İslâmı, hem oldukça ahlakçı hem de şovenisttir. Fallers Türk İslâmı'nın törenselden çok, ahlakçı boyutunu vurgulamakta, dinin toplumsal adalet, cemaat sorumluluğu üzerine odaklandığını, bu nedenle örneğin kasabalarda iş ahlakı ile hayırseverliğin önemli bir yeri olduğuna değinmektedir (1971: 4-5). Ayrıca İslâm'a olan ilgisizliğine rağmen Atatürk'ün yüceltiliyor oluşuna da değinmek gerekir.

Dinsel uygulamaları anlatırken dinselliği ortodokslukla bir tutup insanların yapıp ettiklerini buna göre ölçmek yanıltıcı olur. Ancak tersi de doğru değildir, çünkü kasaba halkı dinsellik ölçütü olarak Sünni İslâm'ın günümüz Türkiyesi'nde yerleşik bir versiyonunun emrettiği görevleri dikkate almaktadır. Ayrıca din ile devlet arasındaki ilişkiler o dönemde ne şekil almış olursa olsun, kasaba halkı dinsel inançlarında tutarlı olmuş, dinsel törenlere etkin biçimde katılmıştır. Bununla birlikte, inançların niteliği ile etkinliklere katılım biçimleri, hem yukarda tanımlanan dört statü grubu içinde, hem de erkeklerle kadınlar arasında değişkenlik gösterir. Statü grupları arasında görülen en önemli fark dinsel inanç ve uygulamaların ne ölçüde kompartmanlara ayrılmış olduğuna bağlıdır. Erkeklerle kadınlar arasındaki en önemli fark ise kadınların camilerden, dolayısıyla bazı zorunlu törenlerden dışlanmış olmalarıdır.

Statü grupları arasındaki farklardan başlayacak olursak; ilk iki grup diğer iki gruptan ayrılır. İlk iki grup, kasabanın yerlisi olmayan meslek sahipleri ile beyaz yakalı işçiler, dinsel özellikleri en az görünür olanlardır. Daha önce söz edildiği gibi, kasabadaki en iyi eğitim görmüş yetişkinler bu grupta yer alan erkeklerle kadınlardır. Birçoğu eğitimlerini katı bir laik eğitimin uygulandığı yıllarda devlet okullarında almış, mesleki gelişimleri ise büyük ölçüde devletin Kemalist ideolojisine olan bağlılıkları ile belirlenmiştir. Genç kuşakları yurttaş olarak eğitme görevi üstlenmiş olan öğretmenler, bireysel ve aile içindeki dinsel uygulamaları Kemalist cumhuriyetçi ideolojiden yalıtmakta kararlı davranmışlardır. Buna karşılık, daha zengin orta sınıfta,

küçük burjuva ve yerel işçiler içinde özel inançlar ile kamuya açık dinsel etkinliklere katılım arasında bir ayrım yoktur. Bu insanlar için Kemalist laiklik ile dinsel inanç ve uygulamalar arasında bir kompartmanlaşma sözkonusu değildir. Dahası toplumsal yaşamın her alanında İslâmî idealleri rehber edinmiş olmaları, erkeklerin kadınlar üzerinde 'geleneksel' tarzda ataerkil bir denetim uyguluyor oluşlarıyla ilişkilendirilebilir. Bu tür denetimin en güçlü uygulaması küçük burjuva erkekler arasında görülür. Zengin ailelerde kızların toplumca ayrıcalıklı sayılan mesleklere hazırlanmasında eğitimin uygun bir araç olarak görülmeye başlanması, ataerkil denetim uygulamasına önemli bir engel oluşturmaktadır. Ancak bu farklılıklar bir dereceye kadar söz konusudur, devletten maaş alanlarla karşılaştırıldığında yerel orta sınıf ailelere mensup olanlar İslâmî kuralları yerine getirme konusunda en özenli davranan gruptur.

Mesleki gruplar ile dinin ilişkisinden başka, bir de işin cinsiyet boyutu vardır. Cinsiyet aile statüsüne bakılmaksızın dinsel etkinlikleri belirlemektedir. Türk İslâmı'nın doğruları erkeklerle kadınların dinsel görevleri konusunda farklı şeyler emreder. Kadınlardan bir yandan inançlı bir kimsenin temel görevlerini yerine getirmeleri beklenir: İslâm'ın şartları; kelime-i şahadet, namaz, oruç, zekat ve hac; diğer yandan bu görevleri yerine getirme kuralları, tanımladığı cinsellik ve üremeye ilişkin roller nedeniyle bazı yönlerden kısıtlanır. Elbette her yerde olduğu gibi burada da İslâmî ortodoksinin yerel biçimlerinde kadınlar, hem anne olarak 'kutsal' hem de cinselliklerinin kirli doğası gereği denetlenmeleri zorunlu, yani tehlikelidirler. Bu nedenle, örneğin âdet kanaması ve doğuma ilişkin olarak yerine getirmeleri gereken kurallar vardır; bu kurallar ve cinsellikleriyle ilgili çeşitli inançlar, emredilmiş belirli görevlere katılmalarını engeller.

Belki dinsel görevleri yerine getirme konusundaki sorumluluklarından da önemli olan kadınların ev içi ortamında erkeklere göre daha aşağı görülmeleri ve onlara bağımlı olmaları dolayısıyla yaşadıkları zaaflardır. Erkeklerden yana olan Sünni aile yasasının, örneğin aile reisinin resmî olarak erkek olduğu-

nu söyleyen Türk medeni kanunu ile çeşitli benzerlikleri vardır. Böylelikle İslâmî kuralların meşruluğu sürmekte, ev içindeki yaşamı etkilemektedir; bunun da kasaba kadınlarının dinsel yaşamlarında doğrudan sonuçları olmaktadır. Erkeklerle kadınların dinsel uygulamalara katılımları birbirlerinden çok ayrı biçimlerde yapılanmıştır. Aşağıdaki örnekler bu ilişkiyi açıkça ortaya serer.

Kasaba halkı içinde tek başlarına namaz kılanlar kadınlarla, yaşlı, hasta ya da kaza geçirmiş erkeklerdir; az sayıda da olsa, küçük burjuva kesimden daha genç İslâmcı erkeklerle kadınlar da yalnız namaz kılarlar. Erkekler namazlarını camilerde kılarlar. Günlük namazlar ile Cuma namazları camilerde, perdeyle kadınlar için ayrılmış bir alan bulunan camilerde bile, yalnızca erkeklerce kılınır. Cuma namazlarına ve milliyetçi bir yanı olan ve cumhuriyetin bekası için de dua edilen vaazlara her statü grubundan birçok yerli erkek katılır. Büyük İslâmî bayramlarda kılınan namazlar ile Kuran ve mevlit okumalarında çok daha kalabalık bir erkek topluluğu camilerde bir araya gelir; bunlara bazı dindar kadınlar da katılır. Cenaze namazı da camilerde kılınır. Kadınlar bu namazlardan ve mezarlıktaki gömme törenlerinden dışlanmışlardır.

Zekat konusunda da erkek ve kadın ayrımı vardır. Her yıl devletçe hane gelirine göre belirlenip açıklanan zekat tutarı, görece zengin aileler tarafından akraba olmayan, yıl içinde hizmet almayı bekledikleri yoksul ailelere verilir. Bunun dışında zengin erkekler emredildiği biçimde zekat vermeyip yerel camilerine halı, vantilatör ya da ses düzeni gibi değerli armağanlar bağışlarlar. Bu armağanlar çok takdir görür, bağış yapanların listeleri camilerde sergilenir. Söz konusu armağanlar bazen öyle miktarlara ulaşır ki, başka dinsel görevlerini ihmal eden başarılı birçok iş adamı, ticari kârlarını sanki toplum içinde kazanacakları dinsel itibar ya da saygınlığa çevirmek için kullanmaktadırlar. Oysa kadınlar ailelerinin servetini bu amaç için kullanamazlar, bildiğim kadarıyla kadınların kendi servetlerini bu türden bir itibara çevirme olanakları da yoktur. Durumları iyi olan ailelerin kadınları ev işlerinde on-

lara yardım eden yoksul kadınlara zekat yerine geçmek üzere eşarp, kumaş gibi daha küçük armağanlar alırlar. Armağan vermek kadınlar arasında geleneksel destek sisteminin bir parçasıdır, aynı şekilde daha üst statüdeki kadınların düzenleyip kendilerine hizmet eden kadınları davet ettikleri mevlitler de bu işlevi görür.

Kutsal Ramazan ayında, yerli olmayan bazı meslek sahibi seçkinler dışında -ki bunların bazıları dinsel nedenlerle değil ama nefsi köreltmek veya sağlık açısından iyi bir alıştırma olduğunu ileri sürerek oruç tutarlar- kasabanın tüm aileleri oruç tutarlar. Oruç aslında ailece yerine getirilen bir âdettir, bu nedenle erkeklerle kadınlar birlikte oruç tutarlar. Dinsel uygulamalar içinde yılın en etkili deneyimi oruçtur, özellikle çocuklara dinsel inançların öğretilmesinde yararlanılır.

Mekke'nin ziyaret edildiği hac görevini hem erkekler hem de kadınlar yerine getirirler, ama uygulamada hac ziyaretini ağırlıklı olarak erkekler yaparlar. Kasabada dinsel itibar kazanmak için camilere armağan vermeyi yeğleyen zengin erkeklerin tersine, zengin olmayan daha geleneksel esnaf ve zanaatkârlar bu itibarı hac yoluyla sağlama eğilimindedirler. İtibarlarını artırmak için artık annelerini ve eşlerini de yanlarında götürmeye başlamışlardır.

Emredilmiş dinsel görevlerin yanı sıra, kasaba halkının 'âdetleri' arasında başka dinsel etkinlikler de bulunur. Bu âdetler Türkiye'deki din kurumlarınca inananlara emredilen yerel İslâmî gelenek, inanç ve uygulamalardan ayrıdır. Kasaba halkı, hem kadınlar hem erkekler, bu âdetlerin önemini açıkça dile getirmezler; sözü edilse bile bunlar çoğunlukla kadınlarla ilişkilendirilir. Hem erkekler hem de kadınlar dinî anlamı olan nesneleri onaylar; bunlarla donatılmışlardır. Nazar boncuksuz bir dükkân bulmak zordur, bazılarında dinsel bir takvim ya da poster görmek mümkündür. Evlerin çoğunda da İslâmî süsler bulunur. Bu anlamda kasaba halkının tümü normal kabul edilen, elle tutulur dinsel simgelerle sürekli karşı karşıyadır.

Türbe ve üfürükçüleri az sayıda erkeğe karşılık çok sayıda kadın ziyaret eder. Ziyaretler oldukça gizli tutulur (bkz. Onbi-

rinci Bölüm). Devletçe yasaklanmış olan Sufi tarikatlara gizli üyelik kamuoyunda bilinenin aksine zengin olmayan halk arasında daha yaygındır. Geleneksel dinsel toplantılar içinde en yaygın olanı erkekler ve özellikle kadınlar için yapılan mevlit toplantılarıdır.

Son olarak, yaşamın çeşitli aşamalarında yapılan kutlamalar ile sivil törenler kasaba halkının törensel âdetleri içinde önemli bir rol oynar. Yedi yaşında karma ilkokula başlamanın oğlanlar ve kızlar için önemli geçiş törenlerine dahil edilmesi gerektiği söylenir. Bu, onların bireyler olarak devletle ilk resmî karşılaşmalarıdır. İki yıl boyunca Türk milliyetçiliğinin ideallerinin öğretildiği zorunlu askerlik ise genç erkekler için aynı türden bir sınır oluşturur. Yetişkin kızlar için böyle bir yurttaşlık töreni yoktur. Oysa devlet hem genç erkeklerin hem de genç kızların eğitimlerine çok değer vermektedir. Gençlerin büyük bir bölümü liseyi bitirip daha üst düzeyde bir eğitim elde etmek için çaba göstermektedir.

Başka geçiş törenlerinde vurgulanan değerler de bazı milliyetçi unsurlar taşır, ama bunların asıl kaynakları, dinseldir. Ama bu dinsel içerik önemli farklılıklar gösterir. Sünnet ve evlilik aile merkezli törenlerdir, kutlamaları yapısal olarak birçok yönden benzerlik gösterir. Her ikisinde de kadınlarla erkekler için ayrı ayrı mevlit okunabilir, ama mevlit okunmuyorsa bu kutlamalar küçük çocukların da katılımıyla çok farklı bir görünüm alır. 'Geleneksel' törenlerde erkeklerle kadınlar birbirlerinden ayrı kutlama yaparlar, 'modern' olanlarına ise aile olarak birlikte katılırlar (bkz. Dokuzuncu Bölüm). Ölümle ilgili törenlerde dinsellik yoğundur, bireysel kurtuluş ön plandadır; daha önce değindiğim gibi ailedeki ölmüş kişileri anmak için düzenlenen mevlitlere erkeklerle kadınlar ayrı ayrı katılırlar (bkz. Onuncu Bölüm).

Ulusal bayramlar yıl içinde çeşitli zamanlarda kutlanır; Türkiye'nin yakın tarihindeki önemli olaylara ve vatandaşlığın önemli kategorilerine dayanır: çocuk bayramı, gençlik ve spor bayramı, anneler günü kutlanır. Bu kutlamalar esas olarak okullarda, devlet dairelerinde hazırlanır; şarkılar, şiirler, tören-

ler sayesinde aile bireyleriyle devlet arasında doğrudan törensel bir bağ kurulur (bkz. Onikinci Bölüm).

Şimdi kadınların kabul günlerine ve mevlitlerine geri dönüp bu toplantıları daha geniş bir toplumsal bağlama oturtabiliriz. Ulaştığım sonuçlar kasabanın toplumsal ve dinsel örgütlenmesine dayanmaktadır.

Erkekler açısından süreklilik gösteren laik ve dinsel ideolojilerde erkeklerin birbirleriyle olan ilişkilerine dair bir çelişki söz konusudur. Bir yandan, erkekler aile reisleri olarak birbirlerinin rakibidirler, denetimleri altındaki kaynaklar açısından birçok yönden birbirlerinden farklıdırlar; öte yandan, kasabanın tüm erkekleri cinsiyet bağlamında birbirleriyle eşit ve kadınlardan üstündürler.

Her aile reisi başarı peşindedir, kendisi ve ailesi adına ekonomik ve politik amaçlarına ulaşma yarışında özel girişimcilik etiğine bağlıdır. Erkekler farklılıklarını kulüp, kahvehane ve diğer erkek mekânlarında gösterirler. Erkekler arasında dinsel açıdan da bireysel farklar vardır. Bireysel kurtuluşun tamamıyla bireysel ahlâka bağlı olduğuna inansalar da, ideal olan hem laik hem de dinsel terimlerle dile getirilen erkeklerin eşitliğidir. Eğridirli aileler arasında daha önce sözünü ettiğim zenginlik ve güç farklarının özel bir ideolojik önemi yoktur. Tam tersine kasabalılar orta sınıfa mensup, dolayısıyla benzer olduklarında ısrar ederler. Hem anne hem de baba tarafından kurulan geniş akrabalık ağı, kasabanın genel refahı, sunduğu ekonomik fırsatlar bu toplumsal düzeni doğrulayan olgulardır. Ayrıca Tanrı önünde tüm Müslümanlar eşittir. Ama uygulamada bazı Müslümanlar, yani erkekler, diğerlerinden daha eşittir. Camilerde yalnızca erkeklerin toplanmaları, kadınları denetleme hak ve görevleri konusunda anlaşmaları, bu düzeni yansıtan iyi örneklerdir.

Söylemek istediğim şey, Türkiye'deki laik ve İslâmî ideolojiler öylesine içiçe geçmiş durumdadır ki, erkekler eşitlikleri ya da eşitsizlikleri hem laik, hem de dinsel terimlerle dile getirebilmektedirler. Bir çerçeveden diğerine kolayca geçebilmekte, hatta her iki referans çerçevesine birden dayanabilmektedirler.

Böylece toplum içinde görülür bir fayda sağlayan dinsel itibarı elde etmek için servetler cami armağanlarına ya da hac ziyaretlerine harcanabilir olmaktadır. Ya da ailenin iyi durumu veya girişimcilik başarısı hem milliyetçi hem de dinsel terimlerle savunulabilmekte, bunun hem vatana ve ülkeye bağlılık olduğu, hem de aile yaşamını, dürüst çalışmayı onaylayan Müslümanca bir davranış olduğu öne sürülebilmektedir.

Aynı çelişki kadınlar için de geçerlidir; rakip ailelerin üyeleri olarak eşit değildirler, ama aynı cinse dahil olmaları nedeniyle erkekler ve Tanrı önünde eşittirler. Bence kadınların yaşadıkları bu çelişki ve karşı karşıya bulundukları denetim türleri erkeklerinkinden daha zor gizlenmekte ya da dönüşüme uğramaktadır.

Kadınların rolleri ikincildir. Rakip aileler içindeki temel kimlikleri, hem laik hem de dinsel bağlamda, kocalarına bağlı eşler olmalarıdır. Servet ya da toplumdaki konumlarından gelen bilgi düzeyi gibi ailenin sahip olduğu kaynaklar üzerinde yalnızca dolaylı bir denetimleri vardır. Kadınların bu bağımlılığı kabullenmeleri onları ailelerinin etkin birer statü göstericisi haline getirmektedir. Eş olarak rekabet etme tarzları, büyük ölçüde yiyecek ve her türlü ev eşyasını gözler önüne sererek tüketmek ve hatta küçük çocuklarını statü göstergeleri olarak kullanmaktır. Dinsel uygulamalarda da, camilerden dışlanmaları örneğinde olduğu gibi, kadınlar ikinci sınıftır. Bu bağlamda aralarındaki eşitliği, tümünün erkekler karşısında aşağı görülmesi sağlamaktadır.

Her iki alanda da kadınların erkeklere olan bağımlılıkları ile aşağı konumları, kendi aralarındaki ilişkilerde de bir kopukluk yaratmaktadır. Erkekler bazı açılardan eşit olmayan, bazı açılardan da eşit olan konumlarından doğan çelişkileri laik ve dinsel ideolojiler arasında yer alan belirsiz alanları kullanarak düzeltebilmektedirler. Oysa kadınlar, hem laik kaynaklara ulaşmak için kısıtlı kanallara sahip olduklarından, hem de önemli bazı dinsel uygulamalardan dışlanmış olduklarından, konumlarının yol açtığı çelişkilerin üstesinden aynı şekilde gelememekte, ya da bunları denetleyememektedirler. Kadınlar

için kimliklerinin bu iki boyutu arasındaki etkileşim akışkan değil, katıdır. Dahası kabul günleri, kadın mevlitleri gibi toplantılarla bu çelişkiler belirginleşmekte, sürdürülmektedir. Her iki tür toplantı, ters yönlerde olmak üzere, biçim ve içerikleriyle kadınların konumlarındaki bu çelişkiyi, aynı anda hem göstermekte hem de maskelemektedir.

Kabul günü toplantılarının yapısı katılanların eşit oldukları kabulüne dayanmakla birlikte, içerik açısından, dedikodular ve evin maddi durumuna ait simgelerin kullanılıyor oluşu ile, eşler arasındaki eşitsizliği sergilemektedir. Statü farkları hem katılanlar arasında hem de katılanlarla katılmayanlar arasında ortaya çıkmaktadır. Öte yandan mevlitlerin yapısı eş olarak kadınlar arasındaki farklılıkları kabul etmekte, ama doğum ve anneliğe odaklanan dinsel deneyim olarak içerikleri, kadınların eşitliğini ortaya koymaktadır.

Özet olarak, kadın toplantılarının bu iki türünün de kadınların dikkatlerini kendilerine çevirmelerine yönelik olması, birbirleriyle olan ilişkilerindeki aykırı etkilerin üstesinden gelmelerini, bu ilişkileri belirleyenin erkekler karşısındaki konumları olduğu gerçeği ile yüzleşmelerini zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla formel kadın toplantılarında sürdürülen ilişkiler kadınların erkekler karşısındaki konumlarını pekiştirmektedir. Ayrıca bu toplantılar ahlâki düzeni sorgulamaya ya da değiştirmeye yönelik kurumlar olmadıklarından, çoğu kadın için bunların asıl önemi dengeleyici oluşlarıdır.

Bir güney Afrika kasabasında gönüllü dernekler ile *isigodlo* ruh çağırma törenlerine katılan kadınları inceleyen Keirn (1978) benzer nitelikte iki tür kadın toplantısını anlatır. Gönüllü derneklerde

> kadınlar kendilerinden beklenen roller bağlamında insan ilişkilerinin hiyerarşik, rekabetçi boyutlarını fark ederler. Gönüllü dernekler kadınlara bir çıkış sunmakla birlikte, aynı zamanda statü belirsizliği üreten unsurlar da taşımaktadır. Dolayısıyla kadınlar çoğu durumda alttan alta bir gerilimin sürdüğü, bazen de aynı zamanda rakip olan üyeler arasındaki

açık düşmanlığın sergilendiği bu toplantılara katılmaya pek de can atmazlar (1978: 204).

*Isigodlo* toplantıları ise oldukça farklıdır. Bu toplantılarda kadınlar, kendi yaşamlarında varolan genel yapısal belirsizliklerden veya eşitsizliklerden uzaklaşarak aralarında toplumsal bir bağ kurar ve sürdürürler. Belirli bir süreliğine ruhlar dünyasının güçlü varlıkları karşısında eşit bir teslimiyeti paylaşan bireyler topluluğu oluşturarak birlikte boşalacakları bir ortam bulurlar.

Keirn'in anlattığı birbirine zıt bu iki toplantı benim Türkiye'deki kadın toplantılarının biçim ve içeriklerinin cinsiyetçi kimlikleri nasıl dile getirip besledikleri yönündeki görüşlerimi desteklemektedir. Yanıt bekleyen daha kapsamlı bir soru şudur: Bu tür iki formel kadın toplantısı erkek egemenliğinin öne çıktığı ve sorgulanmadığı toplumlara mı özgüdür? Eğer öyleyse, ki öyle gözüküyor, bu toplantılar cinsiyetler arası eşitsizlik ile gündelik dinsel uygulamalar arasındaki ilişkinin derinlemesine ele alınabilmesi için mükemmel bir alan oluşturmaktadır.

SEKİZİNCİ BÖLÜM

# Eğridir'de Değişen Düğün Törenleri[1]

Düğün törenleri insanların yaşamında, dünyanın birçok yerinde olduğu gibi Türkiye'de de, merkezî bir önem taşır. Yapılan büyük harcamalar, törenler için ayrılan zaman, katılanların çokluğu, sergilenen duygular, görenek ve simgelerin inceliği bu önemin göstergeleridir. Türkiye'nin batısında yer alan kasabalarda iki tür düğün töreni yapılmaktadır; elli yıldan beri birbirlerine alternatif oluşturmuş bu iki düğün tarzı 'geleneksel' ve 'modern' olarak adlandırılmaktadır. Türkiye üzerine yapılmış etnografik ve folklorik çalışmalarda, çoğu 'geleneksel' tarzda olmak üzere, çok sayıda düğün göreneğinin ve töreninin anlatılmış olması şaşırtıcı değildir. 'Modern' düğün tarzının elli yıl önce nasıl yapıldığını anlatan yazılara ise pek rastlanmaz (ama bkz. Tuğ, 2000). Aynı şekilde, Eğridirliler de geçmişteki 'geleneksel' düğünleri anlatmaya çok hevesliyken, o zamanlar yapılan 'modern' düğünlerle pek ilgili değillerdi, ya da söyleyecek fazla birşeyleri yoktu. Bu durum Eğridir'le ilgili etnografik bulgularımda bir boşluğa neden oldu. Dolayısıyla

1 Bu bölüm farklı biçimlerde Türk/Türki Bölgeler Çalışma Grubu, Orta Doğu Araştırmaları Merkezi, Doğu ve Afrika Çalışmaları Okulu, Londra; Londra King's College Oroborus grubunda, ve Londra'da yapılan İngiliz-Türk Derneği toplantısında sunulmuştur. Her birinde yapılan yararlı yorumlar için teşekkür ederim. Bu bölüm ilk olarak N.Tapper (1985) olarak yayınlanmıştır.

bu bölümde eskiden yapılan 'geleneksel' düğünler ile günümüzün 'modern' düğünlerinin günümüzdeki anlatımlarını karşılaştırıyorum. Dokuzuncu Bölüm'deki yaklaşımım daha farklı, orada, kavram karışıklığına yol açacak biçimde 'geleneksel' ve 'modern' olarak adlandırılan günümüz düğün tarzlarını ele alıyorum.

Her yerde olduğu gibi Türkiye'de de yüzyıl içinde aile yapılarında ve erkeklerle kadınların karşılıklı rollerinde köklü değişimler olmuştur. Bu değişimlerin neler olduğunu, niye olduğunu ortaya koymaya çalışan geniş bir sosyolojik ve antropolojik literatür vardır. Ancak bunlar arasında düğün törenlerindeki değişimlerin ve kullanılan simgelerin, aile yapısı, ev içindeki yaşam, erkeklerle kadınlar arasındaki ilişkiler gibi konulara nasıl ışık tutabileceği üzerine neredeyse hiçbir araştırma yoktur.

Türkiye'de değişen aile yapıları üzerine hem genel hem de kasaba boyutunda çok şey yazılmıştır. Nedenini anlamak hiç de zor değil. Magnarella'nın *Tradition and Change in a Turkish Town* (Bir Türk Kasabasında Gelenek ve Değişim) adlı kitabında Levy'den yaptığı alıntıya göre:

> Herhangi bir toplumda, kolayca sıralanabilecek birey yaşamıyla ilgili bilgilerin yanı sıra, öncelikle aile yapılarının araştırılması, başka herhangi bir alt sistemin incelenmesine göre, toplumsal yapının farklı alan ve boyutları üzerine daha geniş bilgi edinebilmeyi mümkün kılar. Başka bir deyişle, diğer örgütlenme biçimlerinin incelenmesi yerine, aile yapılarının ayrıntılı bir çözümlemesi söz konusu toplumda yeni ve farklı olanı daha çabuk öğrenme olasılığını artırır (Levy 1966: 379'dan Magnarella 1974: 81'de alıntılanmış).

Toplumsal değişimi anlamak için aile odaklı incelemelerin sunabileceği bu fırsata rağmen, Türkiye üzerine yapılmış çalışmalarda tuhaf bir yavanlık görülür.

Sosyal bilimciler genellikle Türkiye'de aile yapısının tek bir yöne doğru hareket ederek değiştiğini düşünürler; yani birçok boyutuyla endüstriyel dünyadaki aileye benzer biçimde, giderek 'daha modern' olan bir aile. Mesleki fırsatların artması, ka-

dınların özgürleşmeleri, çocukların daha bağımsız olmaları gibi değişimlerin, devletin laikleşmesi yanı sıra ülkedeki ekonomik gelişmelerin sonucu olduğu kabul edilir. Tüketim kalıpları genişlemiş, iletişim araçları sayesinde ev içindeki rollerde 'Batılı' modeller uygulanır olmuştur.

Aile yapısında çeşitli değişimlerin olduğuna hiç şüphe yok, ne var ki, konuyla ilgili çözümlemeler genellikle aydınlatıcı değildir, 'modernleşmenin' sonuçları sorgulanmaz. Değişimlerle ilgili cümleler bir ya da iki görüşten ibarettir. Oldukça rastgele yapılmış gözlemlerin (örneğin değişen giyim tarzları, gençlerin daha özgür hareket ediyor oluşları) izlenime dayalı genellemeleri, o değişimin belli bir yorumunu destekleyen 'kanıtlar' olarak sunulur. Ya da, hanehalkını oluşturanların istatistiksel bilgileri -ki bunlar bazen neredeyse yarı mitleşmiş 'geleneksel' geniş aile kavramını kullanırlar- değişimleri ölçmek için temel alınır (bkz. Benedict 1976). Üstelik çoğu istatistiksel çözümleme modernleşme sürecinin diğer boyutları ile doğrudan bağlantılı olan konuları ortaya koymada yetersiz kalır. Bu tür gözlemler değişime kanıt diye sunulanların yığıldığı bir karışım olmaktan kurtulamaz, bazı politik sonuçların ise (örneğin kadınların kurtuluşu) neredeyse kendiliğinden geldiği kabul edilir. Modernleşme sürecinde değerlerde, davranışlarda meydana gelen değişimler ile göreneklerdeki belirgin değişimler üzerine ayrıntılı araştırmalar ise oldukça azdır (ama karş. Duben ve Behar 1992; White 1994).

Örneğin Mansur, Bodrum'daki geleneksel ve modern düğün göreneklerini tartışırken genç erkeklerle kadınlara verilen izinlerden bahseder:

> Bu bağlamda modern düğünün, balonun, geleneksel düğüne göre üstünlüğü erkeklerle kadınların ayrı tutulmamaları, bir arada oturup birbirleriyle dans edebilmeleridir. Balo sayesinde genç erkeklerle kızların evli olmasalar da birbirleriyle dans edebilecekleri günler de gelecektir (1972: 181).

Burada soruşturulmayan konu şudur: Erkeklerle kadınların birlikte ya da ayrı ayrı dans etmeleri cinsler arasındaki ilişki-

lerde temel bir değişime işaret eder mi? Ya da göreneklerdeki bu türden değişimler aslında sadece yüzeysel mi ve devam etmekte olan değerlerle uygulamaları gizlemekte mi?

Yirmi yıl zarfında Anadolu köylerinde meydana gelmiş olan çarpıcı büyük değişimleri yazan Stirling, çeşitli toplumsal değişim göstergelerine değinir (örneğin, köydeki toplumsal denetimin azalmasına bağladığı düğün göreneklerinde görülen zayıflama). Stirling 'üç temel konuda, evlilik, çocuk yetiştirme ve dinde, şimdiye kadar bir değişim başlangıcı olmadığı, değişime direnildiğine dair ise çokça kanıt bulunduğu' (1974: 229) sonucuna varır ve bununla ilgili başka kanıtlar da sunar (düğün hazırlıklarında baba otoritesinin devam etmesi, kadınların iffeti, saflığı ile ilgili değerlerin çok az değiştiği gerçeği gibi).

Stirling'in de öne sürdüğü gibi göreneklerin tek başlarına değil, özgül toplumsal kurumlarla ilişkili düşünceler ve davranışlar bütünü bağlamında ele alınması gerekmektedir. Buna rağmen Türkiye üzerine çalışan çoğu etnografın törensel simgeler ve etkinlikler ile bunların sıradan insanlar için ne anlama geldiği konusunda çalışmaya gönlü yoktur (ama Delaney 1991'le karşılaştırınız).

Türkiye'den toplanmış malzemeleri kullanan sosyologlarla antropologların bu tür çözümlemeler yapmaktaki gönülsüzlükleri, öyle görülüyor ki, Türkiye Cumhuriyeti'nin çeşitli tarihsel yönleriyle doğrudan ilişkilidir. Bunlardan ilki, Cumhuriyet'in devrimle yukardan aşağı kurulmuş olması nedeniyle, sosyal bilimcilerin devletin büyük rol oynadığı makro-ekonomik ve politik süreçler üzerine odaklanmaya teşvik edilmiş olmalarıdır. İkincisi, Türk ulusalcılığı ile laiklik ilkesinin merkezî önemi, sadece sosyal bilimcilerle tarihçiler arasında değil genelde, Türkiye'de İslâm'ın özgül bir tarzda nitelendirilmesine yol açmıştır. 'Laik' devlet tarafından tanımlanmış İslâmî ortodoksi, Sufi tarikatler ile batıl itikat olarak adlandırılan diğer dinsel oluşumlarla herhangi bir bağ kurmayı reddeder (örneğin bkz. Dodd 1979: 48; Lewis 1968: 412; Smith 1957: 187-188). Bunun anlamı, kurumsal dinsel görüşün dışında olan, sıradan insanların değerlerinin ve törensel uygulamalarının pek bir öne-

mi olmayan artıklar olarak kabul edilmesidir. Eğer laik medeni kanuna karşı gelmiyorlarsa bu artıklar hoş görüyle karşılanabilir; doğum, sünnet, evlilik, ölüm gibi yaşamın çeşitli aşamalarında yapılan törenler için olan budur. Bu törenlere ilişkin yasalar yoktur, ama İslâm'ın 'şartları'na ilişkin kurallar gibi, Kuran ve hadislere de dayanmaz (ayrıca bkz. Onuncu Bölüm).

Öyle görülüyor ki, yaşamın çeşitli evrelerinde yapılan bu törenlerin Türkiye'deki politik tartışmalarda yer almamaları, sosyal bilimcilerin de bunları görmezden gelmelerine yol açmıştır. Bunun en açık örneği evliliklerin ele alınışında görülebilir. Sosyal bilimciler, sanki burada söz konusu olan tek şey önceleri Şeriat Kanunları ile belirlenen evlilik antlaşmasının maddeleriymiş gibi, yalnızca bu konudaki değişikliklerle ilgilenmişlerdir. Örneğin, Magnarella resmî nikâh töreninin geleneksel düğün törenlerini yeteri kadar ikâme etmediğini ileri sürmektedir, yani nikâh törenini modern evliliklerin tek töreni olarak görmektedir (1974: 124 ve devamı).

Eğer yaşamın çeşitli aşamalarında yapılan törenler politik baskı ya da denetime çok az maruz kalmış olsalardı, bunlardaki değişimler cinsiyet ilişkilerini ve aile yapısını etkileyen diğer değişimleri kesin olarak yansıtırlardı. Başka bir deyişle, o zaman bu törenleri, toplumsal yaşamın diğer alanlarındaki değişimlerin anlamını ve büyüklüğünü gösterebilecek şekilde, bağımsız değişkenler olarak kullanmak yararlı olabilirdi.

Üstünde durulması gereken bir sonraki soru, yaşamın çeşitli evrelerinde yapılan törenlerden neler öğrenebileceğimiz konusudur. Diğer geçiş törenleri ile birlikte bu törenler bireylerin yaşamları boyunca deneyimledikleri statü değişimlerini gösterir. Doğum törenleri bireyi toplumsal bir varlık olarak kurar, ergenlik veya evlilik törenleri yetişkin statüsüyle gelen sorumluluklara işaret eder, ve benzeri. Bu törenlerin hepsi, daha üst, hatta çoğunlukla doğaüstü bir otoriteye işaret ederek onunla gelen belirli toplumsal kimlikleri, hakları, görevleri tanımlamada yardımcıdır.

Geçiş törenlerinin üç aşamalı bir yapısı vardır. İlkinde, eşikteki kişi geride bıraktığı gruptan ayrılır; örneğin gelin düğün

töreninin başında diğer genç kızlardan ayrı bir yere konur. Sonra, ne o ne bu statüde olduğu, incinebilir, tehlikeye açık bir konum içinde kaldığı kısa bir dönem gelir; düğün sırasında gelin bir kraliçeye benzer, ama bazen çokça ağlayan, bazen de suskun kalan garip bir kraliçedir. Son olarak da, yeni statüsüyle gündelik yaşama tekrar dahil olur; düğün gecesinden sonra gelinin 'yolu' açılır, yeni evin kadını olarak selamlanıp, övülür. Törenin çeşitli aşamalarında ve tümünde izlenen simgeler verilen yeni kimliğin çeşitli yönlerini, diğer insanların bu yeni durumu nasıl karşılayacağını vurgular.

Bu törenlerin bir yere oturtulabilmesi için daha geniş bir toplumsal bağlamda ele alınmaları gerekir. Mair'in evlilik törenlerindeki simgelerle ilgili çalışmasının başında değindiği gibi, 'evlilik törenlerinin kendi içlerinde ayrıntılı anlatımlarının pek önemi yoktur' (1971: 104). Tersine,

> Taraflardan beklenen davranışların gelin, damat, akraba arasında varolan ya da yaratılmakta olan ilişkileri nasıl ifadelendirdiği, nesneler ve davranışlar açısından evlilik ile diğer toplumsal törenler arasında bulunan ortak öğelerin bilinmesi gerekir ki, varılan sonuçlar tüm bir simgesel sistemi kapsayabilsin (*age.*).

Kınanın törensel kullanımı, bu simgelerden insanların çıkardığı anlamların karmaşıklığına iyi bir örnektir. Kına bütün Türkiye'de ve Ortadoğu'da geleneksel evlilik törenlerinde öne çıkar. Garip bir maddedir, kendisi yeşildir ama kırmızıya boyar. Her iki renk de dinsel anlamlara sahiptir. Ayrıca Ortadoğu'daki ülkelerin bayraklarının renkleridir. Aşağıda ele aldığım geleneksel evliliklerde kına, damat tarafından gelin tarafına ve gelin hamamına katılan kadınlara armağan olarak verilir. Kına gecesi, gelinin ne genç kız, ne de eş olduğuna, geçişin tam ortasında bulunduğuna işaret eden çoşkulu kutlama gecesinin adıdır. Ama beklenenin aksine, gelinin ellerine ve ayaklarına kına o gece değil, gelin hamamının yapıldığı, bu ara aşamanın bitip gelin olarak topluma yeniden gireceğini bildiren hüzünlü gecede sürülür. Kınayla ilgili daha karmaşık uygulamalar da

vardır. Tanrıya kurban verilecek postu kınalanmış koçlar dinsel bayramlarda damat ile gelinin aileleri arasında değiş tokuş edilir. Kadın için evliliğin büyük bir vazgeçiş (kurban) olduğu söylenir. Ayrıca gelin, gelinlik odasına koyun kadar uysal biçimde, kınalı bir hayvan postu üzerinden geçerek girer.

Kınanın başka anlamları da vardır. 'Tanrıyı memnun etmek için' kullanılır; Peygamberin kızı Fatma'nın, ellerine kına süren ilk kadın olduğu söylenir. Ramazanla biten kutsal aylar sırasında düzenli olarak kullanılır. Başka bağlamlarda da ortaya çıkar. Sünnet olacak oğlanlar için de, birçok yönden kızların evlilik törenlerindekine benzeyen bir kına gecesi yapılır. O gece oğlanların ellerine kına sürülür, kadınlar bunu erkekliği gösteren sünnetin kanı ve cinsel birleşme ile ilişkilendirirler. Daha başkaları da sayılabilir. Kına hem çeşitli anlamlara gelen önemli bir mecaz, hem de törenlerde kullanılan bir malzemedir. Genellikle İslâmiyet'teki önemli dinsel kutlamalarla ilişkilendiğinden doğaüstü bir güç taşır. Daha başka bağlamlarda kınanın, en insani olan, beden, kan, cinsellik ve doğumu simgelediği düşünülür. Kına, verenlerle alanlar ile sürenlerle seyredenler arasındaki ilişkileri tanımlayan önemli bir maddedir. Çağrıştırdıkları, herbir ilişkide katlanıp, çoğalır.

Törensel simgeler mecazi anlamları nedeniyle çok farklı, hatta birbirlerine zıt kavramları biraraya getirir. Açık uçlu anlamları özgül durumlara ya da bireysel konulara uyacak şekilde ele alınıp yorumlandığında, çok çeşitli ve farklı toplumsal bağlamlarla ilişkilendirilebilir. Törensel simgeler geçmişteki veya günümüzdeki ilişkileri tanımlayan modeller olarak da, gelecekteki davranışların modeli olarak da aynı anda kullanılabilir. Böylece bir yandan süregen toplumsal değerleri ve davranışları temsil ettikleri, öte yandan tutarsızlıkları ve zıtlıklarıyla, bireylere kendi amaçlarına ulaşmaları için fırsatlar sundukları düşünülür. Dahası, törensel simgelerdeki muğlaklık aslında kolaylaştırdıkları temel toplumsal değişimleri örtebilir de. Bu türden tutarsızlıklar toplumsal ilişkilerin ayrılmaz bir parçasıdır. İnsanların toplumsal ilişkilerini kendilerine sunuş biçimi ile gerçek hayattaki davranışları arasında tam bir çakış-

ma yoktur, olamaz da. Bu nedenle törensel simgelerin içeriklerinin, biçimlerinin ve yer aldıkları toplumsal bağlamların ayrıntılı bir incelemesi, herhangi bir toplumdaki bireyler ile egemen olan değer ve öncelikler bağlamında, kültürel süreklilik ve/veya değişime dair önemli olguları ortaya koyabilir.

Evlilik törenleri insanların birbirleriyle olan ilişkilerini tanımlamak ve yeniden tanımlamak üzere, her durumda yeniden birleştirilen çok sayıda törensel simgeyi bir araya toplar. Kasaba halkının evlilikler üzerine İslâmî ve/veya medeni kanun bağlamındaki görüşleri birbirleriyle çakışan üç ayrıcalık ve yükümlülük kümesi ile çerçevelenebilir (karş. Leach 1982: 182-183). Birincisi, karıkocayı akte bağlı bir ilişkiye sokan, birbirlerine karşı yasal hak ve görevlerini tanımlayan bir resmiyet, ki bu karıkocanın statülerine ilişkin toplumsal beklentilerle değerleri de içerir. İkincisi, yeni bir evin kurulmasına dair düzenlemeler; çiftin çocuk edinmeleri meşrulaşır, gelecek kuşaklarla ailenin toplumsal üremesi garantiye alınır. Üçüncüsü karıkocanın ailelerini birbirine bağlayan akrabalık ilişkileri kurulur.

Bu ana hatları aklımızda tutarak yapacağımız evlilik törenleri incelemesinin diğer toplumsal değer ve beklentiler konusundaki anlayışımızı ne yönde geliştirdiğine bakmaya başlayabiliriz. Türkiye'de evlilik uygulamalarının odak noktası olan düğün törenlerine ağırlık vererek, görece varlıklı orta sınıfa mensup kişilerce 'geleneksel' ve 'modern' olarak adlandırılan evlilik uygulamalarının oldukça kaba özetleri ile başlayacağım. Odaklandığım aileler, bir önceki Bölüm'de üçüncü statü grubuna dahil ettiğim, başarıları, çok çalışmalarından ve laik eğitimin önemine inanmalarından gelen girişimci kasabalılardır. Dokuzuncu Bölüm'de daha iyi anlaşılacak olan, kasabadaki belirli ailelerce yapılan evlilik törenleri, özgül oluşları nedeniyle antropolojik bir değeri hak etmektedir. Ancak bu özgüllük genelleme yapmaya bir engel oluşturmamaktadır; Eğridir'deki bazı aileler için tanımladığım değişimler, olasılıkla kentsel Türkiye'deki diğer orta sınıf ailelerde görülenlerle oldukça benzer.

Sunduğum malzeme Eğridir'de katıldığım arkadaş düğünle-

ri ile onlarla düğün görenekleri üzerine yaptığım görüşmelerden derlendi. 'Geleneksel' dedikleri düğünlerle ilgili anlatımlarını, Isparta'da yayınlanan halk gazetesi *Ün*'de halkbilimci Ertem'in yazdığı ayrıntılı geleneksel Isparta düğünleri çalışmasıyla destekledim. (Bu çalışma Koşay'ın tanınmış *Türkiye'de Türk Düğünleri* (1944) kitabında yeniden basılmıştır.) Eski düğün biçimleriyle ilgili bilgilerim bu nedenle günümüz 'modern' düğün törenleri ile ilgili olanlardan daha bütünlüklü. Bunun bir nedeni 'modern' törenlerin birçok yönden tektipleşmiş, basitleşmiş olmasıdır. Ayrıca birçok etnograf ve halkbilimci gibi, kasaba halkı da 'modern' törenleri, işin doğrusu bu diyerek, sanki 'modern' oldukları için törensel ya da sosyal öneme haiz değillermiş gibi ele almaktadır.

20. yüzyılın ilk yarısında yapılan 'geleneksel' düğünler damadın babasının girişimiyle başlardı. Uygun bir kız bulunduğunda baba, aracılar kullanarak kızın ailesiyle ilişki kurar, sonra iki taraf resmî olarak anlaştıklarında, söz kesimi töreni yapılırdı. Çift için damadın babası tarafından sağlanacak olan evin, geline takılacak altınların ayrıntıları bu aşamada kararlaştırılırdı. Bunu damadın yakın akrabaları ve arkadaşlarının gelinin ailesine konuk oldukları nişan töreni izlerdi. Bu törende yemek yenir, geline altın, inci, nikâh yüzüğü gibi takılar armağan edilirdi. Bunun ardından gelinin ailesi, damat ve akrabalarına gelinin el işi olan yemenilere sarılmış giysiler (sini hediyesi) gönderirdi. Nişandan sonra gelen dinsel bayramlarda iki aile arasında armağan değişimi olur, kına, kınalı koç, damat tarafından yemeniler, gelin tarafından tatlılar alıp verilirdi.

Düğün zamanı yaklaştığında damat tarafı gelin için gelinlik de dahil çeşitli giysileri hazırlar, resmî nikâh bu arada kıyıldıktan sonra iki taraf düğün gününe karar verip konukları davet ederdi. Düğün şenlikleri Pazar'dan Pazar'a tam bir hafta sürer, yapılacak törenler, hangi törene kimin davet edileceği, ayrıntıları ile belirlenirdi.

Düğün, geline verilecek armağanların ve giysilerin damat evinde sergilendiği yük yığması ile başlar, bu arada gelinin çeyizi de kendi evinde görüşe açılırdı. Pazartesi günü damat ta-

rafının armağanları sandıklara yüklenir, önde kiralanmış müzisyenler, arkada erkeklerle kadınlar olmak üzere gösterişli bir alayla gelin evine götürülürdü. Gelinin evinde konuklara yemek ikram edilir, yük tekrar sergilenirdi. O gün daha sonra her iki taraftan kadınlar telhamamı kutlamalarına davet edilir, halka açık hamamda gelin yıkanır, saçına kına sürülür, müzik ve şarkılar eşliğinde göbek-taşı etrafında mumlar taşıyarak dans edilir, eğlenilirdi. Salı günü gelin evinde mevlit okutulur, o gece yine gelin evinde en güzel giysilerini giyerek gelen kadınlarla kına gecesi yapılırdı. Bu kadar güzelin arasında gelinin kaybolduğu üzerine şakalar yapılır, diğerlerinden ayırmak üzere evli bir kadın tarzında giydirilirdi. Kiralanmış kadın müzisyenler çalmaya başlayınca gelin, kız kardeşi ya da başka yakın bir akrabası ile oynamaya başlardı. Danslar kendine özgü erotik çağrışımlarla giderek coşkulu bir hal alırdı. Salı gecesi damatla arkadaşları da bir tür erkek toplantısı olan samah için damat evinde bir araya gelir, yarışmalar yapar, içkiler içer, taşkın biçimde şarkı söyleyip oynarlardı.

Çarşamba günü kadınların yine gelin evinde toplanmaları ile gelinhamamı yapılırdı. Ama bu kez tören daha sakin olur, damat tarafının ileri gelen kadınları onuruna yapılırdı. (Damadın evinde ise başka bir samah yapılır, gelinin evine kına helvasını götürmek üzere genç erkekler toplanırdı.) Konuklar gidince en yakın arkadaşları gelinin ellerine ve ayaklarına kına sürer, dualar okunur, yürek parçalayıcı türküler söylenirken, ertesi gün gelinin ailesinin evinden ayrılacak olması dolayısıyla hem gelin hem de ailesi keder içinde ağlardı.

Perşembe günü damat alayı yaklaşırken yakın arkadaşları gelinin etrafında toplanıp hüzünlü veda şarkıları söylerlerdi. Gelin, şarkı söyleyen düğün davetlileri ve dört çocuğun beklediği arabaya biner, müzisyenler ile çeyizi taşıyan erkeklerle kadınlar onları izler, fişekler atılırdı. Alay damat evine ulaştığında gelin küçük bir bebeği kucağına alır, eve öyle girerdi (buna koltuk denir). Çeyizinin yerleşmesine nezaret ettikten sonra, bir koyun postuna basarak bal ve yağ sürülmüş kapıdan geçer, yalnız kalacağı gelin odasına girerdi.

Daha sonra damat akşam namazı için camiye gider, dinî nikâh kıyacak olan bir hoca ile birlikte dönerdi. Gelinin yanına gidip bir armağan karşılığında duvağını açana kadar, damadın arkadaşları çeşitli gürültü patırtı arasında şakalar yapar damadı eğlendirirlerdi. Birlikte akşam yemeği yiyen çift, sonrasında odalarına çekilirlerdi. Ertesi sabah gelinin bakire olduğunu gösteren zifaf çarşafındaki kan lekeleri incelenir, her şey yolundaysa, çiftin gelinin ailesini yalnız başlarına ziyaret etmelerine izin verilirdi. Üç gün sonraki Pazar günü ise damat tarafı ve dostları düğün şenliklerinin sonu olan yemekli bir kutlama için gelinin ailesine konuk olurlardı.

Günümüz 'modern' düğünleri yapısal olarak bazı bakımlardan eski 'geleneksel' düğünlere benzer; esas önemli fark, düğün şenliklerinin kendilerinin algılanış biçimindedir. 'Modern' bir evlilikte, iki aile arasındaki antlaşma genç çiftin uyumlu olmalarına, mali açıdan kendi başlarına bir ev kurup kuramayacakları yargısına bağlıdır. Böyle bir antlaşmaya varıldığında, genellikle bir restoran ya da toplantı salonunda masrafları gelin tarafınca karşılanan nişan töreni yapılır, geline yüzük ve başka takılar takılır. Bundan sonra gelinle damat yanlarında refakatçiler olmak kaydıyla ara sıra görüşebilirler. Bu görüşmeler gelinin çeyizi hazırlanırken, evlerinin döşenme işlemleri yapılırken de sürer. Bazen bu süre içinde bir ara resmî nikâh kıyılır.

Daha sonra düğün davetiyeleri gönderilir. Eskiden yapılan kına gecesi, gelin hamamı gibi şenlik unsurları azalmıştır. Bunlar yapılsa bile daha özeldir, ev içinde kalır; artık asıl eğlence kiralanan bir salonda yapılan düğün toplantısı, balodur. Sayıları bazen bini bulan konuklar gelinle damadın da bulunduğu toplulukça karşılanır, sigara ve kolonya ikram edilir, gelenler aileleriyle birlikte masalara yerleşirler. Beyazlar giymiş gelinle, takım elbiseli damat, yanlarında iki tanıkla salonun merkezinde bulunan süslenmiş masaya otururlar. Gece, daha önce kıyılmadıysa resmî nikâhla başlar, dualar edilir, gelin babasının elini öper ve orkestra müziği eşliğinde yeni evli çift dansa kalkar. Diğer çiftlerle genç kızlar da dansa katılır, bu arada çocuklar etrafta gürültüyle koşuşturmaktadır. Gelinle

damadın fırsat buldukça tüm salonu dolaşıp konukları selamladıkları sırada gelinin elbisesine kağıt paralar iliştirilir. Gece yarısına kadar süren gecede konuklara yalnızca bisküvi, kek ve meşrubat ikram edilir. Geleneksel halk müziği başladığında (içki içmekte olan) genç erkekler taşkınca oynarlar. Balodan sonra gelinle damat geceyi damadın ailesinin evinde geçirir, ertesi sabah gelinin ailesini ziyaret ettikten sonra yakınlarda bir yerde geçirmek üzere balayına çıkar, ya da doğrudan kendilerine ait yeni evlerine giderler.

Bu kısa anlatımlar bile, yüzyılın ilk yarısındaki 'geleneksel' düğün törenleri ile günümüzün 'modern' düğünlerinin yapılış tarzları arasında önemli farklar olduğunu açıkça göstermektedir. En önemli fark, konuklara artık yemek daveti verilmiyor oluşu ve erkeklerle kadınların kutlamalara birbirlerinden ayrı değil, birlikte katılıyor olmalarıdır. Bu değişimin nedeni yöre halkına göre ekonomiktir. İnsanlar şimdiki 'modern' düğünlerin çok daha az masraflı olduğunu, eski 'geleneksel' biçimde yapılsa iyi olacağını, ama bunu yalnızca zenginlerin kaldırabileceklerini söylüyorlar. (Batı Türkiye'deki başka kasabalarda da masraf konusu dile getirilmektedir, bkz. örneğin Mansur 1972: 180.) Ancak bu açıklama bir parça düzmecedir, çünkü evlenme harcamaları hâlâ yüksektir. Damatla ailesi geline takı takmakta, yeni evlilerin oturacağı konutu sağlamakta, düğün gecesinin masraflarını karşılamaktadır. Evliliklerin törensel yönünün zayıflaması, eninde sonunda yalnızca gelinin ailesine zaman, emek, para yönünden bir tasarruf sağlamaktadır.

Günümüz 'modern' düğünlerinin yeğlenmesiyle ilgili bu açıklamaların altında yatan, daha sonra ele alacağım uyuşmazlık önemlidir. Ancak bu 'ekonomik' açıklamaların dile getirdiği şeylerden biri de insanların geçmiş ile gelecek arasında bir süreklilik algılıyor oluşlarıdır. Değişimin ekonomik olarak açıklanması, önceki 'geleneksel' törenlerde temsil edilen değerlerle beklentilere bugün de önem verilmeye devam ettiğini söylemenin başka bir yoludur. Bununla birlikte, masrafları öne süren birçok insan aslında ev içi yaşam modeli için bir dizi yeni beklenti sunan 'modern' tarzı yeğlemektedir. Birbirine

alternatif olan bu modellerin özü ve törensel ifadeleri çok karmaşıktır.

Eğridirli arkadaşlar da aslında düğün törenlerinin, karıkoca rollerindeki büyük değişimlerle karşılaştırıldığında çok az değiştiğini düşünmekteydiler. Şimdilerde çok farklı olan üç konudan söz ettiler. Dediklerine göre, bunlardan birincisi, artık çiftin tanışıp evlenmeye kendilerinin karar verme şansları var. İkincisi, artık kocalar hırslarını çıkarmak için eşlerini dövmüyorlar. Üçüncüsü, kadınlar günümüzde ağır iş yapmıyorlar (sadece aile küçüldüğü için değil), ama kocalarına daha da bağımlı yaşıyorlar.

Bu tür değişiklikler elbette bir dönüşümü gösterir. Ancak arkadaşlarımın özetlediği üç değişim kendi içinde temel bir çelişkiyi barındırmaktadır. Evlenme tercihi yapabilmek ve kadınların artık fiziksel anlamda kötü muameleye maruz kalmamaları, evliliğin ev içindeki kararları, sorumlulukları paylaşan iki eşit insanın birlikteliği haline gelmesi demektir. Oysa kadınların ev içi ve çocuk yetiştirme sorumluluklarının artık o kadar ağır olmaması, ev içi katkılarının değersizleşmesine ve bağımlılıklarının artmasına yol açmıştır. Yani koca ile eşin rolleri hâlâ ayrıdır, koca baskın taraf olmaklığını korumaktadır. Fakat bugün erkekler eşlerine fiziksel ya da fizyolojik anlamda değil, daha gizli yollarla baskı uygulamaktadırlar. Kadınların ev içi rollerindeki değişim, aileye, hane gelirine yaptıkları katkıyı farklılaştırmakta, genellikle eskisinden daha az önemli kılmaktadır. Bu yolla kadınlar kocalarına daha da bağımlılaşmakta, üstelik evlerinde kapalı kalıp toplumsal anlamda tecrit olmaktadırlar.

Söylemek istediğim, geçmişte, en azından 'geleneksel' düğün törenleri bağlamında, erkeklerle kadınlar temelde farklı yaratıklar olarak, erkekler yaradılışlarından gelen fiziksel ve zihinsel özellikleri sayesinde üstün olarak, kabul edilirlerdi. Eskiden hem erkeklerin hem de kadınların haneye yapmış oldukları katkılar vazgeçilmez, birbirlerini tamamlayıcı olarak değerlendirilirdi. Dahası hem erkeğin hem de kadının yetişkin olarak görülmeleri birlikteliklerinin üretkenliğine bağlıydı.

Oysa günümüzde, en azından 'modern' düğünlerden yana olan çiftler için, cinsiyet kavramları değişmiştir. Erkeklerle kadınlar artık doğal özellikleri bakımından eşit olarak algılanmaktadır, ama karıkoca, haneye yaptıkları katkının önemine göre farklılaşmıştır.

Öncelikle, fiziksel ve fizyolojik simgelerin tümü törenlerden çıkarılmış, erkeklerle kadınları doğal olarak tamamen farklı şekilde tanımlayan unsurlar kaybolmuştur. Günümüz 'modern' törenlerinde artık kınaya yer yoktur. Kadın cinselliği ile ilgili diğer simgelerle etkinlikler de -başları kapalı, ayrı bir yerde toplanan ağır başlı, uysal genç kızlar ile kına gecesindeki şakalar, erotik coşkulu danslar ya da gelin hamamındaki fallik mumlar- yok olmuştur. Gelinin doğurganlığına, anneliğin önemine işaret eden öğeler de çıkarılmıştır, artık küçük çocuklar törensel simge olarak kullanılmamaktadır.

Sonuç olarak, günümüz 'modern' kutlamalarında erkeklerle kadınların farklı fiziksel doğalarına yapılan vurgu yumuşatılmış, ikisi bir araya getirilmiştir; düğün gecesinde gelinle damat sükunetle birlikte dans ederler. Eşitlik nişan ve düğün kutlamalarındaki paralellikte de ifade bulur. Artık ikisi benzer törenlerdir, bazı gelinlerin beyaz gelinliklerine taktıkları kırmızı kurdele dışında, bakireliğe, ya da düğün gecesinin ertesindeki cinsel incelemeye ilişkin bir şeye rastlanmaz. Diğer fiziksel simgeler de artık genelleştirilmiştir, gelinle damada özgü simgeler yoktur. Çağdaş düğünlerde yapılan küçük törenlerin çoğu yalnızca 'iyi şans' getirsin diye yapılmaktadır. Oysa eskiden bu küçük törenler bambaşka anlamlar taşımaktaydı. Örneğin, insanların dediklerine göre, gelin gecenin iyi geçmesini sağlamak için zifaf odasının eşiğine bal ve yağ sürerdi. Bence çağdaş düğünlerde çocukların etrafta koşuşturmalarına izin verilmesi de, gelinle damadın üretkenliğini simgelemez; çocukların önemine ilişkin daha genel bir tutumu gösterir.

Günümüz 'modern' törenlerindeki başka önemli bir değişim alanı da gelinin ev işlerine bakış açısıyla ilgilidir. 'Modern' düğündeki çeyiz artık gelinin sabrının, çalışkanlığının, ev becerilerinin kanıtı olan ürünlerden oluşmaz. Eskiden gelinin yaptı-

ğı el işleri ev işlerine olan bağlılığının, özeninin bir göstergesiydi. Genç kızlar bu yolla kendileri için eve dair değerli bir aidiyet geliştirirlerdi; evlendikten sonra bunu sadece yemek pişirme gibi bitmeyen ev işlerinde gösterecek çok zamanları olurdu. Günümüz çeyizlerinde artık çok az el işi bulunmakta, bazıları gelin tarafından üretilmiş olsa da, çoğu, diğer giysiler ve ev eşyaları gibi satın alınmaktadır. Bunlar savurganlığın ve tüketiciliğin açık göstergeleridir. Bu bağlamda kadınlar şimdi, feminist deyimle, 'eve kapatılmışlardır', evin dekoru ile meşguldürler. Kadınların kendileri de, evlendikten sonra ev dışında, genellikle öğretmenlik ve sekreterlik gibi işlerde çalışmaya devam etseler de, dekor olma rolünü benimsemişlerdir.

Üçüncü önemli değişim düğün davetlilerine gösterilen konukseverlikte ortaya çıkmaktadır. Günümüz 'modern' düğünlerinde büyük yemekler değil, tatlılar ikram edilir. Bu, başka ailelerin yeni evli çiftin eviyle yakından ilgilenmelerinin artık beklenmediği anlamına gelir. Yeni çift bağımsız olarak kendi geçimlerini sağlamaya bırakılmalıdır. Eski tarz düğünlerin artık istenmemesi iki taraf için farklı nedenlere dayanmaktadır. Damat ailesi açısından, 'geleneksel düğünlere' yapılan harcamalar belki de artık gelinin ev içindeki hizmetlerine eşdeğer görülmüyordur. Gelinin ailesi ise artık dünürlerin kazanılması için o kadar büyük bir yatırım yapmaya gerek görmüyor olabilir.

Günümüz 'modern' düğün törenlerinde dördüncü bir değişim alanı, gelinin hem kendi yaşındaki arkadaşlarından, hem de damadın ailesindeki kadınlardan tecrit olmasıdır. Yalnızca kadınlar için yapılan şenlikler neredeyse kaybolmuştur. Nişan ve düğün törenlerinde cinsiyet ayrımı gözetmemenin bir sonucu erkeklerle kadınların eşit olduğu fikrini pekiştirmesidir. Ancak gelinin diğer kadınlardan tecrit edilmesi, ev içi tüketime yapılan vurgu ile birlikte düşünüldüğünde, kadınları kocalarının statüleriyle aidiyet kurmaya, diğer kadınlarla bu bakımdan rekabete girmeye yöneltmektedir (bu konuyla ilgili olarak bkz. Kandiyoti 1977 ve Good 1978).

Kadınlar günümüz 'modern' düğün kutlamalarında erkeklerden ayrı törenler yapmamaktadırlar. Ama erkekler, samah

törenlerinin yanı sıra, içki içmeleri, düğündeki taşkın oyunları, korna çalınan arabalarla gelinle damada eşlik etmeleri gibi çeşitli şekillerde ayrı törenler yapmayı sürdürmektedirler. Yani modern törenler erkekliğin ve erkek egemenliğinin ifade edildiği kutlamalar olmaya devam etmektedir. Belki de bu, düğün kutlamalarının iki biçimi arasında sürekliliğin görüldüğü en çarpıcı alandır.

Düğün törenlerinin iki biçimi de erkekliğin, kadınlığın, ya da karıkoca olmanın farkını açıkça ortaya koymaktadır. Birbirlerine seçenek oluşturan bu yapılar -eskinin 'geleneksel' düğünleri ile günümüz 'modern' törenleri- günümüzde evlenecek olan genç insanlara sunulmuş iki modeldir; ikisi arasındaki önemli bir törensel bağlantı, erkek egemenliğinin ifadesinde yatmaktadır. Çoğu çağdaş evlilikte karıkoca arasında varsayılan eşitlik ile kadınların fiilî bağımlılıkları, 'modern' kutlamalarda ortaya çıkmakta, ama gündelik hayatta bu durumun sonuçlarını kabullenmek daha zor olmaktadır.

DOKUZUNCU BÖLÜM

# Eğridir'de 'Geleneksel' ve 'Modern' Düğün Törenleri: Bir Karşılaştırma[1]

Ortadoğu'nun büyük bölümünde düğün törenleri ve kullanılan simgeler olağanüstü zengindir. Halkbilimcilerle yerel tarihçilerin ilgisini fazlasıyla çekmiş olan düğünler, diğer sosyal bilimcilerin çalışmalarında çözümlenmeye değer görülmemiştir. Bunun bir nedeni düğün töreninin İslâm yasasında 'görenek' sayılmasıdır. Yerel örf ya da âdetlerin bir çeşidi olarak görülen düğün törenleri, Müslüman Ortadoğu'da çok farklı biçimlerde yapılmaktadır. Buna rağmen hukukçular, akademisyenler ya da başkaları bu farklılıklar üzerine pek eğilmemişlerdir. Sorunsallaştırılmasına gerek duyulmayan düğün çeşitleri toplumsal süreçlerin doğal ürünü olarak düşünülür. Ayrıca, din ve devlet yetkilileri de İslâmî emir ve kuralların evrensel olduğu yorumlarını yaparlar, ama aile düzenleri ve cinsiyet ilişkileri her toplumda farklıdır.

Yöreden yöreye değişen görenekler ile kurumlaşmış dinsel doğrular arasında bulunan bu karmaşık ilişkinin başka bir boyutu da Türkiye'de cumhuriyetçilikle gündeme gelmiştir. Ka-

1 Bu bölüm 1986 yılında Hunter College, New York'ta düzenlenen "Türk Ailesi ve Ev Düzeni" adlı konferansta sunulmak üzere hazırlanmıştır. Bu konferans sırasında aldığım yararlı yorumlar için teşekkür ederim. Daha önce N.Tapper (1990/1991) olarak yayınlanmıştır.

bul edilen yeni yasalar evliliklerin ve bireylerin yasal konumlarını doğrudan etkilemiştir. Cumhuriyet hükümetleri Halkevleri aracılığı ile, diğer kitle iletişim araçlarını da kullanarak, başlık parası aleyhinde, düğün masraflarının kısıtlanıp daha az masraflı Batı tarzı düğün törenleri yapılması lehinde büyük bir propaganda başlatmıştır. Kemal Karpat, boyutlarının ve yoğunluğunun üzerinde durarak, Cumhuriyet'in başlangıcında yapılan bu propagandanın özellikle kendilerini devletle özdeşleştiren kesimlerin yaptıkları düğün törenlerinin tarz ve içeriği üzerinde önemli etkileri olduğunu ileri sürer.[2]

Bununla birlikte, devlet yetkilileri 'Batılı tarzda', basit, daha sade düğün törenlerini alttan alta teşvik etmiş olsalar da, 'modern' düğün törenlerinin nasıl olması gerektiği aslında pek belirlenememiştir. Bir zamanlar çok çeşitli olan düğün görenekleri ve düğünlere yapılan harcamaların bu yüzyıl içinde önemli ölçüde tektipleştiğini ortaya koyacak bir çalışma çok ilgi çekici olabilir. Böyle bir çalışmada, 1950'lerde devletin toplumsal politikalarındaki yumuşamadan sonra, örneğin Türkiye'nin batısında bireylerin ve ailelerin kendi koşullarına ve toplumsal beklentilerine göre çeşitli düğün biçimleri ile simgeleri arasında daha kolay sentez yapar hale geldikleri şeklinde çok ilginç sonuçlar çıkabilir.

Her yerde olduğu gibi Türkiye'deki toplumsal yaşamda da devletçe desteklenen ya da benimsenen yenilikler, düğün göreneklerinde cumhuriyetçi ideoloji ile modernizm arasında doğrudan bağ kurulmasına yol açmıştır. Bununla birlikte, cumhuriyetçi dönemde yapılan ulusal ve dinsel törenlerle karşılaştırıldığında, düğün görenekleri resmî dikkatin pek odağında olmamış, bu konuda devlet daha az zorlayıcı davranmıştır. Bu araştırılmaya değer bir durumdur. Resmî kurumlarca düzenlenen, onaylanan törenlerde ideal ya da özlenen topluma ilişkin açık vurgular yapılır. Toplumsal yaşamın aile ve kadın erkek ilişkileri gibi alanlarında meydana gelmiş ya da gelmekte olan değişimleri, resmî dikkatin dışında kalan törenler

2 Karşılıklı konuşma.

daha kesin hatlarla ortaya koyar. Başka bir deyişle, düğün törenleri ile yaşamın çeşitli aşamalarında yapılan diğer törenler, Türk halkının yaşamında meydana gelen değişikliklerin anlamını ve boyutlarını ortaya koyabilecek toplumsal değişim göstergeleri olarak ele alınabilir.

Türkiye de dahil dünyanın birçok bölgesinde 20. yüzyıl boyunca aile yapısında ve örgütlenmesinde, erkekle kadının karşılıklı rollerinde köklü değişimler meydana gelmiştir. Bu değişimlerin neler olduğunu, nasıl ve niye gündeme geldiklerini ortaya koymaya çalışan geniş bir sosyolojik ve antropolojik literatür vardır. Türkiye'de de değişen aile yapıları üzerine çok şey yazılmıştır, ancak bunların çoğu genel, pek aydınlatıcı olmayan çalışmalardır.[3] Elbette göreneklerdeki değişimler sonucu meydana gelen değerlerle davranışlardaki değişimleri ele alan oldukça ayrıntılı araştırmalar vardır. Ancak bu çalışmalarda, düğün törenleri ve simgelerindeki değişimin, aile yapıları, ev içi yaşam ve cinsiyetler arası ilişkiler ile devletin cumhuriyetçi ideolojilerindeki değişimi aydınlatabileceği şeklinde bir yaklaşım yoktur.

Sekizinci Bölüm'de olduğu gibi bu bölümde de değişen düğün törenleriyle ilgili çözümlememi Eğridir'den topladığım etnografik malzeme üzerinden geliştiriyorum.[4] Buradaki amacım, kasabalılarca 'geleneksel' ve 'modern' olarak adlandırılan düğünlerin anlamlarını ve bu iki temel tarz ile günümüzde çok çeşitli biçimlerde gerçekleştirilen düğünler arasındaki ilişkiyi araştırmak. Ancak geleneksel ve modern şeklindeki etiketlerin eskiden kullanılmakta olduğunu eklemek gerek; yöre halkı eski hükümet propogandaları ve cumhuriyetçi değerler ile günümüz modern evlilik törenleri arasında açık bir bağ kurmamaktadır. Tersine, bu birbirine zıt tören tarzlarının tarl-

3 Duben (1985), Behar ve Duben (1992) bunun dışındadır. Ayrıca bkz. Abadan-Unat (1979), Kağıtçıbaşı (1982), Delaney (1986, 1991) ve Kandiyoti (1994).

4 Folklorik olsa da 1920'lerde Isparta düğünleri üzerine yazılmış çok sayıda kaynak bulunmaktadır: bkz. Ertem 1937; Bilgeç 1938. Ayrıca S.Yiğitbaşı 1976, C.Tosun (yayınlanmamış tez) ve Koç 1974, 1983 gibi Eğridirli tarihçilerin anlattığı ayrıntıları teyit eden Koşay 1944. Koç'un eserleri yöredeki köy düğünlerini anlatır.

hini yalnızca yerel alışkanlıklar ya da modalar olarak algılamaktadır.[5]

Eğridir'de yapılan 'geleneksel' ve 'modern' düğünleri birbirlerine zıt kategoriler oluşturmalarına karşın, bu ikilik düğünlerde her iki tarza ait belirli törensel unsurların çeşitli biçimlerde birarada kullanılmasını engellememektedir. Düğünlerin böyle adlandırılmaları yalnızca kasabayla ve İslâm'la kurulan farklı aidiyet derecelerini ortaya koymak, pekiştirmek içindir. Aidiyetin derecesi geleneksel tarzda düğün yapan aileler ya da bireyler içinde daha yüksekken, modern denilen tarzı seçen, ulusal ve laik kimlikten yana olanlarda daha düşüktür. Sekizinci Bölüm'de de ileri sürüldüğü gibi söz konusu ikilik cinsiyet rolleriyle, ev içindeki iş bölümüyle de ilişkilendirilebilir.

Başka bir yönden bakıldığında, gerçekleştirilen düğünlerin biçimleri bu iki tarzın tanımladığından çok daha çeşitli ve karmaşıktır. Basite indirgenerek yapılan 'geleneksel' ve 'modern' adlandırmaları, düğünlerdeki törensel simgeleri, çok sesliliği, çok katlı niteliği, bunlardan çıkarılabilecek olan zengin yorumları engellemektedir. Hem gelin hem damat evlilik kurumuyla ilgili inançlarını, bunlara eşlik eden toplumsal düşüncelerini göstermek üzere düğün törenlerinin, aşamalarının ayrıntılarını değiştirebilmektedirler. Aynı şekilde aileler de belli bir yerel kimlik ve statü yaratmak ve bunu sürdürmek için belirli kutlama biçimlerini seçerler. Böyle durumlarda elbette katılanlar ya da izleyenler de yapılan törenleri ve düğünlerin havasını başka türlü, hatta düğünü yapanların beklentilerinin tersine yorumlayabilmektedirler. Evlilik törenleri dizgesinin bu genişliği ve esnekliği, düğünlerin herkesin gözü önünde gerçekleşiyor olması, günümüz kasabasının toplumsal kimliğini göstermesi açısından bu törenleri önemli kılmaktadır.

---

5 Bu, Cumhuriyet'in başlarında yapılan devlet propagandasının yerel kültürün parçası haline gelmiş olduğu anlamına gelir. Ama aynı zamanda, devletin tercihi ile modern tarz arasında var olan bağın anımsanmaması, Eğridir'de başlık parasının eskiden de önemsiz olduğunu gösterir.

## 'Geleneksel' ve 'Modern' Düğünler

Eğridir halkının kendisi de, bazen yemekli ve yemeksiz olarak da adlandırdıkları geleneksel (eski, eski âdet, ananevi) ve modern (yeni) düğün törenlerini birbirleriyle tezat içerisinde görmektedir.

Hem nikâh düğünlerinden hem de sünnet düğünlerinden genellikle yalnızca düğün olarak söz edilir. Her yerde olduğu gibi burada da iki düğün birbiriyle akraba çok çeşitli biçim ve simgeyi paylaşır.[6] Eğridir'de, sanırım başka yerlerde de, evlilik ve sünnet düğünleri 'geleneksel' ya da 'modern' tarzda yapılabilmektedir.

İki tarz tören arasında insanların seçme hakları vardır. Konukların ağırlanmaları açısından düğünler ya gelenekseldir ya da modern. Ama başka bakımlardan ele aldığımızda düğünlerin tarz ve içerikleri tam olarak geleneksel ya da modern şeklinde tanımlanamayacak, aralarında çok sayıda benzerliğin olduğu çok çeşitli biçimlerde yapılmaktadır. Üç nokta önemlidir: İlki, hem geleneksel hem de modern biçimler çağdaştır. İkincisi, son kırk, elli yıldır her iki tarzda da düğün yapılmaktadır. Üçüncüsü, günümüzde yapılan geleneksel düğünler aslında eskiden yapılan törenlerden çok farklıdır.

İnsanların eski düğünlere ilişkin anıları geçmişle günümüz arasında bir köprü oluşturur, ancak kişilerin anıları bugünden etkilenmekte, geçmiş düğünleri anlatırken vurguladıkları unsurlar ve olaylar her zaman tarihsel gerçekliği değil, bugünkü görüşleri yansıtabilmektedir. Dolayısıyla 'geleneksel' ve 'modern' adlandırmaların anlamını ve bunların cinsiyet rolleri ile kalıpları ve ev içi örgütlenme biçimlerindeki değişimle iligisini ve de toplumsal kimlik kavramlarını anlayabilmek için dört ayrı konu üzerinde durmak gerekir: 1) son kırk, elli yıl içinde düğün tarzlarındaki tarihsel farklılıklar; 2) bugünün ve eskinin düğünleri arasındaki farkı insanların algılayış biçimleri; 3) Eğridirlilerin kasabada yapılan düğünleri tanımlamak için bu

6 Bkz. R.Tapper 1979.

adlandırmaları ya da modelleri ne şekilde kullandıkları; 4) böyle adlandırılan düğünlerin içerik ve biçimleri. Sekizinci Bölüm'deki düğün törenleri tartışmam birçok bakımdan net değildir, çünkü bu dört ayrı bakış açısı basitçe, geçmiş ve bugün ikiliği tartışmasına indirgenmiştir. Umarım bu analitik dikkatsizliğimi burada düzeltebilirim.

Sekizinci Bölüm'de verilen 1920'lerin sonlarında Eğridir'de yapılan düğünlerin ayrıntılı özeti, o tarihten bu yana meydana gelen değişimleri ölçebileceğimiz bağımsız bir ölçüt sağlamaktadır. Eski düğünlerle bugünküler arasındaki en önemli farklardan biri, eski kutlamaların çok sayıda ve geniş boyutlu törenler nedeniyle ve kullanılan detaylı simgeler bakımından çok daha karmaşık olmalarıdır. Diğer özelliklerin yanı sıra, eski düğünlerin karmaşıklığını gösteren önemli bir olgu da çeşitli kutlamalara ve yemek davetlerine akrabalar, dünürler, komşular, gelinle damadın arkadaş çevreleri gibi çok farklı gruplardan insanların katılmalarıydı.

Örneğin, eskiden yapılan yedi günlük düğün törenlerinin ikinci gecesi, sünnet düğünlerinde yapılana yapısal anlamda paralel bir tören olan kına gecesi olarak bilinirdi. Daha önce değinildiği gibi karmaşık bir törensel simge olan kınanın çok çeşitli çağrışımları vardır. Renklerle ilişkisi önemlidir, yeşildir ama kırmızıya boyar. Bazı bağlamlarda İslâm'ın en önemli dinsel kutlamalarıyla ilişkilidir, bu nedenle doğaüstü bir güce sahiptir; yaşamın çeşitli aşamalarında yapılan başka törenlerde ise en insani olan kana ve cinselliğe işaret eder. Evliliklerde yapılan kına gecesinde kınaya ilişkin anlamlar yelpazesi çok özgül biçimlerde gecenin etkinliklerine bağlanır. İşlemeli bindallılar giymiş kadın arkadaşları gelin evinde toplandığında, gelin de ilk kez evli bir kadın gibi giyinir. Başka zaman ve bağlamlarda şöhretlerinin iyi olmadığı düşünülen kiralanmış kadın müzisyenler çalmaya başladıklarında gelin, kız kardeşi ya da yakın bir akrabası ile dansı başlatır. Danslar açıkça erotiktir. Cinselliğin öne çıkarılması eğlencenin bir parçasıdır.

Kına gecesi kutlamaları bir konumdan diğerine geçişi belirleyen düğün törenlerinin ilki olarak görülebilir. Eskiden ka-

dınların bir araya geldikleri, biri gelinin bekar kadın konumunu bırakıp eş konumuna geçtiği kına gecesi olmak üzere üç önemli evlilik töreni yapılır, her birinde başka giysiler giyilir, şarkılar söylenir, dualar okunurdu. Damat ve diğer erkekler için de aynı incelikte çok çeşitli toplantılar düzenlenirdi.

Tarihsel anlatımlarla karşılaştırıldığında yaşlı insanların eski düğünleri anımsarken seçici davrandıkları görülür; hem kadınlar hem de erkekler hemen her zaman kadınlarla erkeklerin ayrı ayrı törenler yaptıklarına değinirler; çeyizler, düğün yemekleri, dünürler arasındaki armağan değişimi gibi konular ise anılar arasında genellikle yer almaz. Kadınların tümü gelinin arkadaşları ile gittiği telhamamını coşkuyla anlatır, erkeklerin çoğu da gelini görüp konuşmak için nasıl uğraştıkları, ya da arkadaşlarına bunun için nasıl yardım ettikleri üzerine uzun hikâyeler anlatır. Kısacası, eski düğün anılarında genellikle erkekler ya da kadınlar arası dostluğun mahremiyeti ve değeri ile evliliğe ilişkin duygusallık ve cinsel heyecan üstünde durulur.

Çağdaş törenlere geldiğimizde insanların odaklandıkları temel fark, konuklara yapılan ikramdır. 'Geleneksel' düğün denildiğinde erkeklerle kadınlara ayrı ayrı verilen büyük yemek davetleri akla gelir: yemek listesinde etli bulgur pilavı, irmik helvası ve ardından yine bulgurdan yapılan kaynana pilavı sayılır. 'Modern' düğünlerde ise erkeklerle kadınlar gece düzenlenen müzikli danslı baloya birlikte katılırlar, ama yalnızca bisküvi, pasta ve meşrubattan oluşan bir ikram bulurlar.

İnsanlar geleneksel düğünlerin harcanan zaman ve yapılan masraf açısından prestijli ve lüks olduğunu, samimiyete, komşuluğa, akrabalığa dayalı toplumsal bağ ve birlikteliğin önemini gösterdiği için de değerli olduğunu söylerler. Modern düğünler ise başka terimlerle anlatılır; daha akılcı, mali açıdan tutumlu, modern bireyciliğe uygun olarak değerlendirilir. Eğridir'de her biri zamanı yakalamış olmaktan gurur duyan, kasabadaki ilk modern düğünü kendisinin yapmış olmasıyla övünen beş altı erkekle tanıştık. Geleneksel düğünler insanların toplumsal değerlerin sürdüğünü algılamaları yönünde açık bir

rol oynamaktaysa da, modern düğünlere verilen önem ve gördüğü kabul, cumhuriyetçi değerlerin artık her türden toplumsal etkinliği nasıl belirlediğini ortaya koymaktadır. Her iki düğün tarzı da önemsenmektedir, ancak birbirleriyle kolayca karşılaştırılamayacak farklı nedenlerden dolayı, altlarında yatan ve genellikle birbirleriyle çelişen ideallerin üzerinde durulmamakta, nedenler verilmiş olan adların ardında gizli kalmaktadır.

Bence modern veya geleneksel düğün yapma kararını belirleyen temel unsur, gelinin, damadın ve ailelerinin kasabadaki toplumsal yaşamla olan bağları ve katılımlarının derecesidir. Uygulamada bunu konuklara yapılan ikram belirler, ama başka bakımlardan ele alındığında iki tarz arasındaki çizgi genellikle bulanıktır. Günümüz düğünlerinde düğünden düğüne değişen simge ve biçimler birbirlerine karışmıştır. Aralarındaki muğlak farklar daha da karmaşıktır; kasabalıların toplumsal konum ve bireysel kimlik yaratmak üzere ve bunu yansıtmak için düğün törenlerini kullanma biçimleri bu farklara bir ölçüde açıklık getirebilir.

## Eğridir Kasabası

Eğridir 1950'lere kadar ekonomisi zayıf bir kasabaymış. Gelişimi büyük ölçüde eğitimin yaygınlaşması, ülke çapında artan iletişim ve kasabalıların kendi girişimciliği sonucu olmuş. Elma ticareti 1950'lerde başlayıp 1970'lerde yüksek düzeylere ulaşmış. Eğridirli tüm ailelerin kasaba dışında meyve bahçeleri var, hemen hemen hepsi artan elma ticaretinden belirli ölçülerde yararlanmış. Yeni yeni büyük servet farkları ortaya çıkmakla birlikte, yoksullar dahil herkes kendisini 'orta sınıf' içinde saymakta, kasabada sınıfsal çelişki diye bir şeyin varlığı reddedilmektedir. Aslında kasabada az sayıda da olsa çok zengin ya da çok yoksul insan bulunmakta, kasabanın görece refahı halkın çalışkanlığına ve eğitime dayanmaktadır. Kasabada var olan gözle görünür homojenlik, sayıları 7 ila 8 bini bulan yerli halkı birbirine bağlayan kan ya da evlilik yoluyla oluşmuş yoğun bir akrabalık ağına dayanır. Bu yerli nüfus, Türki-

ye'nin doğusu ile civar köylerden son yıllarda kasabaya göçmüş yoksullar ile geçici olarak kasabada bulunan yüksek rütbeli ordu mensupları, doktor ve bürokratlardan oluşan yabancılardan ayrı bir grup oluşturur. Bununla birlikte, 'yabancı' nitelemesi katı değildir, daha çok kasaba ile kurulan ilişkinin boyutlarına, türüne göre belirlenir.

Dışarıdan gelen ve yerli halkla kısıtlı bir toplumsal ilişki kuranlar, genellikle "yabancı" olarak etiketlenirler. Yerlilerle yabancılar birbirlerinin kutlamalarına nadiren katılırlar. Yüksek düzeyli yabancılar ile kırsal kesimden göçmüş olanların düğünleriyle diğer törenlerinin hemen hepsi kasaba dışında, kendi memleketlerinde yapılır. Yoksul göçmenlerin törenleri yerli halk tarafından pek bilinmez ya da genel deyimlerle, eskiden kalma renkli kutlamalar şeklinde idealize edilir. Yüzyıl ortasında, ulaşımın zorlukla yapıldığı yıllarda, yüksek düzeyli yabancılar bazı kutlamalarını Eğridir'de yaparlarmış; balo dahil birçok modern kutlama unsurunun kasabaya onlar tarafından getirildiği söylenmekte.

Kasabalıların evlilik kurumuna ilişkin tutumları oldukça benzerdir. Bazı ailelerin durumlarının zaman içinde değiştiğinin, bazılarının zenginleşirken, bazılarının servetlerinin azaldığının farkında olmalarına karşın, bu değişimlerde evliliklerin rol oynadığını düşünmezler. Evlilik toplumsal edinim ve başarı ideolojisinde de merkezî bir rol oynamaz. Kasabalıların evlilik seçimleri karmaşıktır, evlilik kalıplarına ilişkin çok az kural vardır. İnsanlar genelde çiftlerin karşılıklı uyumuna, ev içi rollerinin yerine getirilmesine, ailelerin birbirleriyle rahat, dostça ilişkiler içinde olmalarına önem verirler.

Evlilik yoluyla birbirlerine bağlanan aileler her zaman aşağı yukarı eşit servete ve toplumsal konuma sahip ailelerdir. Aralarındaki toplumsal eşitlik ilk aşamalarda, geline verilecek olan altın ve diğer takılardan oluşan armağanlar, evin döşenme biçimi, genç çiftin oturacağı konut gibi konular kararlaştırıldığı sırada ortaya konur. Bu tür düzenlemeler, söz kesildiğinin duyurulmasından önce genel olarak, nişan töreni yapılmadan da ayrıntıları ile konuşulur. Düğün bittiğinde ise yeni ev-

liler ailelerin toplumsal ağına dahil olurlar, bundan sonraki rolleri bu ağın nasıl kullanılıp korunduğuna bağlıdır. Eskiden damadın ailesinden yeni evliler için kendi evlerinde bir oda ayırmaları beklenirmiş. Günümüzde de damat ile ailesi çiftin oturacağı evden sorumlu olmaya devam etmektedir, ancak geniş aile modeli çok yoksullar arasında bile nadiren görülür. Genç çiftler kendilerine ait ayrı bir ev kurmayı ve böylelikle belli ölçülerde bağımsızlıklarını koruyabilmeyi amaçlamaktadırlar. Bulunacak konutun kalitesi elbette ailelerin durumuna ve servetine bağlıdır, ancak yeni evin konumu değişkendir ve doğrudan bunlara bağlı değildir. Çiftlerin geniş ailenin bir parçası olarak, ama ayrı bir evde mi, yoksa kiralanmış bir evde bağımsız olarak mı yaşayacakları, çiftin çalışma koşullarına ve gereksindikleri hareket özgürlüğüne, ayrıca damadın kaç kardeşi olduğu gibi etkenlere bağlıdır. Çiftlerin çok azı kendi evlerine sahiptir, bu da ancak ana babanın ölümünden sonra mümkün olur. Ama bu her zaman pek de kıskanılacak, ya da elverişli bir durum değildir. Bütün statü grupları içinde en şanslı çiftler damadın ailesinin sahip olduğu ayrı bir evde yaşayanlardır, en az şanslı olanlar ise genellikle yetersiz, pahalı evler kiralamak zorunda kalanlardır.

Evlilikle ilgili genel değerlerinin benzer oluşuna ve kendilerini sınıfsız bir topluluk olarak görmelerine karşın, kasabanın yerlileri elbette birbirlerinin aynısı değildirler. Sosyo-ekonomik konumları ve yaşam tarzları açısından daha önce toplumsal sınıf olarak adlandırdığım farklı tabakalara dahildirler. Dışardan gözlem yapan biri için düğün kutlamalarının biçimi, henüz şekillenmekte olan sınıf farklarının en dikkat çekici göstergelerinden biridir. Büyük ve modern tarzda düğünler yapanlar büyük-ölçekli iş yapan tüccar grubundan ailelerdir. Genellikle çocukları için gösterişli geleneksel düğünler yapan aileler ise mağaza sahipleri, zanaatkârlar gibi esnaftan ya da küçük burjuva ailelerdir. Kasabalılar düğün tarzı ile toplumsal konum arasındaki bu ilişkinin pek farkında değildirler. Bunun nedeni her iki düğün tarzının da farklı, karşılaştırılamayacak nedenlerle kabul görmesidir, ayrıca tüm yerli aileler için önce-

likle kasabalı kimliğine bağlı olmak birincil önemini korumaktadır. Bu bağlamda 'geleneksel' ile 'modern' etiketleri yerel kimliklerin kurulmasında meydana gelen değişimleri, buna eşlik eden aile ile cinsiyetler arası ilişkilere dair değer ve davranışlardaki farkları gizlemektedir.

Cumhuriyet öncesi dönemlerde büyük tüccar aileleri hem kasabanın yerlisi toprak sahibi ağalarla hem de yöredeki din adamlarıyla yakın ilişkiler içindeydiler. Bu üç grup diğer halktan daha zengin ve kozmopolitken, yerel esnaf görece yoksul ve eğitimsiz ailelerden oluşuyordu. Bugün düğün törenleri ile toplumsal konum arasındaki ilişki o dönemki kadar belirgin değildir.

Meslek adları olan 'tüccar' ve 'esnaf', ailelerin gelirleri konusunda bilgi vermez, her iki grup içinde de farklı servet düzeyinde aileler bulunur. Öğretmenleri, beyaz yakalı işçileri, küçük memurları kapsayan üçüncü bir meslek grubu diğer iki grupla çakışır. Elbette kasabada çok sayıda başka meslek grubu vardır, ancak tüccar ve esnaf grupları yaşam tarzları açısından birbirlerinden en farklı olan gruplardır, memur grubu bunların arasında bir yerdedir. Mesleklere dayanan statü farkları, durumu karmaşıklaştıran ve görünmez kılan başka etkenler tarafından daha da bulanık hale gelir. Bunlar, yaygın akrabalık ağı, meyve bahçeleri sahipliği, kasabalıların hemen hepsinin her türden ekonomik girişimciliği denemeye gönüllü olmaları, eğitim sayesinde üst konumlara gelinebileceğine inanmaları gibi etkenlerdir.

## Toplumsal Sınıf ve Düğün Tarzı

Kasabanın yerlilerinin dahil oldukları statü grupları kesin çizgilerle ayrışmamışken, modern düğün tarzı ile tüccar grubunun, geleneksel tarz ile de küçük esnaf ve zanaatkâr grubunun ilişkili olduğunu nasıl öne sürebiliriz; her iki tarz düğünde de görülen törensel unsurların çeşitliliğini nasıl açıklayabiliriz? Tüccar ve esnaf kategorileri aslında meslek adlarıdır, bu nedenle gerekli açıklamanın bir bölümü, bu meslekler kapsa-

mında yapılan işlerin ve kurulan toplumsal ilişkilerin çeşitleri ve niteliklerinde bulunabilir. Meslek gruplarının kasabayla olan toplumsal bağlarının farklı düzeylerde olması dayanak noktası olarak alınabilir.

Örneğin, kasabalıların tüccar grubuna soktuğu çeşitli mesleklere dahil bireylerin tüm Türkiye'ye yayılmış iş ve politika ağlarını -finans, pazarlama, müşteri ağları- yaratmaları ve sürdürmeleri gerekmektedir. Bu tür ağlar öncelikle tüccarın faaliyet alanı olan mal ve hizmetlerin niteliği ile ilgili olmakla birlikte, ağa katılabilmenin toplumsal belirleyicilerinden biri, cumhuriyetçi değerlere tam anlamıyla bağlı olmaktır. Ağların nasıl kurulduğuna ilişkin ayrıntılara girmeyeceğim. Ancak Eğridir'den edinilen bulgulara göre, ulaşım ve iletişimin ülke çapında iyileşmesi yanında, politik iktidarın ve ekonomik kurumların giderek merkezileşmesi önemli etkenler olmuştur. Aracıların faaliyet alanları, örneğin yörede yetiştirilen elmanın satışı ya da nakliyesi, kasabadan metropolitan merkezlere kaymıştır. Bu değişim kasaba içindeki bireysel bağların önemini azaltırken, kasaba dışındaki ilişkilerin önemini artırmıştır. Artık tüccar yerel ölçekte dahi başarılı olmak için daha kozmopolit bir kimlik ve daha geniş bağlantılar, dostluklar peşinde olmak durumundadır.

Buna karşın kasabalılarca esnaf olarak adlandırılan kazançları iyi çok çeşitli meslek sahibinin ekonomik bağları kasaba ile sınırlıdır. Kasabadaki turistik işletmeler, inşaat sektörü, perakendeciler, hizmet sektörü için durum budur. Bu tür işletmeler eskiden olduğu gibi bugün de yöredeki iş adamları ile politikacıların iyi niyetlerine, mali ya da başka türden desteklerine ihtiyaç duyarlar. Dolayısıyla esnaf grubuna dahil olanların toplumsal anlamda hemşerilerine ve yerel çıkarlara bağlı olmaları için güçlü nedenleri vardır.

Toplumsal katılım açısından aynı türden bir ayrım kasabadaki memurlar ve diğer beyaz yakalı işçiler için de söz konusudur. Görevleri nedeniyle bu insanların tümü ister istemez cumhuriyetçi, yani 'modern' değerlerle özdeşleştirilirler ve kasabaya dair ulusal bağlamda, daha genel, görece gelişmiş bir

anlayışları vardır. Ancak öğretmenler, sağlık çalışanları ya da belediyede görevli olanlar gibi bir ölçüde kalıcı işlere sahip olanlar dar görüşlü çıkarları için kasabayla olan bireysel bağlarını güçlendirme arayışında olabilmektedirler.

Toptancılık ve aracılık yapan bazı tüccar aileler birkaç kuşaktır kasaba dışında iş yapmaktadırlar. Bazıları ise ekonominin 1950'lerde genişlemesinden sonra ulusal ölçekli firmaların temsilciliklerini alarak, nakliye firmaları kurarak, ya da gelişen elma ekonomisi içinde yer alarak dışarıya açılmışlardır. Bu tüccar ailelerin geçimleri hem kasabayla sürdürdükleri bağlara hem de ülke çapındaki ilişkilerine dayanmaktadır. Erkekler işleri sayesinde iki tür bağı da kurmayı başarırlar. Evkadını konumlarıyla övünen bu grubun kadınları ise daha çok aileler arası ilişkileri, karşılıklı armağan verme ve gösterişli tüketim şeklinde tanımlanabilecek bir toplumsal ağı gayretle geliştirip korurlar. Bu ailelerin çocukları üniversite giriş sınavlarında genellikle başarılıdırlar. Genç erkekler ya üst düzey meslekler düşlerler, ya da ailenin işine katkıda bulunacak ticari, mesleki nitelikleri edinmeye bakarlar; genç kızlar ise genellikle evlenene kadar yapacakları öğretmenlik ya da memurluk gibi meslekleri hedeflerler.

Bu ailelerin gençleri eşlerini kasaba içinden veya dışından, aynı düzey ve meslek grubundan ailelerden seçerler. Evlendiklerinde kendileri ve çocukları için hedefleri ulusal standartlara uygun bir orta sınıf refahına, hareketliliğine sahip olmaktır. Yaptıkları 'modern' düğünler ailelerinin kasabayla olan mesleki bağları ile kendi bireysel beklentilerinin bir uzlaşması gibidir. Bu düğünlerin esas etkinliği olan balo, ilgili ailelerin diğer kasabalılarla muğlak olan ekonomik ve toplumsal ilişkilerindeki bağımsızlığın, kendine yeterli oluşun ifadesidir.

Gelinle damat düğünden önceki birkaç hafta içinde, hazırlamış oldukları çeyiz, verilmiş olan düğün armağanları, görenek olduğu üzere damat tarafınca sağlanan yatak odası mobilyası gibi eşyalarla evlerini hazırlarlar. Düğünden önceki gece, gelinle damadın aileleriyle yakın arkadaşlarının çağrılı oldukları, dışarda yenen bir akşam yemeği daveti verilir; bu davete, şa-

kayla karışık, adından başka bir benzerliği olmadığı halde kına gecesi denir. Ertesi gün, düğün günü damat, yanında arkadaşları, ailesi, birkaç müzisyenle birlikte gelin evine gelir. 'Gelin çıkışı' gelinlik giymiş olarak ailesinin evini terkeden gelinin alınmasıdır. Önde gelinle damadın arabası, arkalarında damat tarafının bulunduğu arabalar olmak üzere, klakson çalarak kasaba içinde tur atılır. Konvoy, çoğu kadın olan yüz kadar izleyicinin önünde kıyılacak olan resmî nikâhın gerçekleştirileceği belediye salonuna ulaşır. Nikâhın kıyılmasından sonra gelin, damat ve aileleri yanyana dizilip genç çifte sunulacak iyi dilekleri kabul ederler. Konukların ellerine kolonya serpilir, şeker ya da sigara ikram edilir. Konvoy bazen de damadın akşam yapılacak balodan önce yakın akrabaları ve arkadaşları ile birlikte dinlenmesi için doğrudan çiftin yeni evine yönelir, gelinse saçlarını yaptırmak için kuaföre gider. Eğer damat baloda içki içecekse, dinî nikâh bu arada kıyılmalıdır.

Balo Eğridir'de ya da Isparta'da kiralanan bir salonda yapılır. Isparta'da yapılıyorsa konuklar otobüslerle taşınır. Sayıları bazen bini bulan konuklar geldiklerinde aileleriyle birlikte oturacakları masalara yerleşirler. Evlenecek çift salona yanan mumlar taşıyan gençlerin oluşturduğu geçitten geçerek girer. Gelinlik giymiş gelin ile takım elbise giymiş damat salonun başköşesindeki süslenmiş masaya otururlar. Gece, daha önce kıyılmadıysa resmî nikâh töreni ile başlar, gelinle damat anne ve babalarının ellerini öper, vals ya da fokstrot müziği eşliğinde dansı 'açarlar'. Diğer çiftlerle genç kızlar da önce yavaştan, sonra hareketli pop müzik eşliğinde dansa katılır, daha sonra genç erkekler, bazen de kadınlar, geleneksel halk oyunları oynarlar. Aralarda gelinle damat salonda dolaşıp konukları selamlar. Gece, gelin, damat ve ailelerinin sıraya giren konukları teker teker uğurlamalarıyla son bulur. Gelin ve damat genç erkeklerin taşkın hareketleri eşliğinde arabalarına binerler, konuklar da Eğridir'deyseler yürüyerek, Isparta'daysalar otobüslerle evlerine dağılırlar.

Tamamıyla profesyoneller tarafından (çiçekçiler, yemek hizmeti verenler, müzisyenler gibi) hazırlanıp, diğer ailelerden

neredeyse hiç yardım ya da destek alınmadan yapılabilen balolar, genç evliler ve bekar kadınlarla erkekler için kendi yaşlarındaki insanları tanıyıp değerlendirme fırsatı yaratır; oysa konukların büyük bölümü (evli kadınlarla daha yaşlı evliler) baloya katılmanın sıkıcı bir toplumsal görev olduğu kanısındadır. Kendilerinin ve ailelerinin iyi dileklerini sunmak için orada bulunmak, genç evlilere ev eşyası, para gibi düğün armağanları vermek zorundadırlar. Konukların çoğunun rolü yalnızca izleyiciliktir, kalabalık masalarda pek hareketlilik görülmez, sohbet olanağı ise orkestranın gürültüsü nedeniyle yok gibidir.

Balonun asosyalliğini vurgulayan belki de en önemli konu, yalnızca meşrubat, pasta, ya da kurabiyeden oluşan ikramdır. Bildiğim kadarıyla Eğridir'de ikramın bu kadar az olduğu başka bir aile toplantısı yoktur. 'Akşamdan sonra' denilen çok eğlenceli ev gezmelerinde bile kekler, meyveler, kuruyemişler ikram edilir. Yiyecek simgeleri, dikkat gerektiren bir konudur. Baloda sunulan yiyeceklerin çeşit ve miktarları geleneksel düğünlerde, ya da sıradan ziyaretlerde sunulanlardan çok farklıdır. İkram, bu tür ziyaretlerde ve geleneksel düğünlerde ev sahibi ailenin konumunun ve konuklarına duyduğu saygının açık bir ifadesidir, ancak balodaki ikram pek özensizdir; hem toplumsal mesafeyi ifade eder, hem de konukları aşağı bir konuma yerleştirir.

Kendilerine esnaf diyen, ya da böyle görülen, bazıları oldukça zenginleşmiş pekçok aile, çağdaş talepler doğrultusunda gelişmiş olan ticaret ve zanaat sektöründendir. Meslekleri nedeniyle kasabaya sıkı sıkıya bağlıdırlar, çok çeşitli etkinliklere katılır, yörenin gelişmesi, modernleşmesi için girişilen projeler içinde yer alırlar. Bununla birlikte esnaf aileleri çoğunlukla dindar, geleneklerine bağlı bilinirler. Cinsiyet rolleri ile ev içindeki iş bölümü (daha yoksul ailelerde kadınların kilim dokuması da buna dahildir) gibi konularda tutucu görüşlere bağlı oluşları bu kanıyı desteklemektedir. Esnaf aileleri genelde çocuklarının hem memurluk yapabilecek düzeyde bir eğitim almalarına, hem de, genç erkekler söz konusu oldu-

günda, yöredeki ticaret veya zanaat konusunda deneyim kazanmalarına çalışırlar. Çocuklar çoğunlukla Eğridir'den ya da civar yerlerden evlendirilir. Genç çiftler kendileri ve çocukları için akraba ve komşularıyla kurdukları yakın ilişkilerine ters düşmeyecek, yerel ölçeklere uygun bir refah düzeyi edinmek için gayret gösterirler.

Esnaf ailelerin çocukları için yaptıkları geleneksel düğünler, kasaba halkına duydukları bağlılığın, ve onun tutucu değerleri ve yaşam tarzını benimsemiş olduklarının bir göstergesidir. Düğünlerde, eskinin düğünleri kadar karmaşık ve özenli olmamakla birlikte, birkaç gün boyunca süren kutlamalar yapılır. Düğünden birkaç gün önce damat evine götürülen çeyiz, gelinle birkaç yakın akrabası tarafından gösterime açmak üzere yerleştirilir. Genellikle cuma öğleden sonra belediye salonunda resmî nikâh kıyılır. Cumartesi günü ya öğleden sonraki gelin hamamında, ya da akşamki kına gecesi kutlamalarında kadınlar bir araya gelirler. Ama bunlarda artık ne gelinin hamama götürülme töreni, ne de geline kına yakma töreni vardır. Cumartesi gecesi damat da kendi arkadaşları ile içkili danslı samah toplantısı yapar, pazar sabahı da yine aynı arkadaşlarıyla hamama gider. Pazar günü öğleye doğru damat evinde mevlit okutulur (bkz. Yedinci ve Onuncu Bölüm). Ardından erkeklere yemek verilir. Yemekten sonra damat arkadaşlarıyla birlikte gelin evine gider ve 'gelin çıkışı' yapılır, gürültülü bir konvoy kasabada tur atar. Sonra da gelin kocasının evine götürülür; gelin genellikle yeni kurban edilmiş bir koçun üzerinden atlayarak eve girer.

Mevlit okunmasından itibaren sayıları birkaç yüzü bulan konuklar damat evinde verilen geleneksel düğün yemeği için gelmeye başlarlar. Sabahtan itibaren erkekler on iki, on beş kişilik gruplar halinde evin içine ya da avluya kurulmuş sofralarda yemek yerler. Öğleden sonra erken saatlerde, erkekler yemeklerini bitirdiklerinde, yalnız ya da aileleri veya komşularıyla birlikte gelmeye başlayan kadın konuklara da aynı üç çeşit yemek sunulur. Konuklardan birinin yaptığı kısa yemek duasından sonra kadınlar kalkar, geline ve çeyizine bakar, ev-

lerine dönerler. Gelin akşam geç saatlere kadar konukların görmesi için bir köşede oturur, sonra dinî nikâh kıyılır ve damat evliliği gerçekleştirmek üzere gelinin yanına girer. Her şey yolundaysa, izleyen akşamlarda aileler birbirlerinin evlerinde yemek yerler.

Yukarıda anlatılan iki düğün tarzı arasında birkaç önemli fark var: en önemlisi, kasabalıların da değindiği gibi, gösterilen konukseverlikteki farktır. 'Geleneksel' düğünlerin en belirleyici özelliği düğünün bütün konuklarına büyük bir yemek daveti verilmesidir.

Yemek davetinin hazırlanması zordur, büyük destek gerektirir. Böyle bir düğün yapacak olan ailenin akrabalarından ve komşularından masa, sandalye, tabak, çatal-bıçak gibi malzemeleri ödünç alması gerekir. Yiyeceklerin hazırlanmasında da yardıma gerek duyulur. Ana yemekleri yapmak için aşçılar kiralansa da, salata ve diğer yan yemekleri damat ailesine yakın kadınlar hazırlar, gün boyunca bulaşıkları da onlar yıkarlar. Ayrıca aileye yakın erkeklerle kadınlar ayrı konuk gruplarını karşılamak üzere hazır bulunurlar. Eğer gelinin ailesi ile arkadaşları Eğridirli değillerse birkaç gün boyunca beslenmeleri ve konaklamaları için de komşulardan yardım alınır. Böyle bir töreni ancak kasabada geniş bir toplumsal ağa sahip olan aileler gerçekleştirebilir; her aile gördüğü desteğin aynısını ilerde kendisinin de göstermesi gerektiğini bilir.

Yalnızca evlilik ve sünnet düğünlerinde verilen geleneksel yemek davetlerindeki yiyecekler ayrı bir önem taşır. Üç çeşit yemeğin en önemlisi, çok masraflı olduğundan lüks kabul edilen, lezzetli ve çok severek yenilen et yemeğidir (bütün et, ya da daha az etli bir yemek olan kabine pilavı). Padişah yemeği de denilen bu yemek, 'bundan daha iyi bir şey olabilir mi?' diyerek övülen, tamamen Eğridir'e özgü 'geleneksel' bir yemektir. Kasabalılar, Isparta dahil civar köy ve kasabalardaki düğün yemeklerinin başka, kendilerininkinin en iyisi olduğu konusunda iddialıdırlar.

## Farklılıklar ve İstisnalar

Eğridir'de yapılan modern düğünler genel anlamda Türkiye Cumhuriyeti'nin sahip olduğu değerlere sahiptir: hem seküler bir törensellik, ve gösterişli tüketim karşıtlığı taşır, hem de bireysel başarı, özgürlük ve hareketlilik gibi değerler ön plandadır. Geleneksel düğünlerde ise insanların daha çok geçmişe ait olduğunu düşündükleri değerler gündemdedir: özellikle akrabalarla komşular arasındaki yardımlaşma ve destek bağlamında. Modern ve geleneksel adlandırmaları, yiyeceklerin düğün konuklarıyla paylaşılıyor olup olmadığı anlamına da gelmektedir.

Bununla birlikte, düğünleri bu tek taraflı etiketlerle tarif ederek kutlamaların yemek dışındaki unsurlarını dikkate almamak, içerdikleri zengin anlamları görmemek olur. Sözkonusu bu unsurlar her kategoride düğünden düğüne değişebildiği gibi başka bağlamlarda tam tersi biçime özgü olarak görülebilecek âdetleri de içerebilir. Örneğin, yalnızca kadınların katıldığı danslı toplantılar geleneksel tarza uygundur, ama modern tarzda yapılan düğünlerde, konuklara yemek daveti verilmeyip yalnızca balo düzenlendiğinde, kadın toplantıları ayrıca yapılmaktadır. Ya da, modern bir tören olan resmî nikâh geleneksel düğünlerde de önemli törenlerden biri olabilmektedir. Alan çalışması sırasında Eğridir'de yapılan düğünlerin çoğunda konuklara sunulan yiyecekler konusu aslında iki tarzla da pek uyumlu değildi. Genel örüntüye istisna oluşturan bu düğünler düğün tarzının kasabayla olan toplumsal bağlara göre seçildiği şeklindeki görüşü onaylayan, pekiştiren düğünlerdi. İstisna oluşturan bu düğünler üç farklı kategoride karşımıza çıktı.

İlk gruba aşağı yukarı modern denilebilecek tarzda yapılmış olan birkaç düğün dahil edilebilir. Bu düğünlerde geleneksel törenlerin bazıları yapılmış ancak balo gecesi düzenlenmemişti. Çiftin oturacağı eve gelinin çeyizinin götürülmesinden birkaç gün sonra, gelinle damadın arkadaşlarının ayrı ayrı katıldıkları danslı gece toplantıları yapıldı; gelin için kına gecesi,

damat için samah. Ertesi gün belediye salonunda ailelerini temsilen gelen, çoğu kadın yüz kadar konuk önünde resmî nikâh kıyıldı. Nikâhtan sonra görenek olduğu üzere konuklara kolonya ve şeker ikram edildi. Daha sonra gelinle damat, izleyen günlerde küçük gruplar halinde konuk kabul edecekleri kendi yeni evlerine gittiler.

Bu şekilde evlenen çiftleri yeteri kadar tanımadığım için neden böyle bir seçim yaptıklarından pek emin değilim, ama birkaç konu üstünde durulabilir: Aileleri görece yoksuldu ve yerel kimlikleri muğlaktı: son on yıl içerisinde kasabaya gelmiş olmalarına karşın kendilerini yerli kabul ediyorlardı. Çiftler ise ya öğretmen ya da küçük memur olarak çalışıyorlardı, yani modern, laik değerlere bağlıydılar. Zengin olmadıkları gibi, geleneksel tarzda bir düğün yapmaları için gerekli yerel destekten de yoksun olan bu çiftler bence bu koşullar olsaydı bile geleneksel bir düğün yapmazlardı. Düğünlerinde şu üç şeyi gerçekleştirmişlerdi: Birincisi, düzenledikleri gece toplantılarını aynı yaş grubundan arkadaşlarıyla olan bağlarını gösterecek biçimde yapmışlardı (daha masraflı olan balo da bunu yerine getirir). İkincisi, resmî nikâh töreninde kasabalılarla olan yüzeysel bağlarını teslim etmişlerdi. Sonuncusu, mesleklerinde tarafsız olduklarını, cumhuriyetçi ideolojiye uygun şekilde bireysel başarı ve gelişmeden yana olduklarını göstermişlerdi.

İstisna oluşturan ikinci tür düğünler bazı zengin tüccar ailelerin düğünleriydi. Bu ailelerin kasaba içinde ve dışındaki ekonomik ve toplumsal çıkarları arasında bulunan denge değişmişti. Bunun nedeni ya bu ailelerin işlerindeki bir değişimdi, ya da ülke düzeyinde üst konumlarda meslekler edinmiş çocuklarının Eğridir'de oturmak ya da çalışmak istemeyen gençler olmalarıydı. Bu ailelerden gelen erkek çocukların çoğu (kız çocuklarda konu bu kadar açık değildir) kendisine eş olarak başka bir yerden iyi bir ailenin kızını seçmişti. Kendi aileleri tarafından üstlenilen düğünleri Eğridir dışında, ya kızın bulunduğu yerde, ya da evlenince oturmayı planladıkları şehirde yapıldı.

Sayıları yüzleri bulan konuklar arasında Eğridir'den düğü-

nün yapılacağı yere gitme gücü bulunan az sayıda yakın akraba ve dost da vardı. Böyle düğünler kuşkusuz o ailelerin bir üst sınıfa geçmiş olduklarını gösterir. Dolayısıyla evlilik kutlamalarında geleneksel düğünlerin yemek davetleri ile profesyonelce düzenlenmiş modern baloların bir arada yapılıyor oluşu şaşırtıcı değildir. Lüks bir otelde yapılan balo, konuklara Türk mutfağından özgün yemeklerin sunulduğu pek zengin, yemekli-danslı bir toplantıdır. Yiyecekler gösterişli tüketimin, konuklara duyulan saygı ve yakınlığın göstergesidir. Aynı şey geleneksel düğünlerde konuklara sunulan zengin yemekler için de söylenebilir, ama aralarında teslim edilen bağlara ilişkin belirgin bir fark vardır. Yeni düğünlerde ülke çapına yayılmış olan bireysel kazanım ve tek taraflı ilişki bağlarından oluşan bir ağ söz konusudur.

Üçüncü türden istisna, alan çalışması süresince iki kez gündeme geldi. Her ikisinde de servetleriyle gelecekleri kesinlikle kasabaya bağlı olan, kasabanın (politikacı ve hizmet sektöründen) ileri gelen aileleri, hem geleneksel hem de modern tarzı biraraya getiren düğünler yaptılar. Her iki düğünde de tarzlar arasında görülen konukseverlik farkı önce ortaya kondu, sonra çözüldü. Düğün gününün sabahı ile öğleden sonrası çok sayıda konuğa geleneksel biçimde verilen yemek davetlerine ayrılmıştı. Ama bu davetler damat evinde değil düğün salonunda verildi, akşam da, gün içinde ayrı ayrı gelen kadınlarla erkeklerin birlikte katıldıkları nikâh töreni ve balo yapıldı.

Yani ailelerin kasabaya olan bağlılıkları ve bunun getirdiği dayanışmacı ilişkileri geleneksel düğün unsurlarıyla ifade edildi. Bireysel girişim, cinsiyet eşitliği gibi modern değerlere aynı şekilde bağlı oldukları da baloda (ve aynı konuklara) gösterildi. Balolarda genellikle görülen uzak, ilgisiz havanın ev sahiplerinin gösterdikleri iyi niyet ve biraradalık sayesinde dağıtılması belki de raslantı değildi. Konuklar sunulan ikramlardan da çok memnun kaldılar: birinde yöreye özgü dondurma, diğerinde zengin mezeler ikram edilmişti. Birbirine zıt törenlerin bu şekilde birleştirilmesi elbette ailelerin kasabadaki başarılı varlıklarıyla ilgiliydi. Kasabalılar her iki düğünde yapılan

harcama ve gösterişten hem memnun hem de rahatsız olmuşlardı, yine de geleneksel tarzda verilen yemek davetlerine ve farklı ikramların yapıldığı balolara katılmak gururlarını okşamıştı. Bu melez düğünleri nasıl adlandıracakları konusundaysa pek emin değillerdi.

## Sonuçlar

Bu bölümde Eğridir'deki statü grupları ile düğün tarzları arasında bir ilişki olup olmadığını araştırdım. Düğün töreni gelin, damat ve aileleri için kendilerini ve kasabalılarla olan ilişkilerini kamu önünde karmaşık biçimde ifade etmelerine yarayan bir araçtır. Düğünler aynı zamanda ailelerin konumlarını ve önceden kurulmuş olan ya da gelecekte kurulması beklenen bağlardaki değişimleri gösterir. Genel kural olarak ailenin konumu hangi tarz düğünün seçileceğini belirler, ancak her iki tarz içinde de evlenen çiftlerin kişisel değerlerini yansıtan önemli değişiklikler görülmektedir.

Ailelerini memnun etmek için geleneksel düğün yapılmasını kabul eden, ama evlilik konusunda sahip oldukları daha modern fikirlerde ısrarcı olan çiftlerin bunu gösterecek çok çeşitli olanakları vardır. Örneğin, gelin geleneksel düğünlerde genellikle kullanılan kırmızı duvağı reddedip, sadece beyaz duvaklı gelinlik giymeye karar verebilmektedir. Ya da, resmî nikâhın gelinin evinde öğleden sonra yapılan kadın toplantısı sırasında kıyılmasıyla, modern bağlamına karşın geleneksel biçimde bir nikâh töreni yapılabilmektedir. Veya, modern düğün yapmalarına karşın cinsiyet rolleriyle, ev içi yaşantısıyla ilgili görüşleri daha geleneksel olan çiftler eski göreneklere uyabilmekte, örneğin damat Kurban Bayramında geline kınalı bir koç armağan edebilmektedir. Ya da gelin, çok modern çiftlerde olduğu gibi (özellikle gelinin iyi bir mesleğe sahip olduğu durumlarda), normalde tüm gelinlerin bellerine taktıkları, eskiye ait bir cinsiyet simgesi olan kırmızı kuşağı takmayı reddedebilmektedir.

Her iki düğün tarzı da, ama özellikle belirgin ya da önceden

bilinen unsurların olmadığı modern tarz düğünler (ve balo), çiftlere çeşitli yenilikler yapma fırsatı tanımaktadır: ellerinde mumlar taşıyan gençlerin oluşturduğu geçitten geçilmesi gibi. Bu yeniliklerin mümkün olması bir özgürlük duygusu vermesinin yanı sıra, tören biçimlerinin denetlenebilmesini, anlamlarının zenginleşmesini sağlar. Ayrıca bu yolla 'modern göreneklerin' (ki cumhuriyet ideolojisine göre böyle bir şeyin kendisi çelişkilidir) halkın yaşamında oynadığı rolün görüntüsü değişmektedir. Bu türden çağdaş görenekler yaşamın çeşitli aşamalarında yapılan diğer törenlerle birlikte düşünüldüğünde çok daha fazla anlam ifade etmekte, etkili olmaktadır; çünkü çağdaş törenler genellikle küçümsenen gelenek ve göreneklerle açıkça ilişkilendirilmez.

Cumhuriyet'in ilanından sonra geçen yıllar içinde ülke insanları toplumsal yaşamın birçok alanında köklü değişimler yaşamışlardır. Bu değişim 'İslâmî' inanç ve uygulamalar ile 'modern' olanlar arasında sürmekte olan çelişkilerde görünmektedir. Toplumsal yaşamın birçok alanında devlet bu çelişkiyle başa çıkmaya, denetim altında tutmaya niyetlenmiştir; bazılarında da toplumsal mühendislik çabalarına karşı gösterilen muhalefeti etkin biçimde bastırmıştır. Ancak, en azından 1950'lerden beri devletin yaşamın çeşitli evrelerinde yapılan törenlere karşı ilgisi ve müdahalesi görece azdır. Bu daha gevşek tutum, Cumhuriyet Halk Partisi'nin onayladığı modern düğün tarzını öven ve geleneksel düğünlerin sona erdiğini dile getiren coşkulu bir şiirdeki ifadelerle tamamen tezat oluşturur. Kırk satırlık bu şiirin son dizeleri şöyledir:

> Eski şekil düğün bu gün kalktı değişti;
> Gençlik ondan kurtuldu bu da mühim bir işti.
>
> (Bilgeç 1938: 62-63).

Devletin evlilik törenleriyle ilgili bırakınız yapsınlar tutumu bu kutlamaları yapan topluluklar içinde toplumsal biçim ve değerlerin yavaş yavaş değişmesine izin vermiştir. Ama bu yavaş, evrimsel değişim önceki cumhuriyetçi gayretlere ters düştüğü için eski ve yeni göreneklerin birbirlerine tamamen zıt

görülme eğilimi sürmüştür. Dolayısıyla 'geleneksel' ve 'modern' şeklindeki adlandırmalar Cumhuriyet'in başından beri birlikte kullanılmıştır. Tarzların içerikleri elbette zaman içinde değişmiştir, ama çeşitli anlamları bir arada taşıyan, yerel düzeydeki ince toplumsal değişimleri ifade etmeye olanak tanıyan tarzlara verilen değer kalıcı olmuştur; üstelik gelecekte de süreceğe benzemektedir.

Düğün törenleriyle ilgili bu değerlendirmelerde Eğridir'deki 'geleneksel' ve 'modern' adlandırmalarının sınıfsal olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. O halde aynı sorular Türkiye'deki toplumsal yaşamın 'geleneksel' - 'modern' ikiliği üzerinden tanımlanan ve yönlendirilen diğer alanları için de sorulabilir.

ONUNCU BÖLÜM

# Peygamber'in Doğumu: Kadın ve Erkek Mevlitleri[1]

Antropolojinin önemli sorunlarından biri, farklı kültürleri çözümlerken kullanılabilecek terimlerin seçimi ve bu terimlerden kültürlerin birbirleriyle tanımlanıp karşılaştırılabilmelerini sağlamak üzere bir çerçeve oluşturmaktır. 'Akrabalık', 'evlilik', 'din' gibi terimlerin evrensel tanımlarının yararsız olduğu artık kabul edilmektedir ve bu sadece sözkonusu terimlerin çokyönlü sınıflandırmalar olmaları nedeniyle gevşek analitik değere sahip olabilecekleri meselesiyle ilgili değildir. Bu terimler birçok kültürde var olan özgül kategoriler hakkında bir şey söyleyemez; kendi başlarına bir 'anlamları' olmadığı gibi, yerli kategorilerin anlamlarını da bozar ya da önemsenmelerini engeller. Revaçta olan antropoloji yaklaşımları, bu tür bir kuramsal sorumluluk taşımamakta. Yapısalcı, tarihselci, anlambilimci ve yorumsamacı antoropolojiler kültürel kategorilerin karmaşıklığını dikkate almadan, 'temel yapılar', 'yapısal ilkeler' ya

1 Bu makale Richard Tapper ile birlikte yazılmıştır. 1985 yılında Edinburgh, Otadoğu Çalışmaları Ingiliz Derneği'nde yapılan bir konferansta sunulmuş, St. Louis, Washington Üniversitesi ile Londra Ekonomi Okulu'ndaki seminerlerde okunmuştur. Bu toplantılarda aldığımız yararlı yorumlar için teşekkür ederiz. Ayrıca çalışmamızı okuyup görüşlerini belirten Stephen Barton ve Hastings Donnan'a teşekkür ederiz. Bu bölüm daha önce N.Tapper ve R.Tapper (1987) olarak yayınlanmıştır.

da 'temel unsurlar' gibi evrensel terimlerle uğraşmışlardır. Postyapısalcılık ve postmodernizmde ise, tanımlamaların ve karşılaştırmaların olanaklı ve gerekli olduğu reddedilip yerli anlam dizgelerine öncelik verilmiştir.

Meselenin bir çeviri meselesi olduğu doğrudur, ama birçok kültürün çözümleyici kavramlar olarak kabul edildiklerinde İngilizceye kolayca çevrilebilecek kategorileri olduğu gerçeğini görmezden gelmek mümkün değildir. Bununla birlikte, bu kolaylık bazen aldatıcı olabilmektedir; kategorilerin antropologlarca incelenebilmelerini engelleyen kendilerine özgü sorunları vardır. Müslüman Ortadoğu'ya özgü 'din' kavramı buna bir örnektir. 'Din'in İslâmiyet'le Hıristiyanlık'taki önemli farkları bir kenara konsa bile, İngilizcedeki (genelde Hıristiyanlık'taki) 'din' gibi, Müslümanlıktaki 'din' (İslâm) de hem dışlayıcı hem de kapsayıcı çok çeşitli anlamlara sahiptir. Pekçok Müslüman (daha kuramsal bakanlar), dinini, antropologların (ve diğer Müslümanların) 'din' saydıkları 'ortodoks olmayan', 'popüler' inanç ve etkinliklerin tümünü dışarda bırakacak biçimde, inanç dayanakları, emredilen kurallar, yasalar ve gelenekler bütünü olarak tanımlar. Öte yandan inananlar inanç ve etkinliklerinin tümünün 'din'den kaynaklandığını, 'din'e göre davrandıklarını düşünürler. Tanımlamadaki bu bulanıklık İslâmiyet'le ilgili çalışmalarda 'ortodoks' kuramların tekel oluşturmasına yol açmıştır.

Meselenin bir diğer boyutu, tüm dünya dinlerinde olduğu gibi İslâmiyet'te de evrensel ve özgül unsurların birarada oluşudur. Bu ayrıma ilişkin olarak önceden Büyük ve Küçük Gelenekler şeklinde ikili bir karşıtlık kurulmuş, hem her bir geleneğin karmaşıklığı basite indirgenmiş, hem de aralarındaki fark olduğundan fazla vurgulanmıştır (karş. Eickelman 1981: 202-3). Bu ikilik Ortadoğu üzerine çalışan yazarlar tarafından sıkça başvurulan başka belirsiz ikiliklere de kolayca kayar: Büyük-küçük, eğitimli seçkinler-eğitimsiz kitleler, kent-kır, entelektüel-duygusal, kamusal-özel, erkek-kadın, vs (karş. Stirrat 1984: 205 ve devamı). Kentli ve eğitimli seçkinlerce korunan dinsel 'büyük gelenek' ciddi, aydınlara özgü, her zaman erkek-

lerin ilgi alanı olan bir konu olarak görülür. 'Küçük geleneğe' ait din, esrik değilse bile duygusaldır, eğitimsiz kırsal cemaatler arasında yaygındır, özellikle de kadınların ilgi alanındadır.[2] Yanıltıcı, çoğunlukla da hatalı olmalarına karşın bu tür özdeşliklerin etkileri, Ortadoğu'da din üzerine yapılan çalışmalarda güçlü bir şekilde hissedilir.

Din alanına uzun süredir oryantalistlerle ilahiyatçıların varsayımları ve yöntemleri egemendi. Bunlar İslâmiyet'in onu diğerlerinden ayıran ve evrensel unsurlarına öncelik tanırlar; 'popüler' İslâm'ı, kenarda kalmış, önemsiz ve yanlış olarak dışlayıp, varsayılan bir ortodoks inanç ve uygulamalar bütününün doğasına ve açık anlamına odaklanırlar. Aynı yaklaşım daha yakın zamanlarda yapılmış çalışmalarda da görülür. Örneğin Denny, bir yandan doğru bir şekilde, İslâmî törenlerin normatif ve tanımlayıcı veriler kullanarak bir bağlam içerisinde ele alınması gerektiğini söylerken, bir yandan da 'ortodoks' ve 'otantik' İslâm gibi hatalı kavrayışlara yol açan genellemeler üzerinde ısrar eder (1985: ör. 73, 76). Etnograflar da ortodoksluğun zulmünden kaçamamışlardır: İslâmî 'büyük geleneğin' dinsel tören ve dogmalarını kabul görmüş esas kural ve ilkeler seti olarak bir kenara koymuş, yalnızca sapmaların ortaya konması ve açıklanmasıyla ilgilenerek Sufilik, ermişler, türbeler ve ruhlar gibi 'popüler' unsurlara odaklanmışlardır.[3] Hem 'ortodoks' hem de 'popüler' unsurları biraraya getiren, sıradan, günlük İslâmî uygulamaların anlamını ortaya koyacak çalışmalar derinliksiz ve kuramsal değerden yoksun kabul edilip yapılmamıştır. Elbette birinden biri daha doğru değildir.[4]

## Bir İslâm Antropolojisi

Ortadoğu antropolojisi üzerine yazdığı mükemmel makalesinde Antoun, İslâm üzerine yapılan antropolojik çalışmaların

2 Gellner 1968; Spooner 1972 ile karşılaştırınız.

3 Örneğin bkz. Geertz 1968; Gellner 1969; Gilsenan 1973.

4 Bu konularla ilgili yaptığımız önceki çalışmalarla karşılaştırınız: R.Tapper (1979: 14; 1984) ve R.Tapper ve N.Tapper 1986.

neden çok zayıf kaldığını, bunların neden o alan dışında çok etkili olamadıklarını ikna edici bir biçimde ortaya koymuştur (1976; ayrıca bkz. El-Zein 1977 ve Digard 1978). Durumu düzeltmeye yönelik stratejiler arayan Antoun, İslâm antropolojisinin yönelebileceği dört nokta üzerinde durur: özellikle ibadet, vaaz ve formel törenlerle ilgili detaylı yerel verilerin toplanması; belli yerlerde ortaya çıkan farklı büyük gelenekler arasında görülen çatışma ve uyum noktalarının incelenmesi; metinlerin çözümlenmesi; İslâmî hareketlerin enformel çıkar grupları olarak incelenmesi. Van Dusen de (1976), Ortadoğulu kadınlar üzerine yazılmış eserleri konu edinerek, hem bölgesel hem de belirli yerel topluluklar içindeki kadınlar bağlamında eş ve ard zamanlı karşılaştırmalı çalışmalar yapılmasının gerekliliği üzerinde durmuştur.

Ortadoğu'yu konu alan antropolojik yazın bu iki çalışmadan sonra önemli ölçüde çoğalmış, hem İslâmî uygulamalar hem de kadınlar üzerine önemli görüşler ortaya atılmıştır. Buna rağmen Antoun ve Van Dusen'in önerileri doğrultusunda yapılmış, İslâmiyet'in kitabi doğruları ile cinsiyetler arasındaki ilişkileri kapsayan ayrıntılı ve derinlikli çalışmalar az sayıdadır.[5] Böyle çalışmalar çoğalmadığı sürece bir 'İslâm antropolojsi'nden söz edilemez. Müslüman toplulukları karşılaştırmalı olarak inceleyen bir İslâm antropolojisi ancak cinsiyetle dinin ilişkisini sağlam temeller üzerinde kurabilen bir bakış açısı ile mümkün olabilecek, daha geniş çevrelerin ilgisini çekebilecektir.[6]

Böyle bir bakış açısının başta gelen yararı, İslâmî uygulamalarla ilgili yaygın iki yanlış anlayışın aydınlatılması olacaktır. Bunlardan ilki, oryantalist gelenekte yer alan ve Graham'ın görüşlerinde (1983) yansıyan, bütün gelenekler içinde en törensel gelenek olarak İslâm ile onun kurumsallaşmış törensellikkarşıtı tutumları arasında bir çelişki olduğudur. Graham'ın

5 Bkz. bu türden çalışmaların değinildiği giriş bölümündeki birinci not.

6 'İslâm antropolojisi' kavramı, 'Batılı antropolojinin çoğunda bulunan bildik etnosantrizmi' (1984: 3) kınadığı halde, açıkça ideolojik temellere dayalı daha iyi bir örnek ortaya koyamayan Ahmed'in öne sürdüğü 'İslâmî antropoloji'den çok farklıdır.

amacı kültürlerarası ya da pan-İslâmcıdır. 'Müslümanların ayırdedici törensel yaşamı ile İslâmiyet'in dayandığı törenselliğin', özellikle Kuran okumaları, gündelik hayatta yapılan toplu ayinler gibi asal törensel görevlerin incelenmesiyle bulunabileceğini iddia eder. Elbette bu görevler 'Müslüman uygulamaların evrensel olarak kabul edilmiş bel kemiğini oluşturur; bu etkinlikler her kuşak Müslüman düşünürün kendileri ve izleyicileri için Müslümanlığın ne anlama geldiğini tarif etmek için baş vurdukları etkinliklerdir' (1983: 63). Ama Graham 'bu temel uygulamalarda İslâm'ın en tutarlı kendilik-imgesini' (*age.*) ararken yerel din kurumlarınca ortodoksi olarak görülen İslâm'ın açık versiyonlarını vurgulamaktan kurtulamaz.

Günümüzde bu türden belirgin anlamların her yerde başka olduğunu ve o topluma özgü içsel anlamları bağlamında nitelendirilip anlaşılması gerektiğini ileri sürmek antropolojik bir kabuldür. Bu nedenle, örneğin kadınların çok çeşitli dinsel deneyimlerini özellikle ele almak çok yararlıdır. Oysa Graham bu 'popüler Müslüman deneyimlerin, İslâmiyet'in çarpıcı ve biricik niteliğini yani tutarlı bir inanç ve uygulama geleneği olduğunu gösteremeyeceğini' (*age.*) öne sürecektir. Graham'ınki, bir toplumdaki çeşitli inanç ve uygulamaların *tümünün* birden ele alınması gerektiği ve kültürlerarası karşılaştırmanın ancak bu tür çalışmalara dayanarak yapılabileceği yönündeki antropolojik ilkeye karşı duran bir görüştür.

Dinsel kurumun (*establishment*) gözünde dinsel meselelerde Müslüman kadınların aşağı konumuna ilişkin pek bir muğlaklık yoktur ve bu sayede kadınların dinsel deneyimleri erkeklerinkinden ve varolan ortodoksilerin gelişmiş yorumlarından görece özerk kalabilmektedir. Kadınlarla erkeklerin inanç ve uygulama biçimlerinin birbirlerinden tamamen ayrı olduğunu ileri sürmesek de (aşağıda ele alınan Türkiye verileri de bunu doğrulamakta), bir din sisteminin erkeklerle kadınlar için farklı boyutlarının olması mümkündür; ve herhangi bir İslâmî geleneğin anlaşılabilmesi için *her ikisinin* de ele alınması zorunludur.

İslâm'ın uygulanışına ilişkin bu yanlış kavrayış cinsiyet rol-

lerini yanlış temsil etmekle kalmaz, antropolojik gelenekten gelen daha açık bir yanlış temsile de yol açar: Davis'in sözleriyle, 'Müslüman erkeklerin Müslüman kadınlardan daha inançlı olmaları beklenir'; 'Müslüman toplulukların barış içinde yaşamalarının ve ailelerinin manevi güvenliğinin sorumluluğunu taşımak şeklindeki dinsel görev, özellikle erkeklere özgülenir' (1984: 21, 23). Davis, Fernea'ların gözlemlerine katılır; ona göre bir yandan Müslüman kadınların manevi yaşamları hakkındaki bilgilerin çok az oluşu, öte yandan erkeklerle kadınların dinsel etkinliklere ayrı ayrı katılıyor olmaları ve kamuya açık ibadetlerde kadınların yer almaması, 'Müslüman kadınların dinsel etkinliklerinin yöreden yöreye önemli farklılıklar gösterdiği anlamına gelir' (Davis 1984: 19'da aktarılan Fernea ve Fernea 1972: 386). Davis 'kamusal alanda yapılan dinsel etkinliklerin İslâmî manevi yaşamda belki de Hıristiyanlık'takinden çok daha önemli olduğunu' eklemekten de geri kalmaz (1984: 20). Graham ve Davis erkeklere özgü 'doğru' dinsel etkinlikler görüşünün egemen olduğu bir İslâm anlayışını ve Müslüman kadınların bu şemadaki yeri konusundaki erkek merkezli kalıp yargıları paylaşıyor görünüyorlar.

Biz konuya daha farklı bakıyoruz. Bize göre, erkeklerin 'ortodoksiyi' günlük hayatlarında yerine getirmeleri meselesi sorunsuz olmadığı gibi en başından kadınların dinsel 'işlerinin' erkeklerinkine göre daha az önemli ya da kenarda kabul edilmesi de hatalıdır. Kadınlar günlük ibadetleri yerine getirmekle kalmazlar, toplu etkinlikleri erkeklerinkinden çok daha aşkın dinsel öğelerle yüklüdür.[7] Ele alınan mesele ne olursa olsun, İslâm antropolojisinin, hem kadınların hem de erkeklerin dinsel görüş ve uygulamalarına ve bunlar arasındaki ilişkilere yer vermediği sürece eksik kalacağı görüşünü savunuyoruz.

Aşağıda Eğridir'de katılmış olduğumuz törenleri çözümleyerek bu noktaları göstermeye çalışıyoruz. Amacımız kadınlarla erkeklerin ayrı gruplar halinde düzenledikleri mevlit okumalarını karşılaştırmak, bunların diğer İslâmî tören ve inançlarla

7 Bkz. Stirrat'nın kutsal modellerin çeşitliliği üstüne çalışması (1984).

olan ilişkisini araştırmak. Çözümlemelerimiz, Türkiye'deki İslâm'ın niteliği konusunda, özellikle Hıristiyanlık'la olan tarihsel ilişkiler ve Muhammed Peygamber'in popüler Müslümanlıktaki yeri ile İsa'nın Hıristiyanlık'taki yeri arasındaki benzerlikler ve farklılıklar bağlamında, bazı ilginç sorunları ortaya çıkardı. Ele aldığımız konular çok sayıda başlığa değinmekle birlikte, esas amacımız özellikle mevlit törenleri üzerinde yoğunlaşarak kasabada yapılan mevlit çeşitlerini anlamaya çalışmak. Bildiğimiz kadarıyla Türkiye'deki mevlit okumaları bilimsel anlamda ayrıntılarıyla ele alınmamıştır.[8] Ülke çapında yaygın olan mevlitlerin görmezden gelinmesi ilginç. Belki de mevlitlerin toplumsal düzenin kuruluşundaki gizli değilse de temel rolü, üstü kapalı biçimde böylece söylenmekte; bunun düzeltilmesi gerek.

## Mevlit

Müslüman dünyanın birçok bölgesinde Peygamber'in doğum günü kutlamalarının en önemli bölümü, 'Muhammed'in doğumu ile başlayıp hayatını ve erdemlerini çoşkulu biçimde anlatan destansı övgülerden oluşan bir şiirin' (Fuchs 1961: 366-7), mevlidin okunmasıdır. Türkiye'de, geçmişte olduğu gibi şimdi de, mevlit şiirlerinin en bilineni ve toplumsal açıdan önemli olanı, 1400 civarında Süleyman Çelebi tarafından yazılmış olan şiirdir. Yalnızca Peygamber'in doğumu ile sınırlı olmayan mevlit okumaları yılın herhangi bir zamanında ve farklı toplumsal bağlamlarda yerine getirilen dinsel törenlerin ana bölümünü oluşturur. Mevlit okumaları günümüz Türkiyesi'nde tüm dinsel törenler içinde en göze çarpanıdır. Popüler Türk İslâmı'nı çeşitli şekillerde belirleyen Muhammed Peygamber kültünün ortaya çıktığı en önemli tören yine mevlit okumalarıdır (karş. Fallers 1971: 12). Mevlidin çevirisini yapmış olan MacCallum yazdığı önsözde Süleyman Çelebi'nin Chaucer'in çağdaşı olmasına karşın mevlit şiirinin hâlâ, tıpkı 'Matta ve Luka'da anlatılmış olan İsa'nın doğumunun Hıristiyanların en

8 En aydınlatıcı çalışmalar Edmonds (1969) ve Toygar'a (1982) aittir, ama bunlar da ne yazık ki çok kısa ve sosyolojik olmayan çalışmalardır.

büyük ruhsal hazinesi olması gibi, Türkiye'deki sıradan insanların kalplerine seslendiğini' söyler (1943: 8). Ayinlerde mevlit şiiri bir mevlithan ya da yardımcılarıyla oluşturduğu koro tarafından melodik ve ritmik tarzda, bölümlerin arasına çeşitli Arapça ve Türkçe dualar, Kuran'dan alınmış Türkçe sureler katılarak okunur.

Mevlit ayinlerinin ayrıntılarına geçmeden önce şiirle ilgili bilgiler verelim. Türkiye'de uzunluğu, yapısı ve içeriği birbirinden farklı mevlit kitapları bulmak mümkündür.[9] Eğridir'de bulunabilen baskıların çoğu genellikle 300 beyitten oluşan kısa mevlitlerdir. Geleneksel eğitim almış yerli mevlithanlarca kullanılan eski yazı metinler daha uzun ve bütündür. Daha yeni metinlerde yer alan ve mevlitlerde okunan şiir çeşitli bölümlere ayrılmıştır.

İstediğimiz kadar birebir olmasa da MacCallum'un çevirisini esas almak daha uygun olacak. MacCallum yaptığı çeviride, Gibb'in şiirin tarzının 'sanatsal değil basit' olduğu şeklindeki yorumuna katılsa da (MacCallum 1943: 8'de alıntılanan Gibb (1900) 1958: 236), günümüzde okunan mevlitlerin eski kelimelere yer veren, karmaşık, bazen de anlaşılmaz niteliği gibi önemli özelliklerini yakalamıştır.

Tanrının birliğini ve gücünü dile getiren dua ve ilahilerden oluşan şiirin ilk bölümü, metnin bütününde nakarat olarak tekrarlanan şu beyitle sona erer.

> Ger dilersiz bulasız oddan necât
> Aşk ile derd ile eydün es-selât*

İkinci bölüm Muhammed'in yaşam öyküsüne kısa bir giriştir. Şairin dinleyenleri Peygamberin ruhu için fatiha (Kuran'ın

9 Metinsel farklılıklar bazı çalışmalara konu olmuştur (ör. A.Ateş 1954; Aymutlu 1958; Pekolcay 1980). Ayin sırasında şiirin bölümlerini işaret eden çeşitli hareketler, okunan dualar, ilahiler gibi diğer farklar üzerinde pek durulmamıştır (karş. Timurtaş 1980:xii; Aymutlu 1958: 59-60; ve A.Ateş 1954: 20'de kısaca anlatılan uygulamalar). Toygar'ın makalesi (1982) mevlitler arasındaki farklara biraz değinmektedir.

(*) Takibeden alıntılar, Ahmed Ateş'in yayına hazırladığı Türk Tarih Kurumu'nca basılan *Vesîletü'n-Necât Mevlid*'dendir (TTK Basımevi, Ankara, 1954) - e.n.

ilk suresi) okumaya davetiyle son bulur. Üçüncü bölüm Muhammed'in geleceğini haber veren önceki peygamberlerden söz eder. Dördüncü bölüm Peygamber'in doğumunun anlatıldığı ana bölümdür. Annesi Âmine mucizevi deneyimler yaşar: kutsal ışıkla (nurla), meleklerle, ipeklerle çevrelenmiştir. Doğuracağı oğulun olağanüstü niteliklerini anlatan doğaüstü üç yaratık, üç huri Âmine'yi ziyaret eder. Doğum anı şiirde şöyle anlatılır:

Susadum su diledüm içmekliğe
Virdiler bir kıf ki dolu şerbeti
Kardan ağ idi vü hem soğuk idi
Dahi şîrindi şekerden lezzeti
Sonra gark oldı vücûdum nûr ile
Bürûdi beni o nûrun ismeti

İzleyen bölümde, doğururken,

Geldi bir ak kuş kanadıyla benüm
Arkamı sığadı kuvvetle kati
Doğdı ol sâatta ol şâh-ı rüsûl
Kim anunla buldı âlem izzeti

'Selamlama' bölümünde, bebek Muhammed'e dünyaya hoşgeldin denir, mucizevi, insanüstü doğası övülür. Altıncı bölümde doğuma eşlik eden başka mucizeler anlatılır. Âmine önce yeni doğmuş oğlunu kaybeder, onu meleklerin almış olduğundan kederlenir, sonra onu bir köşede Tanrı'dan halkına yardım etmesi için Mekke'ye dönmüş dua ederken bulur. Yedinci bölüm akıcı bir şekilde konuşan bebek Muhammed'in diğer olağanüstü özelliklerinden örnekler verir: gölgesi yoktur ama ilahi bir sis tarafından korunmaktadır; dişleri öyle parlaktır ki, saçtığı ışıkla gece karanlığında bile bir iğne bulunabilir; bedeninden yayılan ışık etrafındakiler için yolu aydınlatmaktadır.

Sekizinci bölüm Peygamberin gökyüzüne yaptığı yolculuğu anlatır. Yolculuk, Kadir Gecesi olarak kutlanan, Kuran'ın inmeye başladığı gece olan Perşembe gecesi gerçekleşir. Tanrı başmelek Cebrail'e Muhammed'i gökyüzüne getirmesi için sı-

hirli at Burak'ı almasını emreder. Muhammed Burak'ın sırtında önce eski Peygamberlerin ruhlarının onu selamladığı Kudüs'e gelir,[10] sonra mucizevi bir merdivenle gökyüzüne doğru yol alırlar, oradakiler de Muhammed'i selamlar. O gece gökyüzünün yedi katında dolaşırken, Cebrail'in bile geçmeye cesaret edemeyeceği yere gelene kadar, akıl toplar. Bu bölümün Refref denilen ikinci kısmında Muhammed'in Tanrı katına çıkışı, Tanrı'nın onunla birlik olduğunu anladığı yolculuğunun son aşamaları anlatılır. Muhammed insanlık adına yalvarır ve duaları kabul edilir, artık insanların kurtulma şansları vardır.

Hem diye ey rahmeti çok rahmeti
Bana ümmetsüz gerekmez cenneti
Gerçi bunlarda yazuksuz yok değül
Ille ey Hak rahmetinden çok değül
Ol yazuklu ümmetüm bağışlagıl
Dahi bana ne dilersen işlegil

Bu bölümler şiirin anlatısal zirvesidir. Tanrı'nın günde beş vakit namaz kılanların hak edecekleri sevaplara kısaca değinmesinden sonra Muhammed dünyaya döner. Dokuzuncu bölümde, Tanrı bağışı ve Muhammed'in insanlık adına yaptığı dileğin yerine gelmesi için edilen dualarla şiir son bulur.

## Eğridir'de Yapılan Mevlitler

Türkiye'de Birinci Dünya Savaşı'nın sona ermesini izleyen 1920'li yıllarda Osmanlı İmparatorluğu'ndan geriye kalanlar üzerinde Kemalist bir cumhuriyet kurulduğu sırada Eğridir yoksul bir merkezdi. Osmanlı döneminde kasaba nüfusunun

10 Muhammed'in gece yolculuğu 'isra' ve gökyüzüne çıktığı 'miraç' ile ilgili teolojik sorunlar tartışılmaktadır (bkz. Schrieke 1965: 583-4; Horovitz 1961: 381 ve devamı; Buhl 1961: 405 ve devamı), ama başka birçok tipik mitsel kurguda olduğu gibi bu türden tekrarlanan olayların (bkz. Leach 1983) halk arasında nasıl karşılandığı konusunda pek tartışma yoktur. Bu ruhsal deneyime değinen Kuran ayetleri üzerine yazan Padwick, İslâmî uygulamalardaki miraç gecesinin önemini, 'İslâmî sistem ile inananların içsel yaşamları arasındaki bağ' olarak ortaya koymuştur. 'Bu ayetler ve bunların üzerinden geliştirilmiş gelenekler herkese hitap eder' (1961: 141).

çoğu, Rumlar da dahil, küçük ölçekli zanaat ve ticaretle uğraşır, halk küçük meyve bahçelerinde yetiştirdiği ürünler ile gelirini desteklerdi. Aynı zamanda (şimdi kapatılmış olan) Mevlevi, Nakşibendi, Bektaşi tarikatlerinin merkezi olan kasaba ile yöresine birkaç toprak ağası, zengin tüccar ve tarikat liderinin aileleri egemendi.

Dokuzuncu Bölüm'de ortaya konmuş olan kasabanın yakın zamanlardaki türdeş görünümü, işçi kesiminin toplumsal anlamda görünmez olmasından ve farklı toplumsal sınıflara dahil bireylerin birbirlerini akraba saymalarından kaynaklanmaktadır. Yerliler arasında kurulmuş olan akrabalık ağı toplumsal denetim bakımından güçlü bir düzendir; yerli halkı genellikle düşman ve açgözlü gören her türden yabancının da dışlanmasını sağlar.

Kasabalılar cumhuriyete bağlı oldukları kadar Müslümanlığa da bağlıdırlar, çoğu da dindardır. En az dindar olan kesim dışardan gelmiş yüksek düzey bürokratlardır, en dindar olanlar ise küçük tüccar ve zanaatkârlardan oluşan çarşı esnafı arasından çıkar.

Kasabalıların İslâmiyet anlayışında mevlitlerin yeri belirgin değildir, uygulamada önemli bir yeri olduğu ise kuşku götürmez. Herkes mevlitlerin manevi olduğu, dünyevi ya da maddi konularla ilgisi olmadığı konusunda hemfikirdir. Ama özellikle erkekler manevi ya da teolojik önemini reddetme eğilimindedirler. Kuran'dan kaynaklanmadığı için 'önemsiz', ama şiirin kendisinin ve söylenen ilahilerin 'güzel' olduğunu kabul eden yerel din kurumunun 'resmî' görüşünü benimserler; erkeklere göre mevlitler Kuran okunduğu için meşrudur.[11]

11 Kasabalılarca bilinip kullanılan üç dua kitabında (S.Ateş, tarihsiz; Soymen 1979; ve Tavaslı, tarihsiz) Peygamberin doğumunun kutlandığı mevlit kandilinden neredeyse hiç söz edilmez. Bu kitaplarda kandiller diğer bayramların tersine birkaç ibadetle geçiştirilir; Ateş'in kitabında 'mevlit okutulurken hatim duası da yapılabilir' (s.133) denilmesi dışında mevlit şiirinden bahsedilmez. Başka bir deyişle bu türden resmî, ya da yarı-resmî yayınlarda kandiller ve mevlitler açıkça yok sayılmaktadır. Buna karşın, mevlit şiirinin, ilahilerin ve başka ilgili konuların yer aldığı kitaplar, kasabalılar bu tür yayınlarla pek ilgili olmasalar da, kitapçılarda bulunabilmektedir.

Kasabada okutulan mevlitlerde diğer dinsel ayinlerde olduğu gibi Arapça

Oysa birçok kadın, ayinlerin, özellikle bu ayinlerdeki törenlerin ve söylenen ilahilerin kadınların erkeklerden daha bilinçli birer dindar olduklarını gösterdiğini düşünür. Kadınlar bazen de, (din kurumunun erkekleri tarafından) erkeklerden daha günahkâr oldukları söylendiği için daha dindar olmaları gerektiğinden söz ederler.

Kasabalılar çok çeşitli mevlit ayinlerine âşinadırlar. Kadınlarla erkekler ayrı gruplar halinde yılda ortalama yirmi kadar belki de daha çok sayıda mevlit ayinine katılırlar. Erkeklerin katıldıkları mevlitler (kendilerinin böyle bir fark gözetmemelerine karşın) üç ana grup altında toplanabilecek farklı bağlamlarda gerçekleşir.[12] İlki, ölüm nedeniyle okutulan mevlitlerdir. Cenaze töreninin yapıldığı günün gecesi ölü evinde okunan mevlide katılan erkeklerin sayısı ölenin konumuna ve cinsiyetine göre değişir; konuklara, şimdilerde sadece cenazelerde, bir de hacıların Mekke'den dönüşleri gibi özel dinsel bağlamlarda sunulan bir yemek verilir. Yaşlı bir erkeğin ölüm yıldönümü nedeniyle camide okunan mevlide kasabadaki tüm erkekler yerel gazetede verilen ilanla davet edilir. Bu mevlit esas olarak ölenin ruhu için okunur. İkinci grup mevlitler sünnet ve evlilik kutlamaları sırasında yalnızca erkekler için okunan mevlitlerdir: evlerde az sayıda erkeğin katılımıyla sabahtan okutulur, ama ardından verilen öğlen yemeğine sayıları yüzleri bulan birçok kişi katılır. Sünnet ve evliliklerde okunan mevlitler o insanların ve ailelerinin hayrı için okutulur. Üçüncü grup mevlitler ise Türkiye'nin büyük bölümünde kabul gö-

---

ile Türkçe birarada kullanılır. Kadınlarla erkeklerin çok azı, Arapça okumayı bilen din öğretmenlerinin de ancak bir kısmı kullanılan Arapçayı anlayacak düzeyde bilgi sahibidir. Fatiha gibi çok bilinen Arapça dualar dışındaki duaların ve Kuran surelerinin anlamları pek bilinmez. İbadetlerin Arapça olması genelde 'ortodoksluk'tan kaynaklanmaktadır; Arapçanın kullanıldığı törenler din kurumunca daha fazla kabul görür. Oysa Türkçe okunan dualarla ilahiler ve mevlit şiirinin kendisi genellikle katılanlar tarafından anlaşılır. Anlamları inananlarca yorumlanabilen törenlere özgü bu metinler din ideolojisinin bir parçası olarak görülmelidir.

12 Toygar (1982: 520-1) Türkiye'nin bazı bölgelerinde hangi durumlarda mevlit okunduğuna dair bir liste vermektedir, bunların yalnızca birkaçı Eğridir için geçerlidir.

ren beş kandil kutlaması nedeniyle okunan, televizyondan da naklen verilen mevlitlerdir. Kasabada kandil mevlitleri müftülük tarafından düzenlenir, akşam namazından sonra merkez camide okunur. Yüzlerce erkeğin bulunduğu ayine, caminin arka tarafında perdeyle kapatılmış bölümde oturan yirmi otuz kadar kadın da katılır.

Toplumsal bağlam farklarına karşın, erkeklerin mevlitlerinin tarzları aynıdır. Hepsi kısa, formel, duyguların açığa çıkarılmadığı, mevlithanın veya düzenleyenlerin farklı uygulamalarına izin vermeyen bir yapıdadır. Geleneksel eğitim almış mevlithanın ya da müftülükten birinin okuğu şiir Arapçalaştırılır, okunan duaların ve söylenen ilahilerin sayısı azdır. Yarım saat kadar süren ayinin yerel alışkanlıkların sürdürülmesinden başka bir amacı yok gibidir.

Kadınların mevlitleri ise hemen her zaman bir ölüm nedeniyle yapılır, ölümün yedinci, kırkıncı, elliikinci günleri ve ölüm yıldönümünde yalnızca kadınların katıldığı mevlitler okutulur. Ortalama kırk kadının biraraya geldiği (sayıları oniki ile yüz arası değişir) mevlitler evlerde yapılır, mevlithan genellikle geleneksel eğitim almış bir kadındır; bazen de devletin din okullarında daha 'ortodoks' ya da 'erkeksi' biçimde eğitilmiş genç kadınlar mevlithanlık yaparlar. Mevlithan kadın olduğunda katılanların tümü kadın olmalı, yakınlarda bir tek erkek olmamalıdır. Nadiren de olsa kadın mevlitlerinde müftülükten gelen bir erkek mevlithan bulunabilmektedir.[13] Erkekler yalnızca erkek mevlithan dinleyebilirlerken, kadınların hem erkek hem de kadınlardan mevlit dinleme fırsatları vardır. Kadın mevlitlerinin tarzları toplanılan eve göre değişir (aşağıda anlatılmaktadır); erkek mevlithan olması durumunda daha çok erkek mevlitlerine benzer. Genellikle daha uzun süren ve daha karmaşık yapıda olan kadın mevlitlerinde, mevlidi

13 Erkek mevlithanlar kasaba camilerinin devlet tarafından atanan görevlileridir. Mevlit başına bahşiş olarak (ücret verilmesi yasaktır) 1-2.000 lira (1983'te 3-6 £) alırlar. Kadın mevlithanlara ise ancak 500 lira, tutulan yardımcı kadınlara da birkaç yüz lira verilir. Verilen bahşişler yapılan mevlit harcamaları içinde çok küçük bir orandır.

düzenleyen, kadın mevlithanın seçimi, yapılacak etkinlikler, göstereceği konukseverlik ve yaratmak istediği ortam gibi konularda çeşitli seçeneklere sahiptir.

## Kadın Mevlitleri

Bu bölümde kadınların Cuma namazlarını izleyen mevlit ayinlerinin ayrıntılarını anlatacağız. Bu ayinler kasabada düzenlenen mevlitlerin hem en uzun sürenleri (üç saat ya da daha uzun) hem de en gösterişli olanlarıdır. Kadınların katıldıkları en yaygın mevlitler yine bunlardır. Bu nedenle bu mevlitleri diğerlerini kıyaslayabileceğimiz bir ölçüt olarak görüyoruz. Etnograf olarak bakış açımız kasabalıların (erkeklerin ve kadınların) düşünceleriyle uyuşmakta; bu kadın mevlitleri Sufice duygusallıkları nedeniyle bazı erkekler tarafından neredeyse dinî sapkınlık sayılsa da, kadınların çoğu bunu dindarlığın açığa vurulması olarak görür.

Mevlitten önce kılınan Cuma namazının özetiyle başlayacak olursak; bu namazlar her kadının hem tekilliğini, hem de topluluktaki bütün kadınlarla tam bir eşitlik içinde olduğunu vurgulayan törenlerdir. Cuma namazındaki disiplinli, bireysellikten uzak davranışlarla, kişisel duyguların özgürce dışa vurulduğu mevlit arasındaki devamlılıklar ve zıtlıklar, törensel dinamiğin temel unsurlarıdır.

Kadınların tesbih namazı da denilen cuma namazı toplantıları iki ya da üç özel evde aynı anda yapılır. Bu hoca evlerinin her birinde ortalama kırk elli kadar çok çeşitli yerli aileden çoğu orta yaş ve üzerinde kadın biraraya gelir. Geleneksel din eğitimi almış yerli kadın hocalar ve katılacak kadınlar sabahtan arka sokaklardan yürüyerek hoca evlerine gelmeye başlarlar. Yolda karşılaştıklarında birbirleriyle el sıkışıp selamlaşırlar (Cuma Selamlaşması). Evin girişinde daha önce almamış olanlar abdest alır, başlarına saçlarını, boyunlarını, omuzlarını kapatacak şekilde beyaz örtü örterler. İçeri girdiklerinde daha önce gelmiş olanları uygun biçimde selamlayıp yerde kendilerine oturacak bir yer bulurlar. Ardından tesbih çekerek zikre

başlarlar; kırk-kırkbeş dakika kadar süren zikir teypten gelen dinsel müzik ve ilahiler eşliğinde yapılır.

Saat onbir civarında hoca tesbih namazına başlar. Giriş namazının ardından bir saat süreyle hararetli bir şekilde topluca dört rekat namaz kılınır. Rekat aralarında hoca öncülüğünde zikir yapılır, namaz sona erdiğinde 300 kez zikir yapılmış olur.[14] Son olarak kısa Arapça dualar okunur, Tanrı'nın 99 adı topluca zikredilir ve ayin biter.

Bunu izleyen bir mevlit okunacaksa kadınlardan kalıp diğer konuklara katılmaları istenir; mevlit düzenleyicisi herkese peynir ekmekten oluşan basit bir öğle yemeği ikram eder. Öğle namazından sonra, yere, baş köşeye oturmuş mevlithanın etrafında yer bulmaya çalışan kadınlar toplanır. Sabah tesbih namazını kıldırmış olan hoca mevlithandır, işini hafifletmek ve töreni daha zengin kılmak üzere bir ya da iki kadından oluşan koro kendisine eşlik eder.

Şiir, aralarda ilahiler, dualar ve Kuran'dan parçalar okunarak beş bölüm halinde söylenir. Ayin Kuran'dan bir surenin okunmasıyla başlar. Mevlithan aralarda okunan bazen aynı, bazen de farklı dört beş sureyi ya yalnız, ya da katılmaları için teşvik edilen ve bunun sevap olduğuna inanan kadınlarla birlikte okur. Mevlit sırasında Kuran'ın ilk suresi fatiha ile Peygamber çeşitli kereler anılır. Arapça duaları Türkçe açıklamaları izler. Örneğin ölenin ve Muhammed'in ruhu için edilen ve bu niyetin Tanrı tarafından kabulünü dileyen dualar önce Arapça, sonra Türkçe yapılır. Mevlidin başında, aralarda ve özellikle ayinin sonunda, mevlithanın bilgisine göre, kırk elli kadar ilahi söylenir. Kadınlar alçak sesle bu ilahilere katılırlar. Hem kadınların hem de erkeklerin mevlitlerinin başında çoğunlukla herkesçe bilinen 'Gelin Allah diyelim' ilahisi okunur. Bu ve di-

14 Bkz. Ateş (tarihsiz: 65-6), tesbih namazının daha açık ve detaylı bir anlatımı için Tavaslı (tarihsiz: 28 vd., 169 vd.) Bu namaz kitaplarında tesbih namazlarının çok sevap olduğu, her Müslümanın hayatı boyunca en azından bir kere bu görevi yerine getirmesi gerektiği söylenir. Kadınlar tesbih namazının sevap olduğunu söylemelerinin dışında bunlara neden düzenli katıldıkları konusunda ayrıntılı konuşmadılar. Tesbih namazı sık olmasa da camilerde erkekler tarafından da kılınmaktadır, ama onlara bu konuda soru sormadık.

ğer ilahilerin dile getirdiği duygular basit ve olumludur. İnananların kalpleri temizlenir, Tanrı'ya yönelirler; İslâmî tarihe ait neşeli hikâyelerle Tanrı'ya duyulan yakınlık ve kurtuluş ümitleri dile getirilir. Bunlar yaşanan dinsel deneyimi aracısız ve bireysel kılar. Mevlithanlar bu etkiyi, mevlidin kimin için yapıldığını -beklenmedik bir ölüm, yıllar önce kaybedilmiş yaşlı yakınlar- ve topluluğun duygularını dikkate alarak seçtikleri ilahilerle güçlendirirler.

Tablo 1'de kadınların hoca evinde ya da özel evlerde yaptıkları mevlitler ile erkeklerin cami ya da evlerdeki mevlitleri karşılaştırılmaktadır.

**TABLO 1**
**Kadın ve Erkek Mevlitleri: Metnin Bölümleri**

| | | *Kadın Mevlithan* | | *Erkek Mevlithan* | |
|---|---|---|---|---|---|
| *Bölümler* | *Beyitler* | *Bölümler* | *Beyitler* | *Bölümler* | *Beyitler* |
| I. Münacaat | 18 | I | 18 | I | 10 |
| II. Girizgâh | 4 | | | II | 7 |
| III. Peygamberlik | 11 | | | | |
| IV. Muhammedin Doğumu | 36 | II | 55 | III | 20 |
| V. Salavat | 22 | | | | |
| VI. Mucizeler | 20 | III | 49 | | |
| VII. Peygamberin Mucizeleri | 9 | | | | |
| Diğer Mucizeler | 19 | | | | |
| VIII. Miraç | 65 | IV | 58 | | |
| (Refref) | 35 | | | IV | 27 |
| IX. Münacaat | 10 | V | 37 | | |
| ve İstiaze | 22 | | | | |
| TOPLAM | 271 | | 217 | | 64 |

## Kadın ve Erkek Mevlitlerinin Karşılaştırılması

Kadın ve erkek mevlitlerinde bölümler birbirinden çok farklıdır. Tablo 1'de MacCallum'un kullandığı geleneksel bölümlerden yola çıkarak bu farklar gösterilmeye çalışıldı.

Yayınlanmış bütün metinlerde ve erkek mevlitlerinde okunan şiirin ilk beyiti yenilikçidir:

Allah adın zikr idelüm evvelâ
Vâcib oldur cümle işde her kula

Oysa kadın mevlithanlar ancak saf inanç sahibinin Tanrı'ya ulaşabileceğini vurgulayan bir beyitle başlayarak farklılığı baştan ortaya koyarlar:

İsm-i pâkin pâk olur zikr eyleyen
Her murâda irişür Allâh diyen[15]

Cehennem ateşinin uğursuzluğunu dile getiren nakarat da kadınlar tarafından daha olumlu bir emre dönüştürülmüştür:

Ger dilersiz Bâkı'den bâkı hayât
Aşk ile eydün yine siz es-selât

Peygamber'in doğumunun anlatıldığı ikinci bölüm, kadın mevlitlerinin performatif anlamda en gelişmiş bölümüdür. Doğum anı yaklaştığında Âmine susadığını haykırır, ona kalbini nur ve sevinçle dolduran buz gibi bir şerbet sunulur. Yeni ölmüş birinin mevlidinde katılanlara uzun bardaklar içinde şerbet ya da tatlı limonata (cennet şerbeti) ikram edilir. Öteki kadın ve erkek mevlitlerinde bunun yerine, hürmet için, mevlit şekeri dağıtılır. Ardından, doğum anında beyaz bir kuş Âmine'nin sırtını sıvazladığında, bütün kadınlar ayağa kalkıp Mekke yönüne dönerler, mevlithan üzerlerine gülsuyu serper. Sonra kadınlar beyaz başörtüleriyle Âmine ile kuşu taklit ederek odanın içinde dolaşıp birbirlerinin sırtını sıvazlarlar. Bu etkinlik bitince kadınlar yerlerine dönerler, mevlithan Muhammed'in doğumuyla cennete yaptığı gece yolculuğunu (miraç) bağlayan ayak duasını okur. Kadınlar için doğumun anlatıldığı bölüm duyguların yüksek olduğu bölümlerden sadece biridir. Erkekler içinse mevlidin zirvesidir, doğum anında onlar da ayağa kalkar, gülsuyu serpilir, şeker dağıtılır, ama sırt sıvazlamak gibi hareketler görülmez.

15 Kasabada bulunan bir mevlit kitabında da mevlidin bir yakarış aracı olarak önemine değinilir. Kitap standart giriş beyitiyle başlamakla birlikte, kapağında kadın okuyucuların söylediği giriş beyiti büyük harflerle yazılmıştır (Sağlam 1981).

Kadın mevlitlerinin üçüncü bölümünde küçük Muhammed selamlanır, kadınlar yine odanın içinde dolaşıp birbirlerini 'Cuma Selamı'na benzer şekilde selamlarlar. Burada önemli olan selamlaşan kadınların yoğun göz temasında bulunmaları, birbirlerine kişisel yakınlıklarını ifade etmeleridir. Peygamberin gençliği (basılı metinlerde ve MacCallum'da bu beyitler yoktur) iki beyitle dile getirilir; teri misk ve amberden daha güzel kokan gülsuyuna benzetilmektedir. Gülsuyu her zaman Peygamber'le birlikte anılır. Eskiden topluluğa mucize doğumu ve insanüstü bebeği temsilen gülsuyu serpilirmiş, burada sözlerle dile getirilmekte. Gülsuyu daha sonra, gece yolculuğunun anlatıldığı bölümde serpilir. Selamlaşma bölümü ve yapılan hareketler erkek mevlitlerinde bulunmaz.

Şiirin sonunda Türkçe mevlit duası yapılır. Kadın okuyucular kısa dualarla şiirin etkisini azaltıp hafifletmek istemezler, uzun uzun dua edilir. Tanrı'dan ruhların bağışlanması ve mevlidin kabulü istenir; sonunda şiirin başlangıcında olduğu gibi gerçek inananların, 'âmin diyenlerin', cehennem azabından kurtarılmaları için yakarılır. Daha sonra kadınlar başörtülerini yeniden düzeltip ayinin en duygusal bölümü olan toplu zikre başlarlar. Eskiden bu zikrin şimdikinden daha etkili ve kendinden geçirici olduğu söylenmekte. Erkek mevlitleri de, kadınlarınkine oranla daha kısa sürmekle birlikte, uzun Arapça ve Türkçe dualarla son bulur, ve zikir yapılmaz.

Kadınların sabah namazlarında duygusallık yoktur, ama hoca evlerindeki mevlitler gözyaşları arasında okunur. Duygusallığın nedeni Tanrı'ya ve Muhammed'e duyulan sevgi ve tutkudur. Katılan her kadının ağlaması zorunlu olmamakla birlikte, hem mevlithan hem de kadınlar ayinin herhangi bir bölümünde ağlayabilir, hatta bazen kadınların birkaçının mevlit boyunca sessizce ağladığı, nadiren de olsa birinin coşup kendinden geçtiği de görülür. Böyle durumlar kendiliğinden olur, mevlidin herhangi bir aşamasında meydana gelebilir. Mevlidin etkileyici biçimde okunmasına bağlı olarak oluşan yoğun duygusallığın aslında bütün dinleyicileri coşturduğu söylenebilir. Erkek mevlitlerinde bu duygusal anların hiçbiri yaşanmaz; er-

kekler kadınların fazla hüzünlendiklerini, söylenen ilahilerin ağıta dönüştüğünü iddia ederler.

Eğridir'de okunan mevlitlerde yapılan hareketlerin bazıları kadınlara göre başka yerlerde yapılan mevlitlerden çok farklıdır. Törenlerde Türk İslâmî geleneğine uygun düşen çeşitli özelliklerin de bulunması, hem geleneklerin korunduğunu, hem de dinsel yenilikler yapıldığını göstermektedir. Örneğin, söylenen ilahiler yerel, bölgesel ve ülke çapında kaynaklardan derlenmiştir, repertuar sürekli değişmektedir. Her mevlidin kendine özgü havası vardır. Aynı mevlithan tarafından yönetilen ayinlerin bile formelleşmeyi önleyen farklı ayrıntıları bulunur. Kadın mevlithanlar ayinlere katabilecekleri yenilikler üzerinde erkek okuyuculara göre daha fazla dururlar. Örneğin eskiyen duaları yenileriyle değiştirmekte sakınca görmezler. Ayrıca başka yerlerde görüp öğrendikleri doğrultusunda ayinlerin değiştirilmesi, tüm kadınlar tarafından kabul edilir bir durumdur.

Geleneksel kadın rollerini benimsemiş kadınlar için mevlitler kendilerini ev dışında ifade edebilecekleri nadir ve çok değerli fırsatlardır. Mevlitler kadınların çoğu için yakın akraba ve komşularının evleri dışında yapabilecekleri birkaç ziyaret olanağından biridir.[16] Ayrıca erkek mevlitlerinin tersine, kadın toplantıları kadınlara öncesinde ve sonrasında sohbet etme ve dedikodu fırsatı da yaratır. Beklenebileceği gibi kadın hocalar ile mevlithanların kendilerine özgü toplumsal rolleri vardır: saygı duyulan, geniş bir çevreye, hem dinsel hem de genel konularda kabul gören görüşlere sahip kişilerdir. Yedinci Bölüm'de daha önce öne sürüldüğü gibi, doğum ve anneliğe odaklanan yoğun bir dinsel deneyim olan mevlitler kadınlar arasındaki eşit ilişkileri vurgular, kadınlar arasında dayanışma kurulur, ilişkiler pekiştirilir. Farklı düzeylerdeki kadınların

16 Toygar mevlitlerin özellikle kadınlar için önemli olduğunu, çünkü kadınların erkeklerden daha dindar olduğunu, mevlidin esas fikrinin doğum olduğunu, yalnızlığa mahkum kadınların mevlitlerde biraraya geldiklerini söylüyor. Ama ona göre aslolan ibadettir ve mevlitlerin toplumsal işlevi dinsel işlevinden sonra gelir (1982: 523).

düzenledikleri çeşitli biçimlerdeki mevlitler bunun göstergesidir. Eğitimi, ekonomik ve/veya eşinden gelen konumu 'laik' Türkiye Cumhuriyeti'yle sıkı sıkıya bağlı olan bazı kadınlar ev dışında belli bir özgürlüğe, en azından erkeklerle aynı kimlik ve eşitlik duygusuna sahiptirler. Kendilerini ifade etmek için gösterişli kadın mevlitlerinin sunduğu olanaklara ve desteğe ihtiyaç duymayabilirler. Hatta o mevlitlerin kendi daha 'modern', 'laik' kimliklerini zayıflattığını ya da hükümsüz kıldığını düşünürler. Böyle kadınlar dinsel görev ve deneyimler konusunda birçok erkeğin paylaştığı yaklaşımı benimserler; düzenledikleri mevlitlerde erkek okuyucular tutarak kadın doğurganlığının yüceltilmesini, doğaüstü ilişkileri reddederler.

Eğridir'de yapılan ve ayrıntılarıyla ele aldığımız farklı mevlit ayinlerinin birçok yönüyle cinsiyet ve statü ayrımını yansıttığı görülmektedir. Öncelikle erkeklerin katıldıkları mevlit törenleri kadınlarınkine oranla daha çeşitli nedenlere dayanır. İkincisi, erkeklerle kadınlar mevlitlerin amaç ve değerleri konusunda farklı görüşlere sahiptirler. Erkeklerin çoğu mevlitleri Kuran okumak, Peygamberin hayatını öğrenmek için bir araç olarak görür. Erkeklere göre Peygamber'in hayat hikâyesinin en önemli kısmı miraçtır, ama doğumunun anlatıldığı bölüm ile zirveye çıkan ayinlerinde, hiç üstünde durulmadan, çok kısa geçilir. Oysa kadınların çoğu mevlit ayininin bütününü önemli bir dindarlık eylemi olarak görür, belirli bölümlerin diğerlerinden daha üstün tutulması reddedilir. Erkek ve kadın mevlitleri arasındaki asıl fark, törenlerin yapılış tarzlarında, uzunluklarında, yapılarında, karmaşıklıklarında ve duygusallıklarındadır.

## Din, Cinsiyet ve Devlet

Mevlitlerin devlet-destekli dinin kimi yönleriyle ilişkisi muğlaktır ve bazı bakımlardan ayinler pek ortodoks görülmezler. Kadınların erkeklerinkinden daha uzun, duygusal ve gösterişli mevlitleri din kurumunca onaylanan biçimlerden uzaktır.

Osmanlı döneminde Sufi tarikatlerin etkinliklerine gösteri-

len büyük heyecan ve katılım kasabalıların yaşamında önemli bir rol oynamaktaymış, insanlar bu yolla dinsel bilgi ve görgülerini artırırlarmış. Cumhuriyet'in kurulmasının hemen ertesinde tarikatler yasaklanmış, izleyen yıllarda da kadın ve erkeklerin dinsel etkinlikleri sürekli denetim altında tutulmuş. Kadınlar o dönemde kendinden geçmeye neden olabilecek her tür dinsel etkinliğin tehlikeli olduğunu, Cuma namazı toplantılarının her hafta başka bir evde, ancak gizli olarak yapılabildiğini söylediler. Günümüzde de özel evlerde yapılan din toplantıları yasal değildir, ama bugün başka özel din toplantıları için söz konusu olsa bile, kimse kadın toplantılarının basılacağını düşünmüyor. Buna rağmen hem kadınların hem de erkeklerin 'ortodoks' olmayan etkinliklere katılmaktan korktukları hissedilmektedir.

Bugün dinsel ifade özgürlüğü ciddi biçimde kısıtlanmıştır, birçok geleneksel din biçimi devletçe belirlenmiş dinsel doğrulara ters düşen 'cahil hurafeler' olarak tanımlanır.[17] Modern devletten yana olanların artık bu türden 'batıl inanç'larla ilgileri kalmamış olması gerekir. Bu durum özellikle devlet ve kamuyla kadınlardan daha fazla işleri olan erkekler için geçerlidir. Osmanlı dönemiyle kıyaslandığında cinsiyetler arası ilişkilerde ve kadınların toplumsal, yasal ve siyasal konumlarında görülen büyük değişimlere karşın (bkz. Yedinci Bölüm), özellikle Eğridir gibi kasabalarda kadın hâlâ ev içinde kalan özel yaşamın parçasıdır. Erkekler devletçe kurumlaştırılmış dinin bekçileri ve uygulayıcıları olmuşlardır. Oysa kadınlar, özellikle mevlit ayinlerinde erkek-kadın, erkek-Tanrı, yerel halk-devlet arasındaki ilişkileri tanımlamak için eski biçimleri simgesel araç olarak kullanarak dinsel bir alanı korumaktadırlar. Erkekler de kendi mevlitleri dolayısıyla bu türden bir dinselliği hepten terketmemişlerdir. Bu bağlamda kadın mevlitleri, er-

17 Bkz. Jacob'un din, dinsel eğitim ve devlet ilişkilerini incelediği mükemmel çalışması (1982). Alan çalışmasını yaptığımız dönemden sonra dinsel ifade özgürlüğü üzerindeki kısıtlamaların gevşediği, bazı bölgelerde ise İslâmî dış görünüş üzerindeki baskıların (oruç, tesettür gibi) önemli ölçüde arttığı söylenmekte.

keklerce kamusal alanda sergilenemeyen dinsel duyguların ifade edildiği önemli bir özel alan olarak görülebilir.

Türk İslâmı'nın daha az mistik, daha bireysel ve daha cami merkezli hale gelmesi sonucunda duygusal ve öteki dünyaya ilişkin amaçlardan, bu dünyayı, ağırbaşlılığı ve toplumsal ahlakı vurgulayan amaçlara doğru, içsel dengede bir değişim olmuştur. Günümüzde camilerde verilen vaazlarda ve bugün resmî Türk İslâmı ile özdeşleşen yayınlarda İslâmiyet'in temel amacı olan kurtuluşa çok az değinilmesi rastlantı değildir. Artık kasabalıların dinsel inanç ve enerjilerinin büyük bölümü bu hayatta ahlaklı davranarak cennette sonsuz bir yaşama kavuşmak amacına yöneliktir. Ama bunun için giriştikleri etkinliklerin çoğu hesaplı ve duygusallıktan uzaktır. Kadın erkek herkes belirli ibadetler ve çeşitli hayır işleriyle günahlarını azaltıp sevap kazanmaya çalışır. Din kurumlarınca teşvik edilen bu davranışlar çağdaş Türkiye'nin kapitalist ahlakıyla da uyumludur. Yine de imanın sırrı, sıradan insanların da cennete ulaşabileceği olmaya devam etmektedir. Uygulamada bu amaca ulaşmak için sıkça yapılan törenlerden biri mevlit ayinleridir. Mevlit kasabalılar için hem inançlarının doğruluğunun teyididir, hem de barındırdığı çelişkilerin inkârıdır.

Erkek ve kadın mevlitleri arasındaki benzerlikler insanların bazı bağlamlarda her iki mevlidin niyetinin, biçiminin ve içeriğinin aynı olduğunu söylemelerine yol açar ve cumhuriyet Türkiyesi'nde uygulanan İslâm'ın temel unsurları olmayı sürdüren ideallerin ve duyguların, resmî olarak kabul görmese de, paylaşılmalarına izin verir. Öte yandan, ayinler arasındaki farklar da cinsiyetler arasında dinsel ve politik bir işbölümü olduğunu, bunun sürdürüldüğünü, yani dinsel kültürün daha karmaşık olduğunu gösterir. Erkek mevlitleri ölmüş erkeklerin ruhlarına, çocuklara (sünnet ve evlilik mevlitleri) ve devlete (dinî bayramlardaki mevlitler) genelleştirilmiş bir Tanrı bağışını kanalize etmeye hizmet eder gibidir; dünyevi toplumsal yeniden üretimle ilgili konulara odaklanarak gündelik yaşam ve değerlere doğaüstü bir boyut katmaya uğraşılır. Oysa kadın mevlitleri daha etkili bir işleve sahiptir. Neredeyse her zaman ölüm nedeniyle

yapılan kadın mevlitlerinde kadınlar tüm Müslümanlar için verilmiş olan bireysel kurtuluş sözünü yaratıp teyit ederler; bu, topluluğu oluşturan kadınlarla Muhammed Peygamber arasında mahrem bir bağ kurmak için doğumun yüceltilmesi ve annelik idealinin kullanılmasıyla gerçekleştirilir.[18]

## Kurtuluşa Giden Yol: İslâmiyet ve Hıristiyanlık Seçenekleri

Padwick'in dediği gibi, 'Muhammed Peygamber'e duyulan derin sevgiyi dikkate almayan, İslâmiyet'in dinsel gücünü kestiremez' (1961: 45). Bununla birlikte Peygamber'in tören ve inançlardaki yeri Müslüman toplumlar arasında değişkenlik gösterir. Bu farklar üzerinde pek durulmamıştır; Türkiye'de yapılan mevlit ayinlerinin öneminin bölgedeki geçmişe dayalı Müslüman Hıristiyan ilişkisinden kaynaklandığı öne sürülebilir. Elbette böyle bir iddia, 1920'lerdeki nüfus değişimine kadar büyük bir Rum Ortodoks topluluğunu barındıran ve insanların Müslüman kimliklerini bugün bile Hıristiyanlık'la karşıtlık içerisinde kurdukları Eğridir gibi bir yer için de geçerlidir. Bize göre mevlitlerdeki gibi dinsel tören ve inançların belirleyici yönleri Hıristiyanların tören ve inanç anlayışlarını da içeren bir bağlamda oluşturulmuştur. Bu iddianın çok daha detaylı bir araştırmayı gerektirdiğini biliyoruz. Burada yalnızca birkaç öneri getirmek mümkün.

Türkiye'de yapılan popüler mevlit törenlerinin nasıl başladığı bilinmemekle beraber, isminden de anlaşılabileceği gibi, 1588'den itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nca kurumlaştırılan Peygamber'in doğumgünü kutlamaları ile ilişkili olduğu söylenebilir (Fuchs 1961: 365 vd.). Yörede yakın zamanlara kadar sürmüş olan Müslüman Hıristiyan ilişkilerine dair çok az malzeme bulunmasına karşın, Warner (1976) tarafından ortaya

18 Türkiye'den verdiğimiz örnek elbette İslâmiyet'teki farklı cinsiyet yapılarının yalnızca bir örneğidir. Bkz. Thaiss'in İran İslâmı'ndaki kadın imgeleri ile İslâm mistisizminde yaratıcı kadınlık üzerine etkileyici çalışması (1978: 8). Yine bu bağlamda karş. Modares (1981), Ahmed (1986) ve Torab (1996).

atılan bakire doğum gibi geniş tarihsel konuların Türkiye'deki mevlitlerle de ilişkisi kurulabilir (aslında diğer Müslüman ülke mevlitleriyle de bunu yapmak mümkün, örn. bkz. McPherson 1941). Bakire doğumla ilgili antropolojik tartışmaların yaygınlığına rağmen, mevlitte de bulunan bu konudaki İslâmî görüşler pek bilinmez.[19] Müslüman toplumların çoğunda Peygamber'in atalarının değil, ondan önce gelen Peygamberler ile onun soyundan gelenlerin manevi ve toplumsal önemleri vardır. Oysa Hıristiyanlık'ta hem İsa'nın David'in evinden (Yusuf yoluyla) gelen soyu, hem de (Tanrı'nın oğlu olarak) ilahi kökeni çok önemlidir; mucizevi doğumu bunlar üzerinden tarif edilir. Ama İsa'nın çocukları yoktur, yalnızca manevi izleyicileri vardır.[20] Türkiye'de yapılan mevlitlerde Müslüman bakış açısının en uç şekli, Hıristiyan görüşünün dönüşmüş bir biçimi olarak ortaya çıkar. Muhammed'in doğumu da mucizevi olarak işlenir.[21] Anne ile çocuk arasındaki ilişki ayrıntılarıyla anlatıldığı halde, Muhammed'in ilahi kökleri anlatılırken ne babası ve diğer akrabaları, ne de kendisinin koca ve baba rollerinden bahsedilir. Peygamber'in mevlitlerde neden böyle anlatıldığı konusunda ayrıtılı bilgiye sahip değiliz, ama İsa ve Muhammed kişilikleri arasında bir tezat yaratıldığı açık. Ayrıca, mevlitlerde Rum Ortodokslarının Bakire Meryem imgesinden çok da farklı olmayan idealize edilmiş bir annelik ve manevi kadın doğası kurulması da söz konusu.[22]

---

19 Hasluck'un Frazerci anlatımında (1929) ne yazık ki mevlit okumalarından ya da 'ortodoks' tören ve ibadetlerden pek söz edilmez. Bununla birlikte Hasluck, mucizevi doğumun, Tanrı'nın nefesinin oğlu olarak bilinen Hacı Bektaş da dahil, çok sayıda Türk azizine atfedildiğini söyler (1929, I: 162). Ayrıca bkz. Delaney'in babalık kavramı ve bunun bakire Meryem tartışmalarıyla ilişkisini Türkiye'den derlediği malzeme üzerinden tartıştığı çalışması (1986).

20 Hem Hıristiyanlık'ta hem de Müslümanlıkta manevi ve (Müslümanlıkta) fiziksel soy tartışmaları tarih boyunca hizipler doğurmuştur.

21 Cragg, Suriye'deki popüler mevlitler hakkında şöyle yazar: 'İslâm Peygamberinin ve ailesinin saflığına olan inanç Meryem inancına paraleldir' (1985: 66 ve sayfa 73-74'deki not 60); ama daha sonra İsa'nın doğumunun Müslümanlıkta 'Adem'in ilahi yaradılışına eş tutulduğu' (1985: 67) gibi genel bir görüşü ileri sürerek önceki etnografik duruşuna ters düşer.

22 Muhammed ile İsa'nın karşılaştırıldığı ortaçağ Hıristiyan görüşlerini inceleyen Daniel (1960) ile karşılaştırınız.

Mevlidin ikinci bölümünde anlatılan gökyüzüne yapılan yolculuk da Hıristiyan Paskalya Yortusunun dönüştürülmüş halidir. Basitçe söyleyecek olursak, İsa ölür, cehenneme gider, insanoğlu için yalvarır, üç gün sonra dirilir ve izleyicilerine döner, ama kısa süre sonra cennete yükselecektir. Muhammed ise bir gece cennete götürülür, Müslümanlar için yakarır, izleyicilerine döner ve ona verilmiş görevi yerine getirmeyi sürdürür.[23]

Mevlidin konusu doğum olmasına karşın (en azından Eğridir'de) çocuk doğduğu zaman nadiren mevlit okunur. Doğumdan sonra yapılan törenler Ortodoks Rumların doğumla ilgili Vaftiz gibi karmaşık törenleriyle tezat oluşturacak şekilde basittir, tamamen 'laik' ve ev içinde kalan törenlerdir.

Ölüm törenleri de Rumlarınkinden çok farklıdır. Müslüman gömme töreni, Türkiye içinde bile, tektip değildir. Eğridir'deki gömme töreninin yine bir ölçüde eski Rum Hıristiyan nüfusun törenlerine tezat oluşturacak şekilde kurulduğunu öne sürmek mümkündür. Kasabalılar eski Rumların yas tutma ve gömme törenleri akıllarına geldikçe hâlâ etkilenir, ürkerler.[24] Kendi törenleri basit ve duygusallıktan uzaktır. Bütün cenazeler hemen o gün gömülür, cinsiyet farkı gözetilse de, cenaze töreninin asıl odak noktası ölümün bütün canlılar için geçerli olduğu görüşüdür. Ölümün herkes için aynı olduğu vurgusu nedeniyle törenlerde ölümün tesadüf olduğu inkâr edilir, hiç kimsenin ölümüne özel bir önem verilmez. Cenazenin gömülmesinden sonra mezarın kendisine ya da bedene ne olacağı, yargı gününü bekleyecek cenazenin fiziksel varlığının devam edip etmeyeceği gibi teolojik açıdan belirsiz konular üzerinde pek durulmaz. Dikkatler daha çok Yargı Günü'ne kadar ölenin ruhunun rahat ettirilmesine ve kaderine çevrilir. Üzüntü ve yas tutulması ciddi biçimde reddedilir (kadınlar 'ağlarsan sen değil, ölen acı çeker' derler), arkada kalanlara kendilerine ve

23 Şii İslâmdaki 'Kerbela Olayı' da başka bir dönüşüm örneğidir (karş. Fischer 1980), Paskalya Yortusuyla benzerliği karmaşıktır.

24 Karş. Danforth (1982). Danforth, Yunanistan'da yapılan cenaze törenleri bağlamında kadın erkek rolleri ile cinsiyet özelliklerini, Bloch'un Akdenizle ilgili anlatımlarına benzer şekilde ele almaktadır.

ölenin ruhuna yardımcı olmak için olumlu törensel etkinliklere katılmaları öğütlenir. Bu törenler içinde en önemlisi, ölümle başedebilmek için tüm yaradılışın kaynağı olan Tanrı'ya Muhammed aracılığı ile yakarmak gerektiği mesajı verilen mevlitlerdir. Mevlitlerin amacının kurtuluş yolunu (vesiletün necat) bulmak olduğu açıkça ifade edilir.[25]

Kasabalıların kurtuluş sözü anlayışları Hıristiyanlarınkine benzer, ancak İslâmî teoloji onlara Hıristiyan dogmasının öne sürdüğünden daha farklı bir sorunlar kümesi sunar. İsa mucizevi bir doğum sonucu insan olan Tanrı'dır; çarmıha gerilmesi, cehenneme gitmesi ve yeniden dirilmesi, Tanrı'nın inananlara verdiği kurtuluş ümidinin göstergeleridir. Hıristiyan gizeminde kendini kurban eden Oğul Tanrı ile aidiyet kurmak esastır.[26] İslâmiyet'te ise Tanrı'nın sözü inananlara Muhammed Peygamber aracılığı ile Kuran'da verilmektedir. Peygamber hiç şüphesiz bir erkekle kadından doğmuştur, yine hiç şüpheye yer vermeyecek biçimde ölmüştür. Onun insan ve ölümlü oluşu İslâmiyet'in katı tektanrı düşüncesinin temel niteliğidir; Peygamber tüm diğer inananlarla birdir. Ama bu nedenle de aracılık rolü edilgen ve bağımlıdır, kurtuluş sözüne içsel olan tutarsızlığı ortadan kaldıracak hiçbir model önermez: bu dünyanın sıradan insanları cennetin ölümsüz varlıklarına nasıl dönüşeceklerdir? Şüpheci biri, ortada daha başka mucizeler olmadığına göre bir adamın sözünün niye diğer insanlardan daha doğru olduğu sorusunu pekâla sorabilir.

---

25 Yerli mevlithanlarca bilinmediği için okunmayan Peygamber'in ölümüyle ilgili bölümü, kasabada bulunabilen kitaplardan yalnızca biri içermekteydi. Toygar bu bölümün 'ilmî olmadığını', kutlama törenlerindeki mevlitlerde havaya uygun olmadığı için okunmadığını, ama ölüm nedeniyle yapılan mevlitlerde okunabileceğini, fakat bunun da aşırı duygusal olacağını söylüyor (1982: 527-8). Ortadoğu'nun diğer bölgelerindeki popüler İslâm'da yer alan Muhammed'in doğumunun da ölümünün de Rebiul-evvel ayının onikinci gününde meydana geldiğine dair inanç, kasabalılarca hiç dile getirilmemiştir. Bunun nedeni mevlitlerin amacı olan kurtuluş sözünün, Muhammed'in doğaüstü yaşam hikâyesi ile daha tutarlı olması olabilir.

26 Diğer Müslümanlar gibi Eğridirliler de İsa'yı Muhammed'den önce gelmiş peygamberlerden biri olarak görür, mucize doğumunu kabul ederler ama tanrısal doğasını ve yeniden dirilişi reddederler.

Türkiye'de de halen geçerli olan birçok İslâmî kurguda Kuran'ın kendisi kurtuluş sözüyle ilgili kuşkuları giderecek, kurtuluşa erişmek için yapılan törenlerin temeli olacak bir konumdadır. Oysa eskiden Türkiye'de, diğer Müslüman toplumlarda olduğu gibi, Peygamber'in yeri çok farklıydı, bir kurtuluş modeli olarak görülürdü.[27] Muhammed'in özel, insanüstü bir konuma sahip olduğu kabul edilirse, elçiliğine güvenilebilir, kurtuluş sözüyle ilgili tutarsızlık ortadan kalkabilirdi. Mevlitler işte bunu yerine getirmektedir: katılanlar kendilerini insan olarak görürler, Peygamber'in hayatını ise doğumuna, karakterine ve cennete yaptığı gece yolculuğuna ilişkin mucizeleri vurgulayarak yeniden canlandırırlar. İslâmiyet'in insani yönlerinin ifadesi olarak görülebilecek kadın mevlitlerinde Peygamber'le kurulan ilişkinin zorunlu bir mahremiyeti vardır. Sanki her kadın ayininde yeryüzünde geçici bir cennet yaratılmaktadır.

Kurtuluşa dair sözün kadınların din kültüründe özellikle öne çıktığını, 'laik' devletin erkeklerin dinsel etkinlikleri üzerinde uyguladığı kısıtlayıcı baskı nedeniyle istemeden de olsa, bunun daha da önem kazanmış olduğunu ileri sürüyoruz. Yani, hem erkeklerin hem de kadınların bağlı oldukları manevi değerlerin sözcüleri kadınlar olmuştur. Bu değerleri yalnızca kadınlar hayata geçirebilmektedirler, çünkü kadınların konumları hem eski hem de günümüz din kurumları nezdinde aşağıdır.[28] Buradaki tutarsızlık en açık haliyle erkeklerin kadın mevlitlerini aşağı-

27 Mardin'e göre 'Anadolu'nun Sünni toplumları dindarlığın gerektirdiği işlerden kurtulmak için Muhammed kültünü öne çıkaran, denetim ve disiplinin yerine aşk, sevgi ve ümidin konulduğu 'Ben ve Sen' ilişkisi modelini yaratmışlardır.' (1984: 20). Türkiye'de gündemde olan 'ortodoksluk' da bir çeşit dindarlıktır.

28 Kadınların bu rolleri devam edeceğe benzer. Çok sayıda yazar bugün Türkiye'de yapılmakta olan kadın mevlitlerinin çeşitlerinin ve sayılarının artmakta olduğundan bahsetmekte; bkz. Kıray (1979: 369) ve Mardin (1982: 188). Ayrıca bkz. Erzurum Üniversitesi'ndeki mezuniyet töreninde mevlit okutulması üzerine yazılmış olan bir rapor (Sarıbay 1986: 11). Karmaşık cinsiyet kalıpları sistemi ile bununla ilişkili dinsel işbölümünün laik devlet tarafından da beslendiğini -teslim edilmese de, İslâm hâlâ devletin önemli bir özelliği olmaya devam etmektedir-, ve elbette çocukların dinsel inanç eğitiminin ilk önce kadınlar tarafından verildiğini düşünüyoruz. Belki de Rodgers'ın 'erkek egemenliği miti' dediği şeyin bir başka şekli ile karşı karşıyayız (1975); erkek egemenliği mitinin Türk aile yapısıyla ilişkisini anlatan Olson (1982: 39-41) ile karşılaştırınız.

ladıkları halde kendi ailelerinden kadınların katılmalarına izin vermelerinde, hatta teşvik etmelerinde görülür.

## Cinsiyet Yapıları, Ölüm ve Yeniden Doğuş İdeolojileri

Ölüm törenleri (karş. Huntington ve Metcalf 1979) ile ölüm ve yeniden doğuş ideolojileri üzerine (Bloch ve Parry 1982) yapılmış çalışmalar ölüm ve ağıtlarda cinsellik ve doğurganlık simgelerinin sıklıkla kullanıldığını göstermektedir. Bloch'a göre geleneksel otorite sistemlerinde,

> Hertz'in de belirttiği gibi, cenaze törenlerinin her zaman iki boyutu vardır: bir yanda, sonunda ortadan kaldırılması gereken bir kirlilik ve acı, öte yanda başka bir şeyin devam ettiğine, otoritenin meşru zemini olan altedilenle altedenin varlığının sürdüğüne dair bir onaylama. Söz konusu onaylama ölüm süreçlerinin (dolayısıyla doğumun) reddini ve ebedi düzenin kabulünü zorunlu kılar. Ebedi düzende doğum ile ölüm aynı şey olarak görülür, bu nedenle de her şey sonsuza kadar sabittir (Bloch 1982: 224).

Sözü edilen ikilik çeşitli kültürlerde farklı biçimlerde yaratılır: çift cenaze töreni; etin ve kemiklerin ayrı ayrı muamele görmesi; ata soyundan gelen ruh ile bireysel kader ya da bedenle ruh arasında yapılan ayrım. Çoğunlukla,

> değersiz olup bozulan, kadınla; geleneksel otoritenin ebedi düzeni ise erkekle ya da cinsiyet farkı gözetilmeyen bir grupla ilişkilendirilir (Bloch 1982: 225-6).

Yas tutanlar kadınlardır. Akdeniz yöresinde 'kadınlara her zaman ölüm düşer; toplumsal düzen başka yerlerde onaylanır' (1982: 226). Cenaze törenleri

> hem ölüme, hem de insanın fiziksel, biyolojik doğasına karşı bir zaferdir. Doğum ve ölüm, genellikle cinsellik de, kadınların dünyasına ait hayallerdir, gerçek yaşam, doğurganlık/bere-

ket, başka bir yerdedir. Bu nedenle cenaze törenleri yaşlılar olsun, din adamları olsun, bir otorite tarafından dağıtılan doğurganlık/bereket için vesile olur. Bu arada cesedi tutanlar kadınlardır (Bloch 1982: 237).

Türkiye'den edinilen bulgular Bloch'un görüşünün genel havasını desteklemekle birlikte, onun ele aldıklarından çok farklı simgelerin ve törenlerin biraraya geldiğini göstermektedir. İlkin, kasabadaki cenaze törenleri ve insanların ölüm anlayışları ölmüş bedenin kirli olduğuna dair bir vurgu yapmaz, ölenin bedeninden çok ruhu üzerine odaklanılır. İkincisi, ölümle kadın cinselliği arasında doğrudan bir ilişki yoktur. Hem kadınların hem de erkeklerin yas törenlerinin başat etkinliği doğuma odaklanan mevlitlerdir. Belki bu bağlamda mevlitler Bloch'un öne sürdüğü gibi ölümle doğumu birleştiren ve onların biyolojik doğasının reddedildiği törenler olarak ele alınabilir. Ama bütün mevlit ayinlerinde, özellikle kadınların hareketli törenlerinde, bir yandan anneliğin manevi anlamda yüceltilmesi, öte yandan Peygamber'in doğumunun mucizeleştirilmesi dolayısıyla, insan cinselliği ile kurtuluş arasında herhangi bir bağın olmadığı dile getirilir. (Ayrıca, mevlitler çocukların kabul edilmedikleri birkaç kadın toplantısından biridir; çocukların varlığı ilgiyi dağıtacağından, dindarlıkla uyuşmayacağından mümkün olduğu her durumda çocuklar evde bırakılır.) Bununla beraber, sünnet ve evlilik gibi kutlamalarda okunan mevlitler hem erkek hem de kadın cinselliği ile ilişkilidir, ama bu mevlitler yalnızca erkekler için okunan, dünyevi konularla ilgili, cinsiyet kalıplarını, dinsel etkinliklere kadınlarla erkeklerin ayrı ayrı katılıyor oluşlarını pekiştiren mevlitlerdir. Belki de ancak kesin bir dinsel işbölümünün olduğu ama kadın cinselliğinin ölüm kirliliği ile ilişkilendirilmediği böyle bir sistemde doğurmanın ve anneliğin idealize edilmesi mümkün olabilmekte, kurtuluş sözü onaylanabilmektedir. Ve dünyevi yaşam ile ondan sonraki yaşam arasındaki süreklilik inancının teyidi de, özellikle kadınlar için, ancak böyle mümkün olabilmektedir.

Mevlit ayinleri iki önemli noktayı ortaya koyar. İlki, İslâmî uygulamalar karmaşıktır ve törensel sadeliği 'temelde ikonik ve mitik, hatırasını anmaya yönelik veya gelenekselci' (Graham bu şekilde düşünürdü 1983: 66) olmayan unsurlarla birleştirir. İkincisi, Müslüman bir toplumda aynı İslâmî geleneğin çeşitli törenlerde kadın ve erkekler tarafından başka türlü uygulanmasıyla ortaya çıkan farklar, erkeklerle kadınların temel dinsel sırlarla ilgili ortak inançlarını hem ifadelendirmekte hem de meşrulaştırmaktadır. Burada anlatılanlar başka yerlere bire bir uygun düşmeyebilir, ama en azından İslâmî uygulamaların tümünde cinsiyet ayrımı ile dinsel ortodoksi arasında içkin bir ilişkinin olduğu ve bu ilişkinin her türden İslâm antropolojisinin odağında olması gerektiği bir ölçüde gösterilmiştir.

ONBİRİNCİ BÖLÜM

# Ziyaret: Cinsiyet, Hareketlilik ve Karşılıklı Değişim[1]

Bu bölümde Eğridir'deki 'ziyaret' kavramına ilişkin inanç ve uygulamalar anlatılmaktadır. Anlatımım özgül bir etnografik bağlama oturmaktadır. Ancak üzerinde durduğum Türkçe bazı temel kavramlar, Müslüman Ortadoğu'da yaygın olarak kullanılan kavramlarla aynı kökten geldikleri için tezimi kültürlerarası bir bağlama yerleştirmede kullanılabilirler. Araştırmamı ikinci bir şekilde daha sınırlandırdım. Anlam yelpazesi çok geniş olan ziyaret kavramı birçok ilginç konuya işaret eder. Yine de araştırmamda özel olarak iki soru üzerinde yoğunlaştım: Müslüman kadınlar 'ziyaret' olarak bilinen türbe ziyaretleriyle neden erkeklerden daha çok ilgilidirler? Kadınların türbe ziyaretleri neden erkekler tarafından küçümsenir?

Eğridir'de, Müslüman Ortadoğu'da da, ziyaret, türbeleri, kutsal mekânları ve çeşitli nedenlerle yapılan formel ziyaretleri kapsayan başlıbaşına bir kategoridir. Ama ziyaret kavramını anlayabilmek için birkaç ilgili konu üzerinde durmak gerekir.

---

1 Bu çalışma önce Müslüman Toplumlarda Hareketlilik ve Karşılıklı Değişim konulu Sosyal Bilim Araştırma Konseyi konferansında, sonra da Pennsylvania Üniversitesi Ortadoğu Merkezi'nde ve Baltimore'daki Ortadoğu Çalışmaları Derneği toplantısında (1987) sunulmuştur. Dale Eickelman, James Piscatori ve diğer çalışma arkadaşlarıma yorum ve önerileri için teşekkür ederim. Bu bölüm daha önce N.Tapper (1990) olarak yayınlanmıştır.

Öncelikle, ziyaret türünden bir hareketlilik kategorisi üzerine yapılan çalışmaların yalnızca hareketin biçimini değil, sağladığı iletişim ve karşılıklı değişimin içeriğini de göz önünde bulundurması zorunludur. Ziyaret kapsamındaki hareketlilik, bireyler arasındaki ve insanlarla doğaüstü varlıklar arasındaki etkileşimi -karşılığında maddi ve manevi rahatlama elde edilen selamlaşma, dua, ibadet, adak ve kurban- nasıl kurmaktadır? Bence bu etkileşim, Türk toplumunda, muhtemelen diğer yerlerde de, ziyaret anlayışının temeli olan saygı (hürmet) kavramı ile oluşmaktadır. Geniş anlamıyla ziyaret, otoritesi kabul edilen bir kişiye ya da mekâna saygı sunmak amacıyla yapılan gönüllü bir etkinliktir. Müslümanlar için meşru otorite dinsel, dince onaylanmış bir otorite olduğu için, ziyaret de dinseldir.

İkincisi, ziyaret kavramını da içeren İslâmî uygulamaların yapılarının anlaşılması, yöredeki politik ve dinsel kurumlarca tanımlanan ve kabul edilen ortodoksi ile heterodoksinin yerel standartlarının anlaşılmasına bağlıdır. Örneğin eskiden Eğridir ve çevresi buralarda gömülü olan birçok evliyanın türbesine yapılan ziyaretler nedeniyle kutsal bir yer olarak ün salmış. Ancak türbelerin çoğu 1930'ların ve 40'ların 'laik' yetkililerince yok edilmiş; günümüzde de devletin desteklediği İslâm, evliyaların rolünü küçümsemeye devam etmekte ve gittikçe daha fazla cami merkezli hâle gelmektedir. Eğridir'de evliyalara ve türbelerine yapılan ziyaretlerin statüsü muğlaktır: Dinsel ve politik kurumlar, ve aslında erkeklerin tümü, türbe ziyaretlerini küçümser; evliyaların gücüne inanmanın hiçbir yarar sağlamadığını düşünür ve bunu uygunsuz bulurlar.

Üçüncü olarak, bence türbe ziyaretleri başka hareket ve yolculuk (seyahat, sefer) kategorileriyle olan zıtlık ilişkisinden de anlam kazanmaktadır. Bunlardan hac gibi bazıları, tamamen dinsel ziyaretlerdir. Cennetvari çağrışımları olan pikniklerin durumu muğlaktır. Açıkça dinsel çağrışımları olmayan, amaçsız ama ayrıcalıklı erkek gezileri gibi hareketlilik çeşitleri ise cinsiyet kurgularıyla bağlantılıdır.

Son olarak, Müslüman toplumlarla ilgili akademik çalışmalarda erkeklerin idealleri, inançları ve etkinlikleri kadınların-

kinden daha ayrıcalıklı bir yere sahip olmuştur; elbette bu taraflı tutum, Müslüman kültür geleneklerine içkin olan kadın karşıtlığını teyid eden, pekiştiren bir tutumdur. Cinsiyet konuları araştırılacaksa, İslâmî uygulamalarda önemli bir yer tutan türbe ziyareti gibi bir kavramın ve bununla ilgili davranışların ele alınması zorunludur. Bütün bu nedenlerden dolayı, hareketlilik, cinsiyet ve Eğridir'e özgü olarak ziyaret kavramını iki analitik kategori bağlamında ele alıyorum. Birincisi, kadınlarla erkeklerin evden birlikte çıkmaları; ikincisi, kadınların evlerinden erkekler olmaksızın ayrılmaları. Göreceğimiz gibi ilk kategoride cinsiyet farkları öne çıkmaz, kadınlarla erkeklerin katılımları aşağı yukarı eşittir. Ama ikinci kategorideki etkinlikler kadın ve erkeği ayırmakta ve kadının aşağı konumunu pekiştirmektedir.

## Saygı ve Otorite

Daha önceki bölümlerde anlatıldığı gibi, kasabalılar hem cumhuriyete hem de İslâm'a bağlıdırlar. Kendilerini herkesin 'orta sınıf'a mensup olduğu bir topluluk olarak görmelerine karşın, yeni yeni büyük servet farkları ortaya çıkmakta, kasabada farklı sosyo-ekonomik statü ve yaşam biçimlerine dayanan çeşitli tabakalar bulunmaktadır. Göreceğimiz gibi, bu 'sınıflar'la bunların İslâmî ve cumhuriyetçi değerler ile cinsiyete ilişkin kavramlara ilişkin farklı vurguları arasında bir bağlantı vardır. Kadınların yaşamlarında hareketliliğin ve ziyaretin anlamı 'sınıflar'a göre farklılık gösterir: kasabanın bütün kadınları yaşlı akrabalarını ziyaret ederler, ama genellikle yalnızca daha 'geleneksel'[2] ailelere mensup kadınlar türbe ziyareti yaparlar. Ele aldığımız konu açısından bu fark önemlidir, ancak bu, erkekler karşısında her sınıftan kasaba kadınının bu farktan öte,

2 Toplumsal örgütlenme ve yapılanmanın çeşitli boyutları ile Eğridirli ailelerin yaşam tarzlarını ve dinsel bağlarını sınıflandırmak için kasaba halkının kendisi de birbirleriyle tezat oluşturan 'geleneksel' ve 'modern' kavramlarını kullanır. Bu kavramların düğün gelenekleri bağlamında kullanılışları 8. ve 9. bölümlerde ele alınmıştır; ayrıca bkz. 1. bölüm.

birbirine benzer konumda olduğu gerçeğini örtmemelidir. Eğridir'de, ve şüphesiz bütün Türkiye'de, saygı (hürmet) kavramı toplumsal ilişkilerin tümünde belirleyici önemdedir.[3] Türklerin çoğu, Tanrı'ya duyulan saygının her Müslümanın eylem ve inançlarına yol göstermesi gerektiğine inanır. Yurttaşlarla devlet arasındaki ilişki de saygıya dayanır, tıpkı gençlerle yaşlılar, kadınlarla erkekler, okumamışlarla okumuşlar arasındaki ilişkiler gibi. Aslında hareketliliğin yerine bedensel denetimi ve durağanlığı ifade eden ayrıntılı toplumsal etiketler ve karmaşık bir simgesellikle desteklenen saygı kavramı, toplumsal hayatın her alanında otorite hiyerarşisi yaratmak üzere kullanılan geniş kapsamlı bir kavramdır.

Saygılı davranış her bağlamda sevap kazanmayla, Tanrı bağışıyla ilişkilidir; dindarlığın, dinsel edimin ödülüdür. Saygı ilişkisi, insanın Tanrı'ya duyduğu saygıdan çıkar. Benzer bir ilişki cinsiyet bağlamında teolojik antropolojide de kurulur; erkek daha akıllı ve nefsine hakim, kadınsa daha az akıllı ve nefsine hakim olamayan şeklinde görülür. Kadınlar Tanrı'nın kurtuluş sözüne layık olmak, sevap kazanmak için disiplin ve denetim altında, bedensel doğalarında olan bu engellerin üstesinden gelmek zorundadırlar.

Bu görüşler kadınlarla erkeklerin ev dışında gönüllerince hareket edebilmeleri bakımından temel bir fark yaratır. Erkek, belli ama geniş sınırlar içinde kalmak kaydıyla, bir topluluk içindeki eylemlerini belirlemekte özgürdür; yetişkin bir erkek olarak ona duyulan saygı doğrudan bu bağımsızlığından gelir. Oysa kadının bağımsızlığı sınırlıdır, bütün eylemlerinde, özellikle ev dışındaki hareketlerinde dikkatli olması beklenir. Kadınların erkeklere göre daha aşağı konumda görülmedikleri tek durum yaşlılara duyulan saygıdır: hem erkekler hem de kadınlar kendilerinden yaşça büyük olan kadınlara saygı göstermek zorundadırlar. Ama bu, yaşlı kadınların ev dışında ha-

3 Birbirlerinin yerine kullanılan saygı ve hürmet kelimeleri itibar, nezaket, takdir, şeref, ulu, muhterem gibi anlamlar çağrıştırır (karş. Redhouse 1968: 498, 900; ayrıca Beeman'ın İran'da *ta'arof* ve *ziarat kardan*'a ilişkin söyledikleri [1986] ile karş.).

reket etme özgürlüklerinin daha fazla olduğu anlamına gelmez. Kadınlar, erkekler de, belirlenmiş statülerini ve konumlarından gelen çeşitli otorite ve denetim hiyerarşilerini kabullenmişlerdir. Ama dışardan bakan birisi şu soruları sormak durumundadır: Yaradılış itibariyle aşağı olarak tanımlanan kadınlar bu aşağı konumla nasıl başetmektedirler? İslâm'ı tanımlayışlarında ve uygulayışlarında dinsel bağlılıklarına süreklilik kazandıran ve belki aşağı konumları karşılığında onlara bedel ya da teselli sunan ne gibi unsurlar vardır? Kadınlar dünyevi engelleri ile cennette erişecekleri erkeklerle eşit konumlarını nasıl birleştiriyorlar? Bence saygı ideolojisi ile 'ziyaret' arasındaki karmaşık ilişki, kadınlar arasındaki karşılıklı değişimi ve hareketliliği hem sınırlamakta hem de kolaylaştırmaktadır; ve böylece kadınlara bazı eylem alanları yaratırken, son kertede kadınların erkekler karşısında edilgen ve bağımlı olduklarını söyleyen ideolojiyi pekiştirmektedir.

## Kadınlar ve Hareketlilik

Eğridirli kadınlar kendilerini görenekleri gereği ve ev işleri nedeniyle evlerine kapatılmış görürler, dolayısıyla dışarı çıkma fırsatlarına büyük önem verirler. Yaşlı kadınlar, çok yakın zamanlara kadar kadınların komşular dışında hiçbir yere gitmediklerini, bu nedenle bayram ve türbe ziyaretleri ile kadın piknik-lerinin çok özel olduğunu söylediler. Erkeklerle kadınlar, hareketlilikle ilgili bakış açılarının 1950'lerde insanların kasabayı terkedebileceklerini anlamalarıyla değiştiği, daha açık hale geldiği konusunda anlaşsalar da, uygulamada kadınların hareketliliğindeki değişimler çok sınırlı kalmıştır. Kadınlar artık kasaba içinde alışveriş yapabilmekte, Isparta'da ya da başka bir yerde yapılan düğünlere, kocalarıyla ya da kadınlı erkekli gruplar halinde otobüs kiralayarak gidebilmektedirler. Ama bunların hepsi erkeklerin ve ailelerin açık izniyle mümkün olabilmektedir. Erkeklerin eylemlerindeki açıklıkla kadınlardan beklenen kapalı davranış arasındaki tezat varlığını, kadınların dışarı çıkmalarına aracı olan formel ziyaretler de önemini korumaktadır.

Kadınların günümüzde önem verdikleri hareketlilik fırsatları iki farklı kategori altında ele alınabilir. Her ikisinde de, kasabalıların ziyaret olarak adlandırdıkları törensel özelliği olan önemli bir etkinlikte bulunulur. Bunlardan ilki kadınlarla erkeklerin eşit koşullarda katıldıkları yaşça büyük akrabalara yapılan ziyaretlerdir; ikincisi ise yöredeki türbelere yalnızca kadınlar tarafından yapılan ziyaretlerdir. Kasabadaki ailelerin tümü ilk grup ziyaretleri yapar, ikinci gruba giren türbe ziyaretleri ve çeşitli etkinlikler yalnızca daha 'geleneksel' ailelerin kadınları tarafından gerçekleştirilir.

İlk grup ziyaretler genelde dinî ve resmî bayramlar dolayısıyla yapılır. Kutsal mekânlara ve saygı duyulan kişilere yapılan bu ziyaretlere Eğridirli aileler kadın erkek birlikte, sevgi saygı duyguları içinde katılırlar. Bunların başlıcaları Mekke'ye yapılan hac ve umre ziyaretleri, Ramazan'ın sonundaki Şeker Bayramında ve Kurban Bayramında akrabalara ve mezarlığa yapılan ziyaretler ile Şeker Bayramının üçüncü gününde, Hıdrellez'de ve resmî bayramlar olan Çocuk Bayramı ile Gençlik ve Spor Bayramında gidilen aile piknikleridir.[4] Kadınlara kocaları eşliğinde hareketlilik fırsatı veren bu neşeli etkinliklerin birçok olumlu yönü bulunur. Kurban kavramı ve karşılığında kazanılan sevabın, el öpme karşılığında alınan şeker ve çeşitli hediyelerin simgesel anlamları vardır.

İkinci grup ziyaretler kadınların diğer kadınlarla birlikte, eşleri olmaksızın evden ayrıldıkları durumlardır. Bunlar kabul günleri, mevlitler, türbe ziyaretleri, adağın yerine gelmesiyle yapılan kutlama ve hasat mevsimi sonunda yapılan kadın pikniği ve Kadın Pazarı'dır.[5] Bu ziyaretler kadınlara özellikle hazırlanan yiyecekler bağlamında bireysel statülerindeki değişiklikleri, dilek ve gereksinmelerini ortaya koyan simgesel bir hareketlilik fırsatı da sağlamaktadır. Kasabalı erkeklerle din

4 Bunlara ek olarak eskiden kasabadaki tüm ailelerin Eylül ayında hasat için toplu olarak bağ evlerine göçmeleri de önemli bir hareketlilikti.

5 Eskiden bahar başlangıcında, Mayıs ayındaki Sekibağ ve sonbahar sonunda olmak üzere üç çeşit kadın pikniği daha yapılırmış. Şimdi hepsi piknik diye adlandırılan bu etkinliklerin her birinin eskiden yöreye özgü isimleri varmış.

kurumunun üyeleri bu tür etkinlikleri kuşkuyla karşılarlar. Erkekler evin dışındaki bu tür hareketliliği saçma ya da batıl inanç olarak görüp yok sayarken, kadınların kendi tutumları arasında da farklar vardır.

Dışarıya başka kadınlar eşliğinde çıkan kadınlar, aynı zamanda işlerinde, ev içi kimliklerinde ve erkeklerle ilişkilerinde 'geleneksel' cinsiyet yapılarını kabul eden kadınlardır. Karşı cinsle ilişkilerinde daha 'modern' görüşlere -en azından kuramsal olarak bireysel hareket özgürlüğü düşüncesine- sahip kadınlar ise genellikle bu tarz etkinliklerin sunduğu fırsatları küçümser, yalnızca kabul günlerine sahip çıkıp, katılırlar. Dolayısıyla bazı 'modern' cinsiyet kurguları ile kadınların evleriyle ilişkileri ve ev dışındaki hareketlilikleri arasında tersine bir ilişki olduğu söylenebilir. 'Modern' kadınlar kabul günlerinde biraraya geldiklerinde genellikle kocalarının ve ailelerinin statülerini temsil ederler, kendi bireyselliklerini nadiren ortaya koyarlar. Oysa kadınların kendi hesaplarına hareket ettikleri daha 'geleneksel' etkinlikler, onlara bir ölçüde bağımsızlık sağlayan, bireyselliklerini diğer kadınlar ve Tanrı önünde canlandırıp onaylatabildikleri etkinliklerdir.

## Neşeli Kutlamalar ve Erkek Kadın Birlikteliği

### *Hac*

Geçmişte de günümüzde de, erkeklerle yaşlı kadınlara Türkiye dışına çıkma fırsatı veren en önemli etkinlik, hac ve umre yolculuklarıdır.[6] Kasabadaki her çeşit aileden her yıl yirmi otuz kişi hacca gider. Hac yolculuğu hem Kurban Bayramı sırasında Mina'da hacılar kurbanlarını kestiklerinde, hem de dönüşlerinde coşkuyla kutlanır.

---

6 Askerlik hizmeti, eskiden de günümüzde de, erkeklerin kasabadan ayrılmalarını gerektiren zorunlu bir hizmettir. Eskiden erkekler Ege kıyılarındaki şehirlere mevsimlik işçi olarak da giderlermiş. Bugün Türkiye'den Arap ve Batı Avrupa ülkelerine işçi göçü olmasına karşın Eğridir'de yurtdışında çalışan az sayıda işçi bulunmaktadır.

Bazen kadın erkek bütün aile, ailelerinden hacca gidenleri karşılamak üzere Konya'ya gider. Otobüs kasabaya yaklaşırken hacılara hoşgeldin demek ve merkez camide kılınacak namaza katılmak isteyenler arasında izdiham yaşanır. Namazdan sonra hacılar, yakın akrabaları, arkadaş ve komşuları eşliğinde evlerine gelirler. Kapıda bir keçi kurban edilir, adak karşılığında kazanılmış olan sevap, yemeğe davet edilen konuklarla paylaşılır, tatlılar yenir, ardından Mekke'den getirilmiş hediyeler dağıtılır.

Erkekler hacca yalnız gidebilirler, ama kadınlara mutlaka ailelerinden bir erkek eşlik eder; ideal olan, hacca karıkoca birlikte gitmektir. Karıkoca ilişkisini bu yolculuğun ne ölçüde etkilediğini belirlemek zor olsa da, kadın hacılar hacda yaratılmış olan ilişkilere, kadın erkek arasındaki yakın arkadaşlığa aynı kişilerle umre ziyaretleri yapmayı planlayacak kadar büyük önem verirler.

## Ziyaretler ve Dinî Bayramlar

Eğridir'de önemli iki dinî bayram kutlaması -oruç ayı Ramazan'ın sonundaki Şeker Bayramı ile Kurban Bayramı- yapısal benzerlikler gösterir; Şeker Bayramı daha çok yapılan ziyaretlere, Kurban Bayramı ise kurban kesimine ilişkin bir model sunar.

Ramazan'dan sonraki ilk günün sabahı merkez camide kılınan bayram namazından dönen erkekleri karşılayan çocuklara el öpmeleri karşılığında para ve şeker verilir; ardından annelerin elleri öpülür. Yeni giysiler giymiş bütün aile üyeleri bayram ziyaretine başlar; önce kocanın sonra kadının ailelerine, sonra da akrabadan tüm aile büyüklerine gidilir. Ziyaretler küçüklerin büyüklerin ellerini öpmeleriyle başlar, herkes selamlaşır. Konuklara kahve, şeker ve baklava ikram edilir. Bayram ziyaretleri formeldir; sohbetler formalite icabıdır, yeni konuklar geldiğinde öncekiler kalkar. Öğleye kadar her aile on ya da daha fazla sayıda ziyaret yapmış olur. Sonra büyükler bir gün önce gitmedilerse mezarlığa giderler -kadınların mezarlığa gittikleri nadir anlardan- hayatta olmayan büyüklerin ruhları için dualar ile Kuran'ın Yasin bölümü okunur.

Şeker Bayramı'nın ikinci günü daha genç ve uzak akrabalar ile komşulara gidilmesiyle ziyaretler sürer. Üçüncü gün bütün aile mutlaka bir su kenarına pikniğe gider. Üç gün boyunca her aile bir 'tören birliği' görünümünde sokaklarda boy gösterir; akrabalarını, komşularını ziyaret ederek sevgi ve saygılarını sunar, pikniklerin eğlencesine katılırlar. İnsanlar bayram ziyaretlerinin kendilerine köklerini ve değerlerini hatırlattığını söylerler; üçüncü gün ailece yapılan eğlenceli pikniklerde hatırlanan bu değerlerin benimsenmesi bir kez daha onaylanmış olur.

Kurban Bayramı da erkeklerin camide bayram namazı kılmalarıyla başlar, sonra evlerine gelip, İbrahim'in oğlu İsmail'i Allah'a olan bağlılığının bir ifadesi olarak kurban etme girişimini temsil eden kurban kesimini gerçekleştirirler. Etin bir bölümü ailenin birlikte yiyeceği bayram yemeği için ayrılır. Yemekten sonra bütün aile Ramazan Bayramında olduğu gibi ziyaretlere başlar.

## Aile Pikniki

Ramazan Bayramı sonunda piknik yapılması İslâmî ay takvimine bağlıdır. Diğer aile pikniki mevsimlere göre düzenlenir. En önemlisi Hızır Peygamber'in dünyayı ziyaret ettiği 6 Mayıs'ta kutlanan Hıdrellez bayramında yapılan pikniktir. Eskiden bu pikniker dünürler ve nişanlıların aileleri açısından büyük önem taşırmış. Birlikte yemekler hazırlanır (genellikle yanıbaşında bir türbenin bulunduğu) nehir kıyısında pikniğe gidilir, Muhammed Peygamber'in hayatını anlatan mevlit şiiri okunurmuş. Bugünlerde Hıdrellez'in dinî boyutu pek öne çıkarılmamakla birlikte, bahar mevsimi aile pikniker iyle kutlanmaya devam etmektedir. Yine bahar aylarında kutlanan Çocuk Bayramı (23 Nisan) ile Gençlik ve Spor Bayramında (19 Mayıs), muhtemelen daha yakın zamanlardan beri, aile pikniker i yapılmaktadır.

Kasabalılar için bütün bu pikniklerin cennetsi bir anlamı vardır. Nehirler 'dünyanın gözleri' olarak bilinir. Yeşil ağaçlar,

çayırlar, akan soğuk, berrak sular rahat ve eğlenceli bir ortam sunar, kadın erkek birlikte gezintiye çıkar, oyunlar oynayıp, yarışmalar yaparlar. Kadınlar pikniklere özgü yiyeceklerin hazırlanmasını her gün yaptıkları yemeklerle karşılaştırdıklarında zahmetsiz bulurlar, bol çeşitli yiyeceklerin hazırlanmasına erkekler de katılır.

Kadınlar ve erkekler söz etmeseler de, dışardan bakan biri için bu neşeli etkinliklerin -hac, Bayram ziyaretleri ve aile piknikleri- ortak bir özelliği vardır; tümünde cinsiyetler arası bir eşitlik sergilenir. Gördüğümüz gibi, saygı ideolojisi hem kutsal mekânların ziyaret edilmesinde, hem de bayramlaşmalarda işlemekte; hacılara da yaşlı akrabalara da, kadın erkek, eşit saygı gösterilmektedir. Yine bu saygı karşılığında büyükler tarafından, kadın erkek bütün gençlere hediyeler verilir. Aile pikniki ise biraz farklıdır, çünkü pikniğin özü hiyerarşik değil eşitlikçidir; pikniklerde cinsiyet farkları öne çıkmaz, ailenin kadınları ve erkekleri aşağı yukarı eşit katılımcılardır. Ayrıca, bütün bu etkinliklerde yaşanan cinsiyet eşitliği -Mekke'deki kutsal yerlerde, aile içinde, nehir kenarında ve kurban kavramı dolayısıyla- kadınlarla erkeklere birlikte yeryüzünde bir parça cenneti yaşama fırsatı sağlar; bütün Müslümanların Tanrı önünde eşit oldukları, kadınların da erkekler gibi ölümden sonra kurtuluşa erişecekleri onaylanır.

Bu tür etkinliklerdeki törensel çokseslilik ile bunların çeşitli şekillerde cinsiyetler arası eşitliğin kurulmasını destekleme biçimleri üzerinde daha da durmak mümkün, ancak ele aldığım kadarıyla bu bilgiler ikinci tür etkinliklerin, kadınların erkekler olmaksızın evlerinden dışarıya çıktıkları durumların, farkını yeterince ortaya koymaktadır.

## Kadınların Kendi Aralarındaki Etkinlikler

Kadınlar diğer kadınlarla buluşmak için dört farklı nedenle evlerinden çıkarlar: kabul günleri, mevlitler, türbe ziyaretleri ve kadın pikniği.

*Kabul Günleri ve Mevlitler*

Bu iki kadın toplantısı üzerinde Yedinci ve Onuncu Bölümler'de ayrıntılarıyla durdum, burada temel özelliklerini kısaca özetleyeceğim. Yedinci Bölüm'de bu iki toplantıyı birbirine zıt olarak ele almıştım. Kadınlar arasında kurulmuş ağları hareket geçirme ve erkekler tarafından küçümsenmeleri yönünden benzer olan bu toplantılar, yarattıkları ortam açısından birbirlerinden ayrılır.

Kabul günleri Eğridir'de görece yeni görülen formel kadın ziyaretleridir. Özellikle genç, eğitimli ve evli kadınlar ile 'laik' ailelere mensup kadınlar arasında yaygındır. Böyle ailelerde formel ziyaretler doğrudan Türk devletince teşvik edilen bireycilik ve tüketim kapitalizmi idealleri ile uyumludur. Kabul günlerinde, karşılıklı davetlerle yaratılan belli bir çevreye dahil kadınlar düzenli olarak öğleden sonraları evlerde toplanırlar. Toplantıların havası görünürde samimi olmasına karşın çoğunlukla rekabetçidir. Kabul günlerinin yapısı, katılan kadınlar arasındaki eşitlik anlayışına dayanmakla birlikte, içeriği, kocalarının eşleri olarak bakıldığında, kadınlar arasındaki eşitsizlik üzerinedir.

Kadınların mevlit törenleri ile kabul günlerine katılımları yapısal olarak benzerlik gösterir, çünkü özel evlerde yapılan dinsel toplantılara da davetli kadınlar katılır. Ama mevlitlerin yapısı, kabul günlerinin aksine doğum ve anneliğe odaklanan yoğun bir dinsel deneyim olması nedeniyle kadın eşitliği üzerine kuruludur.

Kadın dayanışması duygusu ve topluluğu oluşturan kadınlar ile Peygamber ve İslâmî kurtuluş sözü arasında kurulan özel ilişki, daha geleneksel mevlit toplantılarında çok belirgindir. 'Geleneksel' cinsiyet anlayışlarına sahip kadınlar tarafından düzenlenen böyle mevlitlere yine bu kesimden kadınlar sıklıkla katılırlar (bkz. Onuncu Bölüm). Oysa, eğitimleri ve ekonomik ya da kocalarından gelen statüleri dolayısıyla Türkiye Cumhuriyeti'nin laik ideallerine bağlı olan kadınlar, 'geleneksel' kadın mevlitlerinin sunduğu kendini ifade etme fırsatı-

na ve kadınlar arasında kurulan desteğe gereksinim duymazlar. Genellikle kabul günleri düzenleyen çevreye dahil olan bu kadınlar, daha çok erkeklerinkine benzeyen kısa ve duygusallıktan uzak mevlitler düzenlerler.

Kadınların düzenledikleri çeşitli mevlitler arasındaki farklar üç önemli konuya açıklık getirir: daha 'modern' bir cinsiyet anlayışının kadınlararası dayanışma konusunda etkisi; kabul günleriyle mevlit toplantıları arasındaki tezatın anlamı; ve daha 'modern' bazı kadınların yalnızca kadınlara özgü etkinlik biçimlerinden hoşlanmıyor oluşları. Kadınlar arasında gerçekleştirilen bu etkinlik çeşitlerine yalnızca daha 'geleneksel' cinsiyet görüşlerini benimsemiş kadınlar düzenli olarak katılırlar.

### *Türbe Ziyaretleri*[7]

Türbeleri hâlâ ziyaret edilebilen evliyalar Tanrı'ya kendilerinden daha büyük bir saygı göstermiş oldukları için saygı duyulan etkili kişilerdir. Mucizelerle dolu hikâyelerde evliyaların olağanüstü özellikleri anlatılır; saygısızlığı cezalandırma güçleri yanında, canlılar dünyasına olumlu yönde müdahalede bulunma güçleri olduğuna da inanılır.

Kadınların çoğu kasabadaki türbelerin önünden ya da mezarlıktan geçerken mutlaka bir dua okur; kasabanın kutsal coğrafyasının ve bunun sağladığı dinsel ilişki fırsatlarının erkeklerden daha fazla bilincindedirler. Erkekler kendi başlarına olmasa da bazen eşleriyle birlikte türbe ziyareti yapabilirler; toplu olarak türbe ziyareti kadınlara özgüdür. Erkekler genelde kadınların bu ziyaretlerini dine aykırı bulurlar, hemen hepsi bu işi çocuk isteyen kadınların yaptığını ileri sürer. Kadınlar ise temel ziyaret amaçlarının saygılarını sunmak olduğunda ısrar ederler, onlara göre adak adayarak kutsal kişiden dileklerinin kabulü için Tanrı'ya aracılık yapmasını istemeleri ikincildir.

Bazen kadınlar türbeleri kendi başlarına ziyaret ederler. Böyle ziyaretler özeldir, adak adanır, üzüntülerden, acılardan

7 Türkiye'de kadınların türbe ziyaretlerinin ayrıntılı bir anlatımı için bkz. Olsen (1991).

arınılır. Ziyaret olarak adlandırılan türbe ziyaretleri ise genellikle akraba, arkadaş ya da komşu kadınların birlikte yaptıkları daha rahat ziyaretlerdir. Kasabanın hemen dışındaki türbelere yapılan toplu ziyaretler kadınlara kendi başlarına geziye çıkma fırsatı sağlar; çünkü gezinti genellikle yalnızca erkeklere özgüdür.

Türbelerde eğer dilek kabul edilirse karşılığında bazı ibadetlerin yerine getirileceği, birine yardım edileceği ya da mevlit okutulacağı sözü verilerek adak adanır. Çoğunlukla sevap kazanmak için yemek pişirme sözü verilir; bu durumda yemeğin türbeye bağlanan ipler ve çaputlar gibi 'duaları bağladığı' söylenir. Dilek yerine gelince, yakın akraba ve arkadaşların erkeklerin olmadığı bir zamanda eve çağrılmasıyla 'adak duası' okunur. Kadınlardan biri ya da bir kadın hoca Kuran'ın Yasin suresini yedi kez okurken, kadınlar sırayla hazırlanan irmik helvasını karıştırırlar. Helvadan sonra hep birlikte özel bir yemek yenir.

Kadınlar türbe ziyaretlerinde özgürdürler: kimle, ne zaman, nasıl gideceklerine kendileri karar verirler, evliya aracılığı ile Tanrıyla ilişki kurarlar. Eğridir'de de, diğer her yerde olduğu gibi, kadınlar bir canlının hayatını almaya izinli değildirler. Oysa adak karşılığında genellikle bir hayvan kurban edilir. Kadınlar da kurban yerine sebze yemeği pişirerek -yemek de şükran ifadesidir- erkeklere ihtiyaç duymadan türbe ziyaretinin gerektirdiği tüm törenleri yerine getirmiş olurlar. Kadınlar bu türden ikamelere kendileri ya da aileleri için gerçekleştirmek istedikleri bazı törenlerde de başvururlar.

### *Kadın Piknikleri*

Eskiden yılın belli dönemlerinde, kışları ve Hıdrellez'de yapılan kadın pikniklerı, tıpkı yıl boyunca erkeklerin kendi aralarında düzenledikleri piknikler gibi önemli olaylarmış. Mayıs başında düzenlenen ve kadın pikniklerinin en önemlisi sayılan Sekibağ, yirmi yıldır yapılmamakla birlikte bugün yapılmakta olan Kadın Pazarı için bir model oluşturmakta.

Kadın Pazarı eskiden her sonbahar üç gün boyunca kutla-

nırmış. Bağ evlerinden gruplar halinde gelen kadınlar ilk gün göle dökülen nehrin kıyısında, ikinci gün başka bir nehir kıyısında toplanırlarmış. Üçüncü gün pazar kurulan daha büyük bir nehir kıyısında buluşur, yaklaşan kış için hazırlamak üzere bol miktarda et, sebze ve meyve alışverişi yaparlarmış. O gün nişanlı genç kızlara nişanlılarının aileleri tarafından yeni giysiler armağan edilir, öteki genç kızlarla kadınlar da en iyi elbiselerini giyerlermiş. Kadınlar hep birlikte yemek yer, şarkı söyler, dans eder, geleneksel oyunlar oynar, yürüyüş yapar, civar tepelere tırmanırlarmış.

Bugün, kış hazırlığı alışverişi büyük ölçüde azalmışsa da, kasaba dışındaki büyük nehrin kıyısında bulunan pazar yerinde bir günlük Kadın Pazarı yapılmaya devam etmekte. Artık yeni gelinler piknik yerinde yeni giysilerini giymeseler de, kadınlar dans etmeseler de, erkekler eskiden olduğu gibi dışlanmasalar da (yeni evliler eşleriyle birlikte gelirler) kadın piknikleri bugün de etkileyici bir olay. On-onbeş kişilik gruplar halinde yüzlerce kadın, güzel giysiler giyip zengin piknik yemekleri hazırlar. Bütün emek ve hazırlık kendi eğlenceleri içindir. Gezintiler yapılır, genç yaşlı herkes marifet ve dayanıklılık isteyen geleneksel koşma oyunlarına katılır. Geceye kalmadan kasabaya gidecek olan otobüsleri yakalamaya çalışan kalabalıkların itiş kakışıyla piknik sona erer.

Eski kadın piknikleri kadın cinselliğinin ve doğurganlığının yanı sıra, akraba, arkadaş, yaşlı, genç, bütün kadınlar arasındaki dostluk, dayanışma ve desteğin kutlanmasıydı. Bugünkü Kadın Pazarı da kadın kimliğinin ve değerinin canlandırılıp onaylandığı etkinlikler olmaya, zamanlaması ve su kenarındaki mekânı ile bolluk ve bereket kavramları ile ilişkilendirilmeye devam etmektedir.

## Ziyaret: Cinsiyet, Hareketlilik ve Karşılıklı Değişim

Kadınlara ev içi ortamından çıkmak için önemli fırsatlar sağlayan ziyaretleri iki gruba ayırdım. Cinsiyet ölçütüne göre yapıl-

mış olan bu çözümleyici gruplama cinsiyetle dinin ilişkisi konusuna ışık tutmayı amaçlamaktadır. Belki de daha da önemlisi, hareket etme fırsatları bağlamında kadınların erkeklere olan bağımlılığının İslâmî geleneğin hâkim biçimleri içinde ne ölçüde değiştiğinin, hafiflediğinin belirlenmesidir.

İki önemli İslâmî bayram dolayısıyla yapılan ziyaretlerde kadınlarla erkekler kendilerinden büyük akrabalarına aşağı yukarı eşit derecede bağımlı konumdadırlar. Aynı şekilde Hac ve aile piknikleri gibi kadınların evlerinden erkeklerle birlikte çıktıkları öteki etkinliklerin de asıl mesajı cinsiyetler arasındaki eşitlik üzerinedir.

Türbe ziyaretlerinde ise kadınlar ev dışına tek başlarına çıkarlar. Kadının aşağı konumda görüldüğü hâkim cinsiyet kalıplarını onaylar görünen bu ziyaretlerde kadınlar her şeye rağmen mekân nedeniyle doğaüstü bir bağlamda doğrulanan bir kadın kimliği kurabilmektedirler. Günlük namazlar gibi erkeklerle kadınların ortak ibadetleri dışında kadınların, doğaüstü ile erkeklerin aracılığı olmaksızın kurdukları ilişkilere en iyi örnek, kadın mevlitleri ve piknıklerinin yanı sıra, kadınların türbe ziyaretleridir. 'Modern' kadınlarla 'geleneksel' kadınlar, kabul günleri ile mevlitler karşısında zıt tutumlar sergilerler. Uygulamada olmasa da, kuramsal olarak kadınların erkeklere bağımlı olduğunu savunan cinsiyet yapılarını reddeden 'modern' kadınlar, kadınların kendilerini erkeklerden ayrı tutup, yalnızca kadın ve Tanrı karşısında olmakla paylaştıkları olumlu kimliklerini vurguladıkları etkinlikleri küçümseyip, bir kenara atarlar.

Eğridir'e özgü bulgulardan İslâmî gelenek içinde cinsiyet ile hareketlilik arasındaki ilişki üzerine daha genel bir hipotez kurulması mümkün mü? Kadınların evleri dışındaki kurumlaşmış hareketliliklerinin, en azından kadınlar tarafından olumlu karşılanması her yer için geçerli görünüyor. Ama belirli bir toplumda bu etkinliklerin yaygınlığı, sıklığı ve bunlara yapılan vurgu, önemli ölçülerde değişkenlik gösterdiği için esas olarak bu farkların araştırılması gerekir. Bence yanıt, en azından yanıtın bir bölümü, cinsiyetler arası ilişkileri belirleyen farklı ideolojik yapılarda bulunabilir.

Eğer insanlar cinsiyet farkları gözeten, erkeklerin kadınlardan üstün olduğunu iddia eden görüşlere sahiplerse (Eğridir'deki 'geleneksel' denilebilecek cinsiyet ilişkileri kavrayışında olduğu gibi), birer Müslüman olarak kadınlarla erkeklerin kuramsal eşitliği, özellikle kadınlar için, kuşkulu ve anlamsız olmaktadır. Bununla birlikte, kadınların erkeklerle eşit biçimde hareket etmelerine olanak sağlayan bazı etkinlikler ile kadınların özel doğalarını onaylayan diğer etkinlikler sayesinde bu kuşku bir ölçüde gizlenebilmekte, bir ölçüde reddedilmektedir.

Öte yandan, kadınlarla erkekler cinsiyetlerin farklı ama birbirlerini tamamlayıcı olduğunu, ya da her iki cinsiyetin insan özelliklerinin benzer olduğunu iddia eden görüşlere sahiplerse (her iki vurgu da Eğridir'deki daha 'modern' cinsiyet ilişkileri kavrayışında yapılır) birer Müslüman olarak erkeklerle kadınların eşitliği diye bir konu yoktur. Bu durumda kadınlar her zaman tıpkı erkekler gibi evlerinden tek başlarına ayrılabilirler; yalnızca kadınların katıldıkları etkinliklerde özel bir dinî kimlik yaratma gereksinimi duymazlar. Türbe ziyaretleri ve erkeklerce yapılmayan öteki tek cinsiyetli toplantılar 'modern' kadınların yaşamlarında pek bir rol oynamaz.

Ziyaret kavrayışıyla ilgili çok sayıda tema arasından daha çok erkeklerle kadınların ev dışına birlikte çıktıkları etkinlikler ile kadınların yalnız çıktıkları etkinlikler arasındaki farklar üzerinde durdum. Gördüğümüz gibi kadınlar kendi başlarına gittikleri etkinliklere daha çok değer vermekteler. Bunun nedeni yalnızca bu etkinliklerin kadınlara, belirlenmiş ev içi koşullarından bağımsız olarak, hem kendi aralarında hem de doğaüstü bir varlık aracılığıyla bireysel kimliklerini yaratma fırsatları sunması değil. Ne kabul günleri ile piknikler, ne de kadınların dinî toplantıları ile türbe ziyaretleri, erkeklerin kadınların yaşamları üzerinde kurdukları egemenliğe karşı bir tehdit oluşturur. Yine de kadınların kendi aralarında gerçekleştirdikleri bu etkinlikler genellikle erkeklerce ve din kurumunca küçümsenir, cesaretlendirilmez. Parry'nin karşılıklı ilişkiler kuramı üzerine yaptığı tartışmanın (1986), bu etkinliklerde kadınların karşılıklı değişime soktuğu konuların er-

kekler tarafından neden alaya alındığını açıklayabileceğini düşünüyorum.

Parry birbirlerini tanımladığını iddia ettiği iki farklı karşılıklı ilişki ideolojisinden söz eder. İlki, kurtuluş ümidiyle doğaüstü bir varlığa sunulan 'saf armağan' ideolojisidir. İkinci ideoloji ise eşit bir karşılığı olmayan hiçbir şeyin riske sokulmadığı, çıkarcı pazar değiştokuş ideolojisidir. Parry'ye göre, özellikle Avrupa ve Asya'nın eski uygar geleneklerinde vurgulanan 'saf armağan' anlayışı, pazar ilişkilerindeki karşılıklılık biçiminin tam tersidir. "'Saf armağan' ideolojisi ileri iş bölümünün ve belirgin bir ticaret sektörünün olduğu farklılaşmış toplumlarda ortaya çıkar" (Parry 1986: 467). 'Saf armağan', pazar ilişkilerinin tersi olarak tarif edilir: 'diğerkâm, ahlaklı ve duygu yüklü' (Parry 1986: 466).

İslâmî malzeme kullanmamasına karşın, Parry'nin görüşleri İslâmî geleneklere olduğu kadar, Hint yarımadası ve Avrupa'nın diğer dinsel geleneklerine de uygun düşer. Hatta Türkiye'den derlediğim kadın hareketliliği ve ziyaret kavramı üzerine bulgular bu görüşler doğrultusunda araştırılabilecek zengin bir zemin sağlayabilir (karş. Betteridge 1980, 1985).

Onikinci Bölüm'de Richard Tapper'la birlikte Eğridir'de var olan, biri din kurumunca diğeri devletçe desteklenen iki ideolojinin, modern Türk İslâmı ile Kemalist cumhuriyetçiliğin, kendi alanları içinde nasıl ortodoks olduklarını ele alıyoruz. Bu iki ideoloji kasabalıların yaşamlarının bütün alanlarına egemendir. Her iki ideolojide de hem 'saf armağan' (vurgu, kendini feda etme ve boyun eğmeye yapılır) hem de 'pazar zihniyeti' (bireysel başarı ve gelişme hesapları, tüketim kapitalizmi değerleri) anlayışını bir arada buluruz.

Her iki ideolojide de kadınların erkeklerle karşılaştırıldığında kendilerine özgü olumsuzluklar yaşadıkları ortadadır. Kadınlar, erkeklerin girdikleri ve kamuya açık ibadet, askerlik hizmeti ve sorumluluk kavramını dinsel ve sivil bağlamlarda şekillendiren kurban kavramlarında ifadesini bulan 'saf armağan' ilişkisine giremezler. Ne de politik ve ekonomik kaynaklara ve bunların denetimine ulaşmak için erkeklerle aynı araç-

lara sahiptirler: bu nedenle birçok yardım işinden ve pazar ekonomisi içinde kazanılabilecek başarıdan dışlanmışlardır. Cinsiyet yapıları, sayılan dinsel ve laik etkinliklerin tümünde kadınların katılımını engeller; değer verilen eylemlerin tümüne kadınların katılımı, vekaleten, erkeklerin aracılığıyla, onlara bağlı olarak mümkün olur. Yani kadınların kasabadaki egemen ideolojiler ve kültürle ilişkileri erkeklere göre ikincildir.

Oysa kadınların başka kadınlarla birlikte evlerinin dışında karşılıklı değişim ilişkilerine girmeleri erkeklerden oldukça farklı bir özellik taşır. Kadınların karşılıklı değişimleri 'saf armağan' ya da pazar biçimindeki uç ideolojilerin birinden kaynaklanmaz. Tersine her iki ideolojinin yumuşak unsurları biraradadır: karşılıklı değişimin toplumsal ve dünyasal boyutları, tekliflerin iyilik karşılığında yapıldığı bir karşılıklılık, alıp verme içinde vurgulanır (karş. Parry 1986: 462).

Bunu iki örnekle açıklamak mümkün. İlk örnek, kadınların türbe ziyaretlerinde adadıkları adaklardır. Kadınlar önemli olanın niyet olduğunu söyleseler de, adakları bir koşula bağlıdır, yani 'saf armağan' değil, 'lütuf' söz konusudur. İkincisi, adakları yerine geldiğinde, İbrahim gibi hayvan kurban edemedikleri için 'batıl inanç' olarak kabul edilen (çünkü kurumsal gelenek tarafından onaylanmaz) bir eylemde bulunur, helva pişirip hep birlikte yerler. Kendilerini 'modern' olarak tanımlayan kadınlara gelince; erkeklerle eşit olduklarını varsaydıkları laik görüşleri uğruna dinsel kadın etkinliklerini reddeden kadınlar, kabul günleri düzenlerler. Bu kadınlar pazar ekonomisinin tam katılımcıları değil, savurgan tüketicileridirler. Tüketimleri ve bundan gelen göreceli toplumsal güçleri ailelerinin erkekleriyle olan bağımlı ilişkilerine dayanır.

Kadınların diğer kadınlarla evleri dışında kurdukları ilişkiler yoluyla elde ettikleri toplumsal ve psikolojik denge önemlidir. Ama bu önemin tek nedeni kadın etkinliklerinin egemen olan iki farklı karşılıklı değişim ideolojisinin mantıksal aykırılıklarından kaçınarak ve bazı unsurlarını değiştirerek karşılıklı değişim dizgeleri oluşturması değildir. Tam tersine kadın etkinlikleri, ortodoks din ile devlet tarafından belirlenmiş, say-

gın görülen karşılıklı değişim çeşitlerini bulandırır; kadınlar hem doğaüstü güçlere hem de devlet güçlerine mesafeli yaklaştıklarını erkeklere ve kendilerine göstermektedirler. Evleri dışında gerçekleştirdikleri etkinliklerde girdikleri karşılıklı değişim ilişkileri her seferinde kadınların marjinal olduklarını ve ortodoks konumlarının güvenilmezliğini ortaya koyar, kadının aşağı konumu ise kendine yeten bir ideoloji olarak kalır.

ONİKİNCİ BÖLÜM

# 'Elhamdülillah Laikiz!' Eğridir'de Fundamentalizmin Boyutları[1]

Başlık merkez-sol eğilimli ulusal bir gazete olan *Cumhuriyet*'te yayınlanmış bir karikatürden alınmıştır; Cumhurbaşkanı Müslüman tarzda eğilip selam verirken, 'Elhamdülillah Laikiz' demektedir. Türkiye'de cumhuriyetin 1923'te kuruluşundan beri sürmekte olan 'laik' devlet ile İslâmiyet arasındaki sorunlu ilişki, bu karikatürde ılımlı biçimde alaya alınmaktadır.

Türkiye'deki İslâmî yükselişe alışılmadık bir açıdan yaklaşıyoruz. İlk olarak 'fundamentalizm' kavramını ele alıyor, bu kavramın özelliklerini çıkış yeri olan Protestan Hıristiyanlık bağlamında inceliyor, bu özelliklerin İslâmiyet'e ne ölçüde uygulanabileceğini sorguluyoruz. İkinci olarak milliyetçilik içindeki fundamentalist eğilimlere yöneliyoruz. Üçüncü olarak da, genellikle İslâmî fundamentalizm kavramıyla ilişkilendirilmeyen bir ül-

1 Bu makale Richard Tapper ile birlikte yazılmıştır. Londra'daki Doğu ve Afrika Çalışmaları Okulu'nda 1985 baharında yapılan Üniversitelerarası 'Fundamentalizm' Semineri için hazırlanmıştır. Ayrıca, aynı yıl Cambridge Üniversitesi'ndeki bir seminerde ve Edinburgh Ortadoğu Çalışmaları, İngiliz Derneği Yıllık Konferansı'nda okunmuştur. Bu toplantılarda yapılan yararlı yorumlar için teşekkür ederiz. Uzun yıllardır verdiği destek ve bu çalışmayla ilgili zeki yorumları için Profesör Şerif Mardin'e özellikle teşekkür ederiz. Ortaya koyduğumuz bazı bağlantılar onun eserlerinde -örn. 'Türkiye'de Gençlik ve Şiddet' (1978)- öngörülmüştür. Bu çalışma daha önce R.Tapper ve N.Tapper (1988) olarak yayınlanmıştır.

ke olan Türkiye'deki İslâmcı ve milliyetçi ideolojilerin fundamentalist boyutlarını inceliyoruz. Bu bağlamda, yalnızca Türkiye'de değil, genelde Müslüman dünyadaki güncel politik ve toplumsal durumu kavramak üzere bazı görüşler sunmayı umuyoruz. Bize yardımcı olmak üzere, Türkiye örneğine uygulandığında yararlı ve düşünsel açıdan uyarıcı olan Barr'ın Protestan fundamentalizmi tartışmasından yola çıkacağız.

İleride görüleceği gibi, 'fundamentalizm'i tek başına soyut bir düşünce olarak değil, bir kapalı ideolojiler yelpazesi olarak ele alıyoruz. Kapalı ideolojiler bir uçta dışlayıcı, acımasız, dogmatik davranışlarla ilişkilendirilenler, diğer uçta yapısal olarak daha açık, vurgu itibariyle 'sözde' liberal, göreceli ve ökümenik ya da uluslararası olanlara kadar çok çeşitlidir. Bu yelpazede sınırlayıcılık ve bireylerin denetimi konusundaki vurgular farklılık gösterir. Başka bir deyişle, bilişsel tutunum ile toplumsal tutunum dereceleri birbirine bağlıdır. Mary Douglas'ın 'kesişmeli grup' (*grid-group*) (1970) yaklaşımı konuyla ilgilidir: ideoloji ne kadar kapalıysa, beden de o kadar denetlenir, genellikle İslâmî fundamentalizmle ilişkilendirilen kadınların örtünmeleri, hırsızların ellerinin kesilmesi, vb. uygulamalar görülür.

'Fundamentalizm' kavramını biz nasıl tanımlıyoruz? Her şeyden önce 'fundamentalizm' teriminden gündelik dilde ve Batı medyasında kullanıldığı şekliyle çözümleyici bir kategori çıkarılabileceğini düşünmüyoruz. Örneğin *Guardian*'da (Third World Review, 10 Ocak 1985) Malezya'yla ilgili 'Yeni İslâm Cennet'te Tehlike Sinyalleri Veriyor' başlıklı bir makalede İslâmî fundamentalizmin nitelikleri köktenci, aşırı, Batı karşıtı, laiklik karşıtı ve tüketim karşıtı olarak sayılmakta; örtülü kadınlarla ilişkilendirilmekte; etkisinin çok güçlü olduğu söylenmekte, ama bu 'yeni' İslâm'ın ne olduğu anlatılmamaktadır. 'Fundamentalizm' kelimesi, bu makalede de olduğu gibi, yalnızca Batı laikliği, örtünmemiş kadın vb. türünden karşıtlarıyla anlaşılabilecek bir terimmiş gibi kullanılmakta. Böyle kullanıldığında da kendileriyle çok az ya da hiçbir ortak noktası bulunmayan olgular için yabancıların taktığı bir etiket olmaktadır; belki de tek ortak nokta bu olguyu küçümseme istekleridir. Bu durumda

'fundamentalizm' böyle etiketlenenler için değil, 20. yüzyıl Batı dünyası için bir sorundur. 'Fundamentalist' denilenler açısından ise, köklere dönüş akılcı bir strateji olabilir; aşırılığı reddederler ama onların da etraflarında bu etiketi kullanabilecekleri başkalarını kolayca buldukları da bir gerçektir.



*Tan Oral*, Cumhuriyet.

Dolayısıyla, 'fundamentalizm' kelimesini yabancıların verdiği etiket anlamında kullanmanın -sadece bu kullanımı araştırmak da ilginç olabilirdi- bizim tartışmamıza bir katkısı olmayacaktır. Yeniden başlayıp, Barr'ın tanımladığı ideoloji yapısına göz atalım. Barr, tıpkı Evans-Pritchard'ın (1937) Azande büyücülüğü konusunda yaptığı gibi, Protestan fundamentalizminin yapısını ve mantığını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu ideolojinin İslâmiyet'teki iktidar ve otorite söylemiyle ne kadar uyuştuğu konusunu ele alacağız. Bize göre İslâmî fundamentalizmlerin temelleri milliyetçilikle ilişkilerinde aranmalıdır. Daha sonra, bazı yönleriyle kuralı doğrulayan bir istisna olan Türkiye örneğine, Eğridir'deki alan çalışmamıza döneceğiz.

Eğridir görece zengin, 1980 döneminin çalkantısında iç çatışmaların yaşanmadığı ve sağda veya solda az sayıda 'aşırı' görüşlere sahip insanın bulunduğu bir yerdir. Kasabalılar 1923'te Osmanlı İmparatorluğu'ndan artakalanlar üzerinde kurulan 'laik' cumhuriyetin beklentilerini yerine getirmiş olduklarını düşünür, bununla övünürler. Cumhuriyetçilikle İslâmiyet'i iki ayrı değerler ve etkinlikler kümesi olarak görürler. Oysa bulgularımız ikisi arasında yakın bağların olduğu yönündedir. Bu

nedenle bunları Barr'ın çözümlediği Protestan fundamentalizmi ile birçok özelliği paylaşan tek bir ideolojinin iki boyutu olarak düşünmek daha yararlı olacaktır.

Dinsel kurumlarla devlet arasında denetimli bir ayrımın olduğu Türkiye örneği üzerinden fundamentalizm ile milliyetçilik arasındaki genel ilişki önermesini yeniden ele alıyor, hangi unsurların İslâmî fundamentalizmin ideoloji ve uygulama biçimleriyle ilişkili olduğunu soruyoruz. Şimdilik yanıtımızı topluluğun türdeşliği ve zenginliğinde, dış güçler tarafından toplumsal yaşamın ne ölçüde tehdit edildiği konularında arayacağız.

## Barr'ın Fundamentalizm Yaklaşımı

Barr özellikle belirtmemekle birlikte, 'fundamentalizm' kelimesini iki ayrı anlamda kullanmaktadır.[2] Çalışması aslında Protestan fundamentalizmine odaklanmıştır, ama bunu politik ve dinsel olanlar da dahil, diğer ideolojileri de kapsayan 'kendi içine kapalı' (s.341) tüm fundamentalist ideolojiler sınıfının özgün bir dinsel örneği olarak ele almaktadır. Kitap boyunca özgün ve genel anlamda fundamentalizmler çok özellikli (ss.185, 315) tek bir sınıf olarak düşünülür; hiçbiri tek başına bu sınıfa dahil olmak için yeterli olmayan bir dizi özelliği paylaşan öğelerin birarada bulunduğu bir sınıf. Kitabın esas gücü Protestan fundamentalizmiyle ilişkili nitelikler demetinin ayrıntılı incelenmesinden gelir; tek tek ele aldığı nitelikler aşağı yukarı bütün fundamentalizmlerde görülür, yani her bir nitelik bu yelpazenin temeli olarak kullanılabilir (ss.187, 207).

Fundamentalizmin genel anlamında iki temel özellik anahtar rol oynar: ilki, bu ideolojilerin içerdiği dışlayıcılık özelliğidir. Yani doktrinel ve toplumsal dışlayıcılık el eledir. İdeolojinin temel kuramlarıyla uyumluluk bireyin bağlılığının ölçülmesinde kullanılan bir testtir. Bu sınavı geçen birey, kendini

2 Türkiye örneğine uygularken ağırlıkla James Barr'ın artık klasik olmuş çalışmasına (1977) dayanıyoruz. Metin içinde ikinci baskısını (1981) sayfa numaralarıyla kaynak vererek kullandık.

daha kapsamlı 'gerçek inananlar' sınıfının bir parçası olarak gören kapalı bir grubun üyeliğini kazanabilir (s.318). Dışlayıcılık elbette bütün toplumsal gruplara özgü bir özelliktir: burada önemli olan toplumsal dışlayıcılığın ne ölçüde kapalı bir ideolojiye olan inanç tarafından belirlendiğidir.

Genel fundamentalist ideolojilerin ikinci özelliği karşıtlıktır (s.203); yani, inananlar ne olmadıkları üzerinden tanımlanırlar. Buna göre, ideolojiye bağlı olanlar her zaman bir azınlık özelliği taşırlar (ss.104, 164), hem inançlara hem de inananlara karşı bir tehdidin varlığı sürekli vurgulanır (s.315). Barr temel bir çelişkiye işaret eder: düşmanlığın, tehdidin inanmayanlardan geldiği vurgulanmasına karşın, fundamentalist inancın kendisi genellikle 'ideolojik fetih için bir silah' olarak kullanılır (s.341); bu tür ideolojilerle ilişkili eylemlerin çoğu başkalarına hükmetme amacına yöneliktir. Üstelik bu ideolojiler bir toplulukta egemen olduğunda varsayılan tehdit unsuru içerden gelebilecek eleştirileri bastırmak amacıyla kullanılmaya devam edilir (ss. xiii, 316). Barr, böyle ideolojilerin topluma egemen olduğunda 'yıprandığını, ahlâkçı ve sofu olma' eğilimine girdiğini de eklemektedir (s.321).

Eğer dışlayıcılık ve karşıtlık genel fundamentalist ideolojilerin temel özellikleriyse, böyle ideolojilerin hem belirli dinsel ideolojileri, hem de etnik ve milliyetçi ideolojileri kapsadığı açıktır.

Milliyetçi ideolojilere geçmeden önce, Protestan fundamentalizm ideolojisinin belirgin özelliklerini ele alalım. Bazı ayrıntılara girmeye değer, çünkü Barr'ın da dediği gibi, çağdaş Hıristiyan fundamentalizmin pek çok unsuru, genelde tüm Sami dinlerin yapısında bulunmaktadır (ss.180, 182). 'Fundamentalist' İslâm tartışmaları söz konusu ortak tarihsel gelenek nedeniyle anlamlı olmaktadır.

Barr'ın Protestan fundamentalizm kategorisinin dört önemli özelliği vardır. İlki, dinin temel simgesi olan (ss.36-7) İncil'in yanılmaz olduğu inancıdır (s.47). Yanılmazlık inancı ideolojik dizgenin bütünü için geçerlidir, eleştirilere karşı bir ağ ya da ikincil temellendirmeler ile korunur. Uygulamada sistemin ka-

palılığı bu yanılmazlık inancının imanın sınavı olarak görülmesiyle ortaya çıkar. Yani inananlar İncil'in vahiy olduğunu, hatasız olduğunu (çünkü o öyle söylüyor; s.260) kabul etmelidirler; İncil 'iman sınavı' geçildikten sonra ibadet etmek için kullanılır (s.306), tanrıya da çeşitli yetkili kişiler aracılığıyla İsa Mesih üzerinden ulaşılır. Barr'a göre Protestan fundamentalizmin bir dinbilgisi yoktur; otorite-merkezli olmasına karşın parçalı, didaktik ve savunmacı özellikler taşır (s.161).

Protestan fundamentalizminin ikinci özelliği, çok önem verdiği, İsa Mesih aracılığıyla günahlardan kurtuluş (soteriological) ve ahiret (eschatological) inançlarıdır. Buradaki kurtuluşun kişisel ve bireysel oluşu, yani bir toplumsal gruba dahil olmakla ilgili olmaması, Türkiye'deki ve başka yerlerdeki fundamentalizmlerle ilgili bizim görüşlerimiz ve Barr'ın tartışması açısından önemlidir. Öteki dünyaya ilişkin bu bireyci bakış, bu dünyadaki yaşama günah ve dünyanın kötülüğü merkezinden bakılmasına, iyileştirmek için herhangi bir kapsamlı programın yapılmamasına yol açar.

Bu kurgunun entelektüel ve toplumsal sonucu, dinin kompartmanlaşması (ss.108, 111) ve gündelik etkinliklerin tümünden ayrı tutulmasıdır. Böylece birey, dinsel baskı grubunun bir üyesi olarak değil, o inancın 'tanığı' (s.113) olarak tek başına hareket eder. Başka bir deyişle, fundamentalist inanç sahibi biri, 'dürüst' bir işadamı olabilmekte, inancıyla gündelik eylemleri arasında bir çelişki yaşamamaktadır (s.100). Bireysel kurtuluşa ve dinin kompartmanlaşmasına odaklanılması Protestan fundamentalizmini tutuculaştırmış ve onu mülksüzlerin dinlerindekine benzer törensellik yokluğu gibi unsurlarına rağmen, toplumdaki ekonomik ve politik kurumları desteklemeye yöneltmiştir (ss.110, 111).

Protestan fundamentalizminin üçüncü özelliği tarih dışı olmasıdır. Yani Batı Avrupa kültüründeki anlatısal tarihin önemine rağmen (ss.102, 334), Protestan fundamentalist dogmaların otorite ve meşrulukları hiçlikten yaratılmış olmaktan gelir. Geleneksel kaynakların, belli başlı dinsel kavramların anlamlarındaki değişimlerle gelişmelerin üzerleri kapalıdır. Bu

nedenle, örneğin İncil zamansız, zamandışı olarak değerlendirilir; erken Hıristiyanlık inanç ve uygulamalarının altın çağına dönüş ilgi odağıdır.

Dördüncüsü, Protestan fundamentalizm 'akla ve akılcılığa' (ss.12, 13, 122, 220, 271) öncelik verir. Barr'a göre bu, çağdaş olanlar ile eski kapalı Hıristiyan inanç dizgeleri arasındaki farklardan biridir: Protestan fundamentalizm *modern* bir ideolojidir (ss.173, 182). Akla yapılan vurgu çağdaş felsefeyle, özellikle de modern bilimlerle uygunluk sağlar. Bu vurgu sayesinde her türlü duygusallık biçimi aşağılanır, mucizenin ve doğaüstünün inanç dizgesi içindeki yeri reddedilir. Barr'ın sözleriyle Protestan fundamentalist, inancında büyük oranda laiktir, yani mistik değildir (ss.238-9, 242).

Barr'ın ayrıntılı incelemesine dönmeden önce daha geniş kapsamlı birkaç konuyu ele alacağız. Barr'ın fundamentalizm anlayışı genel olarak bazı İslâmî uygulamalara ve çeşitli milliyetçilik biçimlerine uymaktadır. Elbette bu uyum aralarındaki tarihsel bağlardan, bazı temel kavramların benzer oluşundan gelmektedir.

## Fundamentalizm Olarak İslâm ve Milliyetçilik

İslâmiyet başlangıcından beri Hıristiyanlık'la ve Yahudilikle bağlantılı olmuş, bu üç gelenek arasındaki ilişkiler her birinin tarihinde ve gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Aynı şekilde, ideolojiler olarak milliyetçilikle Protestanlık arasındaki benzerlikler de büyük ölçüde 16. yüzyılın aynı toplumsal ve politik ortamında gelişmeleri ve aralarındaki etkileşimin sürmesinden kaynaklanmaktadır. Günümüz milliyetçilik biçimleri 1648'deki Westphalia Antlaşmaları ve 1789'dan sonra yükselen halk egemenliği hareketleri ile başlamıştır (Hager 1983: 84); yani Barr'ın Protestan fundamentalizminin 18. yüzyılda yükseldiğini söylemesi rastlantı değildir (s.183).

Dinsel olsun, politik olsun bütün bu ideolojilerin ortak özelliği hepsinin genelde fundamentalist oluşudur; güçlü bir dışlayıcılık ve karşıtlık eğilimi hepsine içkindir. İslâmiyet, Hı-

ristiyanlık ve Yahudilik yalınkat bir tektanrıcılığı paylaşır; tümünde doktrinel ve toplumsal dışlayıcılık merkezdedir; başka inançlar, bağlılıklar ve kurtuluş yolları sapma olarak görülür. Bu üç dinsel geleneğin anlatısal tarihleri, tehdit duygusu yaratmak ve canlı tutmak üzere sıklıkla kullanılan karşıtlık temalarını vurgular.

Dışlayıcılık ve karşıtlık milliyetçilik olarak anladığımız ideoloji içinde de güçlüdür. Burada 'milliyetçiliği', toplumsal bütünlüğü ve belirli bir sınıfa, etnik gruba değil, devlete olan bağlılığı teşvik eden, modern, karmaşık, heterojen, teritoryal bir devletin ideolojisi olarak kullanıyoruz. Devlet bunu yapabilmek için ortak bir kültür ve dil, gerekirse ortak bir din ve tarih ortaya atar, hatta yoksa yaratır.

Milliyetçilik böyle tanımlandığında içe dönük gibi görünse de, aslında varlığı, sınırlarının denetlenmesine ve başka devletlerce tanınmasına bağlı olan bir devlet düşünüldüğünde daha anlaşılır olmaktadır. Yani varlığı kısmen genel fundamentalist niteliğine - diğer devletlere yönelik dışlayıcı ve karşıt tavrına- bağlıdır.

Bütün bunlar Sami dinlere ve milliyetçiliğe, fundamentalist olmayan başka vurguların içkin olduğunu reddetmek anlamına gelmez. Dinsel söylemde, ortak insanlık düşüncelerini vurgulamak ya da evrensel amaçlara odaklanmak kadar, dışlamak üzere dinsel dogmaları kullanmak da mümkündür. Aynı şekilde ulus-devletler kendi çıkarlarını ulus ötesi yollarla tanımlayabilirler: askerî ittifaklar, Avrupa Topluluğu, Birleşmiş Milletler böyle örneklerdir. Ancak biz burada devletlerin daha açık ve evrensel ideoloji oluşturma eğilimlerinden çok, fundamentalist yönleriyle ilgiliyiz.

Bugün Barr'ın Protestan fundamentalizm için tanımladığı dört özelliğin uygulanabileceği, Zubaida'nın (1988) ele aldığı İran ve Mısır örneklerinde olduğu gibi, çok çeşitli İslâmî ideoloji gündemdedir. Ancak standart sosyolojik İslâmî ideoloji çözümlemeleri bunları anlamakta bize yardımcı olamaz.[3] Bu ne-

3 Gellner'in, kent merkezlerinin eşitlikçi ve kuralcı İslâm'ı ile kırsal bölgelerin hiyerarşik ve tören ağırlıklı İslâm'ı arasındaki karşıtlık temelinde geliştirdiği 'sarkaç' kuramı (1969) da, daha yakın zamanlarda ortaya attığı 'ılımlı' ve şeriata

denle, 'Barr-tipi' fundamentalist ideolojilerin ne zaman, nerede ve neden çıktıklarını anlamak için tartışmaya başka boyutların katılması zorunludur. Barr'a göre bu boyutlar moderndir; yakın tarihte eksik olan bu unsuru aramaya değer buluyoruz.[4]

İslâmî fundamentalist ideolojilerin oluşmasının ve niteliğinin, ortaya çıktıkları yerdeki devletin özelliklerine ve hangi ilişkiler içinde geliştiklerine bağlı olduğunu öne sürüyoruz. Başka bir deyişle, fundamentalist ideolojilerin bir otorite söylemi ile açıklanması gerektiğini düşünüyoruz; tartıştığımız türden fundamentalizm biçimlerinin ulus-devletlerle imparatorluklar arasındaki farklarla belirlenen bu otorite söylemine bağlı olduğunu iddia ediyoruz.

Toprak ve kültür bütünlüklerini koruma kaygısında olan modern devletler fundamentalizm eğilimi taşıyan milliyetçi ideolojileri benimserler. Oysa, (bölgesel/politik denetim, ekonomik pazar, kültürel etki sağlamak amacıyla) özünde yayılmacı olan modern imparatorluklar dolaylı yönetim gibi yöntemlerle, bağımlı devletlere ya da etnik gruplara bir parça özerklik sağlayan evrenselci ve fundamentalist olmayan ideolojilerle hareket etmek zorundadırlar.

Modern teritoryal devletlerin çoğunda az çok etkin 'milliyetçi' politik amaçlara sahip kültürel/etnik azınlık gruplar bulunur. Devletin bunlara karşı, birkaçını birden kullanabileceği çeşitli politikaları vardır: (a) azınlıkların varlığını ve önemini inkar ederek, yurttaş olarak egemen kültürle bütünleşmeleri konu-

---

dayalı Sünnilik ile kişi kültüne ve dinsel gizemlere dayalı Şii'lik arasındaki ikilik (1984) de, sözü edilen dört özelliğin varlığını ya da yokluğunu açıklamaya yetmez. Ayrıca bkz. Geertz'in klasik çalışması (1968), daha yakın tarihli Gilsenan (1982) ve MacEoin (1983).

4 Webber (1988) ve Taylor (1988) gibi biz de, fundamentalizmi tarihyazımına ilişkin bir kategori ve emperyalizmin değilse de, modernizm anlayışının doğal bir sonucu olarak görüyoruz. Ama burada bizi ilgilendiren, 'fundamentalizm'in genel yapısından (Webber) ve dinsel-politik hareketlerin tarihsel gelişiminden (Taylor) çok, günümüz Türkiyesi'ndeki devlet-destekli ideolojinin özgül yapısıdır. Örneğin, bkz. Rosenthal (1965, üçüncü ve onuncu bölümler), ve özellikle, Türkiye'deki modern laikliğin aşırı ölçüde politikleşmiş, bürokratikleşmiş Osmanlı İslâmı'ndan ayrı düşünülemeyeceğinde ısrar eden Mardin (1982: 171).

sunda ısrarcı olabilir; (b) azınlıklar karşısında 'imparatorluk-muşcasına' davranıp belli ölçülerde kültürel özerklik verebilir; (c) azınlıkların politik eylemlerini bir tehdit olarak gördüğünde suçu dış güçlerin kışkırtmalarına bağlayabilir ve ulusal ideolojisinde daha fundamentalist bir tutum geliştirebilir; (d) kendini dış güçlerin emperyalist baskısı altında hissettiğinde de fundamentalist bir milliyetçiliğe dayalı etkin bir direniş örgütleyebilir.

Sami dinlerden birinin egemen olduğu devletlerde dış tehdide karşı aşırı milliyetçilikle birlikte dinsel fundamentalizmin benimsendiğini görüyoruz. Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Hıristiyan fundamentalizmler ile Filistinlilere karşı kullanılan Siyonizm gibi çeşitli örnekler bu sava uygundur. İran devriminin başlangıçtaki söylemi tamamıyla Amerikan emperyalistlerine ve işbirlikçilerine karşıydı, bugün de Irak ve İsrail emperyalizmlerine karşı olmayı sürdürmekte. Afganistan'da ülkenin politik ve toplumsal yaşamında fundamentalist İslâm'ın önemi yüzyıl boyunca dış güçlerin ülke bütünlüğüne karşı tehditleri ile belirlenmiştir - milliyetçiler, Sovyet işgalinden beri ülkelerinin denetimini tekrar kazanmak için bir tür İslâmî fundamentalizm benimsemişlerdir.

Aynı görüşler, daha çok ekonomik emperyalizm biçimlerine karşı geliştirilen tepkiler konusunda da geçerlidir (daha önce değinilen Malezya örneğindeki gibi). Gellner'in işaret ettiği gibi, İslâmî fundamentalizm 'endüstrileşen bir dünyanın örgütlenme biçimine, ideolojik gereksinmelerine uygun belirli özelliklere sahiptir - katı üniter yapı, ılımlılık, düzenlilik, kitaba uygunluk, eşitlikçilik' (1984: 30). Müslümanlar 'hiç de Batı'ya borçlu olmadıkları, yerli, yarı modern inançlar ve değerler kümesi sayesinde kendilerini tanımlayıp yenileme' (*age.*) şansına sahiptirler. İslâmî fundamentalizmin bir Üçüncü Dünya ülkesi için benimsenecek güçlü bir ideoloji olmasının nedeni, yalnızca Batı ve Doğu bloku emperyalizmlerinin ideolojilerinden farklı ve bağımsız olması değildir. Buna ek olarak, Barr'ın görüşlerini kullandığımızda İslâmî ideolojileri, Gellner'in deyişiyle 'yarı modern' yapanın ne olduğunu açıkça görebiliriz; milliyetçilikle ilişkili iktidar çizgisine baktığımızda da, moder-

nist bir tepki gereksinimini doğuranın ne olduğunu anlayabiliriz. Bugün yayılmacı tasarıların ve milliyetçi tepkilerin nasıl sonuçlanacağı karmaşık teknolojilerin kullanımına bağlıdır; erkekleri rekabetçi bireyler olarak gören, kadınları ev içinde kalmaya zorlayan, dini kompartmanlaştıran ve modern bilimle uyumlu olmak için akılcılık gibi bir aydınlanma kavramını kullanan Protestan fundamentalizmine benzer bir ideolojinin, teknolojide ilerleyip Batıyla ve/veya Sovyetlerle rekabete soyunabileceği ortadadır (karş. Sayarı 1984).

Şimdi bu görüşleri pek de İslâmî fundamentalizmle ilişkilendirilmeyen Türkiye örneğine uygulayalım.

## Türkiye Örneği

Laiklik yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin temel ilkelerinden biri olarak ortaya çıkmış, dinin devletten ayrılması anlamında, fakat ülkedeki örgütlü din üzerinde denetim kurulması için kullanılmıştır. Türkiye'de laikliğin böyle anlaşılmasının çok çeşitli tarihsel nedenleri vardır. Osmanlı İmparatorluğu'nun kalıntıları üzerinde bir ulus-devlet kurulabilmesi için İslâmiyet'in rolünün ve niteliğinin önemli ölçüde değiştirilmesi zorunlu olmuştur, çünkü hem Halifelik gibi pan-İslâmî kurumlar, hem de bununla bağlantılı açık, hoşgörülü dinsel ideoloji, özgün bir Türk kültürü üzerine kurulacak ulusal bağımsızlık hareketiyle uyuşmamaktaydı.[5] Türkler bağımsızlık savaşının ardından kendilerini her yönden çok sayıda farklı düşmanla çevrilmiş ayrı bir ulus olarak görmeyi öğrendiler. Ancak Kemalizm, Berkes'in dediği gibi, aslında politik bir görüşten, olumlu bir öğretiden yoksundu, ancak olumsuz ve karşıt ifadelerde anlaşılır oluyordu (1964: 502).

Kemalist cumhuriyetçiler Türkiye'deki İslâm'ı yeniden tanımladılar. Halifelik kaldırıldı, güçlü tarikatler yasaklandı, İslâm'ın mistik biçimleri sindirildi. Sonuç olarak, Kemalist cumhuriyetçi ideoloji ve kurumları gündelik hayatın büyük bölü-

5 Bkz. Yiğitbaşı'nın ayrıntılı Eğridir tarihi (1972) ve Sami'nin Isparta tarihi (1983).

müne egemen olurken, İslâmiyet standartlaştırıldı, daraltıldı ve kompartmanlaştırıldı. İslâmiyet'in bu şekilde kuruluşu devletin laiklik amacına uygundu; bu amaç, dinin kurumsal ifadelerine odaklandığı için, ulusal 'sekülerleşme miti'nin parçası olarak düşünülebilirdi (karş. Glasner 1977: 5vd).

Eğridir gibi kasabalarda görülen değişimler 20. yüzyıl boyunca yaşanan daha geniş ölçekli değişimleri yansıtır; aslında bu tür kasabalar laik devlet ile İslâmî inanç ve uygulamalar arasındaki ilişkilerin yeniden yorumlanmasında önemli bir aracılık rolü üstlenmişlerdir. Daha önce değinildiği gibi, Eğridir 1920'lere kadar toprak sahibi, zengin esnaf ve kasabadaki dinsel tarikatlerin liderleri olan birkaç güçlü ailenin egemenliğinde, yoksul bir kasabaydı. Bektaşi, Nakşibendi ve Mevlevi tarikatler yörede etkindi. Kasabanın gelişimi yaygın eğitim, ülke çapında gelişen iletişim ve yerlilerin kendi girişimci çabaları sayesinde mümkün olmuş, 1950'lerde başlayan ve 1970'lerde yükselişe geçen elma ticaretinden bütün Eğridirli aileler çeşitli ölçülerde yararlanmışlardır. Yeni yeni büyük zenginlik farkları ortaya çıkmaktadır, ama 'sınıf' farkları yerlileri birbirlerine bağlayan kan ve evlilikler yoluyla kurulmuş geniş akrabalık ağları sayesinde gizli kalmaktadır; akrabalık ağı, ordu mensupları, diğer bürokratlar ve toplumsal olarak görünmez olan niteliksiz işçilerden oluşan kasabadaki yabancıların dışlanmasına da hizmet etmektedir.

Eğridirlilerin büyük bölümü genel seçimlerde merkez sağdaki ana partiye (önceleri Adalet Partisi, günümüzde Doğru Yol Partisi) oy verirken, yerel seçimlerde yöneticilerini çoğunlukla (en başarılı başkanları da dahil) merkez soldaki ana partiden (Cumhuriyet Halk Partisi) seçmekteler. Aşağı yukarı bütün Eğridirliler dindardır. Diş tedavisinin orucu bozduğu düşünüldüğünden muayenehanesini Ramazan'da kapatan bir diş doktoru, kasabadaki erkeklerin yarısının, kadınlarınsa daha da fazlasının oruç tuttuğundan, ama erkeklerin yüzde 30-35'inin bunu gösteriş için yaptığından söz etmişti. Kasabada en az dindar olanlar dışardan gelmiş olan yüksek düzey bürokratlarken, en dindar olanlar çarşı esnafı arasından çıkmaktadır.

Kasabalılar cumhuriyete bağlıdırlar, cumhuriyetçi değerleri bu dünyadaki etkinliklerinin çoğunun temelinde görürler; İslâmiyet ise daha çok öteki dünyadaki yaşamla ilgili görülür. Maddi ve manevi dünyaların ayrı olduğundan söz ederler; daha geniş geçici bir kapsamı olan Cumhuriyetçilik ile İslâmiyet'i iki ayrı ideoloji olarak görürler. Bu bakış açısı çeşitli tabuların da yardımıyla, cumhuriyetçilikle İslâmiyet'in birçok alanda tek bir ideolojinin iki ayrı boyutu olarak belirdiklerinin fark edilmesini engellemektedir. Cumhuriyetçilik ile İslâmiyet arasındaki ilişkinin en çarpıcı özelliği kasabadaki değerlerin ve etkinliklerin merkezinde tam da bu ilişkinin bulunmasıdır. Niteliksel anlamda kurumsallaşan bu ideoloji, Türkiye'nin bir ulus-devlet olduğu fikriyle İslâmiyet fikrini birbirleri aracılığıyla pekiştiren bir ortodoksluğu ve türdeşliği yaratıp yeniden üretir.[6]

Böylesine güçlü, üniter ve merkezî bir değer sistemine karşı girişilen tüm muhalefet biçimleri susturulur, ya da hainlik ve sapkınlık olarak karşılanır. Kasabada, önceki aşırı sağ ve sol partilerin sempatizanları ile 'yobaz'lardan oluşan, çoğu köy kökenli yirmi kadar kişi 'aşırı' olarak nitelendirilmekteydi. İlginç olan bu aşırı kişilerin hain ve sapkın suçlamalarını önlemek için ne gibi stratejiler benimsedikleridir. Sağda olanlar politik ortodoksluğu aşırıya götürürken, soldakiler yaygın, sınırsız, yarı-mistik bir heterodoks ideoloji benimserler. Nurcu ve Süleymancı gibi gizli İslâmî tarikat üyesi 'yobazlar' ise ikisini birden yaparlar: davranışlarıyla (örneğin giyim tarzları ve haremlik selamlık uygulamaları) İslâmî fundamentalistler hakkındaki Batılı yargıları doğrularlar, ama inançları tanrısal ve evrenseldir.[7] Başka bir deyişle, Eğridir'de, muhtemelen bütün Türki-

6 Bkz. Ajami'nin Mısır'daki iktidar ve din incelemesi (1983); ve Bocock'un politik değer ve simgeleri karıştıran modern ideolojiler üzerine yorumu (1985). Martin'in Polonya ve Sovyetler Birliği'ndeki 'laik tekeller' ile bunların beslediği dinsel olgularla ilgili çalışması (1978) çok ilginç. Ramet'nin (1984) çalışması da bunu desteklemekte. Binns'in (1979, 1980) ve Lane'in (1981) çalışmaları Sovyetler Birliği'ndeki devlet törenlerini Türkiye örneğine de uygun düşecek tarzda ele almaktadır.

7 Yalman (1969, 1979), *Arabia* (1985) ve Alkan (1984) ile karşılaştırınız. Bunların Türkiye genelinde yarattığı bazı sorunların bir özeti için bkz. Mardin (1982: 187vd.)

ye'de, herkesçe 'fanatik' ('fundamentalist') olarak nitelendirilenlerin değerler sisteminin yapısı, hem genel hem de Protestan fundamentalizmlerin sahip oldukları özellikleri gösteren yerel din kurumlarının değer sistemi bağlamında anlaşılabilir.

Dolayısıyla Eğridir'de, ve Türkiye'de başka yerlerde de milliyetçiliğin, fundamentalist bir ideoloji formunda, İslâmiyet'le özdeşleştirildiğini ileri sürüyoruz. Eğridir'de bu ideoloji görece ılımlı, açık-uçlu bir biçimde görülmekle birlikte, 1980 askerî darbesinden önce Türkiye'nin birçok yerinde yaşanmış olan sertlik yanlısı bir çizgiyi de her zaman barındırmaktadır. Günümüzde kasabalıların çeşitli sohbetlerinin, sonunda mutlaka Kürtler, Ermeniler, Yunanlılar gibi Türk devletinin bütünlüğünü tehdit edenlere karşı aşağılayıcı eleştirilere, ya da Atatürk'ün ve İslâmiyet'in eleştiri götürmez erdemleriyle ilgili övgülere dönüşmesi bunun bir göstergesidir.

Pek çok etken utanç duygusu ve zihin karışıklığı yaratabilmekte ve bu tür savunmacı tepkileri kışkırtabilmektedir. Öyle görülüyor ki tepkiler fundamentalist ideolojinin benlik ve kişisel kimlik oluşturulmasına yönelik unsurları ile doğrudan ilgili. Elbette toplumsallaşma örüntüleri (evde, okulda, dinî ve askerî eğitim içinde) genellikle keyfî ve otoriterdir; topluma bağlılıktan çok, bireyin devlete veya Tanrı'ya karşı kişisel görevleri üzerinde durur. Her türden başarısızlık ve tehdit çoğunlukla yabancılar ya da dış güçler üzerinden açıklanır, ama toplum karşıtı eylemlerden sorumlu tutulan yerlilerin davranışları genellikle gizlenip görmezden gelinir, ya da bu kişiler kelimenin tam anlamıyla kasabadan dışlanırlar.

## Gizli ve Açık İdeolojik Uyuşumlar

Kasabalılar Kemalist cumhuriyetçilikle İslâmiyet'i iki ayrı bütün olarak düşünme eğilimdedirler; bununla birlikte ikisi arasında bir dizi önemli uyuşum noktası vardır. Öncelikle, kasabada herkesin bağlı olduğu temel toplumsal değerler, çok genel ve her şeyi kapsayan türden olmaları nedeniyle, Kemalist cumhuriyetçi yorumları olduğu kadar İslâmî yorumları da içerir, ya

da ikisini de dönüştürürler. Bu değerler insanlık, dostluk, cömertlik, medeniyet, zerafet, misafirperverlik ve halka hizmet gibi kavramlarla dile getirilir. Elli yıl boyunca 'ödünç alınan' kelimelerin yerine yeni Türkçe kelimelerin konulması için harcanan çabalara karşın, bu kavramların hâlâ genellikle Arapça ya da Farsça kelimelerle ifade ediliyor olmaları anlamlıdır. Dildeki bu süreklilik Osmanlı değerleri ile toplumsal denetim biçimlerinin sürdüğünü göstermektedir. Onbirinci Bölüm'de anlatılan 'saygı' kavramı gibi temel toplumsal değerler ile sorumluluk, saflık, disiplin gibi kavramları içeren öteki görüşler geniş bir antlaşma zemini sağlamaktadır. Bu durum insanların milli ya da dinî olarak adlandırdıkları belirli görenek ve etkinlikler arasındaki karmaşık ilişkilerin üstünü örtmektedir.

Örneğin, Arap olmayan Müslümanların önündeki 'Arapça Kuran' gibi geleneksel engelleri kaldıran Kemalist cumhuriyetçi değişimlerin onaylanacağı beklenirken, Kuran'ın Türkçeye çevrilmesi ve Türkçe ezan okunması büyük tepkilere neden olmuştur. Bununla birlikte, camilerde vaazların ve dinsel eğitimin artık her zaman Türkçe veriliyor oluşu, 'dinsel' ve 'laik' değerler ile uygulamaların çakışması açısından önemli bir örnektir. Aynı şey Latin alfabesinin kullanılıyor oluşu için de söylenebilir. Dinsel estetik anlayışı değişmiş, daha geniş kitlelerce ulaşılabilir olmuştur. Bugün iyi eğitilmiş birçok Türk Arap harfleriyle yazılmış 'Allah' ve 'Muhammed' kelimelerini birbirinden ayıramaz, ama elbette posterlerde, çeşitli dinsel ya da laik yayında Latin harfleriyle yazılmış olan bu kelimeleri okuyabilir. Yeni alfabeyi getiren, Türkçeyi sadeleştirmekle ve Arapça dahil tüm ödünç alınmış kelimelerden temizlemekle görevli Türk Dil Kurumu'nu kuran Atatürk, dili, diğer milletlerin kurucu önderleri gibi, denetlemek ve yönlendirmek istemiştir.

Bununla birlikte, Kemalist cumhuriyetçilikle İslâmiyet'i karşılaştırmayı ima eden herhangi bir soru sorulduğunda, Atatürk tarafından yasaklanmış olan batıl inanç, yerel âdet ve tarikatçilikle ilişkili bir İslâmiyet akla gelir ve genellikle Kemalist cumhuriyetçi tarzda yanıt verilir. Ayrıca insanlar hem iyi bir Türk hem de iyi bir Müslüman olunabileceğini vurgulayarak,

İslâmiyet ve dinsel bağlılıkları konusunda savunmacı bir tutum sergilerler. İlk bakışta, dinsel bağlılık için de bir ölçü ve gösterge olan devlete bağlılık önde gelmektedir; ünlü bir cumhuriyet liderinin söylediği gibi 'Atatürk'ü sevmek ibadettir'.

Açıkça dile getirilen ifadelerde Kemalist cumhuriyetçi değerler tüm toplumsal yaşama egemenmiş gibi görünür; dinsel değerler ise pek sık olmamak kaydıyla ve kamuya açık olmayan yerlerde, daha dikkatli biçimde ifade edilir. Örneğin, ulusal bayramlarda ve kasabadaki kamuya açık tüm mekânlarda çoğunlukla Atatürk'ün sözlerine yer verilerek cumhuriyetçi duygular bayraklarla, posterlerle, afişlerle sergilenmektedir. Kasabadaki Atatürk heykelinin arkasında 'Ne mutlu Türküm diyene' yazar; bu söz okullarda çocuklar tarafından günde iki kez okul andlarında yüksek sesle tekrarlanır. Öte yandan dükkânlarda ve restoranlarda dinî yazı ve süslere yer verildiğinde, Atatürk resmi de dikkat çekecek biçimde bunlarla birlikte sergilenir. Dinî değerlerin cumhuriyetçi olanlarla birlikte sergilenerek geçerli kılınması kuralı pek az sayıda dinî etkinlikte bozulur, bunlardan en önemlisi de kadınların evlerde gerçekleştirdikleri dinî etkinliklerdir.

Kasabalılar Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana İslâmiyet'in önemli ölçüde değiştiğinin farkındadırlar; kuşkusuz laik bilincin yükselmesi cumhuriyetin en önemli amacıdır. Yine de insanların çoğu için bu çaba, eğitim ve aile gibi yaşamın belli başlı birkaç alanıyla sınırlı kalmıştır. Kasabalılar eski (dinî) eğitimin hocaların saldıkları fiziksel ceza korkusu nedeniyle yapılabilmiş olduğunu; İslâmî kurallara göre belirlenen aile hayatında ise eskiden erkeklerle kadınlar arasındaki ve yetişkinlerle çocuklar arasındaki ilişkilerin baskıcı ve acımasız olduğunu düşünürler. Hiç kimse bu alanlardaki değişimlerden rahatsız değildir. Sonuçta Kemalist cumhuriyetçi düşünce yaygınlaşmış, yeni ve farklı olan her şeyle özdeşleşmiştir. Sanki insanların yaşadıkları değişimlerin Osmanlı tarihinde hiçbir izi yoktur, Türkiye Cumhuriyeti kendiliğinden gelmiş gibidir. Bu nedenle, örneğin 19. yüzyıl Osmanlı tarihi veya kendilerinin de yaşadığı Cumhuriyet'in ilk yılları, okul kitaplarında ve-

ya televizyon programlarında ayrıntıdan ve gerçeklikten uzak bir şekilde anlatılır (bkz. Dördüncü Bölüm).

Dahası, eğitimin yeniden düzenlenmesine yönelik Kemalist cumhuriyetçi çabalar insancılık, dostluk gibi değerlerin temel olduğu gündelik toplumsal ilişkilere odaklandığı için, dinsel deneyimlerin değişikliğe uğradığı diğer alanları kasabalıların görmeleri mümkün olmaz. Örneğin, kasabadaki türbelerin çoğunun yok olduğunun, yörenin karmaşık kutsal coğrafyasının değişip cami merkezli hale geldiğinin, ya da yine bu dönemde bazı bireysel dinsel etkinliklerin daha açıktan yapılır hale geldiğinin çok az kişi farkındadır. Üstü yazılı mezar taşları sıradan insanlar arasında artık modadır, eskiden gizli yapılan yardımlar da yerel gazetede haber olmaktadır.

Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana kasabalıların dinsel etkinlikleri giderek daha az türbe merkezli, daha az törensel ve daha bireyci olmuştur. İnsanların neyin 'dinsel' olduğu konusundaki görüşleri bile daralmıştır. Şimdilerde normal kabul edilen dinsel değerlerle etkinlikler Kemalist cumhuriyetçilik için ne destek, ne de köstek olarak görülür.

Mevlitler toplumsal kimliğin çeşitli şekillerde ve karmaşık bir yapı içinde ortaya konmasına izin veren kompartmanlaşmış dinsel etkinliklerin en iyi örneğidir. Yedinci ve Onuncu Bölümler'de değinildiği üzere, mevlit Muhammed Peygamberin doğumunun ve yaşamının anlatıldığı bir şiirdir; mevlit törenleri bugün Türkiye'de yapılmakta olan dinsel etkinliklerin en göze çarpanıdır. Evlerde evlilik ve sünnet törenlerinin bir parçası olarak okutulan mevlitler, resmî görüşü onaylayıcı bir niteliğe sahiptir ve genellikle erkeklerle özdeşleştirilir. Dinî bayramlarda yerel din kurumunca düzenlenen ve yerel camilerde okunan, televizyondan bütün ülkeye yayınlanan mevlitler de aynı özelliğe sahiptir. Ölüm ve yas törenlerine eşlik eden mevlitleri ise özellikle kadınlar gerçekleştirirler ve bu da kasaba yaşamında dinin kompartmanlaştırıldığını gösterir. 'Resmî' görüşü benimseyen erkekler, mevlit şiirinin ve söylenen ilahilerin 'güzel ama Kuran'da yer verilmediği için önemsiz' olduğunu söylerler. Kadınlarsa kendi mevlitlerinin, söyle-

nen ilahilerin ve yaptıkları hareketlerin kendilerinin erkeklerden daha çok dindar olduğunu gösterdiği konusunda ısrar ederler. Ama kadınların dindarlığı, hatta bu nedenle laikliğe karşı oluşturabilecekleri tehdit, erkeklerce yok sayılır, böylece kadınları toplumsal ve dinsel anlamda aşağılayan geleneksel kalıplar pekiştirilir.[8]

Kasabalılar Kemalist cumhuriyetçilik ile İslâmiyet'in bazı alanlarda birbirleriyle uyuştuğunun farkındadırlar. Özellikle üç ortak noktada buluşma sağlanır. İlki, bazı İslâmî konuların belli bir tarihsel döneme veya toplumsal soruna yönelik olduğu, bazı değerlerin ise bugüne daha uygun olduğu şeklindeki görüştür. Örneğin, bize söylendiğine göre, Peygamber alkolü Araplar çok içtiği için yasaklamıştır, İslâmiyet her şeyde orta karar olmaktan yanadır, aşırıya kaçmamak kaydıyla içki içmek günah sayılmaz.

İkinci uyuşum noktası, Kemalist cumhuriyetçi kurumların İslâmî kurumlar gibi işledikleri için onların yerini tutabilecekleri şeklindeki görüştür. Örneğin, insanlar devlete ödenen gelir vergisiyle diğer vergilerin, hastanelere, eğitime ve din adamlarına yapılan ödemelerde kullanıldığını, böylece İslâmiyet'teki fitre ve zekatın yerini aldığını söylerler.

Üçüncü ortak nokta, dinsel değer ve göreneklerin 'modern' laik değerlere başvurularak ussallaştırılması, açıklanmasıdır. Namaz kılarak, Ramazan'da oruç tutarak, düzenli egzersiz yapıldığı, bedenin temizlendiği, bunun da sağlıklı olduğu ileri sürülür. Bu tür açıklamalar İslâmî bilgilerin doğrulanması için sanki son bilimsel görüşlerin beklenmiş olduğu gibi bir düşünceyi, ister istemez akla getirir.

Bu üçüncü uyuşma noktası bazen tersine çevrilip Kemalist cumhuriyetçiliğin temel konularda İslâmiyet'e yakın olduğu öne sürülebilmektedir. Oysa Atatürk'ün İslâmiyet'e sıcak bak-

8 Mevlitlerle ilgili ayrıntılı çözümlemeler için onuncu bölüme, Eğridir'deki cinsiyet ve din tartışmaları için yedinci bölüme bakınız. Ancak tanımladığımız fundamentalist ideoloji içindeki cinsiyet ayrımı konularında söylenecek çok şey var. Çünkü genelde Ortadoğu'daki, özelde Türkiye'deki kadın çalışmalarında 'laik' ve 'dinsel' ideolojiler arasındaki benzerliklerden çok, farklar üzerinde durulur (karş. Kandiyoti 1982, ayrıca kitabın birinci kısmındaki tartışmalar).

madığı tarihsel bir gerçekliktir. Yine de bu ve benzeri gerçekler görmezden gelinir, bu kadar şeyin üstesinden geldiğine göre Atatürk'ün Tanrı'nın yanında olduğu düşünülür. Yörede anlatılan hikâyelerde Cumhuriyet'in ilk yıllarında Atatürk'e karşı Halife-Sultan ve geleneksel Osmanlı-İslâm düzeninden yana mücadele edenlere 'dinsiz' denilmektedir. Ya da kasabalıların açıklamalarına göre, Atatürk aslında dine karşı değildir, ama yobazlar yeni Cumhuriyet'i tehdit etmeye başlağında laikliğe dönmek zorunda kalmıştır (karş. Jacob 1982: 84, n.155).

Kemalist cumhuriyetin tarihine ilişkin bu tür açıklamalar basit olmakla birlikte pek de yanlış sayılmaz. İlginç olan yobazlığın mahkum edilme biçimidir. Kasabalıların tümü (yirmi kadar 'aşırı' da dahil) eski veya yeni yobazlığı reddeder. Eski din liderleri cahil olarak tanımlanırlar; günümüzün İran'daki ya da Türkiye'deki 'aşırıları' ise, hem politik amaçlar besleyen dış güçlerin maskaraları, düşünmeyen kuklaları olarak, hem de kişisel çıkarları için cenneti bile satabilecek Makyavelist fırsatçılar olarak görülürler. Aynı türden aşağılama ve nefretin hem sağdaki hem de soldaki politik fanatiklere de yöneltiliyor olması ilginçtir. Tersinden bakacak olursak, 'fanatiklik' anlayışının hem Kemalist cumhuriyetçiliği hem de İslâmiyet'i bütünlüklü ve ılımlı ortodoksiler olarak kurma işlevine sahip olduğu anlaşılacaktır.

Buraya kadar kasabalıların Kemalist cumhuriyetçi ideoloji ile İslâmî ideolojiyi biri diğerinden farklı ve ayrı, ama yukarda değinilen uyuşum noktaları bağlamında bazı alanlarda da birbirlerinin tamamlayıcısı olarak gördüklerini anlatmaya çalıştık. Yaygın ve sorgulanmaz olan bu tür uyuşma noktaları iki ideolojinin birbirlerini tehdit etmediklerini kanıtlamak için kullanılmakta.

Bu iki ayrı ideoloji ile kurumları arasında bir denge olduğu anlayışı, dengenin ya da ayrımın tehlikeye girmesiyle belirginleşir. Örneğin insanlar 1980 askerî darbesinden beri, özellikle Atatürk'ün kendisinde odaklanan, onun eylem ve kişiliğini yeniden canlandırıp ölümsüz kılmayı hedefleyen cumhuriyetçi propagandanın artmış olduğunun farkındadırlar. Büyük bir ço-

günluk bunları gereksiz ve sıkıcı bulur: kasabalı erkeklerden biri, 'Peygamberimiz Muhammed bile ölmüş, kemikleri bir kutuya konmuştur!' demişti. Cumhurbaşkanı Evren'in dinsel sloganlarla tartışmaları kullanarak rejimi güçlendirme çabaları da aynı şekilde tuhaf ve içtenlikten yoksun olarak değerlendirilir: kitabımızın başlığının alındığı karikatürde olduğu gibi.

Son olarak, bazı durumlarda insanlar, ayrı tutulmaları gerektiğini düşündükleri halde, dinsel ve seküler konuları bilerek birbirlerine karıştırırlar. Örneğin tüm önemli girişimler (araba alınması, dükkân açılması, evin temelinin atılması) öncesinde kurban kesilir. Ama bu kurbanların nedeni sorulduğunda genellikle göreneklerle batıl inançlar öne sürülür, kurbanın İslâmiyet'le pek ilgisinin olmadığı söylenir. Bir keresinde, işçilerin belediyeye yeni alınmış bir buldozerin patlamış iki tekerleğini gece vakti fenerlerle tamir edişlerine rast gelmiştik. Utangaç yüzlerle kurban kesilmediği için makinaya göz değdiğini, halkın dedikodusunu önlemek için gece çalıştıklarını anlatmışlardı.

Bu tür konular kasabalıların farkında oldukları uyuşum noktalarıdır. Farkında olmadıkları diğer alanlarda cumhuriyetçi ve İslâmî değerlerle biçimler karmaşık şekilde iç içe geçmiştir. Ancak tek bir ideolojik yapının parçaları olarak anlaşılabilecek bu alanlar, Firth'in 'dinsel değinmeler' (*religious contact*) (1959: 139) dediği, konuşmalarda sürekli Tanrı adının geçmesinden (Allah'a şükür, İnşallah vb.), resmî ve İslâmî törenlerdeki yapısal benzerliklere kadar, çok çeşitlidir. Ne Kemalist cumhuriyetçi ne de İslâmî olarak adlandırılan ama kasabalılarca önem verilen 'insanlık' ve 'dostluk' gibi temel değerlere daha önce değinmiştik.

Bununla birlikte, insanlar hem dinsel hem de Kemalist cumhuriyetçi bağlamlarda sürekli kullandıkları saygı, sorumluluk, saflık, terbiye gibi bazı temel kavramlarla pek ilgili değildirler. Başka bağlamlarda aynı terimlerin halk arasındaki kullanımı da dinin ve devletin ayrı olduğuna inanıldığını, bazı değerlerin anlamlarının da genişletilip, çoğaltıldığını gösterir. Örneğin 'ilim Çin'de de olsa gidip alınız' sözü Muhammed'e atfedilir-

ken, posterlerde Atatürk'ün 'hayatta en hakiki mürşid ilimdir' sözü alıntılanır; Komando Okulu kasabanın arkasında yükselen dağın sırtına büyük harflerle 'bilgi kuvvettir' yazmıştır.

Kemalist cumhuriyetçi ve İslâmî kavramların yanyana kullanıldığı başka birçok örnek verilebilir. Mardin, cumhuriyetçi laikliği 'Janus-tipi' olarak tanımlamaktadır: 'Halifelik 1924 yılında kaldırıldığı halde 1950'lerde askerî eğitimlerde hâlâ bir dağın havaya uçurulmasına 'Allah, Allah!' nidaları eşlik etmektedir' (1971: 208). Norton, günümüz Bektaşi törenlerinin 20. yüzyılın başlarındaki evrensel Sufizmden ayrıldığını, ulusalcı bir çerçeveye oturduğunu anlatır. Hacı Bektaş'ın, 'Türk ulusunun dünyayı yönetmek için yaratıldığını', hatta Muhammed ile Ali'nin de Türk olduklarını söyleyen bir Türk büyüğü olduğu kabul edilir (1983: 80). Olson ise ideolojik çatışmayı, 'Türk milliyetçiliği karşısında Müslüman kimlik' ve 'laiklik karşısında İslâmî toplum' (1985: 165) bağlamında tartışmakta, bu farklı bakış açılarına içsel olan ilişkiyi kadınların başlarını örtmeleriyle ilgili veriler üzerinden göstermektedir.

Bu çakışmanın gerçekleştiği üç geniş alan tek bir ideolojinin merkezîliğini göstermektedir. İlki, kasabalıların neredeyse sofuca bağlı oldukları, kuşkusuz maddi zenginliklerinde de önemli bir etken olmuş olan yaygın çalışma ahlâkıdır.

Çalışkanlık Kemalist cumhuriyetçiliğin temel doğrusudur, Cumhuriyet'in ilk yıllarında 'çalışırız' düsturu, kaderci geleneksel deyimlerin yerini almıştır (Webster 1939: 289). Okul çocukları günde iki kez bağlılık andlarında çalışkanlık sözü verirler; Atatürk'ün sözlerinden en çok tekrarlananı (meydandaki büstün altında ve başka birçok yerde görülen) 'övün, çalış, güven'dir. Çalışkanlık başka seküler bağlamlarda da karşımıza çıkar: kasabalılar Türkleri çalışkan, devlete karşı bir tehdit olarak gördükleri Kürtleri ise tembel ve uyuşuk görürler; Kürtlerin kendileri yerine karılarını çalıştırdıklarını söylerler. Çalışkanlık dinsel ahlâkın da bir parçasıdır. Bireysel başarı 'Allah çalışana verir' sözleriyle açıklanır. Yaygın bir öğüt şöyle der: 'Yarın ölecekmiş gibi ibadet et, hiç ölmeyecekmiş gibi çalış'. İnsanlar İslâmiyet'in kaderciliği önermediğini, tersine

Müslümanların çalışarak kendilerini geliştirmelerini arzuladığını söylerler; fakirlik zekat verebilmek için vardır. Çalışma ahlâkı hem Kemalist cumhuriyetçilikte hem de İslâmiyet'te bulunan eşitlikçi düşüncelerden de beslenir. Laiklik ideal anlamda rekabetçi ve liyakata dayalı bir sistemdir; Batılı tarzda eğitim sistemi bireyci kapitalizmi destekler.

Bu sisteme paralel, bireysel kurtuluş inancı vardır; dinsel etkinliklerin esas amacı, sevap kazanıp günahların affedilmesidir. Her iki sistemde de talep ve seçimlere temel olan, sevaplarla hatalara ölçülebilir değerler atfedilmesidir. (Elbette uygulamada görülen kayırma ve torpil laik sistemin eşitsizlik kaynaklarıdır; dinsel sevap ise niyetle, yalnızca Tanrı'nın takdiri olan kurtuluşa olan inançla belirlenir.)

İkinci alan, aralarında paralellikler bulunan dinî ve resmî törenlerdir. Maurice Bloch, Müslümanların kutsal olanla ilişkileri konusunda iki temel model önermiştir: kurban modelinde kutsal olan dünyadaki yaşama çekilir, yeryüzündeki doğurganlık ve bereketle ilişkilendirilir; cenaze modelinde ise kutsal olan öteki dünyaya konur. Cenaze modeli kurtuluşçudur, kıyamete ilişkindir. Böyle bakıldığında Eğridir'de yapılan dinî ve resmî törenlerde her iki modelin de kullanıldığı açıkça görülür. Resmî törenlerin çoğu cumhuriyet şehitlerine odaklanır; devlet başkanının gittiği her yerde arabasının önünde ve arkasında mezbaha görüntüleri yaratan çok sayıda hayvan kurban edilir. Kasabalılar ölüm yıldönümünde Atatürk'ü anmak için yapılan törenlerin en önemli resmî tören olduğu konusunda hemfikirdirler. Dinî törenler arasında ölüm nedeniyle okutulan mevlit en sık yapılan, en duygusal törendir; cenaze törenleri yaşamın önemli aşamalarında gerçekleştirilen tüm törenler içinde öne çıkar. Kasabalılar yıl içindeki en önemli İslâmî olayın ise Kurban Bayramı olduğunu söylerler.

Törenler arasında görülen benzerlikler çok çeşitlidir, ama burada yalnızca birini ele alacağız: Tüm resmî ve dinî törenlerde eşitlikçi ve otoriter değerler yanyanadır. Örneğin birçok etkinlikte (toplu namaz ve ulusal bayramlardaki kortejler gibi) insanlar eşittir; hem öz-denetim ve irade gücü gibi değerler

sergilenir, hem de insanlar bireylerle topluluk arasındaki mekanik dayanışma duygusunu vurgular biçimde, toplu olarak hareket ederler. Bu törenlerde aynı zamanda hiyerarşik ve yukardan aşağı dayatılmış bir otoritenin (siyasi ya da dinî) kabulü de dışa vurulur. Türkçe'de otoriter seslerin genellikle aynı tonda olması bir rastlantı değildir: sınıfa seslenen öğretmen, vaaz veren imam, konuşma yapan yerel yönetici, astına emir veren üst; tümü aynı uslûp ve ses tonunu kullanır.

Üçüncü ve en çarpıcı yanyanalık -ki kasabalılar bunu düşünülemez bulurlar- Cumhuriyet'in kurucusu Atatürk ile İslâmiyet'in kurucusu Muhammed Peygamber'e karşı gösterilen tutum ve davranışlardaki benzerliktir. Her ikisi de 'büyük insan'dır. Atatürk ölümsüzdür, Türkiye'de bugün olan her şey onun eseridir. Bu bakımlardan Cennetteki Muhammed ile aynı rolü paylaşır. Her iki erkek da sıradan insana bahşettiklerinden dolayı en büyük saygıyı hak etmektedir. Ayrıca bu miras her iki durumda da savaşlar sonucu kazanılmıştır. Atatürk ve Muhammed'in yaşam hikâyelerinin en bilinen ve herkesçe anlaşılabilen bölümleri askerî başarılarının anlatıldığı bölümlerdir. Atatürk'ün Samsun'dan Ankara'ya ve Yunan ordusunun topraklardan püskürtülmesine kadar yaptığı ülke çapındaki yolculuk, Muhammed'in Mekke'den Medine'ye yaptığı hicret ve sonra tekrar güç kullanarak Mekke'yi ele geçirişine benzer şekilde anlatılır. Benzerlikler yaşam hikâyelerinin ayrıntılarıyla kalmaz, törensel ayrıntılarda da görülür. İslâmiyet Muhammed'in tasvirini yasaklamıştır, Türkiye'de de buna uyulur. Peygamber'in hayatı üzerine yapılmış olan ve Muhammed'in film boyunca görme alanına girmediği 'Çağrı' adlı Hollywood filmi 1984 Ramazan'ında televizyonda gösterilmişti. Atatürk resimleri ve heykelleri ise tersine özel, resmî her yerde ortalıktadır; ama Eğridir'deki 19 Mayıs Bayramı kutlamaları sırasında temsil edilen bağımsızlık savaşı tablosunda Atatürk askerlerin taşıdığı bir büst olarak yer almıştı. Kasabalılara her iki örneği konu edinerek, neden bir oyuncunun Muhammed'i ya da Atatürk'ü oynamadığını sorduğumuzda, onlara duyulan saygı nedeniyle böyle bir şeyin düşünülemez olduğu görüşünü, hiç de

şaşırmadığımız bir şekilde, şöyle dile getirdiler: 'Kim bu rolleri oynayabilir ki?'

İki kahraman olarak Atatürk ile Muhammed'in bu birbirlerini tamamlayıcı ilişkisine Mardin'in Atatürk kültü görüşlerinde (1982: 181), Fallers'ın söz ettiği Peygamber kültünde (1971: 12) ve Webster'in Atatürk'ün yarı-tanrılaştırılması üzerine anlatımlarında yer verilir. Başka birçok kaynakta da bu ilişki kurulduğu halde, Atatürk ile Muhammed'in özdeşleştirilmeleri kasabalılarca şiddetle reddedilir. Bu ilişkilendirmelerden en çarpıcı olanı Göksel'in (1971) Süleyman Çelebi'nin mevlidinden Atatürk'e uyarladığı *ve Allah O'nu Yarattı* başlıklı eseridir. Onuncu Bölüm'de değindiğimiz gibi, mevlit Muhammed Mustafa Peygamber'in yaşam hikâyesidir. Göksel de Mustafa Kemal'in doğumunu ve ardından Mustafa Kemal Paşa, Gazi Mustafa Kemal ve sonunda Atatürk oluşunun hikâyesini anlatmaktadır. Koopman'ın Batı Avrupa'da yayınlanan Türkçe gazetelerde yer almış olan Atatürk şiirleri üzerine çalışması da buna örnektir. Bu şiirlerde 'mehdi', 'kudretli Mustafa' gibi dinsel çağrışımları olan bir dizi niteleme kullanılır; Atatürk sanki uykudaymış, uyanıp ulusu temizleyecek, düzeni yeniden kuracakmış, ya da dünyaya bir mesih gibi ikinci kez gelecekmiş gibi ele alınır (Koopman 1981). Atatürk ile Muhammed arasında benzerliklerin olabileceğini reddeden kasabalıların tutumu ilginçtir. Son yıllarda Atatürk'ün ulusal bir ikon olarak görülmesi ile ilgili ya da başka ülke kültleri ile Atatürk arasında karşılaştırma yapan bir inceleme de ilginç olabilirdi; örneğin kendisini ve ailesini Şiiliğin doğaüstü ve karizmatik kişileriyle özdeşleştirerek İran halkının dinsel bağlarını yönlendirmek üzere kullanan Muhammed Rıza Şah Pehlevi ile Atatürk arasında (bkz. Braswell 1975: 206vd., 237).

## Barr Modeli ve Türkiye Örneği

Barr'ın Protestan fundamentalizm modelindeki dört unsur Türkiye'den derlediğimiz konulara ne ölçüde uymaktadır?

Atatürk'ün sözleri ve yaşam öyküsünün bazı ayrıntıları

okullarda ve başka yerlerde 'kusursuz' metinler olarak kullanılır. Öncesi ya da toplumsal bağlamı olmayan bu eleştirilemez metinler Türkiye Cumhuriyeti mitolojisinin (fotoğraflar, televizyonda gösterilen filmler, debdebeli resmî törenler) odağında yer alır. Muhammed'in sözlerine ve yaşam hikâyesine gösterilen tutum da, özellikle mevlitlerde, aynıdır. Hem Atatürk'ün hem de Muhammed'in üstlendikleri aracılık rolü ve her ikisinin de kişiselleştirilmeleri çok çeşitli anlamlarla yüklüdür: Sözlerinin ve yaşam öykülerinin yer aldığı bu kusursuz metinlerde, aşırı formel bir dil kullanılır; Bloch'a göre bu dil, geleneksel iktidar ve toplumsal denetimle doğrudan ilişkilidir (1974). Barr'ın deyimiyle, metnin kabulü inancın sınanmasıdır. Oysa inananlar metni ibadet aracı olarak kullanırlar; metnin kendisi bir yakarı aracı ve ikon haline gelir.

İkinci olarak, hem devletin hem de İslâm'ın temel değerlerine erişim, birtakım genellemeler aracılığıyla olur. Her ikisine de özgü olan kurtarıcılık rolü bunlardan en önemlisidir. Atatürk Birinci Dünya Savaşı sonunda Türk ulusunu Batılı güçlerce yok edilmekten kurtarmıştır; Türklere bir kimlik, bu kimliği herkese karşı savunma şansı ve görevi vermiştir. Aynı şekilde Muhammed de insanlığa ebedi kurtuluşu bulma yolu sunmuş; Müslümanlara, inancın sağladığı tüm ayrıcalıkları ve sorumlulukları vermiştir. Hayatta kalabilmek ve ahiret sözüne erişebilmek için şeytani güçlere, günah kaynaklarına karşı yoğun bir çaba harcamak ve her şeye karşı hazırlıklı olmak gerektiği, kasabalıların sürekli başvurdukları yaygın bir temadır. Üçüncü konuya, tarih-dışılık konusuna, yani Osmanlı'ya ve Kemalist cumhuriyetin ilk yıllarına ilişkin tarihin günümüzde ele alınış biçimine daha önce değinmiştik. Atatürk Türkiye'ye sonsuza dek rehberlik edecek değerlerin kaynağıdır; 'ebedi lider'dir. Kasabada dile getirilen politik görüşler hemen her zaman köklere, Atatürk örneğine dönmek üzerine kuruludur; cumhuriyet geleneğinin hangi parti tarafından doğru şekilde izlendiği önemlidir. Aynı tarih-dışılık kasabalıların İslâmiyet'e olan yaklaşımları için de geçerlidir. Kasabalılar sürekli olarak, Yahudi ve Hıristiyan peygamberlerin iletilerinin çökmesinden

sonra Tanrı'nın Muhammed aracılığı ile insanlara yeniden ulaştığını anlatırlar. Kasabadaki İslâmî uygulamalarda da İslâm'ın altın çağlarına dönme düşüncesinden çok (ki bu düşünce Halifelik ve Osmanlıların Araplarla ilişkilerindeki sorunları da beraberinde getirecektir), Muhammed'in yaşamı öne çıkarılır, mevlit törenlerinde Muhammed sanki dün yaşamış gibidir.

Son olarak Barr'ın öne sürdüğü akılcılık konusu var. Atatürk İslâmiyet'i 'doğal' ve 'akılcı' bir din olarak görmekteydi (Berkes 1964: 483). Başlangıçta İslâmiyet'i 'batıl inançlar'dan ve yerel göreneklerden temizleyerek dinsel bir aydınlanma dönemini başlatma girişiminde bulunduğu bilinmektedir. Berkes'in söylediği gibi, Kuran'ın Türkçeye çevrilmesi, vaazların Türkçe verilmesi gibi yaptırımlar 'İslâmiyet'i akılcılaştırmak ya da Türkleştirmek' içindi. Bu amaçlar günümüzde din dersi öğretmenlerini, imamları ve diğer resmî din görevlilerini denetiminde bulunduran bürokrasinin amaçları arasındadır. Eğridirlilerin tümü de bunları sorgusuz kabul eder. Kasabalıların 'fanatik' olarak adlandırdıkları birkaç Nurcu ve Süleymancının işi, çağdaş bilimin İslâmiyet'i haklı çıkardığını söylemeye kadar vardırması da ilginçtir. Bu kişilerin Kuran'ın yanı sıra temel aldıkları metin 20. yüzyılda bir Kürt mistik tarafından kaleme alınmış, anlaşılması güç yazılardan oluşan bir metindir.

## Sonuçlar

Barr'ın Protestan fundamentalizminin özellikleriyle ilgili çözümlemelerinin kasaba ölçeğinde Türkiye'deki milliyetçilik ve İslâmiyet'e uygulanması ile neler öğrendiğimizi artık ortaya koyabiliriz.

Önce hem milliyetçi ideolojilerin, hem de Sami din geleneklerinin dışlayıcılığa ve karşıtlığa dayalı genel bir fundamentalist eğilime sahip olduklarını ileri sürdük. Daha sonra Müslüman dünyada milliyetçiliğin, özellikle dış tehdit tehlikesinin, Barr'ın Protestan fundamentalizm olarak tanımladığı türe çok benzer dinsel ideolojilerin ortaya çıkmasında önemli bir etken

olduğu savıyla devam ettik. Bu, büyük ölçüde Batı ve Sovyet emperyalizmlerinden geldiği düşünülen tehditlere karşı bir tepkidir. İslâmî fundamentalizmlerin kitleler üzerinde sıkı ve otoriter bir denetim önerdikleri, aynı zamanda ekonomik, askerî ve diğer teknolojik konularda rekabetçi değer ve davranışları destekledikleri de pekâlâ söylenebilir.

Milliyetçiliği ile övünen Türkiye, devlet laik olduğu için, tartışmamız bağlamında istisna oluşturan bir ülkedir. Bununla birlikte, Eğridir'den edinilen veriler ışığında söyleyecek olursak, birçok çağdaş değer ve etkinliğin gerisinde yer alan ve devletin önemli bir dayanağı olan, 'İslâmî' fundamentalizmdir. Ancak kasabalılar böyle bir bağlantının varlığını tanımaktan kaçınırlar. Bu dokunulmazlık Kemalist cumhuriyetçi öğretiden kaynaklanır. Batılı bir milliyetçiliğin yaratılması imparatorluk geleneklerinin çoğunu dağıtmaksızın ve Halifeliği kaldırmaksızın mümkün değildi. Günümüz Türkiyesi'nde İslâmiyet'in tasarlanmış 'Protestan' bir niteliği vardır, diğer ortodoks kurumlarla paralellikler taşır, ama konumu laik devletten ayrıdır.

Fundamentalizmin bir ulus-devletteki güç kullanımıyla ilişkili olabileceğini öne sürdük. Dış tehdit topluluk içerisinde ne şekilde algılanmaktadır? Türkiye örneğinden bazı ipuçları bulunabilir:

Eğridirliler uluslararası görüş ve meselelerden haberdardırlar, tutumları ılımlı, hoşgörülü ve duyarlıdır. Huzurlu bir kasaba olan Eğridir Türkiye'deki aynı düzey kasabalardan zenginlik ve türdeşlik bakımından farklıdır. Biz de kasabanın huzurunun doğrudan bu iki etken sayesinde sağlandığı şeklindeki yerel görüşe katılıyoruz. Ama kasabada gördüğümüz açık, hoşgörülü fundamentalizmin de aynı etkenlerden kaynaklandığını iddia ediyoruz. Toplumun türdeş olması, tehditlerin dışardan geldiği, topluluğun zenginlikten aldığı payın ancak dışardan gelen bir fundamentalizmle bozulabileceği anlamına gelmektedir: 'aç köpeği mutfağımızdan uzak tutarız' deyişinde olduğu gibi. Eğridir'de fundamentalist ideoloji şimdiye kadar aşırı politik eylemlerle ilişkili olmamış. Oysa çevredeki diğer kasabalar 1980 askerî darbesi öncesinde Eğridir kadar sessiz

kalmamışlar. Örneğin Yalvaç ve Senirkent gibi kasabalardaki iç rahatsızlıklar çeşitli politik ve dinsel biçimlerde ortaya çıkmış. Dolayısıyla kasabada her türden muhalifin 'fanatik' olarak adlandırılması, fundamentalist ideolojinin etkin ve merkezî konumda olduğunu, aşırı tepkilerin kendi özgül bağlamlarında açıklanması gerektiğini göstermektedir.[9]

Bütün bunlar ülke geneli için söylenebilir mi? Türkiye Müslüman nüfusun çoğunluk olduğu ilk cumhuriyetçi devlettir. Türk devleti, coğrafi nedenlerden ve büyük imparatorluk geçmişi dolayısıyla, hem halk içinde kültürel bir bütünlük yaratmakta, hem de Batı-tarzı refah olanağı önermekte erken davranabilmiştir.

Günümüze değin cumhuriyetin kamusal retoriği ile sivil törenlerinin nasıl geliştiği konusu karanlıkta kalmıştır. Sivil, askerî ya da eğitimle ilgili deyimlerin, etiketlerin ve kutlamalarla ilgili ayrıntılı politikaların nasıl, ne zaman ve ne düzeyde oluşturulup kurumlaştırıldığı belli değildir.[10] Bununla birlikte, Isparta'da 1930'ların ortalarından beri ulusal bayramların bugünkü gibi kutlandığı bilinmektedir. Bu da, bu tür kutlamaların kaynağının, Türk devletinin kararlılığına ve halkın cumhuriyete olan bağlılığına dayanıyor olmasının bir göstergesidir.

Birçok çalışma devletin İslâm'ı nasıl yeniden tanımladığını, özelliklerini ne ölçüde belirlediğini ortaya koymuştur. Ancak devletin egemenliği altına almak için dini belirlemiş olması gibi, İslâmî inanç ve uygulamaların da, örtük de olsa, devletin niteliğini belirlediğini fark etmek güçtür. Bize göre bugün Türkiye'deki İslâmiyet ile Kemalist cumhuriyetçilik/milliyetçi-

9 Günümüz Türkiye toplumunda namus ve kan davalarının şiddetin kaynağı olduğunu söyleyen Magnarella (1982) ile karşılaştırınız. Bize göre bunlar, en azından Türkiye'nin batısı için artık eskide kalmış, muhtemelen de her zaman yarı-mitsel olaylardır. Bizce bugün şiddetin daha önemli kaynağı, her ikisinin tek bir ideoloji oluşturduğunu iddia ettiğimiz farklı kutuplardaki fundamentalistlerce Cumhuriyet'in askerî tarihi ile Muhammed'in askerî cesareti ve İslâmî cihadın iki tarafça da aynı şekilde vurgulanmasıdır. Türkiye toplumundaki şiddetin yetkin ve geniş bir açıklaması için, 'destan kahramanı ile özdeşleşme ve bunun içselleştirilmesi'nden söz eden Mardin'e (1978: 252) bakınız.

10 Bu bağlamda Webster'ın propaganda ve eğitimle ilgili bölümleri dikkate değer önemdedir (1939: 181vd.)

lik toplumsal denetimi sağlayan tek bir belirleyici ideolojinin iki görünümüdür. Resmî anlamda ayrı olan İslâmî ideoloji ile Kemalist cumhuriyetçi ideolojinin törenlerindeki ve simgelerindeki koşutluklarda kendisini gösteren ve halk tarafından da böyle algılanıp eklemlenmiş bulunan bu ideoloji, nitelik olarak fundamentalist olmakla birlikte, kitle iletişim araçlarında gündeme getirilen aşırı 'fundamentalizm'den bugün için farklıdır. İdeolojinin fundamental niteliği, en iyi biçimde, kuruluşundan bu yana cumhuriyeti tehdit eden çeşitli iç ve dış düşmanların sürekli değişiyor olmasında görülür. Hatta son yıllardaki değişimler kurumlaşmış ideolojinin fundamental niteliği üzerine başka gözlemcilerin de eğilmesine yol açmıştır.

Eğer bugün Türkler Batı'yla ve eski Sovyet İmparatorluğu ülkeleriyle ilişkilerini dönüştürecek aşırı bir fundamentalizme yönelirlerse, karşılaşacakları riskin boyutları çok büyük olacaktır. Bununla birlikte, devletin egemen ideolojisine ilişkin olan fundamentalizmin ölçüsünü tam da bu ilişkiler ve de Kürt, Yunan ve Ermenilerce yöneltildiği öne sürülen tehditler belirlemektedir. 1970'lerin sonundaki terörün suçluları olarak görülen sol ve sağ muhalifler dış güçlerin ajanı olmakla da suçlanmışlardı. 1980 darbesinden sonra onlardan kurtulmak isteyen devlet, İslâmcı destekçileri de yanına alarak daha sert bir milliyetçi fundamentalizme kaymıştır.

# KAYNAKÇA


Abadan-Unat, N. der., 1981, *Women in Turkish Society*. Leiden: E.J. Brill.

Abu-Lughod, L. 1986, *Veiled Sentiments*. Berkeley: University of California Press.

— der., 1998, *Remaking Women:Feminism and Modernity in the Middle East*. Princeton: Princeton University Press.

Adelkhah, Fariba 2000, *Being Modern in Iran*. Londra: Hurst.

Ağaoğlu, Adalet 1979, *Bir Düğün Gecesi*. İstanbul: Remzi.

Ahmad, Feroz 1985, 'Military Intervention and the Crisis in Turkey', Hüseyin Ramazanoğlu, der., *Turkey in the World Capitalist System* içinde, Avebury: Aldershot, 191-219.

— 1993, *The Making of Modern Turkey*. Londra: Routledge. [Türkçesi: *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, 1995, çev. Yavuz Alogan, İstanbul: Sarmal]

— 1994, 'The Development of Working Class Consciousness in Turkey', Zachary Lockman, der., *Workers and the Working Classes in the Middle East: Struggles, Histories, Historiographies* içinde, Albany: SUNY.

— 1995, 'Review of Erik Jan Zürcher's *Turkey, A Modern History*', *Turkish Studies Association Bulletin*, 19/1: 98-100.

Ahmed, Akbar 1984, 'Defining Islamic Anthropology', *RAIN*, 65: 2-4.

— 1986, 'Death in Islam: The Hawkes Bay Case', *Man (N.S.)*, 21: 120-134.

Ahmed, Leila 1992, *Women and Gender in Islam*. New Haven: Yale.

Ajami, F. 1983, 'In the Pharaoh's Shadow: Religion and Authority in Egypt', J. Piscatori, der., *Islam in the Political Process* içinde, Londra: Cambridge UP.

Akar, Rıdvan 1999, *Aşkale Yolcuları:Varlık Vergisi ve Çalışma Kampları*. İstanbul: Belge.

Akçam, Taner 1992, *Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu*, İstanbul: İletişim.

Akman, Ayhan 1997, 'From Cultural Schizophrenia to Modernsit Binarism: Cartoons and Identities in Turkey (1930-1975)', Charles Issawi ve B.Lewis, der., *Princeton Papers: Interdisciplinary Journal of Middle Eastern Studies* içinde, Bahar: 16, 83-131.

Akşit, Bahattin 1993, 'Studies in Rural Transformation in Turkey, 1950-1990', Paul Stirling, der., *Culture and Economy: Changes in Turkish Villages* içinde, Huntington: Eothen.

Aktar, Ayhan 1998, 'Şark Ticaret Yıllıkları'nda "Sarı Sayfalar": İstanbul'da Meslekler ve İktisadi Faaliyetler Hakkında Bazı Gözlemler, 1868-1938', *Toplum ve Bilim*, 76/Bahar: 105-142.

— 2000 *Varlık Vergisi ve 'Türkleştirme' Politikaları*. İstanbul: İletişim.

— (yayımlanacak) 'Two Sides of the Same Coin: Assessment of the 1923 Exchange of Populations between Greece and Turkey', Renee Hirschon, der. içinde, Oxford: Bergham.

Alkan, T. 1984, 'The National Salvation Party in Turkey', M.Heper ve R.İsraeli, der., *Islam and Politics in the Modern Middle East* içinde, Londra: Croom Helm.

Altınay, Ayşe Gül 1999, '*Mehmedin Kitabı*: Challenging Narratives of War and Nationalism', *New Perspectives on Turkey*, 21: 125-145.

*Anthropological Quarterly*, 1974, 'Visiting Patterns and Social Dynamics in Eastern Mediterranean Communities', 47/1.

Antoun, R. 1968, 'On the Modesty of Women in Arab Villages', *American Anthropologist*, 70/10: 672-697.

Antoun, R.T., D.M.Hart ve C.L.Redman 1976, 'Anthropology', L.Binder, der., *The Study of the Middle East* içinde, New York: John Wiley.

*Arabia*, 1985, 'Politics, Turkey – Water under the Bridge?', Ağustos, 42-3.

Argyrou, Vassos 1996, *Tradition and Modernity in the Mediterranean: The Wedding as Symbolic Struggle*. Cambridge: Cambridge UP.

Arat, Yeşim 1991, 'Social Change and the 1983 Governing Elite in Turkey', M. Kıray, der., *Structural Change in Turkish Society* içinde, Turkish Studies: 10, Bloomington: Indiana UP.

— 1993, 'Women's Studies in Turkey: from Kemalism to Feminism', *New Perspectives on Turkey*, 119-135.

Armbrust, Walter 1996, *Mass Culture and Modernization in Egypt*. Cambridge: Cambridge UP.

Armbruster, Heidi 2000, *Securing the Faith: Syrian Christians in Turkey and Germany*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Londra Üniversitesi.

Armstrong, H.C. 1932, *Greywolf: An Intimate Study of a Dictator*. Londra: Arthur Balor.

Asad, Talal, der., 1973, *Anthropology and the Colonial Encounter*. Londra: Ithaca.

— 1991, 'Afterword: From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of Western Hegemony', George W Stocking Jr. der., *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge* içinde, History of Anthropology, Cilt 7, Madison: University of Wisconsin Press.

Aslaneli, Hakan 2000, 'Godfathers Under 'Remote Control'?', *Turkish Daily News*, 1.4.2000, Special, 16.

Aswad, B. 1974, 'Visiting Patterns among Women of the Elite in a Small Turkish City, *Anthropological Quarterly*, *op cit.*, 9-27.

— 1978, 'Women, Class and Power: Examples from Hatay, Turkey', Beck, L. ve N. Keddie, der., *op.cit.* içinde.

Atay, Tayfun 1996, *Batı'da Nakşi Cemaati*. İstanbul: İletişim.

— 1998, '10. Yıldan 75. Yıla Cumhuriyet Kültür ve Değerleri', *Yeni Türkiye*, Cilt 4: 2441-2451.

— 1999, 'The Significance of the Other in Islam: Reflections on the Discourse of a Naqshbandi Circle of Turkish Origin in London', *The Muslim World*, 84/3-4: 455-477.

— 2000, 'Antropoloji Üstüne', *Folklor ve Edebiyat*, no.21.

Ateş, A. 1954, *Vesiletün-Necat Mevlid*. Ankara: Kılıç.

Ateş, S. (tarihsiz), *Açıklamalı Büyük Dua Mecmuası*. İstanbul: Berksoy.

Aymutlu, A. 1958, *Süleyman Çelebi ve Mevlid-i Şerif*. İstanbul: Berksoy.

Bakan, Abbie 2000, 'After Seattle: The Politics of the World Trade Organization', *International Socialism*, 86, Bahar: 19-36.

Barkey, Karen ve Mark Von Hagen 1997, *After Empire: Multiethnic Societies and Naiton-Building: The Soviet Union and the Russian, Ottoman, and Habsburg Empires*. Boulder, Colorado: Westview Press.

Barr, James 1981 (1977), *Fundamentalism*. Londra: SCM Press.

Bartu, Ayfer 1999, 'Who Owns the Old Quarters? Rewriting Histories in a Global Era', Keyder, *op. cit.* içinde.

Başkaya, Fikret 1991, *Paradigmanın İflası: Resmi İdeolojinin Eleştirisine Giriş*. İstanbul: Doz.

Batatu, Hanna 1978, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movement of Iraq*. Princeton: Princeton UP.

Beck, L. ve N. Keddie der., 1978, *Women in the Muslim World*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Beeman, W.O. 1986, *Language, Status and Power in Iran*. Bloomington: Indiana Univesity Press.

Behan, Tom 2000, 'The Mafia: A Marxist Analysis', *Marxism*. Londra, 13.7.2000.

Beller-Hann, İldiko ve Chris Hann 2000, *Turkish Region: State, Market and Social Identities on the East Black Sea Coast*. Oxford: James Curry.

Benedict, Peter 1974a, 'The Kabul Günü: Structured Visiting in an Anatolian Provincial Town', *Anthropological Quarterly*, 47: 9-27.

— 1974b 'The Changing Role of Provincial Towns: A Case Study from Southwestern Turkey', P. Benedict, E. Mansur ve E. Tümertekin, der., *Turkey: Geographic and Social Perspectives* içinde, Leiden: Brill.

— 1976, 'Aspects of the Domestic Cycle in a Turkish Provincial Town', J.G. Peristiany, der., *Mediterranean Family Structures* içinde, Cambridge: UP.

Berberoğlu, Enis 1997, *Susurluk*, İstanbul: İletişim.

Berkes, Niyazi 1964, *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal: McGill University Press.

Berktay, Halil 1992a, 'The Search for the Peasant in Western and Turkish History/Historiography', Berktay, Halil ve Suraiya Faroqhi, der., *New Approaches to State and Peasant in Ottoman History* içinde, Londra: Frank Cass.

— 1992b, 'Three Empires and the Societies They Governed: Iran, India and the Ottoman Empire', Berktay, Halil ve Suraiya Faroqhi, der., *op. cit.* içinde.

Betteridge, A.H. 1980, 'The Controversial Vows of Urban Muslim Women in Iran', N.A. Falk ve R.M. Gross, der., *Unspoken Worlds* içinde, San Francisco: Herper & Row.

— 1985, 'Gift Exchange in Iran: The Locus of Self-Identity in Social Interaction', *Anthropological Quarterly*, 58/4: 190-202.

Bilgeç, S., 1938, 'Eski, Yeni Düğün Şekilleri', *Ün – Isparta Halkevi Mecmuası*, sayı 62-63.

Binns, C.A.P. 1979, 1980, 'The Changing Face of Power: Revolution and Accomodation in the Development of the Soviet Ceremonial System', Pt. 1, *Man (N.S.)*, 14: 585-606, Pt. 2, *Man (N.S.)*, 15: 170-187.

Birand, Mehmet Ali 1987, *The General's Coup in Turkey: An Inside Story of 12 September 1980*. Londra: Brassey's Defence Publications.

— 1991, *Shirts of Steel: An Anatomy of the Turkish Armed Forces*. Londra: I.B.Tauris.

Bloch, M. 1974, 'Symbols, Song, Dance and Features of Articulations: Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority?', *European Journal of Sociology*, 15: 55-81.

— 1982, 'Death, Women and Power', M. Bloch ve J. Parry, der., *op. cit.* içinde.

Bloch, M. ve J. Parry der., 1982, *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge UP.

Bocock, R. 1985, 'Religion in Modern Britain', R.Bocock ve K.Thompson, der., *Religion and Ideology* içinde, Londra: The Open University.

Bovenkerk, Frank ve Yücel Yeşilgöz 1998, *Türkiye'nin Mafyası*. İstanbul: İletişim.

Braswell, G.W. 1975, *A Mosaic of Mullahs and Mosques: Religion and Politics in Iranian Shiah Islam*. Chapel Hill, N.C.: Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Bruinessen, M. van 1978, *Agha, Shaikh and State: On the Social and Political Organization of Kurdestan*. Utrecht.

— der. 1998, 'Introduction. The Kurds and Islam', *Islam des Kurdes: Les annales de l'autre Islam* içinde, 5, Paris: INALCO-ERISM.

Brummett, Palmira 2000, *Image and Imperialism in the Ottoman Revolutionary Press, 1908-1911*. Albany: SUNY.

Buhl, F. 1961, 'Muhammad', H.A.R. Gibb ve J.H.Kramers, der., *Shorter Encyclopaedia of Islam* içinde, Londra: Luzac.

Burke, Peter 1996, 'Tradition and Experience: The Idea of Decline from Bruni to Gibbon', *Deadalus*, Yaz, 105/3: 137-152.

Can, Kemal 1992, ' "Yeşil Sermaye" Laik Sisteme Ne Yaptı?', *Birikim*, Ağustos 1999: 59-65.

Çarkoğlu, Ali ve Binnaz Toprak 2000, *Religion, Society and Politics in Turkey*. İstanbul: TESEV – Türkiye Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Vakfı, 11.

Çetin, Mahmut 1997, *Boğaz'daki Aşiret*. İstanbul: Edille.

Çınar, Alev Inan 1997, 'Refah Party and the City Administration of Istanbul: Liberal Islam, Localism and Hybridity', *New Perspectives on Turkey*, Bahar, 16: 23-40.

Çınar, Menderes 1997, 'Yükselen Değerlerin İşadamı Cephesi: MÜSİAD', *Birikim*, Mart 1995: 52-56.

Chomsky, Noam 1997, 'The Cold War and the University', *Toward an Intellectual History of the Postwar Years* içinde, New York: The New Press.

— 1999, *The New Military Humanism: Lessons from Kosovo*. Londra: Pluto.

Clifford, J ve G. Marcus der., 1986, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.

Constantinidies, P. 1978a, 'Ill at Ease and Sick at Heart: Symbolic Behaviour in a Sudanese Healing Cult', I.M. Lewis, der., *Symbols and Sentiments* içinde, Londra: Academic.

— 1978b, 'Women's Spirit Possession and Urban Adaptation', P. Caplan ve J. Bujra der., *Women United, Women Divided* içinde, Londra: Tavistock Press.

Cragg, K. 1985, *Jesus and the Muslim*. Londra: Allen & Unwin.

Danforth, L. M. 1982, *The Death Rituals of Rural Greece*. Princeton: Princeton UP.

Daniel, N. A. 1960, *Islam and the West*. Edinburgh: UP.

Davis, J. 1984, 'The Sexual Division of Labour in the Mediterranean', E.Wolf, der., *Religion, Power and Protest in the Local Community: The North Shore of the Mediterranean* içinde, Berlin: Mouton.

Delaney, C. 1986, 'The Meaning of Paternity and the Virgin Birth Debate', *Man (N.S.)*, 21: 494-513.

— 1991, *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society*. Berkeley: University of California Press. [Türkçesi: *Tohum ve Toprak*, çev. Selda Somuncuoğlu ve Aksu Bora, 2001, İstanbul: İletişim]

Demir, Gül 2000, 'Alawis: A Faith and a Culture', *Turkish Daily News*, 8.4.2000, Special: 16.

Demirelli, Fatima 2000, 'Nevruz: The Oldest Feast in the World', *Turkish Daily News*, 21.3.2000, Special: 16.

Denny, F. M. 1985, 'Islamic Ritual: Perspectives and Theories', R.C. Martin, der., *Approches to Islam in Religious Studies* içinde, Tucson: Arizona University Press.

Deringil, Selim 1998a, *Well Protected Domains: the Legitimation of Power and Ideology in the Ottoman Empire, 1876-1908*. Londra: IB Tauris.

— 1998b, 'From Ottoman to Turk: Self-Image and Social Engineering in Turkey', Dru C. Gladney, der., *Making Majorities: Constituting the Nation in Japan, Korea, China, Malaysia, Fiji, Turkey and the United States* içinde, Stanford: UP.

Digard, J. P. 1978, 'Perspectives Anthropologiques sur l'Islam', *Revue Française Sociologique*, 19: 497-523.

Dobkin, M. 1967, 'Social Ranking in the Women's World of Purdah: A Turkish Example', *Anthropological Quarterly*, 40: 65-72.

Dodd, C. H. 1979, *Democracy and Development in Turkey*. Hull: Eothen.

Domhoff, William G. 1967, *Who Rules America?* Washington, D.C.: American Council for Education.

— 1970, *The Higher Circles: The Governing Class in America*. New York: Random House.

Douglas, M. 1970, *Natural Symbols*. Londra: Barrie & Rockliff.

Duben, A. 1985, 'Nineteenth and Twentieth Century Ottoman Turkish Family and Household Structure', T.Erder, der., *Family in Turkish Society* içinde, Ankara.

Duben, A. ve Cem Behar 1991, *Istanbul Households: Marriage, Family and Fertiliy, 1880-1940*. Cambridge: Cambridge UP. [Türkçesi: *İstanbul Haneleri*, 1996, İstanbul: İletişim]

Dwyer, D.H. 1978, *Images and Self-Images: Male and Female in Morocco*. New York: Columbia UP.

*The Economist* 1999, 'The European Union decides it might one day talk Turkey', 18.12.1999, 25-26.

Edib, Halide 1928, *The Turkish Ordeal*, New York: Century.

Edmonds, A. 1969, 'The Mevlidi Sherif', *Current Turkish Thought*, 600. Istanbul: Redhouse.

Eickelman, C. 1984, *Women and Community in Oman*. New York: New York UP.

Eickelman, D.F. 1976, *Moroccan Islam*. Austin: Texas UP.

— 1981 (3. Baskı 1998), *The Middle East*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

— 1985, *Knowledge and Power in Morocco*. Princeton: Princeton UP.

El-Zein, A.H. 1977, 'Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam', *Annual Review of Anthropology*, 6: 227-254.

Ender, A. 1984, 'The Origins and Legacy of Kemalism', *Khamsin 11: Modern Turkey: Development and Crisis*, 47-69.

Egelke, I. 1926, *Sülejman Tschelebi's Lobgedicht auf die Geburt des Propheten (Mevlidi Şerif)*. Halle: University of Kiel.

Enloe, Cynthia 1989, *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. Londra: Pandora.

Erdentuğ, Aygen 1998, 'The Pioneering Anthropologists of Turkey: Personal Profiles in Socio-Political Context', *The Turkish Studies Association Bulletin*, 22/3: 13-44.

Erdoğan, Mustafa 1999, 'Islam in Turkish Politics: Turkey's Quest for Democracy without Islam', *Critique*, Sonbahar, 15: 25-49.

Ersanh-Behar, Büşra 1992, *Iktidar ve Tarih: Türiye'de 'Resmi Tarih' Tezinin Oluşumu (1929-1937)*. Istanbul: AFA.

Ertem, E. 1937, 'Geçmiş Günlerde Isparta'da Düğün, *Ün- Isparta Halkevi Mecmuası*, 4, 39-46. sayılar.

Evans-Pritchard, E. E. 1937, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Londra: Oxford UP.

Fallers, L. 1971, 'Turkish Islam', Chicago Üniversitesi'ne sunulan yayınlanmamış makale, Mart 1971, 1-20.

Fallers, L ve M. Fallers 1976, 'Sex Roles in Edremit', J.G. Peristiany, der., *Mediterranean Family Structures* içinde, Cambridge: Cambridge UP içinde.

Faroqhi, Suraiya 1995, *Coping with the State: Political Conflict and Crime in the Ottoman Empire, 1150-1770*, Istanbul: ISIS Press.

— 1999, *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources*. Cambridge: Cambridge UP. [Türkçesi: *Osmanlı Tarihi Nasıl İncelenir*, çev. Zeynep Altok, 2001, Istanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları]

Fernea, R. ve E. Fernea 1972, 'Variation in Religious Observance among Islamic Women', N. Keddie, der., *Scholars, Saints and Sufis* içinde, Berkeley: California UP.

Finkel, Andrew ve Nükhet Sirman, der. 1990, *Turkish State, Turkish Society*. Londra: Routledge.

Firth, R. 1959, 'Problem and Assumption in an Anthropological Study of Religion', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 89: 129-47.

Fischer, M. 1980, *Iran, From Religious Dispute to Revolution*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Fleming, K.E. 1998, 'Women as Preservers of the Past: Ziya Gökalp and Women's Reform', Zehra F. Arat, der., *Deconstructing Images of "The Turkish Woman"* içinde, Londra: Macmillan.

Fuchs, H. 1961, 'Mawlid', H.A.R. Gibb ve J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam* içinde, Londra: Luzac.

Frauen in Der Einen Welt, 1999, *Kopfluch-Kulturen*. Nürnberg.

Frey, Frederick W. 1965, *The Turkish Political Elite*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Gaffney, Patrick D. 1994, *The Prophet's Pulpit: Islamic Preaching in Contemporary Egypt*. Berkeley: University of California Press.

Geertz, C. 1968, *Islam Observed*. Chicago: Chicago UP.

Gellner, E. 1968, 'A Pendulum Swing Theory of Islam', *Annales of Maroccaines Sociologie*, I: 5-14.

— 1969, *Saints of the Atlas*. Chicago: Chicago UP.

— 1984, 'Inside Khomeini's Mind', *The New Republic*, No. 3622, 18.6.1984: 27-33.

Gibb, E.J.W. (1990), 1958, *A History of Ottoman Poetry*. E.J.W. Memorial, I. Londra: Luzac. MEV

Gilsenan, M. 1973, *Saint and Sufi in Modern Egypt*. Oxford: Clarendon Press.

— 1982, *Recognizing Islam*. Londra: Croom Helm.

Giritli, Ismet 1981, 'Political Regime, Secularism and Atatürk', Okyar, vd., *op.cit.* içinde.

Glasner, P. 1977, *The Sociology of Secularisation*. Londra: Routledge & Kegan Paul.

Gökay, Bülent 1997, *A Clash of Empires: Turkey between Russian Bolshevism and British Imperialism, 1918-1923*. Londra: IB Tauris.

Gökoluk, Selçuk 2000, 'Economy: Growth and Inflation Rates Cause Conflicting Feelings', *Turkish Daily News*, 'Turkish Probe', 9.4.2000: 2.

Gökalp, Ziya 1959, *Turkish Nationalism and Western Civilization*, New York: Columbia University Press.

Göksel, Ömer Lütfü 1970, ... *Ve Allah O'nu Yarattı: Mustafa, Mustafa Kemal, Mustafa Kemal Paşa, Gazi Mustafa Kemal, Atatürk*. Ankara: Ayyıldız.

Gölçiçek, Ali Rıza 2000, 'Alawism is a Philosophy, A Way of Life', *Turkish Daily News*, Special, 16.6.2000: 20, 17.6.2000: 17.

Göle, Nilüfer 1996a, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*. Ann Arbor: University of Michigan Press. [Türkçesi: *Modern Mahrem*, 1991, İstanbul: Metis]

— 1996b, 'Authoritarian Secularism and Islamist Politics: the Case of Turkey', A.R. Norton, der., *Civil Society in the Middle East* içinde, 2. baskı, Leiden: E.J. Brill.

Good, M.D. 1978, 'A Comparative Perspective on Women in Provincial Iran and Turkey', L.Beck ve N. Keddie, der., *op.cit.* içinde.

Graham, W.A. 1983, 'Islam in the Mirror of Ritual', R.G. Hovannisian ve S. Vryonis, der., *Islam's Understanding of Itself* içinde, Malibu: Undena.

Grant, Linda 2000, 'Whose Europe is it Anyway?', *The Guardian*, 'Weekend', 26.8.2000.

Günçıkan, Berat 1996, *Cumartesi Anneleri*, İstanbul: İletişim.

Gürsoy, Akile 1996, 'Beyond the Orthodox: Heresy in Medicine and the Social Sciences from a Cross-Cultural Perspective', *Social Science and Medicine*, 43/5: 577-599.

Gürsoy-Tezcan, Akile 1991, 'Mosque or Health Centre?: A Dispute in a Gecekondu', R.Tapper, der., *op.cit.*, içinde: 84-101.

Hager, R. 1983, 'State, Tribe and Empire in Afghan Inter-polity Relations', R. Tapper, der., *The Conflict of Tribe and State in Iran and Afghanistan* içinde, Londra: Croom Helm.

Hale, William 1994, *Turkish Politics and the Military*. Londra: Routledge.

Halpern, Rick ve Jonathan Morris 1997, *American Exceptionalism?: US Working-Class Formation in an International Context*. Londra: Macmillan.

Hann, Chris 1993, 'Review Article: Culture and Anti-Culture: The Spectre of Orientalism in New Anthropological Writing on Turkey', *Journal of the Anthropology Society of Oxford (JASO)*, 24/3: 223-243.

Hardy, Thomas 1994, *Jude the Obscure*. Harmondsworth: Penguin.

Harman, Chris 1999, *A People's History of the World*. Londra: Bookmarks.

Hasluck, F.W. (der. M.M.Hasluck) 1929, *Christianity and Islam under the Sultans*. (2 cilt). Oxford: Clarendon.

Heller, Joseph 1994 (1955), *Catch-22*. Londra: Vintage.

Heper, Metin, Ayşe Öncü ve Heinz Kramer der., 1993, *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities*. Londra: I.B. Taurus.

Herzfeld, Michael 1987, *Anthropology through the Looking-Glass: Critical Ethnography in the Margins of Europe*. Cambridge: Cambridge UP.

Hirschon, Renée 1989, *Heirs of the Greek Catastrophe: The Social Life of Asia Minor Refugees in Piraeus*. Oxford : Clarendon Press.

Hoch-Smith, J ve A. Spring der., 1978, *Women in Ritual and Symbolic Roles*. New York: Plenum.

Horovitz, J. 1961, 'Mi'radj', H.A.R. Gibb ve J.H. Kramers, der., *Shorter Encycleopaedia of Islam* içinde, Londra: Luzac.

Huntington, R. ve P. Metcalf 1979, *Celebrations of Death*. Cambridge: Cambridge UP.

*Hürriyet*, 'Hortum'un İngiltere'de Tiyatrosu Bile Yapılmış, 2.6.2000: 6.

— 'İstanbul, Kasımpaşa'da Etnik Kavga', 7.6.2000: 1.

İnsel, Ahmet 1990, *Türkiye Toplumunun Bunalımı*. İstanbul: Birikim.

İlyasoğlu, Aynur 1994, *Örtülü Kimlik*. İstanbul: Metis.

— 1998, 'Islamist Women in Turkey: Their Identitiy and Self-Image', Zehra F. Arat, der., *Deconstructing Images of Turkish Women* içinde, Londra: Macmillan.

İnalcık, Halil 1985, *Studies in Ottoman Social and Economic History*, Londra: Variorum Reprints.

— der. Donald Quataert ile, 1994, *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*. Cambridge: Cambridge UP.

Jacob, P.X. 1982, *L'enseignement Religieux dans la Turquie Moderne*. Berlin: Klaus Schwarz.

Jansen, Willy 1987, *Women without Men*. Leiden: E.J. Brill.

Kadıoğlu, Ayşe 1995, 'Demystification of the Official Turkish Identity in the 1990s: The role of the New Democratization Debates', 'MESA Abstracts', *Turkish Studies Association Bulletin*, 19/1: 36-37.

Kağıtçıbaşı, Ç. der., 1982, *Sex Roles, Family and Community in Turkey*. Indiana University Turkish Studies, 3. Bloomington: Indiana UP.

Kandiyoti, D. 1977, 'Sex Roles and Social Change: A Comparative Appraisal of Turkey's Women', *Signs*, 3: 57-73.

— 1979, 'Urban Change and Women's Roles'. 'Processes and Consequences of Urban Change in the Middle East', Binghamton, New York Eyalet Üniversitesi'nde sunulan bildiri (1-30 Temmuz).

— 1982, 'Islam e Politiche Nazionali: Riflessioni sulla Turchia', *Donna, Woman, Femm (DWF)*, 22: 7-22.

— der. 1991, *Women, Islam and the State*. Londra: Macmillan.

— 1988, 'Bargaining with Patriarchy', *Gender and Society*, 2: 274-290.

— 1994, 'The Paradoxes of Masculinity: Some Thoughts on Segregated Societies', A.Cornwall ve N. Lindisfarne, der., *Dislocating Masculinity: Comparative Ethnographies* içinde, Londra: Routledge.

— 1997, 'Gendering the Modern: on Missing Dimensions in the Study of Turkish Modernity', Bozdoğan, Sibel ve Reşat Kasaba, der., *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde, Seattle: University of Washington Press.

— 1998, 'Afterward: Some Awkward Questions on Women and Modernity in Turkey', Lila Abu-Lughod, *op. cit.* içinde.

Kansu, Aykut 1997, *The Revolution in 1908 in Turkey*. Leiden: E.J. Brill. [Türkçesi: *1908 Devrimi*, 1995, İstanbul: İletişim]

Kasaba, Reşat 1995, 'Review of Zürcher, *Turkey, A Modern History*', *Turkish Studies Association Bulletin*, 19/1: 95-98.

Kaya, Ayhan 1998, 'Multicultural Clientelism and Alevi Resurgence in the Turkish Diaspora: Berlin Alevis', *New Perspectives on Turkey*, Bahar 18: 23-49.

Keyder, Çağlar 1987, *State and Class in Turkey: A Study in Capitalist Development*. Londra: Verso. [Türkçesi: *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, 1989, İstanbul: İletişim]

— der. 1999, *Istanbul between the Global and the Local*. Boulder, Colorado: Rowman & Littlefield. [Türkçesi: *Istanbul – Küresel ile Yerel Arasında*, çev. Sungur Savran, 2000, İstanbul: Metis]

Keirn, S.M. 1978, 'Convivial Sisterhood, Spirit Mediumship and Client-Core Networks among Black South African Women', J. Hoch-Smith ve A. Sring, der., *op.cit.* içinde.

Khoury, Philip 1983, *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus, 1860-1920*. Cambridge: Cambridge UP.

Kıray, M. 1976, 'The New Role of Mothers: Changing Intra-familial Relationships in a Small Town in Turkey', J.G. Peristiany, der., *Mediterranean Family Structures* içinde, Cambridge: Cambridge UP.

— 1979, 'Küçük Kasaba Kadınları', N. Abadan-Unat, der., *Türk Toplumunda Kadın* içinde, Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği.

Kirişçi, Kemal 1998, 'Minority/Majority Discourses: The Case of the Kurds in Turkey', Dru C. Gladney, der., *Making Majorities: Constituting the Nation in Japan, Korea, China, Malaysia, Fiji, Turkey and the United States* içinde, Stanford: Stanford UP.

Kıvanç, Ümit 1999, 'İslâmcılar ve Para-pul: Bir Dönüşüm Hikâyesi', *Birikim*, Ağustos: 39-58.

Koç, Mustafa 1974, *Isparta*. Isparta

— 1983, *Tüm Yönleri ile Isparta*. Isparta.

Koopman, D. 1981, 'Atatürk as Seen by Turkish Workers in Europe', *Anatolica*, 8: 159-177.

Koşay, H. 1944, *Türkiye Türk Düğünleri*. Ankara.

Kozanoğlu, Can 1995, *Pop Çağı Ateşi*. İstanbul: İletişim.

Kristmundsdottir, Sigridur Duna 1999, 'Father Did Not Answer That Question: Power, Gender and Globalisation in Europe', Angela Cheater, der., *The Anthropology of Power* içinde, Londra: Routledge.

*Kuva-yı Medya*, 1996, Kasım 25.

Laerke, A. 1998, 'By Means of Re-membering: Notes on Fieldwork with English Children', *Anthropology Today*, 14/1: 3-7.

Lane, C. 1981, *The Rites of Rulers*. Cambridge: Cambridge UP.

Lapidot-Firilla, Anat 1999, 'The Memoirs of Halide Edib (1884-1964): The Public Persona and the Personal Narrative', *New Perspectives on Turkey*, 21: 61-77.

Leach, E.R. 1954, *Political Systems of Highland Burma*. Londra: Bell.

— 1982, *Social Anthropology*. Glasgow: Fontana.

— 1983, 'Anthropological Approaches to the Study of the Bible in the Twentieth Century', E. Leach ve D.A. Aycock, der., *Structuralist Interpretations of Biblical Myth* içinde, Cambridge: Cambdridge UP.

Le Carré, John 1999, *Single and Single*. Londra: Hodder & Stoughton.

Leder, Arnold 1976, *Catalysts of Change: Marxist versus Muslim in a Turkish Community*. Austin: University of Texas Press.

*LeMan*, 2000, 'Ezberci Eğitim Balonunun Trajikomik Patlaması', 3.6.2000: 1.

Levins, Richard 1996, 'When Science Fails Us', *International Socialism*, Sonbahar, 72: 59-76.

Levy, M. J. 1966, *Modernization and the Structure of Societies*. Princeton: Princeton University Press.

Lewis, B. 1968, *The Emergence of Modern Turkey*, 2. Baskı, Oxford: Oxford UP.

Lewis, I. M. 1971, *Esctatic Religion*. Harmondsworth: Penguin.

Lindisfarne, Nancy 1994a, 'Variant Virginities, Variant Masculinities: Rethinking "Honour" and "Shame"', Andrea Cornwall ve Nancy Lindisfarne, der., *Dislocating Masculinity: Ethnographic Comparisons* içinde, Londra: Routledge.

— 1994b, 'Through Children's Eyes: An Alternative Account of Fieldwork in Eğridir', Altuntek, S., S. Aydın ve İ. Demirdöven, der., *Humana: Bozkurt Güvenç'e Armağan* içinde, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı.

— 1997a, 'Local Voices and Responsible Anthropology: Finding a Place from which to Speak', *Folk: Journal of the Danish Ethnographic Society*, 39: 5-25.

— 1997b, 'Woman Organized in Groups: Expanding the Terms of the Debate', Dawn Chatty ve Annika Rabo, der., *Organizing Women: Formal and Informal Women's Groups in the Middle East* içinde, Oxford: Berg.

— 2000a, *Dancing in Damascus*. Albany: SUNY.

— 2000b, 'Antropoloji ve Ayrıksıcılık', *Folklor ve Edebiyat*, no.22.

Loewen, James R. 1995, *Lies My Teacher Told Me: Everything Your American History Textbook Got Wrong*, New York: Simon & Schuster.

MacCallum, F. L. 1943, *The Mevlidi Sherif by Suleyman Chelebi*. Londra: John Murray. MEV.

Macedo, Donaldo P. 1993, 'Literacy for Stupidification: The Pedagogy of Big Lies', *Harvard Educational Review*, 63/2: 183-206.

MacEoin, D. 1983, 'Introduction', D. MacEoin ve A.Al-Shahi, der., *Islam in the Modern World* içinde, Londra: Croom Helm.

Magnarella, P. 1974, *Tradition and Change in a Turkish Town*. Londra: Wiley.

— 1982, 'Civil Violence in Turkey: Its Infrastructural, Social and Cultural Foundations', Ç. Kağıtçıbaşı, der., *op.cit.* içinde.

Mahçupyan, Etyen 2000, 'From the Columns: *Radikal*, 8.3.2000', *Turkish Daily News*, 9.3.2000: 7.

Mair, L. 1971, *Marriage*. Harmondsworth: Penguin.

Mango, Andrew 1999, *Atatürk*. Londra: John Murray.

Mansur, F. 1972, *Bodrum*. Leiden: Brill.

Mardin, Ş. 1971, 'Ideology and Religion in the Turkish Revolution', *International Journal of Middle East Studies*, 2: 197-211.

— 1978, 'Youth and Violence in Turkey', *European Journal of Sociology*, 19: 229-54.

— 1982, 'Turkey: Islam and Westernization', C. Caldarola, der., *Religions and Societies: Asia and the Middle East* içinde, Berlin: Mouton.

— 1984, 'The Transformation of Religious Symbols', *Turcica*, 16: 115-127.

Marqusee, Mike 1999, *Redemption Song*. Londra: Verso.

Mater, Nadire 1999, *Mehmedin Kitabı: Güneydoğu'da Savaşmış Askerler Anlatıyor*. İstanbul: Metis.

McClintock, Anne 1995, *Imperial Leather: Race, Gender and Class in the Colonial Context*. New York: Routledge.

McPherson, J. W. 1941, *The Moulids of Egypt: Egyptian Saints Days*. Kahire: N.M. Press.

Meeker, M. 1976, 'Meaning and Society in the Near East', *International Journal of Middle East Studies*, 7: 243-270, 383-422.

— (yayımlanacak), Nations of Empire: The Ottoman Legacy of Turkish Modernity; Berkeley: University of California Press.

*MERIP*, 'Middle East Studies Networks: The Politics of the Field', Sayı 205 Ekim-Aralık 1997.

Mernissi, F. 1975, *Beyond the Veil*. Londra: Wiley.

Miliband, Ralph 1982, *Capitalist Democracy in Britain*. Oxford: Oxford UP.

Mills, C. Wright 1956, *The Power Elite*. New York: Oxford UP.

Modares, M. 1981, 'Women and Shiism in Iran', *M/F*, 5/6: 61-81.

Mohanty, C.T. 1991, 'Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses', C.T. Mohanty, A.Russo ve L. Torres, der., *Third World Women and the Politics of Feminism* içinde, Bloomington: Indiana UP.

Morris, Chris 2000a, 'Turkish President Defies Government', *The Guardian*, 22.8.2000: 13.

— 2000b, 'Turks Split by Plan to Purge Islamists', *The Guardian*, 26.8.2000: 21.

— 2000c, 'Turkey Turns Charm Offensive on Kurds', *The Guardian*, 7.11.2000: 18.

Morsey, S. 1978, 'Sex Differences and Folk Illness in an Egyptian Village', L. Beck ve N. Keddie, *op. cit.* içinde.

Nader, Laura 1969, 'Up the Anthropologist – Perspectives Gained from Studying Up', D.Hymes, der., *Reinventing Anthropology* içinde, New York: Pantheon.

Navaro-Yaşın, Yael 1998, 'Bir İktidar Söylemi Olarak Sivil Toplum', *Birikim: Resmi İdeoloji Bir Heyula*, Ocak/Şubat: 57-62.

— 1999, 'The Historical Construction of Local Culture: Gender and Identity and the Politics of Secularism versus Islam', Keyder, der., *op.cit.* içinde.

Nazrapy, Joma 2002, *Post-Soviet Chaos: Violence and Dispossession in Kazakhistan*, Londra: Pluto.

Nelson, C. 1974, 'Public and Private Politics: Women in the Middle Eastern World', *American Ethnologist*, 1/3: 551-563.

Neyzi, Leyla 1999a, *İstanbul'da Hatırlamak ve Unutmak: Birey, Bellek ve Aidiyet*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

— 1999b, *Küçük Hanım'dan 'Rubu Asırlık Adam'a: Nezihe Neyzi'den Oğlu Nezih Neyzi'ye Mektuplar, 1947-1948*. İstanbul: Sel.

— Yayına hazırlanıyor Ağustos 2001, 'Object or Subject? The Paradox of "Youth" in Turkey', *International Journal of Middle Eastern Studies*.

— Yayına hazırlanıyor, 'Remembering to Forget: Sabbateanism, National Identity and Subjectivity in Turkey'.

Norton, John 1983, 'Bektashis in Turkey', D. MacEoin ve A. Al-Shahi, der., *Islam in the Modern World* içinde, Londra: Croom Helm.

— 1997, 'Faith and Fashion in Turkey', Nancy Lindisfarne ve Bruce Ingham, der., *Languages of Dress in the Middle East* içinde, Londra: Curzon.

Ocak, Ahmet Yaşar 1999, *Türkler, Türkiye ve İslâm*. İstanbul: İletişim.

Okyar, Osman, Aydın Yalçın, Mükerrem Hiç, Mehmet Sağlam, Rıza Kandiller 1981, *Atatürk and Turkey of the Republican Era*. İstanbul: TOBB.

Olson, E. 1982, 'Duofocal Family Structure and an Alternative Model of Husband-Wife Relationship', Ç. Kağıtçıbaşı, der., *op. cit.* içinde.

— 1985, 'Muslim Identity and Secularism in Contemporary Turkey: The Headscarf Dispute', *Anthropology Quarterly*, 58: 161-170.

— 1986, 'Religious Tourism, Koran Readers and Adak: Women's Extra-Domestic Activities and Their Impact on Family Dynamics', Turkish Families and Domestic Organization Konferansı, Hunter College, New York'ta 23-25 Nisan'da sunulan bildiri.

— 1987, 'The Use of Religious Symbol Systems and Ritual in Turkey', İkinci Ulus-

lararası Türki Araştırmalar Konferansı, Bloomington, Indiana Üniversitesi'nde sunulan yayınlanmamış bildiri.

— 1991, 'Of Türbe and Evliyalar: Saints and Shrines as Environments that Facilitate Communication and Innovation', M. Kıray, der., *Structural Change in Turkish Society* içinde, Turkish Studies 10. Bloomington: Indiana UP.

O'Malley, Brenden ve Ian Craig 1999, *The Cyprus Conspiracy: American Espionage and the Turkish Invasion*. Londra: I.B. Taurus.

Öncü, Ayşe 1999, 'Istanbulites and Others: the Cultural Cosmology of Being Middle Class in the Era of Globalism', Keyder, der., *op. cit.* içinde.

Özbay, Ferhunde 1999, 'Gendered Space: A New Look at Turkish Modernization', *Gender and History*, 11/3: 555-568.

Özbek, Meral 1991, *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*, Istanbul: İletişim.

Öztürkmen, Arzu 1998, *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik*. Istanbul: İletişim.

Özyürek, Esra 2000, 'Children of the Turkish Republic are Longing for their Father State on its 75th Anniversity', Ulusalararası Sözlü Tarih Derneği ve Boğaziçi Üniversitesi Tarih Bölümü, der., *Crossroads of History: Experience, Memory and Orality*, 2. Istanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayını, 594-596.

Padwick, C. E. 1961, *Muslim Devotions*. Londra: SPCK.

Pamuk, Şevket 1987, *The Ottoman Empire and European Capitalism, 1820-1913. Trade, Investment and Production*. Cambridge: Cambridge UP.

Papanek, H. 1973, 'Purdah: Separate Worlds and Symbolic Shelter', *Comparative Studies of Society and History*, 15: 289-325.

Parla, Taha 1985, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp, 1876-1924*. Leiden: E.J. Brill.

Parry, J. 1986, 'The Gift, the Indian Gift and the "Indian Gift"', *Man (N.S.)*, 21/3: 453-473.

Pekolcay, N. 1980, *Süleyman Çelebi, Mevlid*. Istanbul: Dergâh.

Peristiany, J. 1965, *Honour and Shame*. Londra: Weidenfeld & Nicholson.

Probyn, E. 1990, 'Travels in the Postmodern: Making Sense of the Local', L. Nicholson, der., *Feminism/Postmodernism* içinde, New York: Routledge.

Quataert, Donald 1983, *Social Disintegration and Popular Resistance in the Ottoman Empire, 1881-1908*. New York: New York UP.

Quataert, Donald ve Erik Zürcher, der., 1996, *Workers and the Working Class in the Ottoman Empire and the Turkish Republic, 1839-1950*. Londra: I.B. Tauris. [Türkçesi: *Osmanlı'dan Cumhuriyet Türkiyesi'ne İşçiler, 1839-1950*, çev. Cahide Ekiz, 1998, Istanbul: İletişim]

Rabinowitz, Dan 1997, *Overlooking Nazareth: The Ethnography of Exclusion in Galilee*. Cambridge: Cambridge UP.

*Radikal*, 'Asker de eleştirilir', 26.6.2000: 1, 9.

Ramazanoğlu, Caroline 1985, 'Labour Migration and the Development of Turkish Capitalism', Hüseyin Ramazanoğlu, der., *Turkey in the World Capitalist System: A Study of Industrialization, Power and Class* içinde, Aldershot: Avebury.

Ramet, P. der., 1984, *Religion and Nationalism in Soviet and Eastern European Politics*. Durham, N.C.: Duke UP.

*Redhouse Turkish- English Dictionary*. İstanbul: Celtüt.

Rodgers, S.C. 1975, 'Female Forms of Power and the Myth of Male Dominance', *American Ethnologist*, 2: 727-756.

Rosenthal, E.I.J. 1965, *Islam an the Modern National State*. Londra: Cambridge UP.

Ruether, R.R. der., 1974, *Religion and Sexism*. New York: Simon & Schuster.

Sağlam, A. der., 1981, *Büyük Mevlidünnebi: Süleyman Çelebi*. İstanbul: Sağlam.

Said, Edward 1978, *Orientalism*. New York: Random House. [Türkçesi: *Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner, 1999, İstanbul: Metis]

Saktanber, Ayşe 1994, 'Becoming the 'Other' as Muslim in Turkey: Turkish Women vs. Islamist Women', *New Perspectives on Turkey*, Sonbahar, 11: 99-134.

Salâh, Mehmet 1984, 'The Turkish Working Class and Socialist Movement in Perspective', *Khamsin 11: Modern Turkey: Development and Crisis*, 86-116.

Sami, S. 1983, *Isparta Tarihi*. İstanbul: Serenler.

Sarıbay, A.Y. 1986, 'Religion in Contemporary Turkish Society and Polity', *Current Turkish Thought, 58*. İstanbul: Redhouse.

Sayarı, S. 1984, 'Politization of İslamic Re-traditionalism: Some Preliminary Notes', M.Heper ve R. İsraeli, der., *Islam and Politics in the Modern Middle East* içinde, Londra: Croom Helm.

Scanlon, Jennifer 1995, *Inarticulate Longings: The Ladies' Home Journal, Gender and the Promises of Consumer Culture*. New York: Routledge.

Schrijvers, Joke 1991, 'Dialectics of a Dialogical Ideal: Studying Down, Studying Sideways and Studying Up', Lorraine Nelcel ve Peter Pels, der., *Constructing Knowledge: Authority and Critique in Social Science* içinde, Londra: Sage.

Scott, James C. 1985, *Weapons of the Weak*, New Haven: Yale UP.

— 1990, *Domination and the Arts of Resistance*. New Haven: Yale UP.

Schrieke, B. 1961, 'Isra', H.A.R. Gibb ve J.H. Kramers, der., *Shorter Encyclopaedia of Islam* içinde, Londra: Luzac.

Seufert, Gunter ve Petra Weyland 1994, 'National Events and the Struggle for the Fixing of Meaning: A Comparison of the Symbolic Dimension of the Funeral Services for Atatürk and Özal', *New Perspectives in Turkish Society*, Sonbahar, 11: 71-98.

Serin, Özge Nadide 2000, *Festivals of 'July 10' in the Young Turk Era (1908-1918)*. Boğaziçi Üniversitesi, Yayınlanmamış Master Tezi.

Shankland, David 1999, *Islam and Society in Turkey*. Huntington: Eothen.

Shore, C. 1993, 'Inventing the 'People's' Europe: Critical Approaches to European Community Cultural Policy', *Man*, 28/4: 779-801.

— 2000, *Building Europe: The Cultural Politics of European Integration*. Londra: Routledge.

Sirman, Nükhet 1989, 'Feminism in Turkey: A Short History', *New Perspective on Turkey*, Sonbahar, 3/1: 1-34.

Slymovics, Susan 1998, *The Objects of Memory: Arab and Jew Narrate the Palestinean Village*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Smith, W. C. 1957, *Islam in Modern History*. New York: Mentor.

Soymen, M. 1979, *Cep İlmihali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı

Spooner, B. 1972, 'Religion and Society Today: An Anthropological Perspective', E. Yar Shater, der., *Iran Faces the Seventies* içinde, New York: Praeger.

Stirling, Paul 1974, 'Cause, Knowledge and Change: Turkish Village Revisited', J. Davies, der., *Choice and Change* içinde, Londra: Athlone.

— der., 1993, *Culture and Economy: Changes in Turkish Villages*. Huntington: Eothen.

Stirrat, R.L. 1984, 'Sacred Models', *Man (N.S.)*, 19: 199-215.

Stokes, Martin 1992, *The Arabesk Debate: Music and Musicians in Modern Turkey*. Londra: Oxford UP. [Türkçesi: *Türkiye'de Arabesk Olayı*, çev. Hale Eryılmaz, 1998, Istanbul: İletişim]

Strohmeier, M. ve L. Yalçın-Heckmann 2000, *Die Kurden: Geschichte, Politik, Kultur*. Münih: C.H. Beck.

Sweet, L. 1974, 'Visiting Patterns and Social Dynamics in a Lebanese Druze Village', *Anthropological Quarterly*, 47: 112-119.

Tabili, Laura 1999, 'Review of Rick Halpern and Jonathan Morris eds., *American Exceptionalism: US Working-class Formation in an International Context*', *Social History*, 24/1: 100-102.

Tapper, Nancy 1983, 'Gender and Religion in a Turkish Town: A Comparison of Two Types of Formal Women's Gatherings', P. Holden, der., *Women's Religious Experience* içinde, Londra: Croom Helm.

— 1985, 'Changing Wedding Rituals in a Turkish Town', *Journal of Turkish Studies*, 9: 305-313.

— 1990/1991, ' "Traditional" and "Modern" Wedding Rituals in a Turkish Town', *International Journal of Turkish Studies*, 5/1-2: 135-154.

— 1990, 'Ziyaret: Gender, Movement and Exchange in a Turkish Community', Eickelman, D ve J. Piscatori, der., *Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration and Religious Imagination* içinde, Londra: Routledge.

Tapper, Nancy ve Richard Tapper 1989, 'A Marriage with Fieldwork', I. Ariends ve R. Strijp, der., *Anthropological Couples, Focaal* 10, 54-60 içinde.

— 1987, 'The Birth of the Prophet: Ritual and Gender in Turkish Islam', *Man*, 21/1: 69-92.

Tapper, Richard 1979, *Pasture and Politics*. Londra: Academic.

— 1984, 'Holier than Thou: Islam in Three Tribal Societies', A.S. Ahmed ve D.M. Hart, der., *Islam in Tribal Societies: From the Atlas to the Indus* içinde, Londra: Academic.

— der., 1991, *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*. Londra: I.B. Tauris. [Türkçesi: *Çağdaş Türkiye'de İslâm: Din, Siyaset, Edebiyat ve Laik Devlet*, çev. Özden Arıkan, 1993, Istanbul: Sarmal]

— 1994, 'Blood, Wine and Water: Social and Symbolic Aspects of Drinking in the Islamic Middle East', Richard Tapper ve Sami Zubaida, der., *Culinary Cultures of the Middle East* içinde, Londra: I.B. Tauris.

— 1995, ' "Islamic Anthropology" and the "Anthropology of Islam"', Daniel Martin Varisco, der., *Anthropological Analysis and Islamic Texts, Anthropological Quarterly*, özel sayı, 68/3: 185-193.

Tapper, Richard ve Nancy Tapper 1986, ' "Eat This, It'll do You a Power of Good":

Food and Commensality among Durrani Pashtuns', *American Ethnologist*, 53: 62-78.

— 1988, ' "Thank God, We're Secular": Aspects of Fundamentalism in a Turkish Town', L.Caplan, der., *Studies in Religious Fundamentalism* içinde, Londra: Macmillan. [Türkçesi: 'Allah'a Şükür Laik'iz', 1994, *Türkiye Günlüğü*, 31: 127-146.)

— 1991, 'Religion, Education and Continuity in a Provincial Town', R. Tapper, der., *op.cit.* içinde.

Tavaslı, Y. (tarihsiz), *Tam Namaz Hocası*. İstanbul: Hattat Tavaslı Neşriyatı.

Tekeli, Şirin der. 1995, *Women in Turkish Society: A Reader*. Londra: Zed. [Türkçesi: *Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, 1990, İstanbul: İletişim]

Thaiss, G. 1978, 'The Conceptualization of Social Change through Metphor', *Asian and African Studies*, 53: 1-13.

Thompson, E.P. 1963, *The Making of English Working Class*. Londra: Gollancz.

Timurtaş, F. 1980, *Mevlid: Süleyman Çelebi*. İstanbul: Kültür Bakanlığı.

*Toplum ve Bilim* 1997, 'Feminist Kuram, Bilgi ve İktidar', Kış, sayı 75.

— 1998, 'Sosyal Bilimler, Kemalizm, Sosyal Tarih', Bahar, sayı 76.

Torab, Azam 1996, 'Piety as Gendered Agency: A Study of 'Jaleseh' Ritual Discourse in an Urban Neighbourhood in Iran', *Man*, 2/2: 235-252.

Tosun, C. (tarihsiz), Eğridir tarihi üzerine yayınlanmamış eser.

Toygar, K. 1982, 'Türkiye'de 'mevlid' çevresinde meydana gelen folklorik unsurlar', *II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, 2. Cilt, Gelenek-Görenek ve İnançlar*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Tuğ, Başak 2000, 'Claims on Modernity and Tradition: Republican Wedding and Marriage', Uluslararası Sözlü Tarih Derneği ve Boğaziçi Üniversitesi der., *Crossroads of History: Experience, Memory and Orality*, 2. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayını.

Tunçay, Mete 1981, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması, 1923-1931*. Ankara: Yurt.

— ve Erik Jan Zürcher, der., 1994, *Socialism and Nationalism in the Ottoman Empire, 1876-1923*. Londra: British Academic Press. [Türkçesi: *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik, 1876-1923*, çev. Mete Tunçay, 1995, İstanbul: İletişim]

*Turkish Daily News* 24.12.1999, 'Full Text of Turkey's Letter of Intent', 4-5.

— 28.2.2000, 'Islamist Capital Seeks Place in System', 1, 5.

— 3.4.2000, 'Ecevit in India', 1, 3-7.

— 12.4.2000, 'Kurds', 1, 5.

— 5.4.2000, 'Turkish Troops Hunt PKK in Northern Iraq', 5.

— 25.4.2000, 'Trial of HADEP Mayors begins in Diyarbakır DGM', 1-2.

— 27.5.2000, 'Troops in anti-PKK Offensive in Northern Iraq', 4.

— 17.5.2000, 'Sezer', 1, 9.

— 22.6.2000, 'Cyanide Researcher Dr. Yıldırım Sentenced to More Than One Year', 4.

— 23.6.2000, 'Verdict in Shooting of Turkish Rights Activist Birdal Quashed', 3.

— 30.6.2000, 'Turkey Ranks 85th in Humanitarian Development', 3.

— 'Business Report', 'IMF Sees Yearly Average Inflation at 46.5 Percent', 23.6.2000, 6.

— 'From the Press', '*Hürriyet*', 3.4.2000: 7.

— 'Turkish Press Scanner', '*Hürriyet* - Attachment Shock for İnönü Family', 20.6.2000, 8.

— 'Turkish Press Scanner', 'Bekir Coşkun in *Hürriyet* – Why all these Weapons?', 11.3.2000, 7.

— 'Turkish Press Scanner', '*Milliyet* – The Error of the Century', 20.3.2000, 7.

— 'Turkish Press Scanner', 'Doğan Heper in *Milliyet*: Splitting Turkey's Population into Minorities', 28.6.2000, 8.

— 'Turkish Probe', 'Seven Centuries of Ottoman Architecture: a Supra-National Heritage', 21.11.1999, 11.

— 'Turkish Probe', 'The Week in Perspective', 26.3.2000, 5.

— 'Turkish Probe', 'Government Builds Up Privatization Movement', 23.4.2000, 3.

TÜSİAD 1997, *Perspectives on Democratisation in Turkey*. İstanbul: TÜSİAD Yayınları.

Ülsever, Cüneyt 2000a, 'Is Islam a Threat to Democracy?', *Turkish Daily News*, 28.3.2000, 4.

— 2000b, 'Opinion: The Anatolian Tigers', *Turkish Daily News*, 20.6.2000, 4.

— 2000c, 'Opinion: Who Will Protect the Republic or the Supremacy of Law?', *Turkish Daily News*, 27.6.2000, 1, 4.

— 2000d, 'Opinion: What is to be Done?', *Turkish Daily News*, 4.7.3000, 4.

Van Dusen, R. A. 1976, 'The Study of Women in the Middle East: Some Thoughts', *Middle East Studies Association Bulletin*, 10: 1-23.

Van Os, Nicole 1999, 'Ottoman Muslim Women's Reactions to the Commercial and Cultural Instrusion of the West: The Quest for a National Dress', Katja Fllberg-Stolberg vd. der., *Dissociation and Appropriation: Responses to Globalization in Asia and Africa* içinde, Berlin: Das Arabische Buch (Center of Modern Oriental Studies, cilt 10).

Warner, M. 1976, *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary*. Londra: Weidenfeld & Nicolson.

Webster, D. 1939, *The Turkey of Atatürk*. Philadelphia: American Academy of Political and Social Science.

White, Jenny 1994, *Money Makes Us Relatives: Women's Labor in Urban Turkey*. Austin: University of Texas. [Türkçesi: *Para ile Akraba*, çev. Aksu Bora, 1999, İstanbul: İletişim]

— 1996, 'Civic Culture and Islam in Urban Turkey', Chris Hann ve Elizabeth Dunn, der., *Civil Society: Challenging Western Models* içinde, New York: Routledge.

— 1999a, 'Amplifying Trust: Community and Communication in Turkey', D.F. Eickelman ve Jon Anderson, der., *New Media and the Muslim World: The Emerging Public Sphere* içinde, Bloomington, Indiana: Indiana UP.

— 1999b, 'Islamic Chic', Keyder, der., *op. cit.* içinde.

— Yayına hazırlanıyor, *Vernacular Politics: Islamic Mobilization in Turkey*. Seattle: University of Washington Press.

Whitelam, Keith W. 1996, *The Invention of Ancient Israel: The Silencing of Palestinian History*. Londra: Routledge.

Wikan, U. 1982, *Behind the Veil in Arabia*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Yalçın-Heckmann, Lale 1991a, *Tribe and Kinship among the Kurds*. (European University Studies Series, 19B, no: 27) Frankfurt am Main: Peter Lang.

— 1991b, 'Ethnic Islam and Nationalism among Kurds in Turkey', R. Tapper, der., *op. cit.* içinde.

Yalman, N. 1969, 'Islamic Reform and the Mystic Tradition in Eastern Turkey', *European Journal of Sociology*, 10: 41-60.

— 1979, 'The Center and the Periphery: The Reform of Religious Institutions in Turkey', *Current Turkish Thought*, 38: 1-23.

Yamani, Mai der., 1996, *Feminism and Islam*. Reading: Ithaca.

Yazıcı, Erdal 2000, 'Mardin – City Woven with Poetry and Mystrey', *Skylife (Turkish Airlines)*, 2/2000, 19/119: 4-12.

Yeğen, Mesut 1996, 'The Turkish State Discourse and the Exclusion of Kurdish Identity', Sylvia Kedourie, der., *Turkey: Identity, Democracy, Politics* içinde, Londra: Frank Cass.

— 1999, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*. İstanbul: İletişim.

Yeğenoğlu, Meyda 1998, *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

*Yeni Türkiye* 1998, Cumhuriyet Kültürel Değerlendirme, I-V.

Yiğitbaşı, S.S. 1976, *Eğridir-Felekabad Tarihi*. İstanbul: Celtüt.

Yorgun, Pembenaz 1984, 'The Women's Question and Difficulties of Feminism in Turkey', *Khamsin 11: Modern Turkey: Develeopment and Crisis*, 70-85.

Zaalouk, Malak 1989, *Power, Class and Foreign Capital in Egypt*. Londra: Zed.

Zürcher, Erik J. 1991, *Political Opposition in the Early Turkish Republic: The Progressive Republican Party, 1924-1925*. Leiden: E.J. Brill.

— 1993, *Turkey, A Modern History*. Londra: I.B. Tauris. [Türkçesi: *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Yasemin Saner Gönen, 1995, İstanbul: İletişim]

Nancy Lindisfarne, Türkiye'de saha çalışması yapmış bir antropolog. Bu kitabında Richard Tapper ile beraber Eğridir kasabasında yaptıkları saha araştırmasına dayanarak, cinsiyet, İslâm ve devlet arasındaki ilişkileri inceliyor; İslâm'ın sıradan insanlar için ne anlama geldiğini, yaş, cinsiyet ve toplumsal sınıf farklarının insanların dinle olan farklı ilişkilerini nasıl etkilediğini bulmaya çalışıyorlar. Yüzyıl başında yapılan düğünlerle bugünküleri, kadın mevlitleri ile erkek mevlitlerini karşılaştırarak Eğridirlilerin, kültürel dönüşümü ve sınıf farklılıklarını nasıl yaşadıklarını ortaya koyuyorlar. Temel tezleri, dinî ve siyasi uygulamaların, cinsiyetten bağımsız düşünülemeyeceği; kurumlaşmış İslâmî uygulamaların, devlet tarafından Türk İslâmı'nın doğru biçimi olarak dayatıldığı ve laik milliyetçiliğin, tıpkı İslâm gibi, fundamentalist bir potansiyel taşıdığı. Kitabın ilk kısmında Nancy Lindisfarne, en iyi "biz bize benzeriz" cümlesiyle ifade edilebilecek Türk ayrıksıcılığını ele alıyor. "Taşralılık" da diyebileceğimiz ayrıksıcılık, Türk halkını ve devletini, bölgesel ve küresel değişimin tarihinin dışına atıyor. Lindisfarne, bu söylemi be[illegible] kliğin, etnografik kuramsal ve yöntem[illegible]

İLETİŞ
ARAŞTI
İNCELEMİ 123

"nezi KİTABE

9 789750 500145