Kültür ve Modernite

Kültür ve Modernite G. Pultar | E. O. İncirlioğlu | B

türkiye kültür araştırmaları

Derleyenler:
Gönül Pultar
Emine O. İncirlioğlu
Bahattin Akşit

TETRAGON

Kültür ve Modernite

Kültür ve Modernite

Derleyenler:

Gönül Pultar
Emine O. İncirlioğlu
Bahattin Akşit

türkiye kültür araştırmaları

TETRAGON

Kapak tasarımı: Alper Yurtseven

Baskı: Başkent Grafik
Telefon: 0 312 312 9095
Fax: 0 312 222 5522
E-posta: bgrafik@optima.net.tr

© 2003, Tetragon İletişim Hizmetleri A.Ş. ile Türkiye Kültür Araştırmaları Grubu

Bu kitabın hür türlü yayın hakkı Tetragon İletişim Hizmetleri A.Ş.'ne ve Türkiye Kültür Araştırmaları Gurubu'na aittir.

Tetragon İletişim Hizmetleri A.Ş.
İnönü Caddesi 75/4, Meriç Apt.
Gümüşsuyu, 80090 İstanbul

Telefon: 0 212 249 9891
Faks: 0 212 293 1278
E-posta: tetragon@turk.net

ISBN 975-94789-4-3

Önsöz

Bu kitapta, Türkiye Kültür Araştırmaları Grubu'nun 2001 yılında Kemer'de düzenlemiş olduğu "Kültür ve Modernite" başlıklı sempozyumda sunulan bildirilerden bir seçki bulunuyor. Bundan dolayı herşeyden önce sempozyumun gerçekleşmesini sağlayan ve çeşitli şekillerde, sempozyum hazırlık ve düzenlenmesinin değişik evrelerinde yardım eden herkese teşekkür etmek isteriz. TKAG'ın sempozyum düzenleme komitesinin diğer üyeleri Çiğdem Balım, Mutlu Binark, Talat Halman, Ayşe Lahur Kırtunç ve Himmet Umunç ile Sempozyum Sekreterliği görevini üstlenen, o dönemde Grubun idari işler koordinatörü Selim Sünter başta olmak üzere, Pınar Akçalı'ya, Fulya Ertem'e ve Alara Çakır Yüzer'e; ayrıca sempozyuma bildiri sunan ve oturum başkanlığı eden ya da dinleyici olarak katılan herkese de, desteklerinden dolayı, minnettarız. Bütün bu kişilerin işbirliği olmasaydı sempozyum gerçekleşemez, elinizdeki yapıt da ortaya çıkamazdı.

Kitabın kapak düzenini yaşadığı ABD'de gerçekleştirip yollayan Alper Yurtseven'e; özenli çalışmaları için Başkent Grafik'ten Zeynep Karagözoğlu ile ekibine ve kitabın hazırlanmasında sarfettiği bütün gayretler için Şule Tarakçıoğlu'na teşekkür etmeyi bir borç biliriz.

Gönül Pultar Emine O. İncirlioğlu Bahattin Akşit

Ağustos 2003

İçindekiler

Önsöz v

İçindekiler vii

Giriş 1

1. Gönül Pultar
Modernliteyi Sorgularken 25

2. Emine Onaran İncirlioğlu
Sosyo-Kültürel Antropoloji,
Kültür Araştırmaları ve Türkiye
Kültürlerinde Göç 63

I. MODERNİTE VE MEKÂN 79

3. Aytanga Dener
(1980+20) Sosyo-Kültürel Değişmenin
Mekânsal Boyutları 81

4. Tahire Erman
Kentin Çeperindeki "Modernlik":
"Modern Başkent" Ankara'da Bir
Gecekondu Mahallesi 107

5. Banu Helvacıoğlu
Mekâna Sığmayan Ankara'da Mekân Nasıl
Yaşanmakta? 129

II. MODERNİTE VE KAMUSAL ALAN 155

6. Bahattin Akşit, Bahar Tabakoğlu ve Ayşe Serdar
Deprem Bağlamında Sivil Toplum Kuruluşları ve Devlet İlişkilerinin Yazılı Medyada Kuruluşu Üzerine Gözlemler 157

7. Belma T. Akşit ve Andaç Demirtaş
Modernite ve Polis-Halk İlişkileri: Bir Niteliksel Araştırmanın Sonuçları 181

8. G. Gonca Gökalp-Alpaslan
Modernleşme Eşiğinde Kültürel Değişmenin Kadın Bakış Açısından Sorgulanması 199

III. MODERNİTE, ULUSLAŞMA VE DİN 221

9. Pınar Akçalı
Modernleşme ve Uluslaşma Sürecinde Orta Asya Türk Cumhuriyetleri 223

10. K. Oya Paker
Gündelik Bilginin İnşası Bağlamında Sosyal Temsiller: Modernlik, Gelenek ve Din 239

11. Necdet Subaşı
Alevî Modernleşmesi: Geleneksel Kültürün Modern Sunumları 265

12. A. Vahap Taştan
Modernite, Din ve Dinsel Modernizmin Boyutları : Azerbeycan Örneği 293

IV. POSTMODERN AÇILIMLAR 313

13. Rezzan Kocaöner Silkü
Bağdat Yollarında Romanında Kimlik Arayışı ya da Türk Kültüründe Diasporik Açılımlar 315

14. *S. Dilek Yalçın-Çelik*
1980-sonrası Dönemde Popüler Kültür Ortamında Türk Şiiri 331

15. *Mutlu Binark*
Etnik Sohbet Odasındaki Buluşmalar ve Kimlik Oyunları 351

Kaynakça 381

Yazarlar Hakkında Kısa Bilgiler 425

Derleyenler Hakkında Kısa Bilgiler 431

Giriş

Bahattin Akşit
Emine Onaran İncirlioğlu
Gönül Pultar

"Modernite"nin, Türkiye'de, çağdaşlaşma, laikleşme ile akılcılaşma olarak algılandığı ve yakın zamanlara kadar, kurulu düzenin yarattığı sistem içinde pek fazla sorgulanmadığı (ya da sorgulamaların öne çıkmaksızın, resmi söylemin, ana anlatının dışında kaldığı) söylenebilir. Öyle ya, eğer çağdaşlık ya da eşanlamlı olarak alınan modernite, bilim ve teknolojinin benimsenmesi ile yaygınlaşması, bu şekilde de ekonomik ve toplumsal gelişme ile refah için kullanılması ise, çağdaşlaşmayı ve sonunda ulaşılabilecek çağdaşlığı kim, niçin ve nasıl sorgulasın?

Bu bakış açısının, yirminci yüzyılın son on-on beş yılına kadar genel kabul görerek ülkede geçerli olmuş olduğu öne sürülebilir. Ancak o tarihlerden itibaren, belirgin siyasal-kültürel akımların, bu bakış açısını kısmi veya toptan bir eleştiriye tabi tutarak sorgulamaya, ve bu yolla derinleştirmeye, geliştirmeye ya da aksine, sınırlandırmaya çalıştığı gözlemlenmiştir. Kimisinin varlığının ve eleştirel "evveliyat"ının çok eskilere dayandığı, halen de geçerliliklerini korumakta olan bu siyasal-kültürel akımları, başlıca dört kategoriye ayırabiliriz: birincisi, İslamcılık—her ne kadar laik kesim böyle bir akımın varlığını kabullenme eğiliminde olmasa da, ya da siyasetten arınmış haliyle İslami kesimin talepleri; ikincisi, komünizm/sosyalizm, ya da işçi sınıfı örgütlenme-

leri; üçüncüsü, Kürtçülük hareketi; dördüncüsü ise "Türkçü" milliyetçiliktir (Akşit, 1998).

Bu gelişmenin, Türkiye'deki laik, modernleşmeci ve (Türk) milliyetçi(si) ana akımın, söz konusu tarihlerden itibaren, yıllardır savaşım vermekte olduğu akımlara yenilerinin eklendiğini düşünmesine yol açtığı; ana akımın böylelikle sonuçta, toplam olarak, dört büyük "tehdit" karşısında bulunduğunu algılamaya başladığı söylenebilir. Türk ve Türkiye kültürleri bağlamında modernite konusu işlenirken, Türkiye'deki laik, modernleşmeci ve Atatürkçü-milliyetçi ana akıma eleştirel bazı yaklaşımlar geliştiren bu dört siyasal ve kültürel akımın dinamiklerini göz önünde bulundurmak gerekmekte olduğunu önermek istiyoruz. Aşağıda bu dört akımı kısaca irdelerken; gene çok kısaca, yapılmış ya da yapılması gereken çalışmalar üzerinde duracağız.

İlk önce İslami akımı ele alırsak, günümüzde İslami kimliklerini kendilerini ifadede ana öğe olarak gören müminlerin, ancak en köktenci, küçük bir kesimi, modern bilim ve teknolojiyi reddeder. Biraz daha kalabalık olan ikinci bir kesim, modern bilim ve teknolojiyi ve bunların temelinde olan akılcılığı kabul eder, ancak modern siyaset ve kültürü reddeder. Daha büyük bir çoğunluk olduğu düşünülen üçüncü bir kesim ise, modern bilim ve teknolojiye ek olarak demokrasi ve insan hakları gibi çağdaş kültür ve siyasetin "evrenselleşmiş" boyutlarını da kabul eder, ancak toplumsal cinsiyet rolleri, insan ilişkileri ve inanç-iman konularında, muhafazakârlığı, dindarlığın önemli bir boyutu olarak görür (bu konuda hem ülkede hem ülke dışında çok yazılmıştır: örneğin bkz. Acar, 1991; Akşit, 1991; Akşit, 1998a; A-

yata, 1991; Gellner, 1992; Güneş-Ayata, 1991; Özdalga, 1998; Saktanber, 2002; Şaylan, 1987; ve Tapper, 1991).

Genelde İslami kesim, moderniteyi yaşamın bir çok alanında benimsemek durumunda kalmış, ancak kadın, aile ve inanç konularına gelince bu konuların İslam'a göre düzenlenmesinde ısrar etmiştir (bkz. Kandiyoti, 1991). Bu ısrar ya da direniş özel alanda kaldığı sürece pek bir sorun çıkmamış, ancak kadınlar ve genç kızlar eğitim kurumlarına devam etmek ya da devlet kurumlarında çalışmak üzere kamusal alana başları örtülü olarak çıkınca büyük sorunlar yaşanmıştır ("başları örtülü"lere "içerden bakmaya çalışma" ve "anlama" çerçevesinde yaklaşan iki araştırma için bkz. Göle, 1992; Özdalga, 1998). Ülkemiz kamuoyunda, Hintli mihracelerin süslü başlıklarının adıyla anılan ve son on beş-yirmi yılın bir türlü çözülemeyen konularından biri olan, "türban sorunu," "modernite," "laiklik," "demokrasi" ve "özel alan/kamusal alan" kavramlarının Türkiye modernleşmesinin tarihsel, toplumsal, kültürel, siyasal, ideolojik ve hukuksal bağlamında sorgulandığı bir tartışma/direnme alanının oluşmasına yol açmıştır.

"Türban sorunu," özel alan ile kamusal alanın sınırlarının hem söylemsel, hem de eylemsel olarak nasıl oluştuğunun ilginç örneklerinden birisidir. "Karşı taraf"ın, "laikçi" neolojizmiyle nitelediği bir taraf, modernleşmenin seküler boyutunu öne çıkararak resmi kamusal alanda çalışan veya okuyanların taktığı türbanı ile—en erken kullanımı Asurlulara götürülen (Ahmed, 1992; ve Çığ, 1995), birkaç bin yıldır Anadolu kadınının olduğu gibi, bugün de Rus köylü kadınından Sicilyalı köylü kadınına kadar, kırsal kesim kadınının giysisi olan—başörtüsü örneği "dinsel" öğeleri, simgesel siyasal silah o-

larak görmektedir. Bu tarafa göre, bu "dinsel" simgeler, Cezayirli kadının, Cezayir Kurtuluş Savaşı sırasında Fransızlara direnişinde kullandığı peçenin işlevini göre-rek, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş ilkelerini dina-mitlemektedir; dolayısıyla, bu taraf, bunların kamusal alanda kullanılamayacağında ısrar ederek direnmekte-dir.

"Karşı taraf"ın "siyasal İslamcı" olarak nitelediği taraf ise, modernleşmenin demokratik boyutunu öne çı-karmakta, "inancı gereği" örtünmek durumunda olduğunu düşünen kadınların, modernleşme gereği de resmi kamusal alanlarda okumak ve çalışmak isteğinde olduğunu ortaya koymakta ve bu konuda direnmektedir. Dolayısıyla, "türban" sorunu, kültür araştırmaları açısın-dan, kazıldıkça yeni damarların ortaya çıktığı bir maden değerindedir. Bu kültürel tartışma/direnme ve sınır o-luşturma konusunda, bilindiği üzere, Türkiye'de çok ya-zıldığı gibi, biri Amerikalı biri İsveçli iki kadın bilim in-sanı tarafından da ilginç birer çalışma gerçekleştirilmiş-tir (Olson, 1985; ve Özdalga, 1998)—bütün bunların dö-kümünü yapmak ve değerlendirmek ayrı bir çalışmanın konusudur. Şu bir gerçek ki, sosyal bilimcilerin düzen-ledikleri hemen bütün kongrelerde İslam, kadın ve aile alanındaki çalışmalar önemli kümeler oluşturmaktadır. Kültür araştırmalarının önü açıldıkça, bu tartışma alanı da kadın ve aile konusu ile ilişkilendirilerek açılacaktır.

Ülkedeki İslami yaşamın, eleştirel kültür araş-tırmaları açısından incelenmesi, Türkiye modernleşmesi, laikliği ve demokrasisi açısından yaşamsal öneme sahip-tir. Unutulmamalı ki, sadece, "dinsel simgeler kamusal alanda olmayacaktır," ya da "din özel alanda yaşanacak-tır," diye "fetva vermek," ya da yasa çıkartmak yetmiyor.

Kültürel yapı ve edimlerin dönüşümü yönündeki reformlar ve ıslahatlar, çeşitli faktörlerin sonucu oluşmanın yanı sıra, tartışa tartışa da gerçekleşiyor. Türkiye'de yeni başlamış olan bu tartışmaların, korkmadan, örneğin, "Türkiye'ye ne pompalanıyor?" türü paranoyid tutumlardan, ya da kimi konulara girmeyi yasaklayan dinozorca inatlardan uzak yapılabilmesi ve ilgili araştırmalara girişilmesi gerekiyor. Cumhuriyetimizin seksen yıllık tarihinde yaşananlar, yerleşik bir laikliğe, sözde kalmayan bir demokrasiye ve kalıcı bir çoğulculuğa, salt emir ile, yasa ya da fetva yoluyla kestirmeden gidilemediğini göstermiştir. Fiziksel şiddet kullanımını savunmak dışında her konu eleştirel olarak araştırılmalı ve tartışılmalıdır.

Doğal olarak, modernite ve İslam araştırmalarının bir diğer boyutu da İslamiyet'in Sünni ve Alevî yorumları üzerine ve onların ne tür değişen sınırlar oluşturduğu üzerine yapılan çalışmalardır. Nitekim bu kitapta da bu konulara eğilen iki yazı bulunmaktadır.

Modernleşmeci ve milliyetçi ana akıma ikinci eleştirel yaklaşım, sol, sosyalist, komünist akımlardan gelmiştir. Aslında, 1989-1991 döneminde Sovyetler Birliği'nin dağılması ile, bu eleştirel yaklaşımlar artık ana akıma tehdit olarak algılanmamaya başlamıştır denilebilir. Ancak, bu noktada, Türkiye'deki sol akımlar yeni bir çatallanma karşında kalmış, bir kanadı İslamcılığı ve küresel etkilenmeleri tehdit olarak algılayıp laikliği ve devletçiliği ön plana çıkararak Atatürkçü-milliyetçi ana akıma yaklaşmıştır. Çatalın öbür kanadı ise, bürokratik-hiyerarşik muhafazakârlığı ve içe kapanmacılığı tehdit olarak algılamış ve demokratlığı öne çıkararak liberal-sol ve küreselci-sol akımlara doğru gelişmiştir.

Türkiye'deki sol akımlar, işçi sınıfının oluşumu ve gelişmesinden bağımsız olarak ele alınamaz. Bu yüzden, işçi sınıfının gelişmesi konusu, Türkiye'de kapitalizmin gelişmesi, köylülüğün dönüşmesi ve köylülükten kopma gibi konuları da içine alacak şekilde incelenmek durumundadır (ülkede ve dışarıda şimdiye kadar yapılan çalışmalara örnek olarak, bkz. Akşit, 1985, 1993; Boratav, 1995; İncirlioğlu, 1993; Keyder, 1983, 1993; Kıray ve Hinderink, 1970; Kıray, 1973; Schiffauer, 1993; ve Stirling, 1993). Köy ve kentlerdeki dönüşümler, sanayileşme ve modernleşmeye ilişkin farklı disiplinlerin yaptığı araştırmaların dökümü ve değerlendirmesi kimi araştırmalar bağlamında ortaya konmaya çalışılmıştır (Akşit, 1986, 1997; Güvenç, 1997; Kazgan, 1997; İ. Tekeli, 1998; ve Tümertekin, 1998). Ancak, 1990'lı yılların başlarında gerçekleşen yeni dönüşümler dikkate alınarak bütün sosyal bilim alanlarındaki çalışmalar gözden geçirilmeli ve bunlar yapılırken disiplinlerarası eleştirel kültür araştırmaları yaklaşımı dikkate alınmalıdır.

Ayrıca, Türkiye sol hareketinin, Alevilik ve Sünni İslam ile olan ilişkilerini, kültür araştırmaları çerçevesinde inceleyecek araştırmalara çok gereksinme vardır. Bunun dışında, Türkiye sol hareketinin, Batı Avrupa, Sovyetler Birliği ve Çin ile olan ilişkilerinin de ayrıntılı olarak incelenmesi gerekmektedir.

Modernleşmeci ve milliyetçi ana akıma üçüncü eleştirel yaklaşım, Kürt milliyetçiliği ve Kürt etnik-kültürel hareketleri gibi etnik kökenli yaklaşımlardan gelmiştir. Bu konuda yapılan araştırmalar yakın zamanlara kadar var olan tabulardan dolayı çok çeşitlenememiş, bu "meydanı boş bırakma" durumu da, doğal olarak, Batı'da ama özellikle Avrupa'da, örneğin Fransa'da ve İs-

veç'te, Türk karşıtlığı duyarlığını ya da siyasal gündemini gizlemeye dahi tenezzül etmeyen, "Kürt davası" yanlısı, bilimsel ya da değil, sayısız yapıtın yayımlanmasına yol açmıştır. Gene de kendi bilim insanlarımız tarafından tek tük antropolojik ve sosyolojik araştırma gerçekleştirilmiştir (örneğin bkz. Akşit vd., 1996; Beşikçi, 1969; Kirişçi ve Winrow, 1997; Yalçın-Heckmann, 1986, 1991; ve Yeğen, 1996).

Genelde, etnik ve ulusal kimliklerin kurgulanmasındaki dinamikler ile ilgili tartışmalar (Erhan, 1992; Ergil, 1995; Güvenç, 1993; Sakallıoğlu, 1996; ve Vali, 1996) önemli araştırma alanlarından birisini oluşturmaktadır. Toplumumuzun tam bir etnik/kültürel mozayik olduğu düşünülürse, bu konuda yapılan bilimsel çalışmalar yetersizdir—gerek bilimsellik açısından, gerek sayı açısından.

Milliyetçilik bağlamında tarihsel gelişmelere bakınca, belki de Atatürkçü/Kemalist etnik-olmayan Türk milliyetçiliğini eleştirerek ortaya çıkan Türkçü milliyetçilik akımını dördüncü bir eleştirel yaklaşım olarak ele almak gerekmektedir. Genel hatlarıyla Alpaslan Türkeş'in düşünceleri ile MHP'nin (ve bu partideki parti-içi anlaşmazlıklar sonucu doğan diğer siyasal gruplaşmaların) temsil ettiği, ancak Nihal Atsız gibi kişiliklerin de düşüncelerini içeren akım üzerine yapılan araştırmalar (Bora ve Can, 2000; Özdoğan, 2001; ve genelde milliyetçilikle ilgili olarak Öğün, 2000) ile genel olarak Türkçü akımlar üzerine yapılan araştırmalar bu kategoride düşünülebilir (ülkede Türkçü akımlar üzerine yapılmış, özellikle sempati ile bakan çalışmalar sayılamayacak kadar çoktur; ülke dışında yapılmış ilginç birer çalışma için bkz. Georgeon, 1980; ve Landau, 1981). Ayrıca,

Genç Parti'nin temsil edeceği tahmin edilen yeni sağ milliyetçi akım üzerine yapılacak araştırmalar da bu gruba girecektir.

Doğal olarak bizi ilgilendiren, söz konusu dört akımın, laik, modernleşmeci ve Atatürkçü-milliyetçi ana akımı eleştirme ve sorgulama sürecinde, yerli bir kültür araştırmaları yaklaşımı/yaklaşımları geliştirebilmiş olup olmadığıdır. Ayrıca, bu dört akımın, ya da "tehdit"in, yanı sıra, başka akım/tehditlerden de söz edilebilir. Örneğin, kadınların laik ve Atatürkçü milliyetçi modernleşme projesine tehdit olarak algılanıp algılanmadıkları ilginç bir sorudur. Erkeklerden oluşan bir seçkinler grubunun kuruculuğunu yaptığı Türkiye Cumhuriyeti'nde, kadınların geleneksel ve dinsel çerçevedeki erkek-egemen aile, hane, ev ya da özel alan düzenlerine hapsedilmişliklerinin önündeki bir çok engel yasal olarak ve eğitim yoluyla kaldırılmaya çalışılmıştır. Ancak, ana akım olan laik ve milliyetçi modernite, erkeklerin hegemonyasında yürütülen bir proje olmuş, kadınlar ikinci konumda kalmaya devam etmişlerdir. Kültür araştırmaları gibi disiplinlerarası olan, ve zaten kültür araştırmalarının bir öğesi de sayılan, kadın ve toplumsal cinsiyet araştırmaları alanında yapılan çalışmalar kimi eleştirel yaklaşımlar getirmişledir. Ancak, doğal olarak bu konuda da yeni çalışmalara gereksinme vardır.

Üzerinde durulacak bir başka soru da, ana akımın, kendisini savunmak ve geliştirmek için, gerek kendisine karşı, gerekse karşısındaki akımlara karşı eleştirel ve sorgulayıcı bir yaklaşım geliştirebilip geliştiremediğidir. Bilindiği gibi, kimi yorumcu, ana akımın, kendini savunmak üzere, demokratikleşme ile toplumsal-kül-

türel çoğulculaşmayı sınırlandırmaya çalıştığını savunmaktadır.

Türkiye Kültür Araştırmaları Grubu,[1] işte yukarıda anahatları verilen çerçeve dahilinde, moderniteyi

---

[1] Yüzyıllar boyunca Türkiye'de gelişmiş kültürler ile çeşitli kıta ve bölgelerde Türkler tarafından geliştirilmiş olan kültürler çok zengin bir hazine oluşturmaktadır. Ancak bugün ülkemizde kültür üzerine yapılan araştırmalar çoğu zaman belgeleri olduğu gibi aktarma ve listeleme gibi betimleyici çalışmaların ötesine gidememektedir. Eleştirel ya da çözümleyici bakış açısı getirmekten ve senteze varmaktan uzak kalan bu tür çalışmalar, halen kültür araştırmalarının daha önce geliştiği ülkelerde yapılan çalışmaların çok gerisinde kalmaktadır. Oysa 1964 yılında Birmingham Çağdaş Kültür Araştırmaları Merkezi'nin kurulması ile başta İngiltere'de ve arkasından ABD'de kültür araştırmaları, kültür kavramının antropolojik anlamından hareketle, yepyeni bir anlayışla ele alınmıştır. Kültür araştırmaları, kültür konusunda yerleşik yargıları sorgularken disiplinlerarası çalışmalar biçiminde geliştirilmiştir. Ayrıca, günümüzde, küreselleşmenin sonucu tektipleşen dünyamızda değişik kültürlerin çağdaş bir açıdan incelenmesi önem kazanmıştır.

Bu düşünceden hareketle, değişik üniversitelerden ve değişik ilgi alanlarından on civarında bilim insanı, Ekim 1999'da Ankara'da bir araya gelerek "Türkiye Kültür Araştırmaları Grubu"nu oluşturdular. Grubun kurucuları arasında Bahattin Akşit, Çiğdem Balım, Mutlu Binark, Gülriz Büken, Emine Onaran İncirlioğlu, Talat Halman, Ayşe Lahur Kırtunç, İlber Ortaylı, Gönül Pultar, Laurence Raw, Himmet Umunç ve Yıldırım Yavuz bulunmaktadır. Grubun amaçları ve işleyişi, http://www.cstgroup.org/ adresli web sitesinde şöyle tanımlanmıştır:

> Türkiye Kültür Araştırmaları Grubu, disiplinlerarası bilimsel bir yaklaşımla, tarihsel ve karşılaştırmalı kültürel araştırmalar yaparak kuram ve yöntemler geliştirmek, uygulamaya yönelik çalışmalar üstlenmek ve desteklemek amacıyla bir araya gelmiştir.

Ülkemizde halen kültür konusunda yürütülen çalışmalara canlılık ve yenilik getirmek isteyen Grup, ilk toplantısı-

Türk ve Türkiye kültürleri bağlamında tartışmak üzere 25-27 Ekim 2001 tarihlerinde, Antalya'nın Kemer ilçesindeki Grand Göynük Oteli'nde, "Kültür ve Modernite" başlıklı bir sempozyum düzenlemiştir. Elinizdeki kitap, bu sempozyumda sunulan bildirilerden bir seçkidir.

İlk yazı, "Moderniteyi Sorgularken," Gönül Pultar'ın sempozyumun ilk günü yaptığı açılış konuşmasının genişletilmiş metninden oluşmaktadır. Pultar, modernite konusunu belirli bir çerçeveye oturtmak üzere, ilk önce Batı'nın modernite projesine, Türk ve Türkiye kültürleri açısından çok genel bir göz atar ve bu projenin, akılcılığa dayanan niteliği yanı sıra, "öteki"leştiren, oryantalist veçhesine dikkati çeker. Daha sonra Türk/Türkiye modernite projesini, gene genel hatlarıyla, kültür araştırmaları açısından inceleyerek, Osmanlı'nın çabalarının değerlendirmesini yapar. Arkasından cumhuriyet dönemi modernleşme hareketine değinir. Pultar, Türk/Türkiye modernite projesinin sorgulanmasının, değil sadece doğal, kaçınılmaz olduğunu belirtirken; yirmi birinci yüzyılın başında bu muhasebeyi, Amerika'dan ya da Avrupa'dan değil, nesnel ve bilimsel olarak kendi ülkemizin içinden yapabilmemiz gerektiğini savunur.

Derleyenler, daha sonra, bildirilere geçmeden önce ve bildirileri anlamlı kılmak üzere, ülkemizde göreceli olarak henüz yeni bir bilimsel yaklaşım olan kültür a-

---

nı 16 Ekim 1999 tarihinde gerçekleştirmiş, ikinci toplantısında kurucu üyelerden Gönül Pultar'ı Grup Başkanı seçmiştir. Her ay düzenli olarak toplanmayı sürdüren ve değişik bilim insanlarına konferans verdirmek gibi değişik etkinlikler düzenleyen Grubun 10. sayıya ulaşan *bülten*'i ise büyük bir özveri ile 2001 Ocak'ından beri yayımlanmaktadır (Editörlüğünü 2001 ve 2002 yıllarında Emine O. İncirlioğlu, 2003 başından beri de Dikmen Yakalı Çamoğlu üstlenmiştir).

raştırmalarını açıklayıcı nitelikte bir yazıyı, ikinci bir giriş olarak koymayı gerekli buldular. Grubun yapmak istediklerini temsil eden bir metin olarak, Emine Onaran İncirlioğlu'nun "Sosyo-Kültürel Antropoloji ve Kültür Araştırmaları" makalesi[2], herşeyden önce, ülkemizde çoğunlukla yüksek kültür, ya da sadece maddi kültür, olarak algılanan *kültür* sözcüğünün antropolojik açıdan kavramsallaştırılmasına işaret ediyor ve bunu somut bir örnekle, göç konusunu işleyerek yapıyor. Bir başka deyişle, İncirlioğlu, ilk önce, ortak bir "kültür" kavramı etrafında geliştikleri halde yıldızları pek barışamayan Antropoloji disiplini ile Kültür Araştırmaları adlı disiplinlerarası çalışma alanının benzerlikleri ve farkları üzerinde durarak nasıl barıştırılabilecekleri konusuna değiniyor. "Göç" temasını örnek olarak kullanarak, hangi alt temaların, nasıl yöntem ve yaklaşımlarla ele alınmasının "Kültür Araştırması" sayılabileceğini özetleyen İncirlioğlu, özellikle "eleştirel olmak," "'öteki'ni konu etmek," "dile önem vermek," "karmaşıklığı görmek, göstermek" ve "kuram-uygulama bütünlüğü" sağlamak gibi, ilke denilebilecek yaklaşımlara dikkati çekiyor.

Kitapta yer alan diğer on üç yazı, dört bölüm altında toplanmıştır. İlk bölüm, "Modernite ve Mekân," Aytanga Dener'in, Tahire Erman'ın ve Banu Helvacıoğlu'nun çalışmalarından oluşuyor. Dener'in makalesi "(1980 +20) Sosyo-kültürel Değişmenin Mekânsal Boyutları" başlığını taşıyor. Türkiye'de son yirmi yılda gözlemlenen mekânsal dönüşümlerin ve mimarlık anlayışındaki de-

---

[2] Bu makale, İncirlioğlu'nun TKAG'ın Haziran 2000'de ODTÜ'de düzenlediği "Türkiye Kültür Araştırmalarına Giriş ve Bir Uygulama: Kültürümüzde Göç ve Kültür" başlıklı seminerde sunduğu bildiriye dayanmaktadır.

ğişikliklerin yaşama biçimleri ile nasıl örtüştüğünü irdeleyen Dener, bir yandan mimarlık tarihinde söz sahibi yazarların görüşlerini karşılaştırırken, bir yandan da üç mimarlık dergisindeki içerik ve odak değişikliklerini çözümlüyor. Mimarlığın artık meslek sınırları dışında da tartışılabildiği günümüzde, Dener'e göre, Türkiye'de bir "mimarlık kültürü" oluşmuştur ve "kentsel çevreye karşı duyarlılık" dönemi başlamıştır.

Erman, "Kentin Çeperindeki 'Modernlik': 'Modern Başkent Ankara'daki Bir Gecekondu Mahallesinin Düşündürdükleri" başlıklı makalesinde, yeni cumhuriyetin modern başkenti olarak düşünülmüş Ankara'nın "modern olmayan" çeperine ve buraya yerleşmiş olan köyden göç etmiş gruplara bakıldığında, aynı köyden gelenlerin ya da aynı mezhepten/etnik kökenden olanların mekânsal olarak kümeleşmiş olduklarını vurgulamaktadır. Erman'ın çalışması Alevîlerin ağırlıklı olarak yaşamakta oldukları ve Alevî mahalleleri olarak bilinmekte olan bazı semtler ya da mahallelerin incelenmesinin modernitenin anlaşılmasına önemli katkılar yapabileceğini ortaya koymaktadır. Erman, çalışmasında, gecekondudaki Alevîliğin günümüzde ne anlama geldiğini incelemektedir. Mekânsal kümeleşmenin sonucu cemaat-odaklı yaşantı mı oluşmaktadır? Bu durum gecekondu kesimini "modern kentli" kesim dışında tutan bir alt-kültür olarak "gecekondu kültürü"nü mü yaratmaktadır? Gecekondu çevrelerinde farklı Alevî ve Sünni kültürlerinden söz edilebilir mi? Alevîlerin çoğunlukta oldukları bir mahallede "tipik tutucu gecekondu kültürü" değişikliğe mi uğramaktadır? Bu mekânsal kümeleşmenin siyasi sonuçları ne olmaktadır? Alevîlik bir siyasal kimlik olarak mı ortaya çıkmaktadır? Alevîlik günlük yaşamı düzenleyen bir kültür öğesi olarak düşünüle-

bilir mi? Böyle bir durumu yaratan toplumsal ve siyasal dinamikler nelerdir, ve ne gibi sonuçları içinde barındırmaktadır? Makale, bu soruları, Ankara'da Alevîlerin %70'ini oluşturduğu bir gecekondu mahallesinde gerçekleştirilen antropolojik saha araştırması çerçevesinde irdelemektedir.

Helvacıoğlu, "Mekâna Sığmayan Ankara'da Mekân Nasıl Yaşanmakta?" başlıklı makalesinin ilk kısmında mekân kavramını nasıl kullandığını kısaca özetlemektedir. Bu konudaki kavramsal yaklaşımların Türkiye'de karşılıklarının ne olabileceği konusunda düşünen Helvacıoğlu, bu kavramsal kullanımı, *ikiyüz* (zaman ve mekânın içiçeliği), *üçüz* (zaman, mekân ve varlığın içiçeliği) ve *yokuz* (felsefi düzeyde varlık içindeki yokluk) şeklinde ortaya koymaktadır. Çalışmanın ikinci kısmında, bu üç yaklaşımla bakıldığında, Ankara'daki mekân anlayışının, zaman, mekân ve varlık boyutlarındaki kendine özgü özellikleri açıklanmaktadır. Helvacıoğlu daha sonra Batı felsefesinde yeri olmayan "yokluk" anlayışının Ankara'da günlük yaşam mekânının bazı durumlarda saf metafizik olarak yaşanmakta olduğunu belirtmektedir.

"Modernite ve Kamusal Alan" başlıklı ikinci bölümde yer alan üç yazı, Bahattin Akşit, Ayşe Serdar ve Bahar Tabakoğlu ekibine; Belma Akşit ile Andaç Demirtaş'a ve G. Gonca Gökalp-Alpaslan'a ait. Akşit ve arkadaşları, "Deprem Bağlamında Sivil Toplum Kuruluşları ve Devlet İlişkilerinin Yazılı Medyada Kuruluşu Üzerine Gözlemler" başlıklı makalelerinde Marmara Depremi sonrasında sivil toplum kuruluşları ile devlet ilişkilerini irdelemektedirler. Bu irdeleme sonucu Akşit, Serdar ve Tabakoğlu örneklem olarak seçtikleri gazetelerde,

17 Ağustos 1999 - 17 Ağustos 2000 tarihleri arasında sivil toplum-devlet ilişkileri konusunda çıkmış yazı ve ha-berleri inceleyerek medyadaki popüler kültür bağlamında bir profil ortaya çıkarmaktadırlar. Bu profil hem sivil toplum-devlet ilişkilerinde yeni gelişmelerin medyanın kuruculuğunda gerçekleşmekte olduğunun göstergesi, hem de "gerçek dünyada" oluşan ilişkilerin ve hareketlerin medya alanındaki habercisi/yansıması olacaktır. Akşit, Serdar ve Tabakoğlu'na göre, "yeni toplumsal hareketler" adıyla literatürde yer alan toplumsal hareketlerin en temel özellikleri, geleneksel sınıf tabanlı hareketlerden farklılaşarak "tüm sınıfları kesen" ve "sınıflar üzerinde yer alan" bir kimlik kazanmış olmaları ve kentsel, ekolojik, etnik, bölgesel, otorite karşıtı, kurum karşıtı, ırkçılık karşıtı, feminist ve cinsel azınlığa ait savaşımlar gibi birçok farklı antagonizm alanını kapsamalarıdır. Bu bağlamda, bu toplumsal hareketler sivil toplum ve sivil toplum kuruluşlarından bağımsız düşünülemezler. Akşit, Serdar ve Tabakoğlu bu konu ile ilgili olarak Batı'da ve Türkiye'de ortaya konmuş olan dört değişik kuramsal yaklaşıma değinmekle birlikte, beşinci bir kavramsal çerçeveye gereksinim olduğunu vurgularlar. Bu beşinci çerçeveye bu yazıda kısaca değinilmekte ancak daha geniş çerçeve için TÜBİTAK-TÜBA-YÖK tarafından desteklenen daha geniş araştırmanın raporuna ve bu araştırmadan çıkan diğer yayınlara gönderme yapmaktadırlar.

"Modernite ve Polis-Halk İlişkileri: Bir Niteliksel Araştırmanın Sonuçları" başlıklı makalelerinde (Belma T.) Akşit ve Demirtaş, modernitenin tanımının yapılması ve belirleyicilerinin tartışılmasından sonra, polis-halk i-

lişkileri konusunda dünyada ve Türkiye'de yapılmış olan yayınları ve araştırma sonuçlarını ortaya koymaktadırlar. Daha sonra, Ankara'da Kasım–Aralık 2000 tarihlerinde yapılmış olan ve polis-halk ilişkilerini irdeleyen bir niteliksel araştırmanın sonuçlarını sunan Akşit ve Demirtaş, bu araştırma sonuçlarına göre, polis-halk ilişkilerinin "modern" olup olmadığı, bu ilişkilerin "modern" olabilmesi için eksiklerin ya da fazlalıkların neler olduğu ve bu konuda neler yapılabileceğini irdelemekteler. Akşit ve Demirtaş'ın Ankara çalışmasında veriler, grup içi "homojenite"si sağlanmak koşulu ile birbirinden farklı bakış açılarını ortaya koyabilmek üzere çeşitlenen yirmi dört halk ve on beş polis grubu ile yapılan odak grup görüşmeleri ile toplanmıştır. Halkla yapılan görüşmelerde, *polis* sözcüğünün anlamı, polisin yaptığı iş ile eğitimi irdelenmiş ve polisle ilişkiler, polisin halka karşı tutumu, istendiğinde ulaşılabilirliği ve tanıtımı hakkındaki görüşler ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca, "ideal polis" kavramı ve polisin hizmetini iyi şekilde sunabilmesi için "halk olarak bize düşenler" üzerinde durulmuştur. Polisle yapılan görüşmelerde ise, benzer konularda "öteki"nin bakış açısını ortaya çıkarmaya yönelik olarak tartışmalar yapılmıştır.

Gökalp-Alpaslan, "Modernleşmenin Eşiğinde Kültürel Değişmenin Kadın Bakış Açısından Sorgulanması" başlıklı çalışmasında, toplumumuzda "Osmanlı kültürü"nden "cumhuriyet kültürü"ne geçişte gerçekleşen *kültürel değişme*'yi, kadın yazarlar tarafından kaleme alınmış, kadın bakış açısı ile yorum getiren üç yapıt, Ayla Kutlu'nun *Emir Bey'in Kızları* (1998), Erendiz Atasü'nün *Dağın Öteki Yüzü* (1996) ve Mina Urgan'ın *Bir Dinozorun Anıları* (1998), yoluyla inceliyor. Sözünü ettiği

kültürel değişmenin oluşturduğu *kültürel kimlik* sorunsalını irdeleyen Gökalp-Alpaslan'a göre, her üç yazar, cumhuriyet kuşağının kültürel kimliği ile daha sonraki (cumhuriyetin kuruluş yıllarının coşkusunu kaybetmiş) kuşakların kültürel kimliğini karşılaştırmakta ve bu yolla "hesaplaşmakta"lar. Gökalp-Alpaslan, bu hesaplaşmanın kadın kişiler yoluyla olmasının nedeninin, "kendisini yeni, modern ve Batılı olarak gören bir devletin yüzü ve ufku açık olması gereken yeni bireylerini, kadınlar[ın] temsil" etmeleri olduğunu belirtmekte; bu metinlerin 1990'lı yıllarda ortaya çıkış nedenini ise, "son kuşağın ulus, devlet, vatan, gelecek, para ve çağdaşlık gibi kavramlar karşısında aldığı tavır," diye tanımladığı, bugünkü kültürel anomiye bağlamaktadır.

Pınar Akçalı'nın, Oya Paker'in, Necdet Subaşı'nın ve Vahap Taştan'ın çalışmalarını içeren üçüncü bölüm, "Modernite, Uluslaşma ve Din" başlığını taşıyor. Akçalı "Modernleşme ve Uluslaşma Sürecinde Orta Asya Türk Cumhuriyetleri" başlıklı çalışmasında, uluslaşmanın, modernleşmenin en önemli koşullarından biri olduğu üzerinde durur. Buna göre, bugünkü Orta Asya'ya (bize göre, Sovyetler Birliği'nin yıkılmasından sonra Batı'da gelişen Orta Asya Araştırmaları literatüründe "Orta Asya" diye geçen Batı Türkistan topraklarına) bakıldığında, "uluslaşma" süreci Sovyetler Birliği döneminde 1920' lerde başlatılan "ulusal sınır belirleme" politikalarının sonucu olarak başlamış olduğu görülmektedir. Bu politikalar yapay bir biçimde de olsa "görünüşte ulusal ama içerikte sosyalist" beş ayrı birlik cumhuriyeti oluşturmayı amaçlıyordu. Zaman içerisinde tüm Sovyet "ulus"larının önce birbirlerine yaklaşacakları, sonra da tamamen birbirleri ile kaynaşarak "yeni Sovyet insanı"nı o-

luşturacakları umuluyordu. Akçalı'ya göre, Sovyet dönemi öncesinde Orta Asya'da ulusal kimliğin varlığından söz edilemez. Bu dönemde "ulus-altı" veya "ulus-üstü" bağlılıklar "Orta Asya" kimliğinin en temel yapı taşlarını oluşturmaktaydı. Her iki kimlik de, Sovyet döneminde etkilerini bir ölçüde azaltarak da olsa, var olmaya devam etmişlerdir. Sovyetler Birliği'nin dağılması ile birlikte beş "Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti," beş bağımsız ulus-devlet olarak ortaya çıktılar. Yetmiş yıl kadar önce çizilmiş olan "yapay" sınırlar bugünkü koşullarda gerçeklik kazandılar. Akçalı, Orta Asya'da uluslaşma ve modernleşme sürecinin oldukça karmaşık sonuçlanmış olduğunu vurgular. Bir diğer deyişle, bölgede ulus-altı ve ulus-üstü kimlikler hâlâ önem taşıyor olsalar bile, Sovyet politikalarının da kimlik oluşmasına büyük ölçüde katkısı olmuştur.

Paker, "Gündelik Bilginin İnşası Bağlamında Sosyal Temsiller: Modernlik, Gelenek ve Din" başlıklı yazısında modernliğin sosyal temsilleri üzerine yapılan bir çalışmanın sonuçlarından hareketle, modernliğin temsilleri ile araştırma sürecinde gözlemlenen farklı din ve gelenek temsillerinin tutarlı bir şekilde bir araya gelmesiyle oluşan değişik anlam dünyaları ve bu anlam dünyalarının nasıl farklı "argüman"ları inşa ettiği üzerinde durmaktadır. Paker'e göre, modernlik sosyal bilimler alanındaki uzmanlar için önemli bir inceleme alanı ve nesnesi olmuştur. Modernlikle ilgili inceltilmiş kuramların yanı sıra, modernlik, sıradan aktörler tarafından çeşitli eylemler ve etkileşimler ile gündelik bilgide tekdüze bir biçimde oluşturulan ve toplumsal bir gerçeklik olarak gündelik yaşama içkin hale gelen bir süreçtir. Modernleşme ve hızlı sosyal değişim süreci, yeni değer-

lerin ortaya çıkması kadar, gelenek, din vb. değer sistemlerinin, toplumun anlam "matris"inde bu yeni değerler ile uyumsuz hale gelmesine veya işlevini yitirmesine yol açmaktadır. Bu durumda, yeni değerlerin/bilgilerin yanı sıra eskinin de değişen bilgi ve değerlerle tutarlı olarak yeniden tanımlanması ve sosyal temsiller yoluyla yeniden "konvansiyonel" hale getirilmesi söz konusudur. Modernlik ile ilgili yaygın olarak paylaşılan "hegemonik" temsile göre modernleşme toplumsal bir ülküdür; uygar olma, demokratik bir zihniyete sahip olma, diğerinin fikrine hoşgörü ve saygı gösterme ile çağın gereklerine uyum sağlama çerçevesinde tanımlanmaktadır. Öte yandan gelenek, din, bilim ve modernlikle ilgili farklı ve bazen de tartışmalı temsiller bir araya gelerek farklı düşünce örüntüleri oluşturmaktadır.

Subaşı, "Alevî Modernleşmesi: Geleneksel Kültürün Modern Sunumları" başlıklı çalışmasında, "modern rasyonelleşme" sürecinde Alevî geleneklerinin sorgulanmasını ve dönüşümünü ele alıyor. Yazar, geleneksel olarak sözel kültür ile kişisel ilişkilere bağlı olan Alevîliğin, artık yazılı kültür ile popülerleştiğini, geleneksel dinsel otoritenin, yerini, yazılı "güvenilir" bilgiye bıraktığını, siyasal ve dinsel tercihlerin ayrışmaya başladığını, Alevîlik içinde bir sekülerleşme yaşandığını ve "dede"lerin yerini, artık Alevî araştırmacı yazarların aldığını anlatır. Subaşı'ya göre, Alevîliğin konumu, gerek Sünnilerce, gerekse kendi içlerinde tartışılmaktadır. Subaşı, modernleşmenin sonucu olarak Alevîlerin gittikçe "Alevîlik"ten daha çok uzaklaştığını savunuyor.

A. Vahap Taştan, "Modernite ve Din: Azerbeycan'da Din ve Dinsel Modernizmin Boyutları" başlıklı makalesinde modernite ile bir toplum kurumu olarak ele

aldığı din arasındaki ilişkiyi, eski Sovyetler Birliği üyesi, bugünkü bağımsız cumhuriyet, Azerbeycan örneğinde inceliyor. Bir dinin, bir modern toplumda, kurumsal düzeyde varlığını devam ettirebilmesinin, o toplumun sosyo-kültürel özelliklerine bağlı olduğunu belirten Taştan, Azerbeycan'ın çarlık Rusyası dönemindeki dinsel-kültürel durumunu Ceditçilik ve pan-İslamizm çerçevesinde; Sovyet dönemindekini ise rejim ideolojisinin şekillendirdiği sistem ve bunun getirdikleri açısından irdelemekte. Taştan'a göre, Ceditçilik, ilerici, akılcı ve eğitimde reformcu bir yenileşme hareketi olduğu kadar; pan-İslamizm de, ulusal uyanış hareketlerini de içeren bir siyasal hareket olduğu kadar, İslam'ı modernize etme gayretleri olarak alınmalıdırlar. Taştan, Sovyet döneminde ise İslam ile sosyalizmi bağdaştırma çalışmalarına değinerek, İslam'ın Azerbeycan'da ateizm ile madddiyatçılık üzerine kurulu sisteme sağladığı uyuma işaret etmektedir. Taştan'a göre, böylelikle, dindarlığın geleneksel yönleri çağdaş koşullara uygun hale getirilerek "çağdaş dindarlık" anlayışı ortaya konmuştur. Nitekim Sovyet deneyimine rağmen Azerbeycan'da dinin hâlâ "ayakta kalmış" olmasını, Taştan, büyük ölçüde, Sovyet modernizmine karşı, böylesine dinsel uyarlamalarda ve "uyumlulaşma"larda aramak gerektiğini düşünmektedir.

"Postmodern Açılımlar" başlıklı dördüncü ve son bölümde ise, Rezzan Kocaöner Silkü'nün, S. Dilek Yalçın-Çelik'in ve Mutlu Binark'ın çalışmaları yer alıyor. Silkü, "*Bağdat Yollarında* Romanında Kimlik Arayışı ya da Türk Kültüründe Diasporik Açılımlar" başlıklı makalesinde, ABD'de yaşayan kadın yazar Güneli Gün'ün, romanın baş kişisi Hürü'nün benliğinde şekillenen kimlik arayışını inceliyor. Silkü, Atlantik'in öte yakasından,

Türkiye'de yaşayan yazarlara oranla Türk kültürüne daha nesnel baktığını savunduğu Gün'ün, bu arayışını, ya da "kimlik sorunsalının melez (*hybrid*) ve diasporik yapısı"nı, bir yandan Tanzimat'tan beri toplumumuzda sorgulanan batılılaşma ve modernleşme olguları bağlamında; öte yandan, Stuart Hall'un *yeni etnisiteler* kavramı bağlamında irdeliyor. Diasporik yazarların genellikle bir kültürden diğerine geçişlerde kendi yaşamlarına göndermeler yaparak, kişisel tarih yoluyla kamusal olanı yansıttıklarını ve öz kültür miraslarını yeni coğrafyalarına nostaljik ya da sorgulayıcı bir tavırla taşıdıklarını belirten Silkü, Gün'ün romanda folklorik ve fantastik öğeleri bir arada kurgulayarak Osmanlı tarihini yeniden yaratmasını, "egemen Amerikan kültürüne karşı Türk-kökenli kültürel kimliğini güvence altına alma yolunda verdiği uğraşın simgesel ifadesi" olarak görüyor.

Yalçın-Çelik, "1980-sonrası Dönemde Popüler Kültür Ortamında Türk Şiiri" başlıklı makalesinde Özal rejiminin 1980'li yıllardan itibaren toplumumuzda gerçekleştirdiği değişiklikler sonucunda şiirin popüler kültür ortamında yer alışını inceliyor. Şiirin, radyo, televizyon ve kaset yoluyla sözlü ve görsel-işitsel ortamlarda "yeniden üretilirken" edebiyat metninden ticari metaya dönüşmesini gözlemleyen Yalçın-Çelik, bu oluşumdan dönemin doğurduğu alt grupları sorumlu tutuyor. Medya profesyonellerinden egemen din ideolojisinin dışında kalanlara kadar çok geniş bir yelpaze oluşturan bu alt gruplar, Yalçın-Çelik'e göre, modernist olmaktan çok postmodernist bir tutumla, medya ve teknolojiden yararlanarak resmi söylemin dışında kendi ifade biçimlerini yaratmışlardır. Bu alt grupların kendilerini ifadede kullandıkları popüler kültür ortamındaki şiirde, kentli

kimliği ön plana çıkmakta; kente ve insana yabancılaşma ile gelenek ve teknoloji arasında sıkışıp kalma gibi konular dile getirilmektedir.

"Etnik Sohbet Odasındaki Buluşmalar ve Kimlik Oyunları" başlıklı yazısında Binark, Danimarka'da yaşayan Türkiye kökenli göçmenlerin kullandığı *chat.ofir.dk* "etnik sohbet" ortamını inceliyor. Binark'a göre, kendilerini "etniklik" ve "yurttaşlık" bağlamında iki "üst kimlik" ile tanımlamakta olan bu göçmenler, aynı zamanda toplumsal cinsiyet, sınıf, dinsel inanç, mezhep, hemşehrilik bağı ile sosyal-kültürel sermaye bakımlarından da konumlarını belirlemektedirler. Bilgisayar dolayımlı iletişim ortamında bu çok kimlikliliğin nasıl temsil edildiğini irdeleyen Binark, bireylerin nasıl bir "kimliklenme stratejisi" gerçekleştirdiğini ve içinde bulundukları konumlarda nasıl bir "oyun" oynadıklarını da sorguluyor.

Bu yazıların herbirinin içeriği, dili, bir araya toplanıp sınıflandırılmaları, birbirleriyle olan ilişkileri, hatta altında toplandıkları bölüm başlıkları, özellikle kültür araştırmaları gözlüğünden bakıldığı zaman, hiç de "sorunsuz" sayılmaz. Dikkatli bir okuyucu, örneğin, kitaptaki çeşitli yazılarda birbiriyle çelişen kuramsal çerçevelerin kullanıldığını, ya da yazıların başka bir anlayışla da sınıflandırılabileceğini saptayacaktır. Kimilerince "tutarsızlık" olarak değerlendirilebilecek, kimilerince de Talat Halman'dan esinlenerek "aklın yolu bindir" (Birgül, 2003) diyerek açıklanabilecek olan bu saptamalar, kısmen kültür araştırmalarının çok-disiplinli ve disiplinlerarası özelliğinden kaynaklanıyor; kısmen de "çoksesli"liğe açık olmamızdan. Farklı yaklaşımları içinde barındıran TKAG, tek bir "çizgi" oluşturmakta, bi-

linçli olarak, acele etmedi. İki buçuk yıldır çıkartmakta olduğu *bülten*'i saymazsak, bu kitap TKAG'ın ilk yazılı ürünü. Belki zaman içinde bir "çizgi" gelişecek, belki şimdiki kapsayıcı tutumu daha uzun sürecek. Bir yandan kitabın bütünlüğünü sağlama kaygısı öte yandan kültür araştırmaları ilkelerine herkesten önce kendimiz uyarak "editörün iktidarı"ndan uzak durma düsturu arasında bir denge bulmaya çalıştık. Kitaptaki "çokseslilik" biraz da bundan kaynaklanıyor.

Ancak, "denge"nin editörlük hizmeti kısmında, kitapta bütünsellik sağlayabilmek için bazı ilkelere uymaya çalıştık. Özellikle dil konusuna özen göstererek, yazarların onayını almak kaydıyla, sözcükleri olanaklı olduğu kadar öztürkçeye çevirdik: örneğin, *şart* ve *imkân* türü sözcükler, olabildiğince *koşul* ve *olanak* oldu; *teori* ve *tez* örneği Frenk kökenli sözcükler de *kuram* ve *sav*. Öztürkçe karşılığı olmayan Frenk kökenli sözcükler için ise, "Osmanlıca" da olsa Türkçe karşılıkları yeğledik. Ancak, yazarların *le mot juste* kullanma hakkını korumak için yerleşmiş deyimlerdeki sözcükleri, kimi zaman tırnak içinde, kimi zaman olduğu gibi, alıkoyduk. Bu uygulamaları gerçekleştirirken Nijat Özön'ün *Büyük Yazım Kılavuzu*'nu kullandık. Tabii bütün bu söylediklerimiz, dilin kullanımına özen gösterdikleri kadar, bilimsel bir yapıtta tutarlığın önemini kavramış yazarların metinleriyle ilgili: En büyük üzüntümüzü, Özön'de bulunmakla, yani Türkçe'ye girmiş gibi görünmekle birlikte, bir Türkçe metin içinde kullanılması, kimimize göre dilimizi tam anlamıyla katletmek olan *dikotomi* ve *matris* örneği sözcükler dolayısıyla yaşadık. İkinci büyük sıkıntı da, Türkçe'deki noktalama kurallarına göre *ve* sözcüğünden önce virgül ya da noktalı virgül konulmaz

kuralıyla ilgiliydi: çözüm, günümüz bilimsel söyleminin böylesi bir kuralı kaldırmadığı ve artık dikkate alınmaması gerektiği şeklinde oldu. Ayrıca, metnin akıcılığına engel olan büyük harf kullanımını en alt düzeye indirdik; örneğin, özellikle Türkiye Cumhuriyeti'nden söz edilmedikçe *cumhuriyet* sözcüğünü küçük harfle yazdık.

Bunun dışında, her ne kusurumuz varsa, affola...

Moderniteyi Sorgularken

Gönül Pultar

Konumuz "Kültür ve Modernite." Doğal olarak bizi ilgilendiren sadece Türk ve Türkiye kültürleri bağlamında modernite; amacımız da bu bağlamda moderniteyi tartışmak ve onunla, deyim yerindeyse, hesaplaşmak. Tabii bu yapılmadı değil. Muhakkak ki Türk modernitesi konusunda şimdiye kadar birçok düşünür ve bilim insanı konuştu, yazdı ve yayımladı. Bu makale de bu düşünür ve yazarların görüşlerinden beslenerek, yapısını bu görüşlere temellendirerek vücut buldu.

Şimdiye kadar ortaya atılan fikirler ve yapılan yorumlar, kimi yerde disiplinlerarası bir nitelik taşısalar, ya da kültür araştırmaları perspektifi olarak tanımlanabilecek bir açıyı benimsemiş olsalar da, sonuçta, sınırları belirlenmiş siyaset bilimi, sosyoloji ya da klasik anlamda tarih alanlarının çalışmaları olarak tasarlanmışlardır. Bundan dolayı bu makalede, çok geniş bir anlam içeren ve çağrıştıran modernite sözcüğü ve kavramını, Türk ve Türkiye kültürleri çerçevesinde, kültür araştırmaları açısıdan gözden geçiriyorum. İlk önce Batı'nın modernite projesini çok genel hatlarıyla inceliyorum ve bu projenin, akılcılığa dayanan niteliği yanısıra, "öteki" leştiren, oryantalist veçhesine işaret ediyorum (oryantalizm konusu için bkz. Said, 1978). Sonra; Türk/Türkiye modernite projesine, gene çok genel hatlarıyla, ilk önce Osmanlı'nın çabalarının değerlendirmesini yaparak, daha sonra da cumhuriyet dönemi modernleşme hareketini irdeleyerek, değiniyorum. Bu bağlamda, Türk/Türki-

ye modernite projesinin sorgulanmasının, değil sadece doğal ve kaçınılmaz olduğunu; yirmi birinci yüzyılın başında bu muhasebeyi, Amerika'dan ya da Avrupa'dan değil, bilimsel ve nesnel olarak kendi ülkemizin içinden yapabilmemiz gerektiğini öne sürüyorum.

Batı'nın Modernite Projesi

Modern sözcüğü, Latince'de *modernus*'tan gelmektedir. Neyin modern olup neyin olmadığı, ya da modern çağın ne zaman başladığı, bilim adamları arasında her zaman tartışma konusu olmuştur.[3] Jürgen Habermas'a göre *modernus* sözcüğü ilk kez, beşinci yüzyılda, Hristiyan olan dönemi, yani günün dönemini, geçmişteki pagan Roma'dan ayırdetmek için kullanılmıştır. Habermas, ünlü "Modernity: An Unfinished Project (Modernite: Bitmemiş bir Proje)[4]" adlı makalesinde, "modern" deyiminin, Avrupa'da, her yeni bir dönem başlangıcı bilincinin ortaya çıkışında kullanıldığına işaret eder. Nitekim, bu anlamda, on ikinci yüzyılda Charlemagne döneminde kullanılmıştır (1983, s. 4). On yedinci yüzyılda Fransa'da ünlü "Querelle des Anciens et des Modernes (Eskilerle Modernlerin Kavgası)," olmuştur. Sanırım modern kavramının en önemli öğesi *bilinç* boyu-

---

[3] Bu konuda bir yazı için bkz. Wittrock, 2000. Wittrock, moderniteden belli bir çağ mı, tarihte belirli bir dönem mi, yoksa belli bir zamanda belli bir toplumdaki belirgin olgu ve süreçlerin mi kastedildiğini tartışmakta ve Batı'daki modernitenin de tam homojen olmadığına dikkati çekmektedir.

Gene Wittrock gibi, hem *modern*'in ne olduğunu soran/sorgulayan, hem de çoğul moderniteler olgusuna değinen başka bir yazı için, bkz. von Barlowein, 2003.

[4] Türkçede "Modernlik: Tamamlanmamış bir Proje" olarak yayımlanmıştır—bkz. Habermas, 1990.

tudur. Modern, "bir bilinç durumudur," der Hasan Bülent Kahraman (2002, s. 171) da.

Birçok kişi ise, "modern" nitelemesini, Rönesansın başlattığı, ve bugüne kadar gelen, dönem için kullanmaktadır. Bilindiği gibi Rönesans, Avrupa'da insanın, "karanlık" orta çağların koyu taassubundan sonra dinin mutlak egemenliğinden kurtulduğu ve bu sayede birçok tabudan arınmasıyla, zihinsel ve fiziksel ufuklarının genişlemeye başladığı dönemdir. Böylesine ufukların genişlemesi değişik sonuçlar getirmiştir. Denizaşırı yolculuklar gerçekleşmiş, bu da beraberinde Sanayi Devrimi'ni, sömürgeciliği ve kapitalizmin gelişmesini sağlamıştır. Bu dört öğe hem içiçe birbirini doğurmuş, hem de eşzamanlı olmuşlardır, bir bütünün parçalarıdır. Öte yandan, insanın dogmatik baskıdan kurtulması, uzun vadede bireyi, yani Batı'nın bugün olmazsa olmaz bireyselliğini doğurmuş; insan bedenine yönelişi ve yepyeni, özgün ve üretken bir sanatın ortaya çıkmasını sağlamıştır. Sanatın yanında bilim de serpilmiş, "Rönesans adamı" tabir edilen, bir kaç bilim dalında otorite olan kişiler ortaya çıkmıştır. İnsana verilen önem dolayısıyla hümanistler ve hümanizm akımının gelişmesi de bu döneme rastlar.

Bir başka deyişle, Rönesans, Avrupalı için gerçekten bir yeniden doğuş olmuştur. Bu başlangıcın birçok açıdan kemale ermesi ise, Aydınlanma çağında gerçekleşmiştir. Nitekim, halen kabul gören anlayış, modernitenin, bizi ilgilendiren çehresiyle, Avrupa'da Aydınlanma çağı ile başlamış olduğudur. Bu dönemi de kabaca on sekizinci yüzyılın ortalarında başlatabiliriz.

Dolayısıyla, Aydınlanma ile doğurduğu *modern* ve *modernite* olguları belirli bir tarihsel döneme ve özel-

liklerine işaret etmekle birlikte, herşeyden önce, tanımlı bir düşünsel yapıyı temsil etmektedir.[5] (Edebiyat ve sanatta modernizm akımını unutmayarak ama bir tarafa koyarak) bu düşünce yapısına çok genel olarak *modernizm* dersek, Fredric Jameson'a göre, modernizm, kapitalizmin belirli bir evresine tekabül eden bir kültürel o-

[5] Sanırım Aydınlanma'nın düşünsel yapısının özelliklerini çok kısaca hatırlamakta yarar vardır:
1. Ne yaptığını bilen, davranışları akla dayanan, varlığı ortada, istikrarlı, tutarlı, özerk ve evrensel bir "ben" vardır. Bu benin işleyiş tarzını fiziksel koşullar ya da başka etmenler etkilemez.
2. Bu ben kendini ve dünyayı, zihinsel işleyişin en üstün ve tek nesnel şekli olan akıl yolu ile, ya da akılcılık ile tanır/bilir.
3. Bu nesnel ve akılcı ben tarafından üretilen bilgi tarzı, bilenin bireysel durumunu hesaba katmaksızın dünya hakkında evrensel gerçekler sağlayabilen "fen"dir.
4. Fen tarafından üretilen bilgi gerçektir ve ebedidir.
5. Ne yaptığını bilen, akılcı ve nesnel ben tarafından yaratılan fenin ürettiği bilgi/gerçek her zaman ilerlemeye ve mükemmeliyete doğru yol alacaktır. Bütün insan kurumları ve uygulamaları, fen yoluyla, yani akıl ve nesnellik ile, çözümlenebilir ve iyileştirilebilir.
6. Neyin gerçek, ve dolayısıyla doğru ve iyi (yani yasal ve etik) olduğunun en üst yargıcı akıldır. Özgürlük, akıl tarafından keşfedilen bilgiye uyan kurallara itaatten oluşur.
7. Aklın yönettiği bir dünyada, gerçek ile iyi ve doğru (ve güzel) hep aynı olacak; dolayısıyla, gerçek olan ile doğru olan arasında bir çelişki olamaz.
8. Fen böylelikle topluma yararlı her türlü bilgi biçimlerinin paradigmasını temsil eder. Fen nötr ve nesneldir; tarafsız akılcı yetileri yolu ile fen bilgisi üretenler aklın yasalarını izlemekte özgür olmalılar ve para ya da güç gibi başka güdülerle hareket etmemelilerdir.
9. Bilgi üretmekte ve yaygınlaştırmakta kullanılan araç olan dil de akılcı olmalıdır. Akılcı olmak için dil şeffaf olmalı ve sadece, akılcı zihnin gözlemlediği gerçek/algılanabilen dünyayı temsil etme işlevini görmelidir. Algılanan nesneler ile onları isimlendirmede kullanılan sözcükler arasında (ya da göstergebilim diliyle gösteren ile gösterilen arasında) kesin ve nesnel bir ilişki bulunmalıdır (Klages, 2003).

luşumdur. Jameson, kapitalizmin, her biri kendine özgü (edebiyatı ve sanatı da içeren) bir kültürel uygulamayı zorunlu kılmış üç evresini çizer. Birincisi, on sekizinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar Batı Avrupa'da, İngiltere'de, ABD'de ve onların etki alanında olan yörelerde oluşan pazar kapitalizmidir. Bu ilk evre, buhar makinası gibi belirli teknolojik gelişmeler ile, gerçekçilik gibi belirli bir estetik anlayışı getirmiştir. İkinci evre on dokuzuncu yüzyılın sonlarında başlayıp yirminci yüzyılın ortalarına kadar süren tekelci kapitalizmdir. Elektrik ile içten patlamalı motor ve edebiyatla sanatta modernizm ekolüyle anılır. Ondan sonraki evre olan çok-uluslu, tüketim kapitalizmi, ya da başka bir adıyla geç kapitalizm ise postmodernist döneme aittir (Jameson, 1991) ve konumuz dışındadır.

Modernite, işte modernizmin yarattığı iklim içinde bulunulan durumdur. Ve temelde düzen hakkındadır: aklın ve akılcılığın yarattığı, kaosun karşıtı düzen. Bir toplumda akıl ve akılcılık ne kadar egemen olursa, o kadar çok düzen olur; o toplum o kadar daha iyi, ve o kadar daha akılcı bir tarzda, işler. Akıl tarafından yönetilen modernitenin dibinde yatan felsefe budur. Modernite sürekli daha da düzenli olmanın peşindedir. Bundan dolayı, modern toplumlar düzeni bozacak her türlü öğeye karşı her zaman tetiktedirler. Tetikte olmakla kalmazlar; tetikte olmakla sürekli ayakta tuttukları "düzen"-"düzensizlik" karşıtlığını getirirken, düzenin üstünlüğünü yerleştirebilmek için düzensizliği temsil edecek öğeleri de yaratmak durumunda kalırlar. Batı kültüründe düzensizliği, yaratılan başka karşıtlıklar yoluyla "öteki" temsil eder: beyaz olmayan, erkek olmayan, heteroseksüel olmayan, akılcı olmayan, vb. (Klages, 2003).

Modern toplumların düzen peşinde koşmalarının esas nedeni istikrar elde etmektir. Pierre Lyotard istikrar kavramını, bütünlük ya da bütünleştirici/birleştirici sistem kavramı ile karşılar ve bütünlüğün, istikrarın, düzenin, modern toplumlarda "büyük anlatı"lar ya da "ana anlatı"lar (*grand récit*, ya da yaygın olarak İngilizce'deki kullanımıyla *grand narrative*, *master narrative*) yoluyla sağlanmakta olduğunu öne sürer—ve yirminci yüzyılın ortasına kadar (Batı'da) böyle olmuş olduğunu belirtir. Böylesine ana anlatı, bir kültürün kendi inanç ve uygulamaları konusunda oluşturmuş olduğu öyküdür. Lyotard'a göre her inanç sisteminin ya da ideolojinin kendine özgü bir ana anlatısı vardır (1984).

Avrupa'da Aydınlanma'nın yarattığı modernite, kendi ana anlatısını yaratırken kendine iki ana hedef koydu: İlerleme ve Eşitlik. Tabii bu Avrupa-merkezli yorumcuların, tümüyle Avrupa-merkezli görüşüdür. Beyaz Avrupalıların ya da daha genelde Batılıların "ilerleme"si, ne şekilde olmuştur? Bir başka deyişle ne pahasına olmuştur? Elde etmek istedikleri ilerleme, büyük ölçüde kendilerine göre "öteki" saydıkları toplumları sömürmeleri sayesinde gerçekleşmiş; tasarladıkları "eşitlik"ten ise uzun süre sadece kendi erkeklerinin eşitliğinin söz konusu olduğunu varsaymışlardır. Hazırlayanları tarafından modern zamanların en özgürlükçü ve ilerici metni sayılan ve de doğrudan Avrupa ve özellikle İngiliz Aydınlanmacılığının ürünü olan Amerikan *Declaration of Independence* (Bağımsızlık Bildirgesi, 1776) sadece beyaz erkeklerin eşitliğini öngörmüş, böylelikle kadınlarınkini düşünmemiş olduğu gibi, Afrika'dan gelen köle olarak kullandığı zenciler ile topraklarını işgal ettikleri yurdun yerlisi Kızılderilileri de kaale almamış ol-

duğu, bugün çok altı çizilen bir gerçektir. Ancak eğer modernite, burjuva sınıfının yükselişinin sonucu olduğu kadar beraberinde giden bir öğe ise, hatta burjuva sınıfının kesin utkusunu modernitenin sağladığı söylenebilirse, monarşi ve aristokrasi geleneklerini, kuruluşlarını ve hatta kavramlarının geçerliliğini hepten yok eden Amerikan Devrimi, modern özelliği öne çıkan, modernliği temsil eden bir oluşumdur. Fransız Alexis de Tocqueville, gerçek demokrasiyi bu oluşumun temsil ettiğini düşünerek, ABD'deki kuruluşları incelemiş ve incelemesi sonucunda bugün klasikleşmiş *De la Démocratie en Amérique* (1835-1840) yapıtını yazmış; bu yapıtında özellikle eşitlik ilkesi üzerinde durmuştur.

Amerikan Devrimi'nden sonra da Fransız Devrimi (1789) gerçekleşir. Fransız Devrimi şiar edindiği *liberté, égalité, fraternité* (özgürlük, eşitlik, kardeşlik) ilkelerini ülkede ve giderek bütün Avrupa'da yerleştirmiş, ve Fransız yurttaşlarını birer vatandaş (*citoyen*) yapmıştır. Amerika Birleşik Devletleri'nin kuruluşu ile birlikte yurttaşlar birer vatandaş (*citizen*) olurken, İngiltere'de hükümdarın *subject* (ona tâbi kişi)'leri vardır, Osmanlı devletinde de sultanın "teba"sı olmuştur.

Aydınlanma herşeyden önce bir felsefedir; düşünsel bazda, (Greko-Romen) kültürel köklerle yeniden eklemlenme yoluyla gerçekleşen, entelektüel bir yenilenme ve güçlenme olgusudur. Kendi düşünürlerini, filozoflarını yaratmıştır. Aydınlanma'nın sonucu gelen modernitenin ise, Batı'da gerçekleştirdiği, konumuz açısından önemli değişikliklerin hepsini, yani özgürlüklerini herşeyin üstünde tutan bireylerin oluşturduğu, akılcılığa dayanan eşitlikçi toplumsal düzenin bütün özelliklerini burada sıralama olanağı yok. Ancak üç nokta

üzerinde duracağım: bilimin dinden tamamiyle ayrılması, eleştirel bireyin ortaya çıkışı ve yönetici sınıfta değişim.

Bilimin, dinden tamamiyle ayrılması, yani "Hristiyan teolojiden ayrılması," "fikir hayatında insan aklının her türlü dogmadan ve önyargıdan arınmış" (Timur, 1994, ss. 151, 185) olması, Aydınlanma'nın, yukarıda metinde ve 5. dipnotta sıraladığım esaslarının, zaten doğal sonucu olacağı bellidir. Jacques Monod, *Le Hasard et la Nécessité* (1970; *Rastlantı ve Zorunluluk*, 1997)'de, bilimsel çalışma yaparken dinsel öğreti ile ilgili kaygıların tamamiyle bir tarafa itilmesinin bilimin olmazsa olmaz koşulu olduğunu belirtir.

Eleştirel birey konusunda, Taner Timur, "bağımsız aydın kategorisinden" söz eder: "Bu kavramla, siyasal iktidardan bağımsız, kritik espri sahibi ve özgür düşünceli bireyleri kastediyoruz" (1994, s. 106) diye açıklar ve ekler:

> Batı'da tüm 19. yüzyıl boyunca devrimci ve karşı-devrimci atılımlar arasında kendini kabul ettiren bir gelişim, "birey" etrafında çerçevelenen bir siyasal felsefenin oluşumuna ve "kamu gücü"ne karşı bireylerin haklarını ve özgürlüklerini savunan bir "aydın" tipinin istisna olmaktan çıkarak, kaide haline gelmesine yol açmıştı (1994, ss. 184-185).

Yönetici sınıfın değişimi konusunda da Timur'a başvurursak, "Evrensel tarihte, köklü toplumsal dönüşümler ve uygarlık değişimleri daima yönetici zümrelerin değişmesi ile birlikte gerçekleşmiştir," gerçeğini vurguladıktan sonra, Batı'da da "geleneksel düzenden, mo-

dern toplumlara geçiş; evrim ya da devrim yoluyla burjuva sınıflarının aristokrasiyi tasfiyesi sayesinde mümkün olmuştur" diye belirtir. Aristokrasi tasfiye edilirken, isteyenler yeni yönetici sınıfın içinde erimişlerdir: "Soylu sınıftan yeni iktidar yapısıyla uzlaşanlar, ancak eski ayrıcalıklarını kaybederek ve en iyi durumda 'burjuvalaşarak' bunu sağlayabilmişlerdir" (1994, ss. 190-191).

Bu üç temel öğe bağlamında düşünürsek, Aydınlanma'nın yarattığı ana anlatı ne idi? "Modernleşme söylemi, dünyayı ve bilgilerini gayet kesin bir hiyerarşiye göre düzenledi," der Arif Dirlik; ve ekler:

> AvroAmerika [Dirlik'in deyimi] hiyerarşinin en tepesine yerleşerek insanlığa geleceğini gösterdi. Aynı ilkeye göre de dünyanin haritasını çizdi: gelişmiş ve gelişmemiş ya da az-gelişmiş (ya da modern ve geleneksel, yahut ileri ve geri) olarak. Kendisinin bilgileri ve kurumları haritanın bir tarafından öbür tarafına nasıl geçileceğine işaret ediyordu. Sosyalizm kapitalist modernitenin AvroAmerikan modeline bir ara kafa tuttuysa da, bunu, moderniteyi sorgulayarak değil, aksine daha da iyi, daha da tıkırında işlediğini iddia ettiği bir modernite adına yaptı, ama kapitalist modernitenin savunucularının ileri süregelmiş oldukları gibi, zamana yenildi (2003, s. 25, çeviri benim)[6].

---

[6] Dirlik'e göre, sosyalizmin yıkılması, kapitalist modernitenin sadece utkusunu değil, aynı zamanda parçalanmasını getirdi. Bir tek (kapitalist) modernitenin var olduğu gerçeğinin sorgulanmasına yol açtı. Sovyetologlar, modernitenin değişik yüzleri olabileceğine dikkati çekerken, Çin'deki Marksist tarihçiler de Batı emperyalizmi engel olmasaydı Çin'de çoktan kapitalizmin gelişmiş olacağını iddia etmeye başladılar. Her kültürün kendine göre, kendine özgü bir modernitesi olabilirdi. Değişik kültür gelenekleri değişik moderniteler üretirler ve değişik gelecekler getirirler görüşü, yani *çoğul moderniteler* kavramı orta-

Son yıllarda gelişen sömürgecilik-sonrası eleştiri kuramı, "AvroAmerikalı"nın, Dirlik'in de işaret ettiği gibi, modernite konusunda geliştirdiği ana anlatıda nasıl kendine aslan payı verdiğini, yani kendini dev aynasında gördüğüne dikkati çekmiştir. "AvroAmerikalı" özimgesini, Avro-merkezli bir tarihyazıcılığında, tümüyle görmezden gelmediği zaman da marjinalleştirdiği "ötekiler"[7] yoluyla yaptı. Avro-merkezli bakış açısı, bu ötekileri, ya modern-değil ya da modern-öncesi olarak kavramsallaştırarak, ve kültürlerini, modernin karşıtı olarak kavramsallaştırılan *gelenek* terimine sıkıştırarak, moderniteyi, kökleri klasik çağa giden, yani Greko-Romen kültür ve epistemolojisine dayanan, dolayısıyla Avrupa'nın geçmişinden Avrupa'nın geleceğine uzanan, Avrupa'ya özgü bir proje olarak şekillendirmiştir (bkz. Amin, 1989). Bir başka deyişle, "ötekiler"in işlevi, karşıtlık sağlayarak Avrupalı'nın üstünlüğünü barizleştirmek olmuştur.

Tabii ki, Avro-merkezli zihnin ürettiği Avrupalı'nın üstünlüğü türü "doğru"ların, sömürgecilikte, kalben gerçekten eşitlikçi, iyi niyetli Hıristiyanların vicdanını rahatlatmak gibi işlevleri de vardı. Bu durumun, uzun vadeli olarak, bugüne kadar süregelen, iki sonucu olmuştur: Biri, Batı'nın, değerlerinin ve kendi coğrafyasında geliştirdiği kıstasların evrensel kıstaslar olarak algılanmasına, ve Batılı olmayanların artık bu fani dünyada

---

ya çıktı. Dirlik bu gelişmeyi "modernleştirici teleoloji"nin iflası olarak görmektedir.

[7] Ania Loomba sömürgecilik söyleminin bu ötekileri ikiye ayırdığını belirtir: "vahşi" olanlar (Amerika'nın ve Afrika'nın yerlileri) ile; "dejenere" ve "dinsiz (yani Hıristiyan olmayan) barbar" olanlar (Türkler, Ruslar, Doğulular) (1998, s. 108).

baş amaçlarının bu "evrensel" değer ve kıstasları elde etmek olması; böylelikle, bütün enerjilerini bu yolda harcamaları gerektiği "gerçek"inin ortaya çıkması. İkincisi ise, Batı'nın "ötekileri"nin, bu değer ve kıstaslara sahip olmadıkları için kendi kendilerini hor görmeye; başka bir ifadeyle, kendileri hakkında geliştirdikleri öz-imgenin, kendini-oryantalleştirici bir imgeye dönüşmesine, yani kendilerine, Batılıların baktığı gibi bakmalarına yol açmıştır. Bu şekilde, Batı'nın yabancısı olduğu her türlü örf ve adet ile her türlü inanç, yaşadığı toplumda gördüğü işlev hesaba katılmaksızın, modernite karşıtlığını temsil eden, durağanlığı, gericiliği, ilkelliği ve hatta gayri-medeniliği çağrıştıran, aşağılanan "gelenek"e dönüşmüştür.

Bu durum doğallıkla kendi kısırdöngüsünü doğurmuştur: bu insanlar böyle olduğu için Batı onları vesayet altında tutuyor (sömürge olarak, Hindistan'da ve Afrika'da değişik yöreleri; gizli sömürge olarak ya da kültür emperyalizmi yoluyla, son iki yüzyılında Osmanlı İmparatorluğu'nu); hatta bu işlemi yerine getirmeyi, onları "uygarlaştırma"yı, misyonu, misyonun da ötesinde, sırtlanmaya zorunlu olduğu bir yük—*the white man's burden* (beyaz adamın yükü)—olarak görüyordu. Öte yandan Doğu böyle ikinci sınıf olduğu, yani bu "mutlak" evrensel değerlere sahip olmadığı için, Batı birinci sınıftı.

Tabii, Hindistan'da *sati* (erkeğin ölümü üzerine dul eşin yakılması) adeti ve Afrika'da bugün de hâlâ uygulaması sürdürüldüğü bildirilen kadın sünneti gibi, günümüz insanının duyarlığını rahatsız eden uygula-

malar,[8] Batılı'yı haklı çıkarır görünmüştür. Ama Batılı bunları ortadan kaldırmaya giriştiği zaman, insanlık namına yaptığı kadar, kendi manevi ve kültürel üstünlüğü belli olsun diye, Doğu kültürünün ilkelliğini ve kendi kültürünün üstünlüğünü vurgulaya vurgulaya yapmıştır. İngilizler Babür'ün torunlarından devraldıkları ülkede sanki o zamana kadar birbirinden nefis Farsça şiirler yazılmamış, yani edebiyat yokmuş gibi, kendi edebiyatlarını, deyim yerindeyse, "bulunmaz Hint kumaşı gibi" öne sürmüş, hatta empoze etmişlerdir (bkz Bhabha, 1994).

Buna karşılık, Doğulu, aldırmazlıktan, ya da kendini Yahudi-Hıristiyan Batı'dan, üzerinde durmayı gerektirmeksizin, tartışmasız daha üstün gördüğünden, böylesine "halkla ilişkiler"e girişmemiştir ve de girişmemektedir. Örneğin, Doğulu'nun her türlü iffet kavramına aykırı gelen, feodal dönem Avrupa'sının *droit de cuissage* (kalça hakkı) adeti, yani derebeyine, derebeyliği dahilinde yapılan evliliklerde gelinin kızlığını bozma hakkı konusunda, betimleyici olsun, eleştirel olsun, Doğu kaynaklı hiç bir çalışma okuduğumu hatırlamıyorum. Aynı şekilde, ticaret yoluyla Afrika'dan gelen ve köle olarak kullanılan zencilere olduğu kadar, yerleşilen topraklarda yerli halka davranış açısından Amerikan ve Türk halklarının tutumu konusunda karşılaştırmalı çalışma henüz yok. Dahası, erkeğin çok-eşli olma hakkı, İslamiyetin "gerilik"inin, "çağ-dışılık"ının ya da "antidemokratiklik"inin bir kanıtı olarak öne sürülür ve bu görüş darül İslam'ın modern kesiminde de kabul görürken; bir başka deyişle, çok-eşlilik İslam'ı "şeytanlaştırma" işlevi

[8] Bunlara, kimi tarihçimizin "çağına göre değerlendirmek gerek" dediği, Osmanlı'da şehzade boğdurmayı da ekleyebiliriz.

görürken, ABD'deki Mormonların yüzyıllar sürmüş çokeşlilik uygulaması, Amerikalıyı şeytanlaştırmak için kullanılmamıştır.

Ancak, buna karşılık, Batılılaşma uğruna, Doğu'nun ve de özellikle Osmanlı'nın yüzyıllar boyunca rafine olmuş nice özelliği, örneğin, konukseverliği, alçakgönüllülüğü, birisinden söz ederken hiç kimsenin kompleks duymaması için söze "sizden iyi olmasın" diyerek başlama inceliğini göstermesi, cemaati içindeki üyeleri sahiplenmesi, daha genel çerçevede cemaatçiliği, ve de kendisini sıkıntıya sokma pahasına, kendine göre "öteki" olanı—yabancıyı da ecnebiyi de—rahat ettirmek istemesi, hatta yüceltmesi, vb., ya hepten gözden düşmüş ve terkedilmiş, dolayısıyla modern dünyanın geçerli öğeleri dışında kalmış; ya da, daha da gelişmelerine olanak verilmediği için kemikleşmiş, güdükleşmiş, modern nitelik elde edememiş ve geri-kalmışlığın simgesi haline gelmiştir.

Türk/Türkiye Modernite Projesi: Osmanlı Dönemi

Halil İnalcık, Osmanlı'da modernite arayışlarının ya da onun deyimiyle "Osmanlı devletinin batılılaşma süreci"nin[9] çeşitli evrelerden geçtiğini söyler. İlk aşama Osmanlı bürokratların Avrupa'dan silah ve alet alması-

[9] Burada, *modernleşme*, *çağdaşlaşma*, *batılılaşma* ve *Avrupalılaşma* kavramlarının aralarında ne tür anlam farkları olduğu, ya da modernite arayışı ile batılılaşma sürecinin tümüyle eşanlamlı olup olmadığı konusunun üzerinde durmayacağım. Zaten bu terimlere son yıllarda *küreselleşme* ve *Amerikalılaşma* da eklenmiştir. Bir başka tartışma da bu sözcüklere şimdiki sonekleri yerine *-leştirme* soneki eklemek gerekip gerekmediği üzerinedir (örneğin, bkz. gerektiğini düşünen Keyder, 1998; ve kitabının başlığını *Türkiye'de Modernleşme ve Modernleştiriciler* koyan Sevil, 1999).

dır; İnalcık bu evreyi Rönesans dönemine kadar geri götürür. İkinci aşama, on sekizinci yüzyılda askeri okulların açılması ve matbaanın gelmesidir. Tanzimat ise üçüncü aşamadır (2000, s. 76). Daha sonra gelen Cumhuriyet/Atatürkçülük olgusunun, Anadolu'ya yerleşmiş Türklerin aynı doğrultuda uğraş verdikleri dördüncü bir evre mi, ya da ilk üç evreden köktenci bir kopuşu mu simgelediği bugün tartışma konusudur.

Eğer önce Osmanlı dönemini ele alırsak, muhakkak ki sözkonusu "batılılaşma süreci," son derece hüzün verici bir öyküdür. Çünkü bu süreç aynı zamanda bir çöküşün öyküsüdür—on altıncı yüzyılda bir dev olarak karşılaşılan devlet-i aliyye-i Osmâniyye'nin yavaş yavaş yok oluşunun, ya da Niyazi Berkes'in deyimiyle "Osmanlı sisteminin ilkelerinin birer birer aşındığını"n (2002, s. 33) anlatısıdır.

Çok özetle söylersek, Osmanlı ilk başlarda, biraz Moğollardan biraz da Bizanslılardan devraldığı üstünlük duygusuyla (Berkes, 2002, s. 3), uzun zaman, daha sonraları "Avrupa" ya da "Batı" adını alacak cemaati küçümsemiş; insanlarına, ergeç hükümranlığı altına girecek, Osmanlı uygarlığı camiasına erişmedikleri için henüz bir tür cahiliye devri yaşamakta olduğunu düşündüğü kefereler olarak bakmıştır. Fransa kralı I. François'nın yardım istemesini de eşyanın tabiatı olarak, kendi üstünlüğünün kanıtı olarak görmüştür. Daha sonraları da, Fransa'nın Mısır'a saldırmasını hiç ama hiç anlamayacaktır. Osmanlı'nın etik dünyasında böyle bir şey yoktur.

Zaten Fatih Sultan II. Mehmet, Doğu Roma İmparatorluğu topraklarına sahip olduğu zaman, Hıristiyan olmayı, "kulüp"e dahil edilmeyi istememiştir.

Kendini, "inmiş" en son tek-tanrılı dinin, ve bu dinin yarattığı, içine Greko-Romen mirasın da dahil olduğu (ve orta çağ "karanlığından" çıkarken bütün Avrupa'nın kendisinden feyiz almaya zorunlu kaldığı) bir kültürel miras ile uygarlığın hamisi ve bekçisi sayan Osmanlı, bu olgunun getirdiği iç huzur ve kendi kendisiyle iftiharla, çok şeyi anlamayacak, algılayamayacaktır. Rönesansı ıskalayacaktır. Aydınlanma çağını ıskalayacaktır. Sanayi Devrimi'ni ve kapitalizmi tam anlamiyle gerçekleştiremiyecektir. Fransız Devrimi'nin yaydığı fikirleri neden sonra işitecek; matbaayı kullanmayı neden sonra akledecek; yönetimindeki "millet"lerin benimsediği, ya da benimsetildiği, ulusçuluk akımını, aldatılan koca, aldatıldığını duyan en son kişi olur örneği, en son keşfedecektir—ama doğal olarak iş işten geçmiş olacaktır. Osmanlı, on sekizinci ve İlber Ortaylı'nın "imparatorluğun en uzun yüzyılı" (1983) dediği on dokuzuncu yüzyıl boyunca sarfettiği bütün gayretlere rağmen, modern diye nitelenen belirli bir *Zeitgeist*'ı (zaman ruhunu) yakalayamamıştır. "Osmanlı devlet ve eğitim düzenini ... çok uzun sürmüş bir Ortaçağ şeklinde düşünebiliriz" der Timur. Bu açıdan, Osmanlı skolastiğinin Avrupa skolastiğinden geri kalır bir yanı olmamış olduğunu da belirtmeden edemez (1994, ss. 107, 112).

Osmanlı, Süveyş'te kanal açmanın önemini anlamamış olduğu gibi, Amerika kıtası keşfedildikten sonra Yeni Dünya'ya sefer düzenlememiş olan tek emperyalist güçtür. Daha genel bir deyişle, denizlerde askeri açıdan varlık gösterdiği halde, Rönesans'la başlayan denizaşırı yolculuklarla hiç ilgilenmemiş, bu yolculukların dolaylı olarak sağladıklarının da farkına varmamıştır. Yeni oluşumun boyutlarını kavrayamamış, "bu insanlar

ben yenilmez olduğum için bu yolculukları yapmaya zorunlu kalıyorlar" düşüncesiyle gurur içinde yaşamaya devam etmiştir.

Yukarıda, Batı'daki Aydınlanma'nın özelliklerine değinirken, ya da daha genel olarak Rönesans'la birlikte başlayan Batı modernite projesinden söz ederken, özellikle Osmanlı düşünce yapısına ters gelen öğeleri bulup çıkarıp sıraladım. Şimdi, okurun oraya geri dönerek, gerek metinde gerek dipnotta sıraladıklarımı, Osmanlı'ya görünüşü açısından okumasını salık veririm. Hiçbirinin, temelini Kur'an tefsirine dayandıran bir ilmin âlimlerinin ürettiği kültürel iklimle bağdaşmadıkları, bağdaşamayacakları görülecektir. Osmanlı'nın kendi zaafının farkına varıp, coğrafi olmaktan öte kültürel bir Batı'ya[10] yetişme çabalarının nafile uğraş olmuş olduğu aşikârdır. Zaten, Osmanlı, Viyana kapısından ikinci kez dönüşü ile birlikte İnebahtı yenilgisiyle somutlaşan sorununun çözümünü, ya da başka bir deyişle Batılılaşmayı/modernleşmeyi, eski gücünü elde etmenin ve geleneksel düzenine dönebilmenin aracı olarak gördüğü kadar; Rönesans-öncesi ve (bütün iyi yanlarıyla) kapitalizm-öncesi bir Avrupa'nın, yani modernite-öncesi bir evrenin, Fransız Devrimi'nden beri artık *ancien régime* (eski rejim) di-

[10] Berkes, Osmanlı tarihinde Doğu-Batı ayrımının ilk kez Mühendishâne öğretmenlerinden Seyyit Mustafa tarafından yapıldığını kaydeder. Nizam-ı Cedit'in başarılarını anlatmak için doğrudan Fransızca yazdığı (ilk kez 1803'de Üsküdar'da yayımlanan) ve III. Selim henüz tahttayken Fransa'da da basılan (1807 ve 1810) küçük kitapta (adı verilmiyor) Seyyit Mustafa Doğu ile Batı arasında farkları gördüğünü belirterek, Doğu dünyası eskiden bilimlerin merkezi iken Batı dünyasındaki teknik ilerlemeler karşısında geri kaldığını yazar (2002, ss. 100-101).

ye nitelenen, klasik bir monarşisine dönüşebilmenin yolu olarak görmüştür.

Berkes ise Osmanlı'nın modernite projesinin iflasını "*yeni* Batı'ya yanıbaşında olduğu halde yabancı ve aykırı kalmış olması"nda bulmaktadır (vurgu benim). Ancak açıklar: "Fakat Osmanlı sisteminin yabancısı ve aykırı bulunduğu bu yeni Batı uygarlığı ile hiç ilişkisi olmamıştır demeye de olanak yoktur. Tersine, bu yabancılığa ve aykırılığa karşıt bir biçimde geniş bir ilgi alanı ortaya çıkmıştır. Osmanlı düzeninin bozulması bu ilişkilerin etkilerinin sonucu olmuştur" (2002, s. 37). Batı güçlendiği oranda, kendisine tehdit olarak gördüğü Osmanlı'yı bu ilişkiler yoluyla zayıflatmaya çalışmış, Osmanlı zayıfladıkça da vur abalıya örneği daha beter yüklenmiştir. Şerif Mardin'in de belirttiği gibi, ezcümle, Batı uygarlığı Osmanlı İmparatorluğu için huzursuzluk kaynağı olmuştur (2001, s. 43).

Avrupalıların niyetleri bir yana, Mümtaz Turhan,[11] Avrupalılarla ilişkilerin bir başka yanına dikkati çeker. Avrupalılarla "sıkı temas"ın Batı uygarlığının "mahiyeti"ni kavramaya yetmediğini belirttikten sonra, uygulamada yapılan yanlışlara ve plansızlığa dikkati çeker. Açılan çeşitli okulları sıraladıktan sonra, "Bu mekteplerin hepsi ... gelişigüzel, derme çatma vasıtalar ve kifayetsiz hocalarla, sistemsiz, plansız bir şekilde tesis edilmişlerdi," diye yazar; en çarpıcı örnek olarak da, "Ortada henüz rüştiyeden başka mektep, elde yetişmiş talebe veya hoca yokken Darülfünun kurulmak" istendiğini anlatır. Turhan, "bu dava devrin adamlarının halledeme-

[11] Ayrıca bkz. Turhan'ın zamanında "çok-satan" olmuş ve çok tartışma yaratmış olan *Garblılaşmanın Neresindeyiz?* (1959) yapıtına.

yeceği kadar muazzam bir dava idi" sonucuna varır (1972, ss. 257, 250).

İşin ilginç yanı, Osmanlı'yı asıl zaafa uğratan gelişmenin, güçlenmek üzere (daha doğrusu eski gücünü yeniden elde etmek niyetiyle) gerçekleştirdiği dönüşüm olmuştur. Berkes, "yeni yönün başlangıcı olan uyanışla ... çağrışımlamak adet" olunan Lale Devri'nin (1718-1730 yıllarının) önemli bir özelliğinin, "yönetici tabakanın ... din ve gazâ karışımı olan eski Osmanlı *ethos*'undan, kendine özgü zihniyetten kopmuş olmasıdır. Cevdet Paşa'nın İbn Haldun'dan alarak kullandığı bir terimle söylersek, Osmanlı *asabiyeti* artık sönmüştür" der (2002, ss. 42-43) ve sözkonusu Osmanlı *ethos*'unu "askeri disiplin ve hukuksal sertlikle, onu tamamlayan dinsel yanı gazilik ve sofuluk karışımı bir püritanizm" diye tanımlar. Asabiyet yerini, ateizm, tasavvuf, Bektaşilik ve hedonizm[12] gibi davranış ve düşünüş biçimlerine giden, bir gevşeme havasına bırakmıştır (2002, s. 43). Bugün örneğin dillerde dolaşan Bektaşi fıkralarını bu dönemde başlayan oluşuma borçlu olduğumuzu düşünmek herhalde yalnış olmaz.

Asabiyetin kaybı konusuna Mardin de Timur da değinirler. Bu önemli bir dönüm noktasıdır. Bir başka

---

[12] Habermas da Daniel Bell'in *The Cultural Contradiction of Capitalism* (Kapitalizmin Kültürel Çelişkisi, 1976) yapıtı dolayısıylâ hedonizm konusuna değinir. Bell'e göre, gelişmiş toplumlarda modernizmin güdülediği itkiyle insanlar her istediklerini elde edebileceklerini sanmakta, bu da (akıl yoluyla tasarlanan gündelik yaşamın kuralcılığına karşıt olarak) hedonistik emeller doğurmakta, sonuçta Protestan etik un ufak olmaktadır, dolayısıyla dine dönüş gerekmektedir. Ancak bu aktarış Habermas'ın aynı görüşte olması anlamına gelmez, aksine görüşte bir "kırışıklık ([S. Benhabib'in İngilizce'ye çevirisiyle] *wrinkle*)" olduğunu düşünür (1983, s. 6).

deyişle, yeni bir başlangıç sayılan nokta, aslında sonun başlangıcı olan bir kırılma noktasıdır.

Osmanlı, modernitenin sağladığı olanaklar sonucu yaşanılan hayatın görüntüsünün, hedonist diye özetleyeceğim veçhesini, sonuç olarak değil, neden olarak görmüştür. Tabloyu oluşturan etkenleri, arkadaki dinamikleri çözümleyeceğine, tabloyu başlangıç olarak almıştır. Ve tabii bu tablonun, kendisini hor görme üzerine kurulu olduğunu da hiç anlamamıştır.

Bir başka deyişle, Osmanlı artık modernleşmesi gerektiğini düşündüğü zaman, örneğin kendisi kaç-göç rejiminde yaşarken, Batılı'nın kadınlı-erkekli dans etmekte olduğunu algılamıştır; ancak Batılı "kadınlı-erkekli dansettiği için modern" değil, "modern olduğu için kadınlı-erkekli dansetmekte" olduğunu pek anlamamıştır. Bu bir. Ayrıca, böylesine dansetmenin arkasında nasıl yüzyıllara dayanan bir birikim ve rafineleşme yattığını kavrayamamıştır; yani, kadınlı-erkekli dansetmesi, modern olmasına dayanıyorsa, modern olması da çok sayıda etkenin çok uzun yıllar sonunda bileşke haline gelmesi sonucu olduğunu anlamamıştır, bu iki. Dahası, bu modern görüntünün aslında, Daniel Bell'in işaret ettiği gibi (bkz. dipnot 11), modernitenin kendi doğurduğu ama akılcılığı ve kuralcılığının tersi olan bir hedonizmin yansıması olduğunu, yani Aydınlanma ve akılcılıkla bir tutulan modernitenin bir açıdan bozulmaya yüz tutmuş hali olduğunu, Aydınlanma'yla akılcılığa dayanan gerçek "modern"in ne denli yalın hatta *spartan* (Ispartalı gibi) olduğunu[13] sezememiştir, bu üç. En önemlisi ise, balo

[13] İngiliz postmodernist romancı John Fowles *The French Lieutenant's Woman* (1969) yapıtının baş kişisinde, bastığı yerde neredeyse sadece jeolojik açıdan incelenecek taş gören, yaşa-

ya da danslı toplantı düzenleyen, soylu ya da burjuva, varlıklı kişilerin servetlerini büyük çoğunlukla "Doğu" daki sömürgelerden elde ettiklerini düşünemediği gibi; işin böylesi maddi yanı bir tarafa, bu insanların mutluluklarının, bir ölçüde "Doğulu"yu aşağılama üzerine inşa edilmiş olduğunu hissetmemiştir.

Kaldı ki, Osmanlı'da kısa zamanda gösterişçiliğe dönüşecek olan alafranga bir hedonizm yaratılsa da, bunun sakıncaları bir yana, bu sadece yönetici sınıfıyla sınırlı kalmıştır. Şu da bir gerçek ki, bireysel olarak, İstanbul'u ziyareti sırasında İmparatoriçe Eugénie'yi Ayazpaşa-Kabataş arasındaki konağında ağırlamış şeyhül-vüzera Namık Paşa'dan (1804-1892) (Ayverdi, 2002, ss. 122-133), 1888 Paris Dünya Sergisi'nde bir resmiyle madalya kazanan, daha sonraları da kendine özgü bir üslup yaratan ressam Halil Paşa'ya (1852-1939) kadar, Batılı'ya eşdeğer sayısız Osmanlı soylusu olmuşsa da, genel olarak bakıldığında bu sınıfın insanlarının gerçek anlamda modernleşmiş olduğu kuşku götürür.

Osmanlı, modernleşme/Batılılaşma çabalarına rağmen, modernleşme dönüşümünü sağlayacak sayıda ya da güçte eleştirel aydın/bireyi yetiştirememiştir. Osmanlı, Batı'nın devletten bağımsız, eleştirel aydınını ve bireyini yaratamadığı gibi, böyle kişilerin ortaya çıktığını görür görmez, eskiden olduğu gibi boğdurtmasa da, sürgüne yolladığı ya da soluğu Paris'te almasını kaçınılmaz kıldığı için, bu tür bireylerin/aydınların hem serpilmesine engel olmuş, hem de yetişenlerden faydalanamamıştır.

---

mını bilime adamış Viktorya dönemi "modern" insanın çok güzel bir parodisini sunar.

Üstelik, Osmanlı 1789'dan itibaren gelişen politik hava içinde artık modern devletlerde, merkez ile çevrenin (bu terimler için bkz. Mardin, 2001, s. 3, dipn. 21) bütünleştiğini (bkz. Hobsbawm, 1990), tam kavrayamamıştır. Merkezin, yani İstanbul'daki yönetici sınıfın, çevre ile adeta kemikleşmiş farklılaşmasına[14] son verememiştir. Bu yeni Batılılaşma/modernleşme/hedonizmde kendini bulamayan çevre de hemen her modernleşme hareketini baltalamıştır[15]. Payitaht İstanbul'dan sonra en önemli kentler Selanik ve Balkanlar'daki diğer kentler ile Arap eyaletlerinin başkentleri olduğu ve yöneticilerin zaten yarısından fazlası devşirme yani etnik olarak Türk olmayan kişiler olduğu düşünülürse, bunlar için "dışarlıklı" Anadolu'da yaşayan ve henüz göçebelikten kurtulmamış "Türkler"le bütünleşmek pek de cazip görünmemiş olsa gerek (bu Türklere, bedevi Araplar ile göçebe Arnavutlar ve Kürtler de dahildi. Bkz. Timur, 1994, s. 99). "Etrâk-ı bî-idrâk" deyimi ve çağrışımları bu tutumu çok güzel özetlemektedir.

Bu yöneticiler ne kadar iyi niyetli olurlarsa olsunlar, işbaşında kaldıkları sürece zaten eşyanın tabiatı olarak köktenci bir değişiklik getiremezlerdi—çünkü böyle bir değişiklik için asıl kendilerinin gitmesi gerekti. Oysa bugün, Sovyetler Birliği yıkıldıktan sonra gerek

---

[14] Bu farklılaşmanın ifadesi en isabetli şekilde Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Yaban* (1932)'ında kağıda dökülmüştür.

[15] Bilindiği gibi, aşırı alafrangalığa edebiyat alanından, özellikle romanlar yoluyla da çok keskin eleştiri gelmiştir. Örneğin bkz. Ahmet Midhat Efendi, *Felâtun Bey ile Râkım Efendi* (1875). Mardin bu tür eleştirinin bir tür toplumsal denetim olduğunu belirtiyor, "romancı yoluyla böylesine alafranga tiplere, [ç]evrene uy veya bir yabancı olarak sınıflandırılmaya razı ol" denilmiş oluyor, yorumunu getiriyor (2001, s. 43).

Rusya Federasyonu'nda, gerek bağımsızlıklarını kazanmış diğer eski Sovyet cumhuriyetlerinde, yönetici kadrosu değişmediği halde, rejim değişikliği gerçekleşmiş, komünist parti yöneticileri liberal diye bilinen siyasaları ve kapitalist sistemin uygulamalarını benimsemiş, en azından sosyalizm terkedilmişse; aynı şekilde, Osmanlı yönetici kadrosu, iktidarda kalarak kendi kendini değiştirmeyi gerçekleştirebileceğini sanmıştır. Sovyet-sonrası deneyim ne gösterecek, henüz bilemeyiz, ama Osmanlı deneyiminin olumsuz sonuçlandığı ortada. Timur, daha önce atıfta bulunduğum gibi, tarihte köklü toplumsal dönüşümlerin hep yönetim değişikliğiyle gerçekleştiğini (1994, s. 190) açıkladıktan sonra,

> Osmanlı düzenini başta sultan ve sadrazam olmak üzere, geleneksel yönetici zümre "değiştirmek" istemiştir. Geleneksel kurum ve aygıtların ürünü olan bu zümrenin kendisi nerede ve nasıl değişmiştir de, sonradan düzen değiştirmek kararı alabilmiştir? Bu soru pek sorulmamaktadır. Oysa, altını çizerek belirtelim ki, Osmanlı yönetici zümresi, tarihi akış içinde kesintisiz ... düzenle tam bir çıkar birliği içinde bütünleşmişti. 19. yüzyılda devletin fakirleşmesine rağmen, Osmanlı yöneticilerinin Batı'da bile benzeri sık görülmeyen bir lüks ve refah içinde yüzdüklerini unutmayalım. Saraylarda ve konaklarda yaşayan ve sanayi devrimiyle çeşitlenen Batı üretiminden en üst düzeyde yararlanan bu yönetici zümre "düzen değişikliği"nden yana olamazdı ve kendi çıkarlarına en uygun düşen kurumsal yapıyı kendi elleriyle yıkamazdı.

der ve birçok kişiye aşırı haşin gelebilecek şu yargıyla bitirir: "Denilebilir ki bu zümre reformlara imparatorluğun, dolayısıyla kendi çıkar düzeninin çöküşünü önlemek için sürüklenmiştir." Gerçekten reform yapmış olsalardı, zaten tasfiyeleri de kaçınılmaz olurdu. İmparatorluğu çağdaş bir devlete dönüştüreceklerine, "palyatif önlemlerle yetinmiş"lerdir (1994, s. 191).

Bu "palyatif" diye damgalanan önlemler ne olmuştur? Burada sevabıyla günahıyla Tanzimat'ın yargılamasını yapacak değilim. Bugün yaşamımızda olmazsa olmaz sayacağımız nice öğeyi Tanzimat'a borçlu olduğumuzu yadsımıyorum. Ancak, Tanzimat'ın getirdiği "reform"ların, İnalcık'ın yorumuyla: bir, "Batılı kapitalist" ulusların "genişleyen pazar" gereksinmelerini "tatmine yaradığı" (Bailey, 1942'den aktaran İnalcık 2000, s. 77); iki, ticaret ve hukuk alanında gerçekleştirdiği yeni düzenlemelerle, yani, o zamana kadar sadece şeriatın hüküm sürdüğü yasama düzeninde yaptığı değişiklikle, bir yerde şeriatı görmezden gelircesine, yok sayarcasına yenilik getirerek, devlette ve toplumda ikilik ve çekişme yaratmış olduğu bir gerçektir (İnalcık, 2000, s. 77).

Başka bir tarihçi, Ercüment Kuran, ise, Tanzimat'ın bambaşka bir veçhesine işaret eder. Ercüment Kuran, *Türk Çağdaşlaşması* adlı yapıtında, Tanzimat'ı gerçekleştirenlerin üç özelliğini vurgular: "Tanzimatçı fikir nedir?" diye sorar, "Evvela batı medeniyetine hayranlıktır. ... Tanzimatçı fikrin ikincisi taklitçiliktir. ... Son olarak, Tanzimatçı fikir akılcılıktır," der. İlk iki fikrin uygulaması sonucu, bugün yaşamımızda olmazsa olmaz nice öğenin varlığı gene bir gerçek. Örneğin, Tanzimat taklitçiliği olmasaydı Türk romanı olmazdı. Bugün

belki bunu düşünemiyoruz bile.[16] Bu arada, üçüncü fikir olumlu gözüküyorsa, Kuran Tanzimatçı fikrin akılcılıkta saplanıp kalmış olduğunu anlatır. "Çoğulcu vasfı sayesinde batı dünyası, maddeciliğe karşı Bergson ... gibi maneviyatçı filozoflar yetiştirecektir" (ss. 138-140) der, ve bizlerin bu bakımdan manevi fakirleşmeye itilmiş olduğumuzu belirtir.

Türk/Türkiye Modernite Projesi: Cumhuriyet Dönemi

Tanzimat'tan sonraki en önemli hamle, bilindiği gibi, cumhuriyetin kuruluşu ve bunun getirdikleridir. Bugün "Türk modernitesi" dendiği zaman, daha önceki aşamaları da içine alan ama özellikle Cumhuriyet'in getirmeyi tasarladığı modernite sözkonusudur: Gelgelelim, yukarıda değindiğim gibi, cumhuriyet/Atatürkçülük olgusunun, Anadolu'ya yerleşmiş Türklerin aynı doğrultuda uğraş verdikleri dördüncü bir evre mi olduğu, ya da ilk üç evreden köktenci bir kopuşu mu simgelediği tartışma konusudur. Ancak, cumhuriyetin kuruluşu ve bunun getirdikleri, ister süreklilik içinde daha önceki reformların doğal sonucu ve de en kapsamlısı olarak görülsün; ister, köktenci bir kesinti ile yeni bir başlangıca işaret etsin, Türkiye Cumhuriyeti'ni Osmanlı münevverlerinin kurduğu bir gerçektir. İnalcık (2000), 1908'de II. Meşrutiyet'in ilanı ile birlikte, "her türlü fikir ve teori"nin "serbestçe" tartışıldığı dönemi, "Cumhuriyet devri ideolojisini hazırlayan gerçek bir Türk Aydınlanma

[16] Yukarıda da belirttiğim gibi, ne ilginçtir ki, Batı hayranlığının ve taklitçiliğin toplumumuzda ne tür tahribata yol açtığını, en iyi şekilde, romanımız betimlemiştir.

Çağı'ndan, bir kültür rönesansından, bir devrim *intelligentsia*' sından söz edilebilir," diye betimler.

Önlemler belki de o kadar palyatif olmamıştır. Varolan rejimi yıkacak kadar bağımsız olabilen aydının ortaya çıkmış olması ile; var olduğu düzen içinde kendi kendini yeniden-üretmekten başka birşey gerçekleştirmemiş olmakla suçlanan Osmanlı'nın, siyasal olduğu kadar, manevi ve kültürel de iktidarının son bulması, uzun vadede bu önlemlerin ürünü olduğu söylenebilir. Cumhuriyetle birlikte, yeninin inşa edilmesine olanak sağlanmıştır. Timur'un istediği kesinti gerçekleşmiştir.

Şunu da eklemek gerek ki, bu kez kaçınılmaz olmuş görünen tasfiye, bazı bakımlardan kırpılmayı da getirmiştir. Örneğin, meşrutiyet döneminde kazanılan siyasal deneyim, sahnedeki aktörlerin çekilmesiyle, boşa gitmiştir. Siyasal deneyime cumhuriyetin kuruluşuyla yeniden sıfırdan başlanmıştır—ülkede demokrasiyi yerleştirmekte güçlük çekilmesinin temelinde bu tür nedenler de yatmaktadır.

Nasıl tanımlanırsa tanımlansın, cumhuriyetin Türk/Türkiye modernitesi projesi konusunda fikir yürüten, yazan ve yayımlayan çok kimse olmuştur. Özer Ozankaya'dan Şerafettin Turan'a, bugün yaşayan, ya da artık aramızda olmayan, birçok bilim adamı, yazar ve düşünür, tümüyle sitayişkâr ve hatta minnettar bir söylem geliştirmişlerdir. Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana eğitim yoluyla toplumsallaşma sürecine giren her kuşak bu söylem ile yetiştirilmiştir. Atatürkçülük halen kürsüye çıkan ya da kalemi ele alan nice aydın için mutlak referans ve hareket noktasıdır. *Cumhuriyet* gazetesinde Atatürk ya da Atatürkçülük'e atıfta bulunmayan makale neredeyse göremezsiniz.

Buna karşılık, "cumhuriyet projesi"ne tümüyle muhalif, monarşist rahmetli İsmail Hami Danişmend ve çevresi örneği kişiler de vardır—ki demokrasilerde normaldir. (Bundan ötürü, cumhuriyetin ilanı ile birlikte ülke dışına sürülen Osmanlı hanedanının erkeklerine ancak yirminci yüzyılın son çeyreğinde dönüş izni verilmiştir.) Danişmend gibi doğrudan Osmanlı hanedanını yüceltmese de, Mustafa Kemal Atatürk'e, düşmanı püskürten komutan olarak hayran, ama saltanat rejimine son verdi diye, "koca imparatorluğu yıktı"ğını[17] düşündükleri için küskün, soyutlamalarının oluştuğu dönemin koşullandırmasıyla meşrutî düzen yanlısı bir grup insan (belki de İstiklal mahkemelerinin anısıyla) seslerini yükseltmemiş olmakla birlikte, varolmuşlardır.

Ancak bugün—yirminci yüzyılın sonu ile yirmi birinci yüzyılın başında—bu gruplardan apayrı, Türk/Türkiye modernitesi projesi içinden gelme iddiasında olan kimi sesler, bu projeyi sorgulamakta ve ısrarlı olarak belirli suçlamalar yöneltmektedirler.

Şu bir gerçek ki, cumhuriyet/Atatürkçülük projesi, Benedict Anderson'un "*imagined communities* (tasarlanmış cemaatler)" kuramını (Anderson, 1983) *avant la lettre* (kağıda dökülüşünden önce) doğrulamak üzere Sümerliler'den Ergenekon'a uzanan geniş bir tarih ve coğrafya tasarlayarak ulusal ve kültürel ufuklarını çizdi. Payitaht İstanbul'dan başkent Ankara'ya geçiş, yeni geleneklerin "icat edilmesini" (Hobsbawm ve Ranger, 1983) getirdi. Cumhuriyetin kuruluşuna varan sürecin önemli tarihleri 23 Nisan, 19 Mayıs, 30 Ağustos ve 29 Ekim günleri yeni bayram günleri ilan edildi ve sırasıyla Ço-

[17] Saltanatın zaten *de facto* iflas etmiş olduğu, cumhuriyeti kuranlara sadece *de jure* bitirmek kaldığı öne sürülebilir.

cuk, Gençlik, Zafer ve Cumhuriyet Bayramı olarak kutlanmaya başlandı. Yepyeni kahramanların isimlerinin verildiği yepyeni caddelerle, fiziksel, manevi ya da kültürel yeni ikonalar yaratıldı. Osmanlı İmparatoluğu'nun içinden çıkacak devletlerden İsrail'in kuruluşunda tanık olunan tümüyle ölü bir dili canlandırma derecesinde değilse de, yeni tasarlanmış cemaatin kodlarını barındıracak yeni bir alfabe ile hemen hemen yeni bir dil yaratıldı. Bu dil Sadri Maksudi Arsal gibi kişiler arasında savunucu buldu (bkz. Arsal, 1930).

Bu yeni hareket, eskinin hatasına düşmemeye, İnalcık'ın işaret ettiği ikiliği yaratmamaya azimli, eskiye ait hiçbir öğeye hayat hakkı tanımadı. Bu olumlu bir gelişme gibi gözüküyorsa da, sonuçta, yokluğa itilen olgunun, Timur'un deyişiyle, "Semerkant'dan Endülüs'e kadar eserleri hâlâ ayakta duran bir uygarlığın, Farabi'den İbn Haldun'a uzanan 'batılı' bir felsefenin de temsilcisi olduğu dikkate alınmadı." Dahası, artık tümüyle olumsuz niteliklerle tanımlanan Osmanlı'nın[18] da "bu uygarlığın sahibi ve koruyucusu olduğu unutuldu. Aynı uygarlığın kendini Batı kutsal tarihiyle özdeşleştirdiği ... gözlerden kaçtı" (Timur, 1994, s. 196). Timur'un bu satırları yazarken, adeta, "vur dediysek öldür demedik" diye düşündüğü sezilliyor.

---

[18] Birinci ve ikinci Körfez savaşları dolayısıyla, Osmanlı İmparatorluğu'nun içinden çıkan devletlerden, Irak'ı ve lideri Saddam Hüseyin'i şeytanlaştırma süreci, "hasta" etiketi konmuş Osmanlı'nın nasıl bir şeytanlaştırma işlemiyle karşı karşıya kalmış olduğu konusunda fikir vermektedir. Dolayısıyla, cumhuriyetin kurucularının, bugün Timur gibi düşünürlere yersiz ve gereksiz görünen hareketinin de, zamanında, psikolojik açıdan normal, kaçınılmaz bir tepki olmuş olduğu anlaşılıyor.

Evet, cumhuriyetin kuruluşuyla bütün bir ontoloji yok edildi—değil sadece bir ulusun, bir imparatorluğun kolektif belleği felç edildi, dumura uğratıldı.

Yukarıda, bizi ilgilendiren modernitenin gereği olarak, Batı'da dinle bilimin ayrılması, özgür bireyin/aydının ortaya çıkışı ve yönetici sınıfın değişmesi ile, bir yan gelişme olarak merkez ile çevrenin bütünleşmesinden söz etmiştim. Yönetici sınıf, eşyanın tabiatı, değişti; vatansever üst tabaka da zaten kurtuluş savaşı dolayısıyla Anadolu'ya geçerek yeni oluşumun parçası oldu.

Rejime karşı çıkan birey/aydının en yüce simgesi olarak, resmi tarih, Mustafa Kemal'in şahsını belirlediğinden ve saltanatın sona erdirilmesi ile cumhuriyetin kuruluşu, yabancı orduların işgali sonucu girişilen kurtuluş savaşının arkasından geldiğinden, askerler kendilerini toplumdan sorumlu birey/aydın olarak gördüler. Her subayın emeli, Mustafa Kemal Atatürk gibi, ülkedeki her bir bozukluğu düzeltmek için kendi Samsun'una çıkmak oldu. Mustafa Kemal gibi... En yüce şekilde... Bu zihniyet, Mustafa Kemal ve ekibinin görgüsüne, kültürüne ve vizyonuna sahip olmayan, anayasa kavramından ve modern ulus-devlet gereklerinden habersiz cahil Anadolulu subayların ve onların, "fırsat mı fırsat" mevki elde eden sivil işbirlikçileri elinde çok çirkin, etik açıdan rezalet, askeri darbeler getirdi—bırak kendileri aydın olmayı. Öte yandan, yerleştirdikleri kurallar ve çıkardıkları yasalarla, gerçek anlamda "kritik espri sahibi ve özgür düşünceli birey"lerin ortaya çıkmasına büyük ölçüde engel oldular—bu konuda tek sorumlu onlar değil iseler de.

Aynı şekilde, Batı'da Rönesansın gerçekleştirdiği dinin etkisinin azalması ile merkez-çevre bütünleşmesi

kolay olmadı. Zaten bütün bu öğelerin durumu bir yerde birbiriyle ilintilidir.

İlk önce din konusuna değinirsek, gelişmelerin bir yan etkisi de Osmanlı düzeninin temelini oluşturmuş şeriatın özü olarak İslam'ın giderek küçümsenmesi oldu. İslam pratiği, uygarlığa ve ilerlemeye engel, gericilik ve yobazlık olarak görülmeye başlandı; "Doğulu"nun küçümsenen "gelenek"iyle özdeşleştirildi—oysa Avrupalı İslam'ın gücünü farketmiş, Afrika'da yayılışını not etmiş, ve bütün on dokuzuncu yüzyılı bu kıtada Hıristiyan misyonerlik etkinlikleriyle geçirmiştir. Yeni kurulan ulusdevletin ideolojisi olan Türkçülük, İslam-dışı bir nitelik kazandı. İslam'ı bu şekilde reddetmek, günlük yaşamda, dini, kamu alanından uzaklaştırmak biçiminde gelişti. Bu olgu, cumhuriyet projesinin pozitivist öğesiyle birleşince kimi tepkiler de kaçınılmazdı.

Türk toplumuna Batı'nın sadece maddeciliğinin yansımasına, cumhuriyetin, dini, kamu alanından tümüyle yok etmesinin eklenmesi, reformlara kimi direnmelerin de kökenini oluşturdu. Örneğin, Mardin ilk kez 1989'da Amerika'da yayımlanan *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* (1989, bu baskı 1992) adlı yapıtında Said Nursi'nin kendine biçtiği misyonun "Batı'nın maddeciliği olarak gördüğü şeyin İslam kültürüne de sızmasını önlemek" olduğunu söyler (s. 20). İnalcık, "Türk halkı için dini kurallar yalnız bir dini ödev değildir, aynı zamanda ve daha çok birer sosyal kural, bir yaşam kuralı haline gelmiştir" (2000, s. 81), diyerek, sokaktaki adam için, dinin tam da kamu alanından çekilmesinin ne denli sakıncalı olmuş olduğuna dikkati çeker. Berkes de, "Bir toplumda en yüksek sayılan değerler ... dinsel değerler kılığına gir-

meye de eğilimlidirler. Din, geleneğin en son sığınağı, en son savunma kalesidir. Aslında toplumun eski yaşayışının kökeninden gelen birçok alışkanlıklar, kolaylıkla din gereği imiş gibi bir nitelik kazanırlar" (2002, s. 20) demektedir.

Cumhuriyetin din konusundaki tasarrufunun, yani Monod'nun öngördüğü ayrımın, merkezle bütünleşmemiş çevre[19] için çok güçlük yaratmış olduğu ortadadır. Bu insanlar böylesine kaotik bir durumdan kurtulmak, kendi anladıkları türden, birçok kimse için billurlaşmış altın çağ 1300-1600 devrinin kurallarından oluşan, yasa bütününü, yani "şeriat"ı istemektedir. Dinci söylemin, yani İslam dinini siyasal emellere alet etmek isteyen profesyonel siyasetçilerin, teröristlerin,[20] kötü niyetlilerin ya da terörizmle savaşım verme iddiasında olan George W. Bush gibi demagogların, söyledikleri ve yaptıkları ile hiç ilgisi olmayan bambaşka bir durumdan söz ediyorum. Merkezin cumhuriyet projesi çerçevesinde gerçekleştirdiği köktenci kesintiler ve rota değişikliğiyle, modern dünya ile karşılaşmaya zorunlu kalmış ama bunun için psikolojik açıdan hazır olmadığı gibi, kültürel açıdan da donanımlı olmayan bir çevrenin[21]

---

[19] Çevre sözcüğünü cumhuriyetin karar-vericilerinin, ya da Keyder'in deyimiyle "modernleştirici"lerin dışında kalan, "modernleştirilmesi gerek" diye düşünülenler için kullanıyorum.

[20] Faslı sosyolog Fatima Mernissi, yayımlamış olduğu çeşitli yapıtlarda, "İslami terörizm"in ne tür toplumsal rahatsızlıklar sonucu doğduğunu çok güzel anlatır (örneğin bkz. Mernissi, 1992).

[21] ABD'nin "11 Eylül" sonrasında Afganistan'ı "Taliban'dan kurtarma" eylemi sırasında, dikkatlerin odaklandığı bu ülkede, *taliban* denilen kişilerin, modern dünya ile kültürel kopuklukları sonucu, ne olduğu konusunda en ufak fikirleri olmadığı, sadece ince uzun şeritler olarak algıladıkları, teypleri kopar-

düzen arayışının ifadesinden. Bu gerçeği görmezden gelmek, bu insanları, sözünü ettiğim dinci simsarlara ve demagoglara yem etmekten başka işe yaramaz.

Cumhuriyetçi/Atatürkçü modernite projesinin temel gayelerinden birinin, Osmanlı'nın denediği ama tam başarılı olamadığı merkezle çevrenin bütünleşmesi olduğu muhakkaktır. Amaç, yıllar ilerledikçe, merkezdeki "Osmanlı münevverleri" türünde insanların gittikçe artması, çevredekilerin de aynı vasıfları edinmesi ve böylelikle toplumun da gelişmesi ve ilerlemesinin sağlanması idi, diye anlıyorum. Ancak ne yazık ki, böyle bir gelişme sağlıklı olarak gerçekleşmedi.[22] Osmanlı münevverleri cumhuriyet yönetici ve aydınlarına, ya da Nilüfer Göle'nin sınıflandırmasıyla "eylemci" ve "analist"lerine (2000, s. 8) dönüştükten sonra nedense adam yetiştiremediler, kendilerini gerektiği kadar yeniden-üretemediler. Çevre ile bütünleşmeyi, çevreyi sadece kendilerine benzetme olarak aldılar—nasıl Batı'dan sadece pozitivizmi aldılarsa, bu kez de sadece görünüş açısından benzemeyi yeterli buldular.

Cumhuriyetimizin seksen yılı incelenenince görülen odur ki, merkez, olayları tahmin edememe hatasını işleyişinden olacak, yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde,

---

malarında ifadesini bulan kültürel donanımsızlıktan söz ediyorum.

1960'lardan itibaren böylesine kültürel donanımsızlıkla Almanya'ya ve sonra diğer Avrupa ülkelerine, yirminci yüzyıl modernitesine, deyim yerindeyse, paraşütlenen Anadolu insanının dramını birçok yazar yansıtmıştır (örneğin, bkz. Bekir Yıldız'ın *Alman Ekmeği* [1974] yapıtına).

[22] Osmanlı münevverlerinin bir kısmının da, imparatorluğun parçalanması sonucu, Türkiye Cumhuriyeti toprakları dışında kalmasının getirdiği, ülkenin fikir açısından yoksullaşmasının da, bu başarısızlıkta rolü olmuştur.

büyük bir "kazık yediğini" düşünmüştür. Eğer Kanuni Sultan Süleyman devrinde, merkeze, "yirminci yüzyılın ilk çeyreğinde şu kadar kilometre kareye büzüşeceksin, nereye çekilmek istersin?" diye sorulsa, Anadolu'ya değişik alternatifler önereceğini öne sürmek çok yanlış olmasa gerek. Dolayısıyla, merkez, cumhuriyet kurulunca başbaşa kaldığı çevreyle bütünleşmeyi de o grubu kendine benzetmek olarak almıştır. Hacıağaları ya da kof ve kültürsüz mühendisleri, benzerlik pek yüzeysel olsa da, arasına almaya, birlikte aynı apartmanlarda komşu olarak yaşamaya, aynı otellerde ya da lokallerde eğlenmeye; hatta, insana fantastik bir *film noir* gibi geliyor, milletvekili, başbakan ve devlet başkanı yapmaya razı olmuştur—artık, ataletten mi, aldırmazlıktan mı, sorumsuzluktan mı, ülkece bir *folie à nation* (ulusça çıldırmışlık) yaşadığımızdan mı, çözümlemeyi okura bırakıyorum.

Buna karşılık merkez, gerçek modernite ile, yani modernite projesi yoluyla çevrede yetişen özgün değerler ve eleştirel aydınlar ile karşılaşınca da, eli ayağı birbirine karışmış, ne yapacağını şaşırmış, çareyi atavistik ceberrutlukla böyle kişileri hapse atmakta görmüştür. Onları yetiştiren kuruluşu, daha da geliştireceğine, aksine kapısına kilit vurmuştur—köy enstitülerini kastediyorum. Mahmut Makal ve Fakir Baykurt Anadolu ile ilgili gerçekleri yazdılar diye, evet, kendilerini cezaevinde bulmuşlardır—ki bu artık modern trajediye dönüşüyor (modern trajedide ölüm gerekmez; bir insanın var olan gizilgücünü kullanamadan heba olması, trajediyi oluşturur). Merkez, kendi tasarladığı gerçeğin ötesinde bir Anadolu gerçeğini incelemek isteyenleri, bunun ne kadar "Batılı, modern" bir davranış olduğunu düşünmeksizin cezalandırmıştır. Anadolu folklorunu inceleyen (zaten

"etnik" olarak Batılı, modern bilim adamı, Avusturyalı) Andreas Tietze ile Pertev Naili Boratav ve İlhan Başgöz Türk üniversitelerinde barınamamışlardır. İnsan gülsün mü ağlasın mı bilemiyor, Tietze ile Başgöz, bugün bir klasik sayılan, 1000 sayfalık Türk bilmeceleri kitabını, gönüllü sürgün gittikleri ABD'nin Kaliforniya eyaletinde kafa kafaya verip yazmaya zorunlu kalmışlardır. Örnekler çoğaltılabilir. Bu insanların suçu, merkezin onlarla yaptığı zımni toplumsal sözleşmeyi ihlal etmek olmuştur. Çağlar Keyder, Türkiye'de "tepeden inme modernleştirici"likten söz edilmesi gerekmektedir görüşündedir. "Fiilin ardındaki özne modernleştirici elit, bu elitin hedefi ise kendi modernlik anlayışına uygun kurum, inanç ve davranışları seçilmiş nesneye, yani Türkiye halkına kabul ettirmekti" (1998, s. 31), diye yazar. "Bağımsız, kritik espri sahibi ve özgür düşünceli birey"in bu durumda da yeşermeyeceği ortada. Zaten, merkez, kendi içinden, bu tür insanlar çıkar gibi olunca daha beter cezalandırmıştır. Halikarnas Balıkçısı Cevat Şakir Kabaağaç'tan Nazım Hikmet Ran'a, bünyesinden püskürtmüştür.

Bu kişilerin hıncını, gayet ironik olarak, çevre almıştır. Zira, yüzeysel olarak bütünleşen çevre merkeze, deyim yerinde ise, daha büyük kazık atmış, ve merkezin yaşam alanını istila etmiştir. Artık, merkezin bu insanları "dışarlıklı" diye nitelendirdiği dönem çok geride kalmıştır... "(İstanbul' daki) yeni Anadolu burjuvazisi" gibi deyimler türemiştir. Bu insanların arasında akademik/entelektüel dünya içinde iddia sahibi olanlar da çıkmaktadır, ve genelde Türk/Türkiye modernite projesini yürütme yükünü üstlenmiş görünmektedirler. Ancak böylesi bir sorumluluk için ne denli donanımlı oldukları

bir soru işaretidir. Taşıdıkları cahil cesareti ile birlikte ufak kasaba insanı korkaklığı ile ufuksuzluğunu beraberlerinde getirdikleri ise ortadadır. Onlara olağan gelen, geleneksel merkezinkiyle ilgisi olmayan, davranış biçimleriyle,[23] moderniteyi—bırak ihya etmeyi ya da geliştirmeyi, aksine—saptırdıkları, güdükleştirdikleri ve yozlaştırdıkları söylenebilir.

Türk/Türkiye modernite projesi kimine göre bugün yorgundur ve aşırı ortodoks yorumlarla kendini kısıtlamaktadır. 1920'lerde ve 1930'larda saplanıp kaldığı; günümüze göre, "modern" olacağına "tutucu," hatta "dinozor" olduğu söylenmektedir. Bu konuda çok yazıldı çizildi. Ben Türkiye dışından bir örnek vereceğim. 1991 sonunda Sovyetler Birliği'nin yıkılması sonucu yeni bir tablo ortaya çıkmıştır: Cumhuriyet'in kuruluşu sırasında, *realpolitik* sonucu, Bolşeviklerle dostane ilişkiler, Türkiye Cumhuriyeti'nin, resmi olarak, "dış" Türk topluluklarının varlığını görmezden gelmesini öngörüyordu. Yirminci yüzyılın ilk çeyreğine sıkışıp kalmış Türkiye modernitesi, Türk toplulukları konusunda bugün yeni bir tasarı, değişik bir vizyon geliştirmek gerektiğini yeterince anlamış görünmüyor. Konuyu bu işe pek hevesli "milliyetçilerin" ya da dincilerin tekeline bırakmakta beis görmemekte (ama bu kişiler bu konuda olsun, genelde olsun, gerekli donanıma sahip olmadıklarını 1991 sonundan beri kanıtlamaktadırlar), ya da konuya salt ekonomik açıdan bakmakta. Örneğin, Ebulfez Elçibey'in, ölümünden kısa bir süre önce Türkiye'nin belli başlı te-

[23] Turgut Özal cumhurbaşkanı, Recep Tayyip Erdoğan başbakan iken, İstanbul'da oğullarını evlendirmişlerdir, ama her iki düğün de, İstanbul'da yer almış olmalarına rağmen, İstanbul düğünü olmamışlardır.

levizyon kanallarında verdiği demeçlerde yaptığı, Azerbeycan'la Türkiye'nin birleşmesi önerisi yanıtsız kalmıştır. Üzerinde düşünülmemiştir bile. Türkiye Cumhuriyeti'ne büyük külfetler getireceği için çok üzerinde düşünülmesi gereken bu önerinin, her Azerbeycanlının duyarlığına uyacağı da belli değil: kimi, Güney Azerbeycan'la birleşmeyi önemsemektedir; kimi de halen kültürel, zihinsel ve duygusal olarak eski Sovyet parametreleri içinde yaşamaktadır. Ben sadece, tarih bilen herkesin farkında olduğu gibi yüzyıllardır Türkleri düşman ve tehdit, ve de hor, görmüş olan Avrupa'yla "birleşmek" konusu, kamuoyu gündemini bu denli meşgul ederken; 1920'lerin ufkunda yer almayan, dolayısıyla bugünün tasarılarında ve gündeminde kendine yer bulamayan önerinin, üzerinde durulmadığına dikkati çekmek istiyorum.

Sonuç

Osmanlı'nın, Batı modernite projesinin "ötekileştirme" siyasasının farkında olmaksızın geliştirdiği Türk/Türkiye modernite projesinin ilk dönemi, yirmi birinci yüzyılın penceresinden bakıldığında başarılı olmaktan çok başarısız görünmektedir. Ama bu ilk dönemin aktörleri herşeye rağmen, Türkiye Cumhuriyeti'ni kurmayı ve böylelikle Türk/Türkiye modernite projesinin ikinci döneminin çatısını oluşturmayı başarmışlardır. Projenin bu son döneminin de başarılı olduğu kadar başarısız olduğu yanları vardır. Yönetici sınıfta köktenci değişim gerçekleşmişse de, bu değişim beraberinde bütün bir uygarlığın reddedilişini sürüklemiş; bunun dışında, din konusundaki tasarruflar yeni, karmaşık sorunlar yaratmış, bağımsız aydın/birey ise çeşitli nedenlerden ötürü gelişememiştir. Denilebilir ki, din konusunun do-

ğurduğu, dini çok aşan toplumsal rahatsızlık bir yana, bu son nokta, halen tamamlanmamış Türk/Türkiye modernite projesinin en büyük eksiği ve ayıbı olarak, sırıtmaktadır. Kendini yeniden-üretmeyi gerçekleştiremeyen ve "modernleştirilmesi gerek" diye düşündüğü çevre tarafından istila edilmiş olan "modernleştirici" merkez ise havlu atmış durumdadır.

Modernleştirilmeden modernleştirici rolüne, düşünmeksizin soyunan çevre, ya da yeni merkez, "modern" bir görüntü vermemektedir. Kevin Robins, "Türk modernizasyonu verimsiz, boş bir iş olmuştur. Modern dinamikten yoksundur," diye yazar. Robins'e göre, Türk elitinin tek başardığı Batılılara öykünmedir. Türk, her yaptığını "Batılı" idealine göre, Avrupa "model"ine benzerliğine göre ölçer. Kültürel gelişme, bir "özgün paradigma"ya benzemeye çalışma üzerine oturtulduğu için, bu gelişme hep "simülasyon" olarak kalmaya mahkumdur. Osmanlı kültürünün yerini yapay, "*ersatz*" bir kültür almıştır. Robins'e göre, Türkler zaten Toynbee' nin dediği gibi, Batı toplumunun "parya"sı olmamak için Batılı olmaya karar vermişlerdir (1997, s. 65, çeviri benim).

Göle de böyle "Batı'nın ardı sıra onun izleri üzerinde yürüyen" ve de sonuçta tatmin edici olamayan bir davranış saptamış ve buna "eksik modernlik" (2000, s. 170) demiştir. Son zamanlarda Türk/Türkiye modernite projesi konusunda gelişmekte olan söylem bu yöndedir.

1990'ların ortasında, 1994'te, Amerika'da, MIT (Massachussets Institute of Technology)'de bir sempozyumda, Türkiye'den de gelen ve bildiri sunan katılımcılarla Türk modernitesi masaya yatırıldı. Bildirilerin daha sonra Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba tarafından *Türki-*

ye'de Modernite ve Ulusal Kimlik adlı kitapta derlendiği sempozyumun ana teması Türkiye'de modernite projesinin "kriz" içinde olduğu idi. Bu saptamaya sanırım kimse karşı çıkacak durumda değildir. Kitap Türk modernitesine yüzde yüz hayranlıktan uzak, ya da modernitede çatlak olduğuna dikkati çeken ilk bilimsel ses değil. Ancak yirmiye yakın bildiri ile kolektif bir söylem olarak önemli bir çıkış olduğu kadar, Türk modernitesine siyasal ya da manevi açıdan karşı çıkmaksızın, eleştirel bir göz gezdiren ve de bir hayli kusur bulan incelemelerin tipik bir temsilcisi.

Göle, "Modernliğin kültürlerüstü tektip bir gelişme eğrisi olduğu inancı ile evrensel yasaları bulmayı hedefleyen bilim anlayışı birlikte gelişmişlerdir," der ve "Tek güzergahlı, kültürdışı modernlik anlayışı ile evrenselci felsefe ve Avrupa-merkezli pozitivist sosyal bilim anlayışı birbirlerine tekabül etmiştir" (2000, s. 161) diye açıklar.

Avrupa-merkezli pozitivizm ve evrensel felsefenin, Derrida sağ olsun, istimlake uğradığı, "söküldüğü" bir dönemde, ideal modernlik anlayışının sorgulanması ile birlikte, "Türk modernitesi" kavramının da sorgulanması, değil sadece doğal, belki de kaçınılmazdır. Sabahattin Selek, *Anadolu İhtilali* (1965)'nin ikinci cildinin "Önsöz"ünde, o cildi yayımlama nedeni olarak, "Anadolu İhtilalini, İstiklal Harbini ve Yeni Türk Devletinin hangi çetin şartlar altında kurulduğunu [ilk ciltte] gördükten sonra, sonunda, bugün içinde bocaladığımız çıkmazların nedenleri üzerinde de durmak gerekiyordu," diye yazışının arkasından, "Yeni Türkiye'nin kuruluşu sırasında, nelerin eksik kaldığını, nelerin yanlış konulduğunu bulabilirsek, büyük bir kurtuluş hamlesinin hemen arka-

sından niçin ve nerelerde takılıp kaldığımızı belirlemiş olacağız (s. 4) diyerek, daha 1960'ların ortasında, Türk/Türkiye modernite projesi tabir ettiğim olguyu tartışmak gereğini belirtmiştir. Ancak, sanırım yirmi birinci yüzyılın başında nesnel ve bilimsel olarak, Avrupa'dan ya da Amerika'dan ve de Avrupa'da ya da Amerika'da değil, kendi ülkemizin içinden ve kendi ülkemizde modernite ne aldı ne verdi, muhasebesini yapabilmemiz gerek.

Sosyo-Kültürel Antropoloji, Kültür Araştırmaları ve Türkiye Kültürlerinde Göç

Emine Onaran İncirlioğlu

"Türkiye Kültürlerinde Göç" konusu, hem sosyo-kültürel antropolojiyi hem kültür araştırmalarını içeren bir birikimle nasıl incelenebilir? Ne gibi alt başlıklar ele alınabilir? Nasıl yaklaşımlar kullanılabilir? Burada ele aldığım konu, üç çalışma alanının çakıştığı yerde oluşuyor. Bu konulardan birincisi genel olarak antropoloji ve özel olarak sosyo-kültürel antropoloji, ikincisi, kültürel çalışmalar veya bizim kültür araştırmaları dediğimiz çok disiplinli uğraş, üçüncüsü de Türkiye kültürlerinde göç incelemeleri. Bu yazıda amacım göç konusunun *içeriği* ile ilgili değil. Göç konusunu bir örnek olarak alıp, bir yaklaşım, bir konum belirlemek istiyorum.

Bu üç konunun bir arada ele alınması birkaç sorunu da beraberinde getiriyor. İlk sorun literatürle ilgili: birbirinden ayrı çizgilerde gelişen bu üç konunun birbirinden bağımsız literatürleri var, o yüzden de aynı kişinin bu üç cins birikime birden sahip olması zor. Antropoloji, göç araştırmaları konusunda bir hayli deneyimli bir disiplin, ancak konu seçimi, yaklaşım, eğilim, kullanılan yöntem ve kavramlar, her zaman kültür araştırmalarıyla bağdaşmayabilir. Hele, biyolojik, fiziksel, demografik antropoloji ve antropolojik arkeoloji kapsamına giren çeşitli göç çalışmaları, örneğin göç sonucu ortaya çıkan genetik değişikliklerin, nüfusların karışımı sonucu ortaya çıkan farklı genetik epidemiyolojinin, evrim sürecindeki ilk insanların Afrika'dan dışarıya çıktığı ilk göç-

lerin konu edildiği çalışmalar,[24] kültür araştırmalarıyla, ancak çok büyük zorlamalar sonucu bağdaştırılabilir. Kültür araştırmaları, literatür bakımından belki antropolojiden daha da karışık, çünkü pek çok disiplinden gelen çeşitli kuramsal ve felsefi temellere dayanıyor (örneğin bkz. Morrow, 1991).

İkinci sorun "kültür" kavramından kaynaklanıyor. Adı üstünde, "*kültürel* araştırmalar" da "sosyo-*kültürel* antropoloji" de zaten kültürü konu edinmiş çalışma alanları. Yalnız "kültür" kavramının tanımı hiç de öyle sorunsuz değil. Bir zamanlar, 1950'lerin başında, Kroeber ve Kluckhohn adlı iki Amerikalı antropolog, kültür teriminin çeşitli anlamlarını içeren bir derleme yayımlamışlar. Derlemede "kültür"ün 175 farklı tanımına yer veriyorlar. Belki Türkçe'de de, günlük yaşamımızda da "kültür" sözcüğünü bu zenginlikte kullanmıyoruz ama, her zaman aynı anlamda kullanmadığımızı da, herkesin kültür tanımının aynı olmadığını da biliyoruz. Elbette burada kültürden kasıt yüksek kültür (yani opera, klasik müzik, edebiyat, plastik sanatlar) değil, tüm insanlarda olan, yaşama ait özellikler. Ama bu özelliklerin tanımı da çetrefilli. Ayrıca kültür kuramına katkıları çok farklı olan kültür araştırmalarını ve antropolojiyi bağdaştırarak bir araya getirmek pek de öyle kolay değil (bkz. örneğin Eipper, 1998; Handler, 1998; Visweswaran, 1998). Sanki konu dağılımında bir anlaşma yapmışlar gibi ellerinden geldiğince birbirlerinin kara sularına girmiyorlar.[25] Kültürel araştırmalar inatla antropo-

[24] Bu tür antropolojik çalışmalar için örneğin bkz. Hecht (2000); ve Fischman (2000).

[25] Örneğin "popüler kültür" konusu veya Gramsci'nin terminolojisi—diyelim "hegemonya için savaşım" gibi bir dil— kültür araştırmalarında "olmazsa olmaz" bir konumdayken, antropolo-

lojinin postmodern toplumlarda yaptığı araştırmaları gözardı ediyor, antropolojiyi sanki "ilkel toplum araştırmaları" yerine koyuyor, antropoloji de kültürel araştırmaların saldırılarına karşı kendi disiplin sınırlarını cansiperane koruyor (Peace, 1998). Belki "kültür" kavramı antropolojide ve kültürel çalışmalarda, hatta çeşitli antropologlar arasında bile farklı biçimlerde anlaşılmaya devam edecek—bu da azımsanacak bir sorun değil.

Üçüncü sorun özellikle "Türkiye kültürleri" ile ilgili—hele konu göç olunca: bir kere Türkiye kültürleri, Türkiye sınırları içinde olsun olmasın, Türkiye ile ilgili bütün kültürleri ve her tür göçü kapsıyor. Yani, Asena'nın peşine takılan Türklerin Orta Asya'dan dünyanın dört bir yanına göçleri de bu konunun içinde (hani şu tarih atlaslarımızda bilek kalınlığında oklarla gösterilen göçler), Anadolu'ya ve Trakya'ya kadar gelen Türklerin göçleri boyunca karşılaştıkları, buralarda daha önceden yerleşmiş buldukları yerli halklar da, "bir memleketten bir memlekete göç" anlamındaki Arapça "hecre" kökünden gelen hicret kavramının bütün çağrışımları da. 1960'lardan bu yana önce Avrupa'ya, sonra Arap yarımadasına, daha sonra da Rusya'ya ve Balkan ülkelerine ekonomik nedenlerle Türkiye'den yapılan göçler de, göçenlerin kendisi de, orada karşılaştıkları "ev sahipleri" de; Türkiye'ye yerleştirilen Afgan göçmenleri de, Bulgaristan'dan gelen "soydaşlarımız" da bu konunun içinde. Bu kadar çok kültürün ve bağlamın işin içine girmesi ile akademik masumiyet sınırlarında tutulması çok zor olan bu konu, son derece duyarlı, siyasal bir konum kazanıyor.

---

jide pek az ilgi görüyor. E. G. Traube, bu konuya Amerikan kültürü özelinde değiniyor (1996).

Önemli olduğunu ve sürekli bilincinde olmamız gerektiğini düşündüğüm bu sorunları sıraladıktan sonra, şimdi sadede gelmek istiyorum: "Türkiye Kültürlerinde Göç" konusu, hem sosyal antropolojiyi hem kültürel araştırmaları içeren bir birikimle nasıl incelenebilir? Ne gibi alt başlıklar ele alınabilir? Nasıl yaklaşımlar kullanılabilir?

Yöntem:
Etnoğrafya, Sözel Tarih, Metin Çözümlemesi

Göç konusu özelinde, üç yöntem ve tekniğe değinmek istiyorum.

1. *Etnografik alan araştırması ve katılımcı gözlemi.* Etnografik alan araştırması, insanların yaşamlarına katılarak gözlem yapmak, yaşayarak öğrenmek denince akla sosyo-kültürel antropoloji gelir. Öyle ki, etnoğrafya ile antropoloji neredeyse eşanlamlı terimler gibi kullanılır. Kültür araştırmacıları da, bir dönem metin çözümlemeleriyle yoğun olarak uğraştıktan sonra, özellikle popüler kültür araştırmalarında yöntem olarak etnoğrafyayı benimsemiştir. Özet olarak, etnoğrafya hem antropolojinin hem de kültürel çalışmaların en önemli yöntemsel dayanağı haline gelmiştir. Son yıllarda kültür araştırmalarından şu veya bu şekilde etkilenen antropologlar ile etnoğrafyayı yöntem olarak kullanan öteki araştırmacılar bu ortaklık konusunu sıkça ele aldı (örneğin Mintz, 2000; Murphy, 1999; McEachern, 1998; Eipper, 1998; Handler, 1993). Özellikle göç konusunda, birden çok alanda araştırma yapma zorunluluğu olduğu

için, etnoğrafya konusunda bir yöntem sıkıntısı var.[26] Bu, geleneksel olarak antropolojide kullanılan, sınırları belli bir yerleşimde uzunca bir süre, bazen yıllarca kalarak katılımcı gözlemi yapmak yerine, gezip dolaşmayı, göçenlere katılıp, göçmenlerle başlayıp onlarla sürdürmeyi, hem başladıkları hem yeni yerleştikleri mekânları tanımayı, oralarda yaşamayı gerektiriyor. Diyelim Kayseri'nin bir köyünde yaşayan erkekler 1970'lerden sonra Suudi Arabistan'a, 1990'lardan itibaren de Rusya'ya inşaat işçisi olarak gidiyor. Bu iş göçünün kültürünü araştırmak için birden fazla alanda araştırma yapmak, bu geçici göçte rol alan çeşitli aktörlerin bakış açısından olaya yaklaşmak, yani yalnızca işçilerin değil, inşaat şirketlerinin, ev sahibi ülkelerde ilişkiye girilen kimselerin, ve geride köyde bırakılan ailelerin koşullarını ve deneyimlerini de işin içine katmak, süreci daha iyi anlamamıza yarar. Kısacası, etnoğrafyayı tek bir alana daraltmak (bu Kayseri köyüyle sınırlı tutmak) yerine, ilgili alanlara genişletmekte yarar var.

2. *Sözel tarih.* Geleneksel antropoloji okur-yazar toplumları konu edinmemiş olduğu için, sözel tarihe geniş ölçüde yer vermiştir. Antropolog (ideal koşullarda) uzun süre birlikte yaşadığı, güvene dayanan bir ilişkiye girdiği insanların yaşadıklarını, hikaye ettiklerini yazıp yayımlayarak geniş bir kitleye duyurabilecek konumdadır. Artık okur-yazar toplumlarda araştırma yapan antropologların sözel tarihle işleri bitmiş değildir; sözel tarih çözümlemelerine belki eskisinden daha çok gereksinimimiz var. Çünkü artık elimizin altında, sözel tarihle

[26] Levinson (1999) eğitim konusuna eğilen etnoğrafyaların "çok mekânlı araştırma" gerektirdiğine değiniyor. Aynı gereklilik göç etnoğrafyaları için de söz konusu.

karşılaştırılabilecek, büyük bir bölümü "resmi tarih" olan bir de yazılı tarih bulunuyor. Göçten bir örnek verecek olursak, toprağını, iki yüz baş hayvanını Tunceli'nin bir dağ köyünde bırakıp Antalya'nın bir gecekondu mahallesine göçen on küsur çocuklu bir ailenin hikayesi, resmi tarihe zaman zaman ek, zaman zaman da seçenek olabilir.

3. *Metin çözümlemesi.* Son olarak, kültürel araştırmaların çalışma biçimi (*modus operandi*) sayılan metin çözümlemesinin daha sık kullanılan bir yöntem olarak antropolojiye girmesini öneriyorum. Etnoğrafya, çok değerli ve güçlü bir yöntem olmakla birlikte, tek başına yeterli değil. Etnoğrafya fetişizmi yapmanın da alemi yok.[27] Nasıl kültür araştırmaları, önceleri metin çözümlemelerine verdiği ağırlığı etnoğrafya ile dengelemeye başladıysa, antropolojinin de etnoğrafyaya verdiği ağırlığı metin çözümlemeleriyle dengelemesi gerektiğini düşünüyorum. Bir bakıma, okur-yazar toplumları konu edinmemiş olduğu için antropologlar, çoğunlukla yazılı metinlerle de ilgilenmemiştir. Ancak değişen çerçevesi içinde, antropolojide metin ve içerik çözümlemesine, bu arada "satır aralarını okumaya" da, önemli bir yer olduğunu düşünüyorum. Göç konusu özelinde, hem göçenlerin, hem de göç politikalarını biçimlendirenlerin yazılı *ya da sözlü* metinlerini çözümlemek, göç olgusunu farklı açılardan anlamamıza ve anlamlandırmamıza yardım edecektir.

Bu üç yöntem, kültürel araştırmalarla antropolojinin birlikte göçe bakışı ile herhangi bir göç incelemesi arasındaki farkı bize verebilir. Öyle ya, göç sistemlerinin

---

[27] Ghassan Hage (1998) etnoğrafyanın nasıl bir fetiş haline getirildiğini, çok hoş bir alaycılıkla yazıyor.

araştırılması, antropoloji yanı sıra, coğrafyadan siyaset bilimine, ekonomiden sosyolojiye, pek çok disiplini ilgilendiriyor, bu arada, müthiş üretken demografya incelemelerini, nüfus etûdlerini kapsıyor. Her yıl uluslararası göçle ilgili pek çok yayın yapılıyor. İnsanların neden göçtüğü, hatta dünya nüfusunun % 98'inin neden *göçmeyip* de yerinde oturduğu incelenmeye çalışılıyor (Hammar vd., 1997). Bu çok-disiplinli çalışmalarda çeşitli yöntemler kullanılıyor. Sınıflandırmalar, karşılaştırmalar yapılıyor, bir yerden bir yere göçen insan hacmi hesaplanıyor, doğurganlık, ölüm oranları, belirli hedeflere yapılan dış-göçler, nüfus istatistikleriyle ve çok-bölgeli nüfus projeksiyon modellemeleriyle saptanıyor. Ancak, sayısal değerler üretmek, kültürel antropoloji araştırmaları bakımından kendi içinde bir amaç sayılamaz. Bu nicel bilgi üreten yöntemler, sahici insanlar, sahici olaylar, sahici yaşamlarla ilişkilendirildiği sürece, anlamlandırmaları hesaba kattığı ölçüde, kültürel antropolojik araştırmalar çerçevesinde değer ifade edebilir. Karşılaştırmalı, sözümona bilimsel araştırmalar yapmadan önce, etnografik betimlemelere, içerik çözümlemelerine önem verirsek, özgül anlamları, anlamlandırmaları tanır, öğrenirsek, kültürlerarası araştırma yapacağız diye elmalarla armutları birbirine karıştırmamış oluruz.

Konular, Temalar, Yaklaşımlar

Kültür araştırmaları ile antropolojinin birikimlerini bir araya getirerek göç ana başlığı altında pek çok konu incelenebilir.[28] Bu konular arasında yurt içinde ve

[28] Türkiye'de göç konusu, kuşkusuz, pek çok disiplin sınırlarında, eleştirel yaklaşımlarla işlenmiştir. Örneğin bkz. İçduygu (1998).

dışındaki çeşitli göçler sayılabilir. Bir yandan göçlerin bir araya getirdiği yerel kültürler, öte yandan da küreselleşme üzerinde durulabilir. Yalnızca göçle ilgili davranışlar değil, sayılabilen, gözle görülebilen niceliksel bilgiler değil, aynı zamanda göç konusundaki düşünceler, hayaller, efsaneler, göç konusuna yüklenen anlamlar, ve göçün kültürel mantığı da ele alınabilir. Aklıma gelen çeşitli göçlere ilişkin dizgesiz düşünceleri örnek olarak şöylece bir sıralıyorum: neler araştırılabilir?

- köyden kente göçme ve bu göçün iki ucu: bir uçta köy, topraksızlık, yetersiz kırsal üretim, kırsal yapı, göçe zorlanmak, göçe gücü yetmek veya yetememek, öbür uçta kent, kentlileşme, gecekondulaşma, ziraat dışı mesleklere girme, toplumsal değişim, sınıfsal değişim;
- tarım işçilerinin yaz mevsimini ırgatlık yaparak geçirecekleri mevsimlik göçten tutun da, ömürlerinin çalışabildikleri yılları boyunca Avrupa'da yaşayan fabrika işçilerinin göçüne kadar çeşitli iş (emek) göçleri;
- "beyin göçü" denilen, yüksek öğrenim görmüş insanların ulus-aşırı göçü ve başka ülkelerde yerleşmesi;
- gönüllü göçme, özgür iradesiye göçe karar verme veya çeşitli nedenlerle, örneğin iç savaş, doğal afet veya siyasal sığınma talebi nedenleriyle, göçe zorlanma, veya sürgüne yollanma; herhangi bir göçe, kimin "gönüllü," kimin "zorunlu" sıfatını uygun gördüğü;
- göçe ilişkin efsaneler, "otantik" denilen başlangıç öyküleri, o öykülerdeki sembolizm ve ideoloji, göçe ilişkin halk felsefeleri, "nereden geldik, nereye gidiyoruz" sorusuna verilen yanıtlar;

- göç politikası, uluslararası ve küresel siyasetler: göçün, yeniden yerleşmenin denetlenmesi, sınırlandırılması, sığınma hakkının, sığınma taleplerinin değerlendirilmesi—burada özellikle batı Avrupa ve ABD'den söz ediyorum, ama İran'dan Türkiye'ye resmen iltica edilememesi de bu konunun içinde;
- yine göç politikasının bir uzantısı olarak "ev sahibi" toplumların göçmenlere nasıl davrandığı, yani çokkültürlülük denilen olayla nasıl yüzleştikleri; göçmenlerin yaşadığı deneyimler; temel gereksinimlerin karşılanması, konut, iş bulma, seçenekler konusunda bilgilenme, göçmenlerin, yerli halkla koşullarını nasıl karşılaştırdıklan; ayrımcılığın nasıl duyumsandığı;[29] ("Ev sahiplerinin" politikaları çeşitli biçimler alabilir: kendilerine benzeterek, içlerinde eritip yok ederek "eşitleme" yoluna gidebilirler [yani *asimilasyon*]; yalnızca belirli iş sektörlerine alıp, onun dışında kalan alanlardan, konut bölgelerinden, hatta kamu alanlarından bile *dışlalama* yoluna gidebilirler; iki taraflı değişimler gerektiren, yani hem ev sahiplerinin hem göçmenlerin karşılıklı uyumuyla gerçekleşen daha eşitlikçi bir *bütünleşme* politikası güdebilirler; veya bütünleşmeye benzeyen ama aynı zamanda farklı kimlikleri de tanıyan bir çok-kültürlülük politikasını benimseyebilirler[30].)
- göçlerle birlikte yalnızca insanların akışı değil, ortaya çıkan öteki devinimler; bilginin, simgelerin, her çeşit

---

[29] Batı Avrupa'ya göç eden Türkler konusunda çeşitli disiplinler ve alanlarda araştırma yapılmış, kültür araştırmalarına pek çok malzeme üretilmiştir. Bunların arasında TMMOB Mimarlar Odası'nca yayınlanan bir derlemede, göçmenlerin konut sorunlarına da geniş bir bölüm ayrılmıştır (Komut, 1996).

[30] Bkz. Tambiah (2000).

malın, sermayenin, ulus içinde veya uluslararası mekânlarda, küresel olarak yer değiştirmesi, yayılması, kültür değişimi;[31]

- toplumsal cinsiyet ile çeşitli göçlerin ilişkilendirilmesi, göçte cinsiyet ayrımcılığı, kimin gittiği, kimin kaldığı; özellikle cinsiyetin belirlediği göçler, örneğin "Nataşa"ların göçü, cinsel kültür, vb.
- dönüş göçü; mevsim sonunda olsun, çalışma yaşamının sonunda olsun geri dönüşün hem davranış olarak betimlenmesi, hem anlamlandırılması;
- yaşlılıkta göç, emeklilik sonrası yeniden yerleşme; emekli olan insanların, diyelim iklimin daha elverişli, günlük yaşamın daha kolay ve keyifli olduğu yerlere göçmeleri, veya akrabalık ilişkilerini değerlendirmeleri; yeni yaşamlar kurmak için yeni mekânlara göçmek;[32]
- toplumun çeşitli kesimlerinde göçe yüklenen anlamlar, medyanın göçe bakışı, hangi açılardan göçe yaklaştığı, hangi konuların altını çizdiği, göçleri haber etme ve yorumlama biçimleri;
- ulus-aşırı olsun olmasın, göç sonucu oluşan kültürel çeşitlilik, çok-kültürlü bir arada varoluş, farklılıkların (hoşgörüye gerek kalmadan) kabul edilmesi, farklı

---

[31] Scheper-Hughes'ın araştırması (2000), bu "metalar" arasında insan organlarının da nasıl organ vericileri ile alıcıları arasında bir küresel trafik yarattığını, güçlü ve acıklı bir ticaret kolu oluşturduğunu gösteriyor. Kearney (1995) bir zamanların alışılagelmiş çalışmalarının dışında kalan, ama artık gittikçe daha çok ilgi gören küreselleşmenin ve uluslararası ilişkilerin antropolojisini gözden geçiriyor.

[32] Örneğin Rogers, Watkins ve Woodward'ın (1990) yaşlıların göçmesine ilişkin karşılaştırmalı demografik araştırması, kültürel bir çalışma olarak ele alınırsa, bu tür göçlerin anlamlandırılmasını inceleyen ilginç bir çalışma ortaya çıkabilir.

kimliklerin birarada nasıl varolduğu, etnik kimliklerin ifade edilmesinin yarattığı çelişkiler, kimlik değiştirmek, eski kimliklere sarılmak, eski kimlikleri yeniden tanımlamak, çifte bilinçlerle, çifte kimliklerle, çoğul benliklerle yaşamak...[33]

Bu örneklerin hepsi kültür araştırmaları adı altında incelenebilir, ve örnekler de çoğaltılabilir. Ama sırf kültür çok çeşitli biçimlerde tanımlanabildiği için, göçle ilgili akla gelebilecek her örnek kültürel araştırma konusu olabilirmiş gibi bir yanılgı yaratmak da istemiyorum. Kültür araştırmaları ile antropolojinin bir araya gelmesindeki benim gördüğüm zenginlik, konuların *ne* olduğundan çok, yaklaşım biçiminin *nasıl* olduğuna bağlı. Sözünü ettiğim yaklaşım biçiminin özelliklerini madde madde sıralamak istiyorum. Bu maddelerin hepsi birbiriyle ilişkili olduğu için, sıralamadaki öncelikleri önem derecelerini göstermiyor.

1. *Eleştirel olmak.* Eleştirellik, aynı anda hem baktığımız konuyu hem de kendimizi sorgulamayı gerektiriyor. Yani bir yandan, *eleştirel okur-yazarlık*,[34] eleştirel gözlem yapacağız, her okuduğumuza, her gördüğümüze olduğu gibi inanmayacağız, satır aralarını okuyacağız, elimizdeki içeriğin arkasında neler yattığını anlamaya çalışacağız, öte yandan da kendi konumumuzu, kendi değerlerimizi, yaklaşımlarımızı sürekli gözden

---

[33] Bu konular toplum bilimlerinde çok ilgi gördü, hâlâ da görmekte. Küçükcan (1999), Londra'daki Türkleri inceleyen bir örnek.

[34] Eğitimciler (örneğin Hytten 1999) işlevsel okur-yazarlık (yani alfabeyi sökmüş olmak) ile eleştirel okur yazarlığı (yani okuduğunu toplumsal, siyasal çerçevesi içinde ele alarak değerlendirmeyi) ayrıştırıyorlar.

geçireceğiz, kendimizden hiçbir zaman tam emin olmayacağız. Bundan kasıt olumsuzluk değil, yargılamak değil, tam tersine yapıcı, kabul edici, hatta Türkiye'deki akademik çevrelerde pek alıştığımız kutuplaşmaları ortadan kaldırmaya da yönelik, bir tavır içinde olmak. Yani eleştirel olmak, yalnızca kendimize ve elimizdeki konunun içeriğine eleştirel yaklaşmakla bitmiyor, aynı zamanda tartışma zeminini, formatını, çerçevesini de eleştirebilmeyi, hazır bulduğumuz antagonizmi olduğu gibi benimsememeyi gerektiriyor. Geçenlerde "polemik" sözcüğünün "polemos"tan, yani "ötekiyle savaşmak"tan geldiğini öğrendim (Erdoğan, 2000). Bu içine düştüğümüz antagonizme katılmazsak, polemiğe girmezsek, yani "ötekiyle savaşmazsak," belki farklı söylemler üretebilir, eleştirilerimizi yapıcı eylemlere dönüştürebiliriz.

2. *"Ötekiyi" konu etmek.* Yalnızca çoğunluğun eğilimlerini, alışılagelmişi, hazır kalıpları değil, aynı zamanda aykırıyı, akıntıya karşı olanı, "anomaliler"i konu edinmek. Yani, artık dilimize pelesenk olmuş "çok-kültürlülük" ve "çok seslilik" gibi kavramları, sahiden ciddiye almak. Azınlıkta kalanları da görmek ve göstermek, sessize kulak ve ses vermek. (Burada "azınlık"tan kastım, hem sayısal azınlık, hem iktidara uzaklıktan dolayı sesini duyuramayanlar grubu.) Antropololojide yaygın olarak görülen eğilim, bir çoğunluk kültürü arayışı, paylaşılan, ortak bir kültür, "asgari müşterekler" keşfetme çabası olmuştur. Bilmem hangi toplumun kültürünü araştırmak derken çoğu zaman kastedilen, tekrar edilen, benzer, alışılmış davranışları, adetleri, gelenekleri görenekleri ortaya çıkartmak olmuştur. Kimi (özellikle bir sıfatla betimlenen, "Marksist antropoloji," "feminist antropoloji" gibi) antropolojik araştırmalar, bu genel geçer

benzerlikleri araştırmanın dışına çıkmışsa da, esas kültür araştırmaları bu benzerlikleri, ortaklıkları parçalayıp, alışılmışın dışında kalan, özellikle alışılagelmişe kafa tutan, egemen olana direnen, karşı koyan örnekleri dikkate almıştır. Yani, kültür araştırmaları ile el ele olan bir antropoloji çalışmasının, egemen kültürel ve siyasal yapıların dışında kalan, hatta karşısında yer alan kültürlere eğilmesi beklenir. Bu, *iktidar meselesini de çözümlemeye katmak* anlamına geliyor. "İktidar meselesi"nden kasıt, yalnızca siyasal iktidar değil, aynı zamanda kişisel ilişkiler de dahil bütün ilişkilerinde varolan, güç, erke ilişkileri, yarışmalar, savaşımlar.

3. *Dile özellikle önem vermek.* Kültürle dili birbirinden ayırmak söz konusu bile olamaz. Türkçe konuşmayan, anlamayan birinin Türk kültürleri araştırmasına soyunması abesle iştigal olur. Ayşe Kadıoğlu geçenlerde bir yazısında, çok farklı bir bağlamda, "sosyal bilimcilere esas durum hakkında bilgi verebilecek ipuçları dil sürçmelerinde gizli," diyordu (2000, s. 5). Neyin, nasıl söylendiği, neyin hiç söylenmediği, hangi sözcüklerin, hangi örneklerin seçildiği, ses tonu, duraklamalar, espriler, dil oyunları, alınganlıklar, ciddiye almalar, hiç işitmemeler... Ayrıntı deyip geçmeyin; kültürün ipuçları o ayrıntıların sağladığı açılımlardan çıkıyor, kültürün kavramları dilde ifadesini buluyor. ("Sürgün" demeden, "gurbet," "yaban eller" demeden, "sıla hasreti," "vatan hasreti" demeden, "insanın memleketi doğduğu yer değil, doyduğu yerdir" demeden, göçün Türk kültüründe nasıl anlamlandırıldığını göremeyiz de, gösteremeyiz de.)

4. *Karmaşıklığı görmek, göstermek.* Çok disiplinli bir çalışma alanı olan kültürel araştırmalarda, pek çok etmeni hesaba katmak, bir araya getirip çözümle-

yebilmek, çeşitli disiplinlerin sağlayacağı zengin bakış açılarını değerlendirmek olanağı var. Tek bir disiplinde kuramsal açıklık, sarihlik sağlamak için birkaç ana kavrama inmek marifet sayılabilir, ama bence kültür araştırmalarında ne kadar çok kavram irdelenirse, ne kadar çok ayrıntıya girilirse, ne kadar çok bakış açısından konulara bakılabilirse, olayların karmaşıklığı ne kadar derinlemesine algılanabilir ve sunulabilirse, o kadar başarılı bir çözümleme ortaya çıkabilir. Karmaşıklığı görmek ve göstermek derken, biraz da, kültürü kendi içinde bir bütünmüş gibi değil de, içinde bulunduğu toplumsal ve siyasal bağlamda ele almak gerektiğini vurgulamak istiyorum.

5. *Kuram-uygulama bütünlüğü.* Son olarak değinmek istediğim nokta, kuramla uygulamayı birbirinden ayırmamak, kuramsal ve uygulamalı yaklaşımları kutuplaştırmak yerine, bir madalyonun iki yüzü olduklarını hep hatırlamak ve hayata geçirmek. Kültürel çalışmaların en önemli özelliklerinden biri aydınların görevini akademik çalışmayla sınırlı görmemek, siyasal eleştiriyi ve aktif siyasal katılımı kültür araştırmalarının bir parçası olarak görmek. Yani "kültür" denince, hem araştırılacak bir konu var elimizde, hem de bilfiil katılacağımız bir arena. Araştırmacılar, araştırdıkları konunun dışında değil, hele hele üstünde hiç değil.

Sonuç olarak...

Sözü bağlamak için, Türkiye Kültür Araştırmaları ile Antropoloji arasındaki köprülerin kabaca ne işe yarayacağını vurgulamak istiyorum. Kimi antropologların yaptığı gibi kültür araştırmalarına saldırmadan, "biz kültürü de etnoğrafyayı da siz daha doğmadan keşfet-

miştik," demeden, kimi kültür araştırmacılarının antropologları gözardı etmesine de kırılmadan, özelde antropologlar, genelde toplum bilimciler olarak ne dersler alabiliriz?[35] Antropolojinin kültürel araştırmalardan alacağı en önemli ders, siyasal gündemi ciddiye almak, sırtını apolitik bir akademiye yaslamak yerine, araştırılan konuların siyasal bağlamını, sonuçlarını, çerçevesini göz önünde tutmaktır. Bu söylediğim, araştırma sonuçlarımızı siyasal amaçlarımıza göre biçimlendirmek anlamına gelmiyor. Yalnızca, siyasal koşulların ve sonuçların *farkında olmak*, safdillik yapmamak, araştırma konularımızı ve odak noktalarımızı bilinçli seçmek anlamına geliyor. Dar çerçevelerden uzaklaşıp, çok disiplinli ve disiplinlerarası yaklaşımlar benimsersek, meslek şovenizmi yapmaz, ekonomik nedenlerle belki de kaçınılmaz olarak ortaya çıkan meslek sınırlarını kıskançlıkla savunma alışkanlığından vazgeçersek, özellikle antropoloji ile kültür araştırmaları arasında süregelen küslük ve ihmali bir yana bırakırsak, konulara çok boyutlu yaklaşabiliriz diye düşünüyorum.

---

[35] Kültür araştırmaları ile antropoloji arasında süregelen sağırlar diyaloğunu da, ekonomik çıkarlar açısından ortaya çıkan sürtüşmeyi de pek çok araştırmacı konu etti. Bkz. Rosaldo (1994); Peace (1998); Muecke (1998); Hage (1998); Levinson (1999); Lewis (1999).

I

Modernite Ve Mekân

(1980+20) Sosyo-Kültürel Değişmenin Mekânsal Boyutları

Aytanga Dener

Yirmi yıl öncesinin büyük şehirleri hatırlanmaya çalışıldığında, gözler önünde beliren imgeler bugünkünden epey farklıdır. Örneğin, İstanbul bu kadar kalabalık değildir, trafik yine yoğundur ama şimdiki gibi çılgın gözükmez. Pencereden bakıldığında yeni yapılmakta olan binalarla karşılaşılır ama henüz dağlar, tepeler bugünkü derecede dolmamıştır. Ne bu denli büyük çarşı, gösterişli işyerleri ne de bugünkü kadar lüks konut toplulukları vardır. Ülke siyasi bir bunalım yaşamış, özgürlükler kısıtlanmıştır. Bazı dergi ve gazeteler kapatılmış kimi parti ve örgütlerin etkinliği durdurulmuştur. Yayın kısıtlıdır. Televizyonda renk yoktur. Kanallarda devlet yayınından başka birşey dinlemek, seyretmek olanaksızdır. Bilgisayar ve faks ancak mutlu azınlığın hizmetindeyken, telefon ile iletişim bugünkü kadar yaygınlaşmamıştır. Uzaktakilerle acilen haberleşebilmek için telgraf çekilmektedir. Yabancı para kullanımı yasaktır. İthal malların satımı kısıtlıdır. Akla ne gelirse, yabancı sigaralar, çaylar, parfümler, hesap makinaları, radyolar el altından sokaklarda, satılmaktadır. Üniversitelerde ise olanaklar iyice sınırlıdır. Arananların kütüphanede bulunması zordur. Doğal olarak, öğrenciler "internet"e bağlanıp ödevleri ile ilgili bilgileri *download* (internetten indirmek) edemezken kendilerine "site" açamazlar. Bütün gün *chat* (internette başka birisiyle sohbet etmek) yapa-

mazlar. Onlar için uluslararası *workshop* (çalıştay)'lara katılmak hayaldir. "İnteraktif" ders yapmak ise akıldan bile geçirilemez.

Bugün ise, basit bir gözlemle dahi, şehirlerde yaşamın önemli ölçüde değiştiği anlaşılabilir. Dikkat çekici noktalardan birincisi, tek mekânda birden çok etkinliğin yapılabilmesidir. Artık, eskisinden çok değişik bir şekilde, çarşıya gidildiğinde hem alışveriş yapılabilmekte hem de çoluk çocuk eğlenilebilmekte, yenilip içilebilmektedir diye düşünüyorum. Evde çalışırken, eskisine nazaran sayıca çok daha fazla akıllı makinalarla ev işleri halledilebilmekte; bir yandan da "dışarı" işleri yapılıp, bankaya, ya da süpermarkete ulaşılabilmektedir. Ya da gelişmiş aletlerle spor yapılırken *dvd*'den film seyredilebilmektedir. Buna koşut olarak, kimi "uydu-kent"ler ve lüks konut grupları, farklı işlevleri kent mekânında bir araya getirerek belirli grupların hizmetine sunan yerleşim alanları durumundadır. Bu tür yerlerde ev, okul, işyeri, eğlence mekânı, alışveriş merkezi ve spor alanı gibi kavramlar içiçe geçmiştir.

Şehirlerde yaşamın önemli ölçüde değiştiğini gösteren ikinci nokta, şehirde yaşayan kişinin kendi değerini keşfetmeye başlaması diye tanımlamak istediğim olgudur. Şunu kastediyorum: Değişik yaşlarda kadın ve erkek stadlarda ve yollarda spor yaparak sağlık kazanmaya uğraşırken, yaşamın sunduğu tadları da ıskalamamaya özen göstermektedirler. Kıyı boyunca (sayılarının çoğaldığını düşündüğüm) parklar, çay bahçeleri ve "kafe"lerde vakit geçirmek, her kesimden insan için alışkanlık haline gelmiştir.

Üçüncü bir farklılaşma ise şehrin olanaklarının yerli ve yabancı kişilere, eskisine nazaran çok daha fazla

oranda sunulmuş olmasıdır. Boğaz manzarası, tarihi yapılar ve diğer kültürel unsurlar—tabii ki İstanbullu kendini bildi bileli zaten yaşamının parçası olmuşsa da—artık gece ve gündüz, farklı biçimlerde herkesin tüketimine açılmış olduğunu düşünüyorum. Bundan böyle dünya kenti olma yolundaki İstanbul'a, dört bir taraftan gelenler, şehirde eskisine nazaran çok daha fazla oranda kendi zevklerine uygun bir şeyler bulabilmektedirler.

Sözkonusu değişim, bu dönemde, dünya görüşlerinin, yaşam alışkanlıklarının yeni bir boyut kazanması ile buna bağlı olarak mekân kullanımının farklılaşmasına dayanmaktadır. 1980'li yılların başında durum makalemin başında anlattığım gibi olmuş ise de, bilindiği gibi 1983 yılında liberal ekonominin önemine inanan politikacılar yönetime geçmiştir. Amaçları ekonomik refahı ve kendilerine göre "çağdaş" diye niteledikleri yaşam koşullarını sağlamaktır. Cumhuriyetin ilk yıllarında modernleşmeyi savunanların üzerinde durmuş oldukları kavramlar akılcılık, laiklik, bireysel özerklik ve kadın-erkek eşitliği gibi kavramlar iken, bu dönemin yöneticileri tüketim özgürlüğünün elde edilmesine, para kazanma olanaklarının geliştirilmesine, yurt içi ve yurt dışı dolaşım ve iletişimin kolaylaştırılmasına önem vermektedirler. İzleyen yıllarda bu bakış açısıyla, politik ve ekonomik düzenlemeler yapılmış ve bazı kısıtlamalar kaldırılmıştır. Böylece, kişisel bakım, yeme-içme, eğlenme, ev ve araba edinme, tatile gitme ile gezme ve spor yapma alışkanlıkları gibi, sonuçları mekân biçimini, ölçeğini ve düzenini ilgilendiren konularda farklılaşmalar olmuştur.[36] Bu durum doğal olarak,

[36] Mekân kullanımındaki değişmeler—tek mekânın birden çok amaçla kullanımı, yeni işlevli mekân biçimlerinin türetimi ve i-

mimari mekânın çok işlevliliği, çok anlamlılığı ve kullanıcı değerlerinin değişimi ile doğrudan ilintilidir.

Konu ve Amaç

Türkiye'de "modernleşme," cumhuriyet döneminde, baştan beri hedef olarak konmuş ve her alanda topluma benimsetilmeye çalışılmıştır. Mimarlıkta da çağdaş koşulları yakalama çabasının nasıl irdelendiğini, hangi

---

lişkili anlam ve biçim başkalaşımları; kişi ve toplum değerlerindeki yenileşme; şehir mekânının başka bir anlayışla yorumlanarak tüketicilere sunumu; ve büyük ölçüde iletişim olanaklarının gelişmesi ile ilintilidir. Gazete, dergi ve benzeri periyodik yayın sayısının artışı; radyo ve televizyon kanallarının çoğalması; reklamcılık alanındaki ilerlemeler; ve bilgisayarla iletişimin yaygınlaşması, mekân kullanımındaki değişmeler konusunda itici gücü oluşturmaktadır.

Medya gruplar arası eşgüdümü sağlamakta ve böylelikle ortak duygu, düşünce ve değerlerin oluşumuna yardımcı olmaktadır. Özellikle gruplar içinde yer alan çocuklar ve gençler, ortaya çıkan değerleri içselleştirerek yeniden üretmektedirler. İletişim biçimi ile kültürel bilginin aktarılması ve yenilenmesi, bütünleşme, dayanışma ve kişisel özdeşleşme yönünde etkili olmaktadır. Bu noktada bilginin nasıl sağlandığı da önemlidir, çünkü, bilgiye ulaşma tarzı bireyi güçlü veya güçsüz kılabilmektedir (Hardt, 1994, bu baskı 1999). Medya, topluma bilgi sağlamakta ve aynı zamanda bilgiyi yeniden inşa etmektedir. Dille ilgili uygulamalar gerçekliğin seçilmiş tanımlarını temsil etmektedir. Temsil etme, seçme, sunma, yapılandırma ve biçimlendirme demektir ki, bu da anlamın yeniden üretilmesidir. Kitle iletişim araçları, yeğlenen anlamları sürekli kılmaktadır (Hall, 1994a, bu baskı 1999). Kısaca, toplumsal yaşamı belirli kategorilere ayırarak üzerinde yorum yapan ve karışık ama herkesçe onaylanan bir düzen kurabilen medyanın, bugünün endüstrileşmiş toplumunda önemli etkisi vardır. Mekân kullanımındaki değişmelerin mimari mekânın çok işlevliliği, çok anlamlılığı ve kullanıcı değerlerinin değişimi konularını da içerdiğini düşünürsek, medyanın bu konuda, yani mimari mekânla ilgili değişikliklerde de etkili olduğunu öne sürebiliriz.

kavramların tartışıldığını ve ne yönde sonuçlar çıkarıldığını araştırmak, içinde yaşadığımız çevreyi anlamlandırmak açısından önemlidir. Günün koşullarını kendine göre yorumlayarak belirli bir biçimde kamuoyuna sunan iletişim kanallarının (medyanın) rolünün araştırılması, konuya ilişkin somut ipuçlarının elde edilmesine yardımcı olacaktır. Burada amaç, son yirmi yılda, mimarlık alanında kültür ve modernite kavramlarının hangi bakış açılarından sorgulandığını görmek, belgeler üzerinden tartışmak ve yapılan yorumları bir zamansal akış içerisinde yeniden değerlendirmektir.

Yöntem

Üzerinde tartışılan modernite ve kültür kavramlarına, mimarlık alanında 1980 sonrası getirilen tanımları saptayabilmek ve yapılan yorumları değerlendirerek genel olarak yayınların etkisi üzerinde düşünebilmek için, belirtilen yıllarda yayımlanmış bellibaşlı üç derginin bulunabilen sayılarının ve kimi ilgili kitapların incelenmesi uygun görülmüştür. Bu çalışmada, yayımlanması sürmekte olan, uzun süredir mimarlık çevresinin tanıdığı *Mimarlık*, *Yapı* ve *Arredamento Mimarlık* dergileri ele alınmıştır. Sözkonusu yayınların, mimarlık alanında göze çarpan, kayda değer görülen yapılar hakkında bilgi verdiği, zaman zaman da ürünler ve uygulayıcılar hakkında yapılan yorumlara yer ayırdığı görülmektedir. Dergilere ek olarak, konuyu daha kapsamlı biçimde irdeleyebilmek için ilgili yayınlardan da yararlanılmıştır.

Modernite ve İlişkili Kavramlar

İncelenen yayınlarda, *modern* kavramının ilk olarak, on sekizinci yüzyıl Aydınlanma filozoflarınca, din-

sel ahlakın keyfiliği yerine doğa yasalarına ilişkin bilgi koyma düşüncesi ile ortaya atıldığı belirtilirken, bu kavramın beraberinde akılcılık, özgürlük, ilericilik, bilimsellik ile demokrasi kavramlarını da gündeme taşıdığından söz edilmektedir (Touraine, 1995). *Modernleşme*'nin, on sekizinci yüzyıldan itibaren Avrupa'da oluşmuş bulunan toplumsal yaşam ya da organizasyon biçimi olduğuna değinilerek; dört boyutundan birincisinin sanayileşmiş bir toplum ve liberalist bir mülkiyet anlayışının geçerli olduğu ekonomik yapı, ikincisinin bilgiye yaklaşımdaki farklılaşmayla öne çıkan nesnel bir toplumsal organizasyon, üçüncüsünün bağımsız ancak eşit haklara sahip birey, dördüncüsünün de demokratik bir ulus-devlet örgütü olduğu eklenmektedir (İ. Tekeli, 1998b). Öte yandan *modernlik*, akılcı, bilimsel, teknolojik ve idari etkinliğin ürünlerinin yaygınlaşması biçiminde değerlendirilmekte; bu yolla toplumsal yaşamın siyaset, ekonomi, aile yaşamı, sanat ve din gibi bölümlerinin giderek farklılaştığı öne sürülmektedir. Çeşitliliğe en fazla *modern toplum*'da kucak açılabilmekte, geçmişin anılarıyla geleceğin tasarıları, erkek ve kadına ilişkin özellikler, gerçeklikle haz ilkeleri, yerel olanla dünyaya ait olan yanyana gelebilmektedir. Aynı doğrultuda, *modernist ideoloji*'nin, insanı doğayla, mikrokozmosu makrokozmosla, bedeni ruhla bütünleştirdiği ifade edilirken, kişisel özgürlük ve akılcılığın kolektif kimlikle, hem düşüncede hem de demokratik kurumlarda bağdaştırılmasının, *modernizmin hedefi* olduğu söylenmektedir (Touraine, 1995).

Başından bu yana, Türkiye'nin özel koşullarında, modernite ile ilgili kavramların *modernleştirme*, *çağdaşlaşma*, ve *yenileştirme*'ye dönüştüğü görülmektedir. Ör-

neğin, "modernleştirme"nin Türkiye'nin durumuna en uygun terim olduğu yönünde yorumlar yapılırken, cumhuriyet öncesi ve sonrasında modernleştirmeci seçkinlerin, modernlik anlayışına uygun kurum, inanç ve davranışları kabul ettirmeye uğraştıkları söylenmektedir. Bu anlayışa göre "modernleştirme," "batılılaştırma" ile, Avrupa uygarlığında bir yer edinmeyle özdeştir. Ele alınması gereken, kültürel boyutların tümünü kavrayan bütünsel bir projedir (Keyder, 1998). "Çağdaşlaşma" ise, bir görüşe göre, modernizme karşılık gelmektedir ve değişme, iyileşme, avangard ile sanat ve mimarlıktaki değişmenin habercisi ve öncüsü durumundadır (Köksal 1993 içinde Kuban). Diğer bir görüşe göre ise çağdaşlaşma, modernizm değildir; Batılı olmayan toplumlara özgü bir söylemdir ve Batı'ya benzemeye karar verildikten sonra tanımlanmıştır. Bunun yanında, Arapça çağdaş anlamındaki "muasır" sözcüğü de eski Osmanlıca'da yer almamasına karşın, on dokuzuncu yüzyılda batılılaşma ile birlikte kullanılmaya başlanmıştır (Köksal 1993 içinde Tanyeli). "Yenileştirme" kavramının ise çağdaşlaşma ve modernizm kavramları ile ilintili olduğu vurgulanırken, yenileme, öykünme, taklit ve tekrar etme olguları arasındaki benzerliğe ve tekrarın karşısında "buluş"un bulunmasına dikkat çekilmektedir (Köksal 1993 içinde Yücel).

Eğer 1980'li yıllara ve mekân/mimarlık konusuna dönersek, bu dönemde yaşanan yukarıda açıkladığım toplumsal ve ekonomik dönüşümlerin yanı sıra, Türkiye'de mimarlık alanında Batı kaynaklı bazı yeni kavramların tartışıldığı ve modernite olgusunun yeniden değerlendirildiği anlaşılmaktadır.

Modernizm olgusu mimarlıkta, arınmış, soyut, gürültü koparmayan, işlevin altının çizildiği, anlaşılması kolay olmayan ancak her yerde geçerliliği olan üslup ile gündeme gelmiştir. Kültürel ve kişisel farklılaşmalar ürünlere yansımamıştır. Bu nedenle toplumun bir kesimi tarafından benimsenmemiş, aksine rahatsız edici bulunmuştur. Yapılan eleştiriler yerini bulmuş ve daha cana yakın, anlaşılabilir bir kimliği olan, yerli değerleri vurgulayan ya da modernist çizgilerle farklı üslupları ustaca yoğuran uygulamalar yapılmıştır.

Bu noktada, Kandiyoti'nin (1998), modernleşmenin bilim, laiklik, ulusallık ve bireycilik gibi ana ilkeleri sorgulama bakımından yararlı olduğunu ve geleneksel/yapay modern ikilemini sarstığını belirttiğine işaret etmek gerekmektedir. Ancak, ona göre, modernliğin değişip değişmediği olduğu kadar, yerli/yabancı ve yerel/küresel ikilemleri ve bunların kültürel kalıplarla bütünleşip bütünleşmediği konusu tartışılmalıdır. Bozdoğan ve Kasaba (1998) ise modernizmin, kültürel kimliğin göz ardı edilmesi ile tek bir ilkenin kabulünü gerektirmediğine değinirler ve modernlik projesinin eleştirilmesinin, hiçbir zaman hümanist ve özgürleştirici öncüllerden vazgeçilmesine yol açmaması gerektiğinin altını çizmektedirler.

Modernizm ve akılcılık, modern mimarlığın yalın, az renkli, kültürel izlere çokça yer vermeyen ama yapı teknolojisini öne çıkaran, soyut üslubunu eleştiren ve çok renklilik, çok seslilik, çoğulculuk, kültürel kimlik, tarihsel süreklilik, anlaşılırlık gibi kavramları yeniden gündeme taşıyan *postmodernizm* ile kendilerini yenilemişler ve insanı ikinci kez özgürleştirmek görevi ile karşı karşıya kalmışlardır (İ. Tekeli, 1998b). Kısaca, bugün

modernizm yeniden tanımlanmakta ve yapılan sorgulamaları izleyerek değişen bir anlayış haline gelmektedir.

Türkiye'de Son Yirmi Yıl

1980'li yıllardan başlayarak değerlendirildiğinde, genel olarak mimarlık ürünlerinin de, ürünlerin içinde oluştuğu süreçlerin de, onları var eden meslek insanlarının da, Türkiye tarihinin geçirdiği dönüşümlerden kendi payına düşeni aldığı anlaşılmaktadır. Hem tarihçi hem de sosyolog gözüyle değerlendirme yapmak, gelişmeleri doğru anlamlandırmak açısından gerekli görülmektedir, çünkü ortaya konan ürünler, tür, biçim, sayı, konum ve tavır bakımından siyasi, ekonomik ve sosyo-kültürel farklılaşmalardan kaçınılmaz olarak etkilenmektedir. Buna ek olarak, bu alanda yaşanan kayda değer değişimlerin ülkedeki kırılma noktalarına denk düştüğü açıklıkla anlaşılmaktadır. Son dönemde, gerek kuram gerekse uygulama üzerinde iletişim kanallarının hissedilir etkisi olmaktadır. Sonuç olarak Türkiye'de yapılan mimarlık daha geniş bir kesim tarafından öğrenilmektedir. Ancak bu durum, tasarım ürününün niteliğinde önemli bir gelişme sağlamazken tüketim davranışlarını büyük ölçüde etkilemektedir. Sosyal, kültürel ve ekonomik göstergeler ışığında, ürüne ve tasarımcıya yönelik çözümlemelere ilişkin fikir oluşturmak üzere bu noktada farklı görüşlerin kısa özetlerini yapmayı uygun görüyorum.

1986'da, Kazmaoğlu ve Tanyeli, mimarlığın o günkü koşullarını şöyle değerlendirmişlerdir: Batılılık ve yerellik, çağdaş Türk mimarisini belirleyen kavramlar değildir. Bu kutupsallık yalnızca prestij mimarisi için geçerlidir. Türk toplumu ikili kültürel yapıdan, hızla,

çok yönelimli bir kültürel yapıya doğru evrimleşmektedir. Cumhuriyetin ilk yıllarında, seçkinler mimari kimlik bulma sorunu ile uğraşırken halk kültürü kendi çizgisini devam ettirdi. 1950'li yıllara kadar bu ikili kültürel yapı varlığını sürdürdü. Yönetici seçkinler iktidarı kaybettiler. Bundan sonraki yıllar gerçek kapitalist toplum yaratma uğraşlarıyla geçti. Yavaş yavaş evrimleşerek oluşturulan kültürün temel özellikleri çeşitlilik ve kütürel çoğulculuktur. Dünün ikili kültürel bünyesinin tekdüzeliğine karşılık bugün zengin seçenek bolluğu ile karşılaşılmaktadır. Bu durum mimarlık alanında da geçerlidir. Birbiriyle çelişen çok sayıda üslup, mimari tutum ve yapıdan söz edilebilir. Bu nedenle, Türkiye'de mimarlık ortamı ve sorunları, tanınmış bir kaç mimarın belirli yapıları ele alınarak tartışılamaz. Mimari kargaşanın bütün öğeleri topluca ele alınmalıdır. Mimari çeşitlilik, "Dinsel Mimari," "Marjinal Mimari," "Prestij Mimarisi," "Resmi Mimari," "Tarihsel Mimari," "Yeni Kırsal Mimari" ve "Yeni Vernaküler Mimari" biçiminde sınıflandırılabilir. Tüm bu mimari üretim kategorileri, kendi kurallarıyla işleyen, özerk birimler halinde örgütlenmişlerdir. Karar verme, tasarım, projelendirme ve uygulama aşamaları farklıdır. Mimarlıktaki bu kültürel parçalanma, gelişmiş endüstri ülkelerinde olduğu gibidir. Yerel değildir; toplumsal yapıdaki konuma bağlıdır. Toplumdaki sınıfların, grupların ve rollerin çoğalmasıyla koşutluk gösterir ki bu da çağdaşlaşma göstergesidir.

1980'li yıllarda yönelim postmodernizme doğrudur. Ancak üretilen binaların çok azında postmodernist eğilimden söz edilebilir. Prestij mimarlığı, parasal ve kültürel olarak biçim maliyetini karşılayabilecekler arasında var olabilmiştir. Prestij mimarisi, doğası gereği, sü-

rekli biçimsel tercihlerini değiştirmelidir. Bu alanda ürün veren mimardan beklenen biçim bulma becerisi, modalar mimarlığıdır. Üretilecek modanın hangi düşünsel temele oturduğu ise işvereni pek az ilgilendirir. Postmodernistler de kendilerini biçim yaratmaktan sorumlu saymaktadırlar. Tarihsel süreklilik kaygısı, görsel zenginlik ve kentsel değerlerin yeniden keşfi gibi ülküler, postmodernist eylemin çıkış nedenleri değil, mesleki ideolojinin aforizmalarıdır. Öte yandan, son dönem Türk mimarlığı, özellikle prestij mimarisi, hep Batılılaşma çabası içinde olmasına karşın kendi özerk çizgisini sürdürebilmiştir. Dünya ölçüsünde önem taşıyan bir ürün verilememesine karşılık, yol doğrudur.

Aynı yıllarda, Birleşmiş Milletler, "Kültürel Gelişme" ve "Kültürel Kimlik Yitiminin Önlenmesi" gibi konular üzerinde on yıl sürecek bir çalışma başlatmıştır; ki, bu gelişme, konuya uluslararası düzlemde ilgi duyulduğunu göstermesi açısından önemlidir. 1988'de Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nda, 1997'de bitirileceği öngörülen "Kültürel Gelişmenin Dünya Onyılı" programı onaylanarak yürürlüğe konmuştur. Böyle bir kararın alınmasındaki neden, II. Dünya Savaşı'ndan sonra yürütülen kalkınma stratejilerinde güçlüklerle karşılaşılması, yalnızca maddi ve nicel gelişmelere ağırlık verilmesidir. Aynı nedenle, 1982 Meksika kongresinde, kültürün her bireyin ve her topluluğun yaşamında temel öğe olduğu düşüncesi benimsenerek, kalkınma stratejilerinde kültür boyutunun gözetilmesi, kültürel kimliklerin tanınması ve zenginleştirilmesi, kültür yaşamına katılımın genişletilmesi ve kültürel işbirliğinin geliştirilmesi hedef olarak saptanmıştır. Yabancı kültürel modellerin dünya çapında yayılması, iletişim araçlarının etkisinin giderek

artması ve üretim biçimlerinin evrenselleşmesi, toplumların kültürel kimliklerini tehdit etmekte ve yeni değerlerin gelişmesini engellemektedir. Bu görüş uyarınca, modernleşme süreci, değişme etkenleriyle süreklilik gerekleri arasında yeni dengeler kurulabilirse anlam kazanacağı için, çare, kültürel alışverişin zenginleştirilmesi ve bu alışverişin kendini yenileme yeteneğinin geliştirilmesidir. Kültürel yaşamın sürekliliği, var olan mirasın zenginleştirilerek yenilenmesi ile sağlanabilecektir. İzleyen yıllarda, saptanan yeni strateji doğrultusunda Kula, Kayaköy, Mardin, İstanbul, İzmir ve Muğla'da toplantılar düzenlenmiştir (UNESCO-Mimarlar Odası, 1990).

1993 yılında Turgut Cansever, Doğan Kuban, Uğur Tanyeli ve Atilla Yücel arasında "Mimaride Çağdaşlık Sorunsalı" konusu tartışılmıştır. Cansever düşüncelerini dile getirirken, nelere sahip olduğumuzu uzak geçmişe ve uzak geleceğe bakarak değerlendirmek gerektiğini; ülkede kültürel çöküntü olduğunu ve herkesin bağırmaya çalıştığını; ancak ilerisi düşünüldüğünde bağırmamanın telkin edilebileceğini söylemiş; Batı'nın değişebilir olmanın avantajlarını yeni keşfetmekte olduğunu; teknolojinin insanlık dışı bir çevrenin oluşmasına neden olduğunu; postmodernizmin, gerekli soruları sormadan dünyayı gösteriler alanına çevirdiğini; ve tekdüzeliği aşma endişesinin, ferdiyetçiliği ve kaosu getirdiğini anlatmıştır. Doğan Kuban, modern sanatçının da postmodern sanatçının da burjuva kültür otoritesine karşı çıktığını; bunun çekicilik sağladığını; esasın tüketim olgusu olduğunu; çatışmaların ve kutuplaşmaların da gerçekte Batı sistemini beslediğini; postmodernizmin bir lafazanlık olduğunu; ve Batı'nın tek merkez olması durumunun değiştirilmesi gerektiğini söylemiştir. Uğur Tanyeli, post-

modernizmin lafazanlık kabul edilebileceğini ama "absürd"ün anlamsız olmadığını; Batı'da "absürdite"nin anlamlı mimarlığa dönüştüğünü; Batı'ya karşı bir söylem üretilse de karşı-Batıcı olunmadığını tersine Batı'ya katılındığını; böylece çağdaşlığı var eden düşünsel ortamın da oluşturulduğunu; paradoksal olarak karşı sözün, bizi Batı gibi, hatta Batılı kıldığını ifade etmiştir. Atilla Yücel ise çok parçalı, demokratik bir boyut da içeren pluralist, çok boyutlu, çok gerçekli bir ortamda yaşandığı; çok fazla mesaj üretildiği; herşeyin satılıp alındığı; rasyonalite gibi bazı sorular sorulabileceği ancak tek bir kişinin yanıt veremeyeceği ve daha durulmuş bir ortamın aranması gerektiği yorumunu yapmıştır (aktaran Köksal, 1993).

1996 yılında, mimarlık alanındaki gelişmelere ilişkin bir başka yorum denemesini de Abdi Güzer getirmiştir. Güzer'e göre, 1970'li yılların sonlarını, mimarlık için bir "modern mimarlıkta kriz" dönemi olarak değerlendirenler var. Ancak 1950'li yıllardan sonra mimarlık modernizm geleneğinden ayrılmaya başlamıştı; şimdi çeşitlilik geldi ve uzlaşma noktaları oluşturuldu. Mimarlığın, kendi iç dinamizminden kaynaklanan değişimi sunmaktan çok içinde yer aldığı dünya düzenini yeniden meşrulaştırdığını ileri süren Güzer, bunu, iki ayrı ölçek ve çerçevede anlayabileceğimizi söylüyor. Birincisi, modernizmin katı ve yalın dilinin getirdiği gelişme sınırı, ikincisi ise toplumsal dönüşümlerin yeni koşullar ve mimarlık anlayışlarını bütün tüketim objelerine yansıtması ile oluşmaya başlayan uçurum (Güzer, 1996b).

Güzer'e göre toplumsal yaşamın her boyutuna yansıyan "medya ve tüketim toplumu kültürü" mimarlığı dönüşüme zorladı. Yapının tüketime açık imaj değeri

yüksek bir nesne olması, yapı tasarımını tüketim toplumu değerleri ile uzlaşmaya zorlayarak bu alanı pazar ortamında alıcı bulabileceği değerleri üretmeye itti. Mimarlık medyası bundan böyle mimarlığı yönlendiren bir güç oldu. Artık "izm"ler medyada "moda" olarak üretilmektedir ve kısa sürede gündemden düşmektedir. Bugün mimarlık uygulamalarının niteliği ile mimarlığın medyatik gündemi arasında fark vardır. Etiketler doğrudan mimarlık pratiğinin genel yapısını yansıtmamaktadır. Mimarlık medyası ile mimarlık pratiği birbirini destekler konuma gelmiştir. Mimarlık üzerine düşünenler, kültürel sembolizme açılma kavramı çerçevesinde modern mimarlığın soyut diline ilişkin sorgulamalar yapmışlar, bu tutum 1980'li yıllarda kendini dil ve anlam boyutunda yenilenmiş bir duyarlılık olarak kimlik kazanmıştır. Bu dönüşüm "postmodernizm" olarak adlandırıldı. Ne varki 1980'li yılların sonuna doğru, postmodernizm sihirli kurtarıcı olma konumunu ve saygınlığını yitirdi, tüketim kültürü olduğu ve kolay tüketilebilir ürünler ortaya çıkardığı yolunda eleştirildi. Pop, *kitsch*, eklektiklik, kolaj, imaj, arabesk gibi kavramlar çokca tartışıldı. Bunun üzerine, ya "geç modern" adı altındaki tutum çerçevesinde modern anlayışa yeniden sahip çıkıldı ve dili geliştirilmeye çabalandı; ya da dekonstrüktif anlayış ile toplumsal yaşamın karmaşasını yapı tektoniğindeki arayışlarla yansıtma yoluna gidildi. Çok boyutlu, karmaşık ve değişken alt parçaların değişken ilişkileri yönündeki anlayış post-strüktüralizm adı altında öne sürüldü. Güzer'e göre bugün Türkiye'de günlük mimarlık üretimi mimarlık medyasının öncül örnekleri ile tesadüfi alıntı ilişkisi içindedir. Kullanılan imajların, bağlamlarından bağımsız, anlamları boşaltılmış olarak

tekrar edilmesi kültür erozyonunu hızlandırmaktadır; ilke tanımazlık, kuralsızlık ve zevksizlik egemendir. Çoğulculuğu destekleyen mimarlık medyasında, imaj, dil ve söylem arasındaki farklılıklar belirsizleşmektedir. 1980-sonrası ülke mimarlığı üç başlık altında sınıflanabilir. Birincisi, "modernler" (modernizmciler: işlevselciler ile brütalistler; ve yeni modernler: romantikler, postmodernler); ikincisi, "çoğulcular" (seçmeciler: yapıştırmacılar ile sentezciler; ve araştırmacılar: bağlamcılar ile dışavurumcular); üçüncüsü ise "gelenekselciler" (yöreselciler: "Türkiye ortamı içinde kültür, iklim, malzeme gibi girdilerin belirleyiciliği altında oluşan birikimi sürdürmeyi" hedefleyenler; yeni yöreselciler: "yapının içinde yer aldığı çevrenin geleneksel yapı üretim biçiminin sürdürülebilirliğini" araştıranlar; ve tarihselciler: ulusal bağlamcılar ile ulusal kimlikçiler) (Güzer, 1996b).

Türkiye mimarlığının karşılaştırmalı bir değerlendirmesini yapan Bozdoğan (1998), modern mimarlığın eleştirel gücünün, demokratik potansiyelinin ve özgürleştirici öncüllerinin yadsınamaz olduğunu vurguluyor. Türkiye'ye ulus-devletin kültür politikası çerçevesinde belirlenmiş resmi bir program olarak giren "modern mimari", cumhuriyet projesinin sembolü haline gelmiştir. Gerici/ilerici, geleneksel/modern gibi kavramsal kutuplaşmaların tepeden inme modernliğin haklılaştırılmasına zemin hazırladığını dile getiren Bozdoğan, Cumhuriyet döneminde modern mimariye tepkileri özetlemiştir: ilk zamanlarda, kübik biçimler soğukluğu ve sterilliği ile modernizmin, yabancı bir kültürün ifadesi olarak reddedilmişti. 1950'li yıllardaki toplumsal değişim ile birlikte küçük arsalar üzerinde özensiz, kalitesiz yapılar belirdi. Görsel kirlenmeden söz edilebilir

duruma gelindi. Bozdoğan'a göre modern mimari kimliksiz olmak yönünde eleştirilmesine karşın iyi tasarlandığında bu durum aşılmaktadır. Binanın bulunduğu yere duyarlı olması, iyi mimarlık ürünlerinin verilebilmesine olanak tanımaktadır. Ancak, 1980'li yıllarda, resmi modernizmin katılığı ve dayatmacılığı ilk defa bir meydan okuma ile karşılaştı. Evrenselleşme iddialarından vazgeçilerek kültürel kimlik, farklılık terimleri ön plana çıkarıldı. Modernist sterilitenin eleştirildiği dönem, ülkenin küreselleşmiş kapitalizme açılma çabası içine girdiği yıllara rastlar. Beş yıldızlı oteller, süpermarketler, dev alışveriş merkezleri, iş merkezleri, tatil köyleri yapıldı. Genç zengin iş adamları pahalı banliyölerde oturmaya başladılar. Bir yandan da *high tech* (yüksek teknoloji) dışavurumculuk taklit edilir oldu. Modernizmin toplumsal ideallleri bir kenara itildi ve zengin müşteriler için form ve imaj yaratma dönemine girilmiş oldu. Postmodernizm mimarlıkta, imtiyazlı sınıfın seçkin yaşamına hizmet etti. Patron, artık finans, iş ve endüstri dünyasının eliti oldu (Bozdoğan ve Kasaba, 1998).

1990'lı yılların ilk yarısında düzenlenen "Son On Yılın Mimarlığı" tartışmalarının Ankara'daki oturumuna Abdi Güzer, Hasan Özbay, Haluk Pamir ve Murat Uluğ katıldılar (A. Yücel, 1998a). Güzer, mimarlık alanındaki tartışma ve tepkileri, tartışma, söylem ve eleştiri ortamı ile üretim ortamının birbirinden uzaklaşmasına ve kavramların dünyadaki kullanımları ile Türkiye'deki kullanımlarının farklı olmasına dayandırmaktadır; bu durum, ona göre, kolay üretilenler ile arkasında araştırma bulunanlar arasında değer karmaşasına yol açmaktadır. Özbay, Türkiye'de mimarlık alanının daraltıldığı ve

son dönemde mimarların önüne devlet yerine özel sektör ve sermayenin değerlerinin çıkarıldığı, çoğunluğun yer edinme veya yerini koruma çabasında olduğu biçiminde değerlendirme yapmaktadır. Pamir, önceleri geçerli olmuş olan birlik, hiyerarşi, düzen, kontrol ve bilinçli davranış kavramları yerine, son on yılda, parçalanmışlık, anarşi, düzensizlik ve bilinç-üstü (*supra-conscious*) kavramlarının tartışıldığı kanısındadır. Pamir'e göre kararsızlık ve belirsizlik farklı tavırların devam etmesinin sonucudur; buluşlar/eski örnekler, kültürel birikimi geleceğe taşımak/yeni yönelişler gibi karşıtlıklar birbirini yansıtmaktadır. 1980 sonrası bireyselleşmenin gelişmesi ile, bilinçaltını ve farklılaşmayı işin içine sokan, karşı koyma amaçlı uygulamalar yapılmıştır. Yayınlar çoğalmış ve uluslararası düşünce ile tartışma ortamı incelenmeye başlanmış, bu da liberalizm ve bireycilik gibi dış etkileri güçlendirmiştir. Pamir, tasarım sektörünün, hem yurt dışından gelen hazır paket teknolojilerine, hem de yaşam biçimi söylemleri ile birlikte dekorasyon sunuşlarının oluşturduğu yanılsama ve kopukluğa karşı, örgütlenmesi gerektiğini savunuyor. Uluğ'a göre ise, karşıt kavramlarla birlikte yaşamak şu anda dünyanın yüzyüze kaldığı bir durum. Güven duyulan eski kavramlar da gerçekte devşirilmiştir, ancak onlarla yeniden yüzleşilmesi gerekir. Ayrıca, Türkiye'de mimarın buluş yapmaya eğilimli olmadığını, bunun yerine meşrulaşmış toplumsal süreçlerin ya da dışarıdan alınan öğelerin aktarılmaya çalışıldığını söyleyen Uluğ, mimarlığın kendi tasarım alanını yeniden üretmesi gerektiğini savunuyor.

İstanbul'daki oturumda da İhsan Bilgin, Uğur Tanyeli, Doğan Tekeli ve Atilla Yücel bulunmuştur (A. Yücel, 1998b). Bilgin Türkiye'de, dünyada görülen eği-

limlerin yeniden üretildiği, medya aracılığıyla dünyaya açılmanın yüzeyselleştirip dikkatsizleştirdiği, buna karşın mimarlığın kendi özerk söylemini geliştirmesinin gerektiğini ifade etmektedir. Tanyeli, Türkiye'nin asıl sorununun yeni yapılaşmış çevrenin nasıl biçimlendirileceği sorununda temellendiğini, "rejyonalist" diye nitelendirdiği bölgeselci tavrın prim yaptığını, biçim arama çabasının ağır bastığını, ülkede moderniteye direnen yapıların varlığını koruduğunu belirtmektedir. Tanyeli modernitey, "iyiyi üretmeye yetenekli olduğu inancı ile eylemde bulunma" olarak tanımlamaktadır. D. Tekeli, toplumun mimarlığı ciddiye almadığı, düşüncelerin daha özgürleşip kalıpların kırıldığı, ancak beceriksizce taklitlerin yapıldığı ve mimarlığın medyatikleştiği kanısındadır. Yücel ise, medyaya yansımayan büyük bir mimarlar grubunun ve mimarlık eyleminin var olduğu; yeni kentlileşenlerin oluşturduğu devingenlikle gündeme gelen belirgin bir modernleşme eğiliminden söz edilebileceği, ama bunun çevreye ve mekâna yönelik söylemi etkilemediği; bu durumun da büyük bir çelişki oluşturduğu düşüncesindedir. Yücel'e göre, son dönemde mimarlık okullarının daha açık, şartlanmasız ve özgür olduğu; medyanın da dünyaya açılımı sağladığı ortadadır; ancak durum, tasarım üretimini etkilememektedir; zaten burada üretilen bir mimarlık da yoktur.

Çağlar Keyder 1998 ve 2000 yıllarında yaptığı yayınlarla modernizmi ve yerel/küresel ikilemini özellikle İstanbul bağlamındaki gelişmeler doğrultusunda yorumladı. İki uygarlığın kesişme noktasındaki konumu nedeniyle hep bölünmeler yaşayan İstanbul, bu simgesel yerde bulunmasaydı bir uzlaşmaya ve senteze ulaşılması olanaklı olabilirdi. Keyder'e göre Kemalistler, İstanbul

ikiliği temsil ettiği için arı Batılılaşmanın oluşturulmasına elvermediği düşüncesiyle, her tür kentsel özerkliğe karşı oldular. Tüm girişimler tepeden inme biçimde yapıldı. Modernleştirmecilerin hedefi, modernlik anlayışına uygun kurum, inanç ve davranışları halka kabul ettirmekti. Bir süre sonra, milliyetçi ruh yavaş yavaş eridiğinde İstanbul siyasal seçkinlerin yeniden gözdesi oldu. Küreselleşmiş tüketim kalıpları ve onlara eşlik eden kültürel göstergeler kucaklandı ve ortaya hatırı sayılır bir dönüşüm çıktı. 1980'li yıllara gelindiğinde ise, liberalizm ile, kentsel özerkliğe yaklaşım değişti. Mali kaynak edinildi ve İstanbul süratle kültürel tüketime göre biçimlenmiş bir kent haline geldi. Anıtsal yapılar restore edildi, bazı tarihi mahalleleri içeren turizm bölgeleri yeniden düzenlendi. Otellerden buraları ziyaret etmek kolaylaştı. Teknolojik donanıma sahip ofis binaları ile uluslararasılaşmış bir ticari bölge belirdi. Türkiye'nin vitrini hazırlandı. Ancak, kente yeni göçmüş çoğunluğun oyları ile yerel yönetim el değiştirdi ve yeni bir dönem başladı. Bu defa, kaynakların ve söylemin küreselleşme yolunda harcanmasına karşı konuldu. Öte yandan dünyanın ve bölgenin koşulları, İstanbul'un küresel bir kent haline gelmesine uygunken istikrarsızlık, terör ve hukuksal reformun gecikmesi, beklenen gelişmeleri engelledi. Keyder'e göre kentteki canlılık, yasadışı para akışı ile Rus ve Doğu Avrupalı tüccarların oluşturduğu pazara bağlıdır. Bu tür uluslararası ilişkiler post-endüstriyel ya da postmodern yöneliş olarak değerlendirilmemelidir. Ulusal mekân üzerindeki kontrol çözülmüş, devlet düzenlemesi ortadan kalkmıştır. Keyder, fiziksel mekânlardaki eşitsiz gelişimden de söz etmektedir: çamurlu yollarda *Ferrari*'ler ve *Porsche*'ler gezerken, en son mimari üslupla ya-

pılmış çok katlı iş merkezlerinde sürekli elektrik kesintisi olabilmektedir. Yüzme havuzları ve oyun alanları olan, peyzaj çalışması yapılmış, pahalı ithal malzeme kullanılarak uluslararası standartlarda inşa edilmiş villa ve lüks apartmanlardan oluşan yeni konut alanları, çağdaş yaşam biçimi olarak sunulmakta ve toplumun diğer kesimlerinden yalıtılmış olmaları ile reklam edilmektedir. Lüks sitelerin yanında daha alt gelir grupları için, her katında dört-beş daire olan yüksek katlı apartmanlar yapılmakta; yetersiz bir altyapı ve kötü bir işçilikle tamamlanan bu yapılar, apartman yaşamına "terfi" etmekten mutlu kişilerce itina ile daha iyi hale getirilmeye çalışılmaktadır. Yeni açılan uluslararası mağaza zincirlerinde buna yönelik her türlü malzeme satılmaktadır. Yanıbaşlarındaki gecekondu bölgelerinde apartman yaşamına geçme isteği büyürken, yasadışı alanlardaki binalar da üst gelir grubundan ailelerin yaşamına özenilerek sağlıksız biçimde çok katlı hale getirilmektedir. Keyder, bir yandan İstanbul'un bölünmüşlüğü üzerinde dururken, öte yandan da, evrensel geçerliliği olan ilkeler üzerine oturan bir yurttaşlığın ve bireysel özerkliğin hiçbir zaman gelişmediğine, bunun yerine otoriter, milliyetçi birlik ve ortak amaç vurgulandığına değinmektedir (1998, 2000).

Mimarlık Dergilerinin Önemi

Mimarlık Dergisi

Mimarlık mesleğini geliştirmek, bu alanda karşılaşılan sorunlara çözüm üretmek, kamuoyunu yönlendirmek ve toplumsal hakları korumak üzere kurulan Mimarlar Odası'nın yayını olan *Mimarlık* dergisi, bu anlamda diğerlerinden farklı bir sorumluluk taşımaktadır.

1980'den bu yana ele alınan konular bu düşünceyi doğrular niteliktedir. Başından beri, siyasi kararlar karşısında daha duyarlı bir tutum sergilendiği ve bir tavır oluşturulmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Bu doğrultudaki yazılar derginin portfolyosunda sıklıkla yer almaktadır. Buna ek olarak imar yasaları, toplu konut yasası gibi konulara da değinilmiştir.

1980	Yerel Mimarlık Örnekleri Mimarlık ve Ütopya Toplu Konut Yasası, Konut Sorunu Kent Plancılığı, Kentleşme Çevre Sorunları Mesleki Denetim, Müteahhit İlişkileri İslam Mimarlığı
1985	Modern Mimarlığın Tarih Yazımı Üzerine Ankara'da Hava Kirliliği İmar Yasa Tasarısı Modern Mimarlık Kavramları, Klasizm İslam Mimari Mirası Mimarlık Eğitimi, Bilgisayarla Uygulamalar
1990	Mimarlıkta Kuram ve Kılgı. Terminoloji Kültür, Mimarlık ve Gerçeklik Ekolojik Denge, Koruma Kent İmajı
1995	Mimarlık Hukuku Mimar İşveren İlişkisi Çağdaş Mimarlık, Bireyselcilik, Mimarlık İdeolojisi Tarihi Çevre Korumacılığı

1980'li yılların ikinci yarısında kentlerin düzensiz gelişmesi, imar affı, çevre kirliliği gündeme taşınırken 1990'lı yıllarda ekoloji ve koruma kavramlarına ilişkin düşüncelerin üretildiği görülmektedir. 1995 sonrasında ise tanıtımı yapılan bina türlerinde değişikliklerle karşılaşılırken, mimar-işveren ilişkisinden, eğitim ve ideolojilerden söz ediliyor ve meslekten kişilerle Akçakoca ve Kayaköy gibi farklı tarihsel dokuya sahip noktalarda buluşmalar, atölye çalışmaları gerçekleştiriliyor.

Bu arada, derginin, başlardaki niteliksiz kağıda yapılan, renksiz, çok net olmayan baskısı ile naif denebilecek grafiğinin sonraları birçok kere değiştirildiği ve bugün, tüketim anlayışına koşut olarak çok farklı bir yüz edindiği görülmektedir.

Yapı Dergisi

Kararlı bir biçimde çıkan dergilerden bir diğeri Yapı Endüstri Merkezi'nin *Yapı* dergisidir. Dergi, adının verdiği izlenim doğrultusunda, yapı teknolojisi, yapı malzemeleri ve karşılaşılaşılan yangın, deprem gibi sorunlara daha sık değiniyor. Bir başyazı geleneği olmayan dergide, özellikle 1980'li yıllarda, modern mimarlık ve "iyi örnekleri" konusunun ağırlıkla ele alındığı farkediliyor. 1985 yılından itibaren, turizm, spor, cami mimarisi gibi temalar hakkında bazı yazılar yayımlanırken, eski konut dokusu, restorasyon, yaratıcılık konularında düşüncelere de yer verilmektedir. 1990'lı yıllarda İstanbul'un sorunları, hava kirliliği, ekoloji başlıkları dikkat çekiyor. Hatta bu konuda Yapı Endüstri Merkezi'nın düzenlediği bir panelde, Aziz Nesin şu sözlerle konunun altını çizmektedir:

1980	Konut Darboğazı Kentlerin Kasabalaşması Ağahan Mimarlık Ödülleri
1985	Bina yapımında Tünel Kalıplar, Çatı Örtüleri Kent Planlaması, Konut Sanayi, Konut Tercihleri Konut Donatısı Tasarımı, Kullanıcı Özellikleri İstanbul'un Geleceği, İmar Affı Mimarlıkta Yaratıcılık Deprem Paneli, Yangın Yeri Planlamaları Kent Yenilemesi
1990	Prefabrikasyon, Spor Donatısı Hava Kirliliği, Ekolojik Kent Mimarlıkta Eğitim, Mimari Tasarımda *Concept* Restorasyon Anlayışı, Kültür Mirasının Korunması Modern ve Postmodern Mimarlık
1995	Deprem Ölçü, Model, Oran Cami Mimarisinde Çağdaşlık Toplu Konut Üretiminde Teknoloji ve Organizasyon

> Bütün bunlardan sonra yapılacak üç şey vardır: İstanbul'u ayışığında gezmek, ayışığı çirkinlikleri gizler. İstanbul'dan uzaklaşmak, uzaklaşıldığında çevre kirliliği bile özlenebilir. Aşık olmak, insan şık olunca bütün pisliğin içine girse bile herşeyi güzel görecektir (1990, s. 90).

Bu dönemde çıkan sayılarda, Osmanlı mimarlığı, Mimar Sinan'ın eserleri hakkında yazılar yanı sıra, modern/postmodern tartışmalarına da yer ayrılmıştır.

1995'ten itibaren, dekorasyon, çevresel anlam kavramlarını ele alan yazıların artmış olduğu anlaşılmaktadır.

Arredamento Mimarlık Dergisi

1990	İç Mekân Düzenlemesi Örnekleri Restorasyon Bahçe Düzenlemeleri Cami Tasarımı
1995	Kent Tanıtımı, Çevre Koruması Konut Politikaları, Modernizm ve Konut Mimarlık Eğitimi, Mimarlık ve Politika Türkiye Mimarlığının Değerlendirilmesi

Arredamento Dekorasyon, 1980'li yılların sonunda yayın yaşamına girmiş çok daha yeni bir dergidir. Derginin, 100. sayısı ile birlikte değişerek *Arredamento Mimarlık* adı altında çıkmaya başlaması, mimarlığa duyulan ilginin arttığının da bir göstergesidir. Başından beri, gerek *Mimarlık*'tan gerekse *Yapı*'dan farklı bir profil çizen derginin, mimari düşün alanında önemli bir yer tuttuğu söylenebilir. Önceki sayılarında iç mekân düzenlemelerine ağırlık vermesine karşın son dönemlerde kayda değer düşünsel tartışmalar da yayınlamakta ve dolgun içeriği ile dikkat çekmekte, başyazı geleneğini sürdürerek çizgisini belirtmeye özen göstermektedir. Yine ilk sayılarında, diğer dallarda uygulama yapan sanatçıları tanıtmış, o yılların eğilimleri arasında yer alan park ve bahçe düzenlemelerini yayınlamıştır. Özellikle 100. sayısından başlayarak dergide denemeler, başka ülkelerin mimarlık uygulamaları, yerli ve yabancı mimar tanıtımları, kimlik tartışmaları, korumacılık, moder-

nizm, sanal gerçeklik konuları üzerinde durulmuştur. İlgi çekici grafiği, giderek daha seçkin hale gelen sayfa düzeni derginin popülerleşmesini sağlayan bir başka özellik olarak değerlendirilebilir.

Değerlendirme ve Sonuç

Cumhuriyetin ilk yıllarında, her alanda olduğu gibi mimarlıkta da yönetici seçkinlerin önemli rolü olmuştur. Modernizm, resmi bir program eşliğinde, hiç değilse bir grup yapıda uygulanmaya çalışılmıştır. Buna karşın, çoğunluğun yaşadığı çevrede yerel çizgiler egemen olmuş ve ikili kültürel yapı 1950'li yıllara kadar sürmüştür. Daha sonra yaşanan toplumsal değişimlerin mimarlıkta da farklılaşmaları artırmaya başladığı söylenebilir. Kimlik, çoğulculuk, anlaşılabilirlik gibi, yine Batı kaynaklı eleştirilerle ortaya çıkan postmodernizm, 1980' li yılların başından itibaren gündeme oturmuştur. Ancak bu postmodern arayışlar, tüketime yönelik biçimsel zorlamalarla, üst gelir grubuna seslenen mimarlık içinde kendini göstermiştir. Halbuki büyük bir kesim, öykünmelerle oluşturulan, kolay üretilmiş, niteliksiz ürünlerle yetinmek zorunda kalmıştır.

Bugün oldukça devingen, içinde büyük bir güç barındıran ve olumlu gelişmeler vadeden bir toplumsal yapıdan söz edebiliriz. Örneğin, eğitimde bazı adımlar atılmıştır. Şehirde ise, belli alanlarda noktasal düzenlemeler, yüksek nitelikli binalar yapılmaya, kültürel değerler korunmaya başlanmış, hatta uluslararası tüketime sunulmuştur. Bununla birlikte, bütüne bakıldığında, karmaşık, özenti ile bilinçsizce uygulanmış, ilkesizliğin baskın olduğu ve kültürel kopukluğun alabildiğine yaşandığı alanların esas yapıyı oluşturduğu anlaşıl-

maktadır. Henüz, sağlıklı gelişen, belirli bir kimliği olan, özerk bir tasarım alanından söz etme olanağı yoktur.

Bu arada iletişimdeki gelişmeler, çevre değeri, kültürel birikim, bireysel rahatlık gibi konuların geniş bir kesimin ilgi alanına girmesini sağlamıştır. Bugün artık mimarlık dünyasının sorunlarını meslek sınırları dışında kalanlar da tartışabilmektedir. Son yıllarda, Türkiye'de bir mimarlık kültürü oluştuğu, gazetelerin tarihsel çevre koruma üzerine yayınlar yaparak seminerler düzenlenmekte olduğu, koruma kampanyalarının açıldığı, mimarların ödüllendirildiği farkediliyor. Ürün kalitesinin çoğunlukla iyi olmadığı, yanlışlar içerdiği biliniyor. Buna karşın, yerel yönetimler, bürokratlardan gelen bir dürtü olmadan da girişimlerde bulunabilmekte ve nasıl başedilebilineceği bilinemese de temel sorunlara eğilmektedir. 1980 sonrası, hem "kentsel çevreye karşı duyarlılık" dönemi, hem de "iyi niyetli yanlışlar" dönemi olarak nitelenebilir.

Kentin Çeperindeki "Modernlik": "Modern Başkent" Ankara'da Bir Gecekondu Mahallesi[37]

Tahire Erman

Toplumumuz, kapitalist sistemin çeperinde yer alan diğer toplumlarda da göründüğü gibi, 1950'lerden itibaren, köylerden büyük kentlere olan kitlesel göçe tanık olmuştur. Adet ve değerleriyle birlikte kente gelen göçmenler, kentte tutunabilmek ve egemen siyasal güçlerle olan pazarlıklarını artırabilmek için "kendi insanları"na gereksinme duymuşlar, ve kentin çeperindeki iskan edilmemiş, çoğu hazineye ait arazide kümelenerek, yabancı kent ortamında bildik bir çevre yaratmaya çalışmışlardır. Devletin, konut piyasasında aktif rol ve sorumluluk almaktan kaçınması, özel sektörle ithal ikameci kalkınma modeli çerçevesinde mutabakata girerek özel sektörün konut piyasasındaki rant arayışlarına karışmaması (Keyder, 2000; Pınarcıoğlu ve Işık, 2001), ve bunlara ek olarak, Osmanlı'dan miras kalan toprakların büyük bir bölümünün özel mülkiyet dışında "devlet arazisi" olarak var olması, kent çevresindeki araziyi kırsal kökenli göçmenlerin kullanımına açık bırakmıştır. "Zincirleme göç," göçmenlerin kendi köylü ve akrabalarıyla aynı mekânda kümelenmelerine yol açmış; "Erzurumlular" ve "Karslılar" gibi, geldikleri kent ya da köyün adıyla bilinen mahalleler oluşmuştur. Bu konu sosyal bilimcilerin baştan beri ilgisini çekmiş, ancak uzun yıllar, daha çok köy

[37] Proje Bilkent Üniversitesi'nin "Araştırma Geliştirme Programı" çerçevesi içinde maddi destek almıştır.

kültürünün kentte yeniden üretilmesi olarak tanımlanmış; "kentteki köylüler" deyimi de çoğunlukla, kırsal kökenli göçmenler için aşağılayıcı bir anlam atfedilerek kullanılmıştır. Modernleşme kuramının etkisi altındaki bu bakış, *kırsal kültür*'ü vurgulamış, göçmenleri, farklılık gözetmeden, homojen bir grup olarak görmüştür (Erman, 2001).

Oysa modernleşme kuramının genel bir iddiası, kentin, etnik, yöresel ve mezhepsel kimlikleri eriterek, ve bireyi, akraba ve cemaat baskısından kurtararak, kimliğini siyasal ve ekonomik çıkarları doğrultusunda kuran bir yurttaş olarak yaratma gücüne sahip olduğudur. Köyden göç edenlerin durumunda bunun böyle olmadığı görülünce, bu sonuçtan göçmenler sorumlu tutulmuş; köylülüklerini terk etmedikleri için suçlanmışlardır. Göçmenlerin birlikte getirdikleri, inatla değiştirmedikleri "kırsal kültür"lerinden dolayı, modernleşemedikleri, kentlileşemedikleri, kentli toplumla bütünleşemedikleri, kültür olarak geri kaldıkları görüşü, uzun süre literatüre egemen olmuştur (Erman, 2001).

Kırsal kökenli göçmeni, ideal olarak tanımlanmış bir "modern," kentli orta sınıfla karşılaştırarak, kültüründen dolayı kentle bütünleşemediğini söyleyen bu görüşü eleştiren temel bir yaklaşım ise, olguyu makro düzeyde, yapısal faktörlerle ilişkilendirerek incelemek gereğini savunmuş; göçmenlerin kentle bütünleşememesini, devletin yetersiz politikaları, dışa bağımlı ekonomisi ve bağımlı kentleşmeyle açıklamıştır (örneğin, Kongar, 1973; Eke, 1981).

Zaman içinde, "kentteki köylüler"in sadece "köylü" olmadıkları, ve etnik ve mezhepsel boyutlarda ayrıştıkları (Kürt/Laz/Türk; Alevî/Sünni/Şafi); ayrıca, yöre-

sel kimliğin de bu kişilerin yaşamında önemli olduğu ve çeşitli işlevler yüklendiği farkedilmiştir. Köyden birlikte getirdikleri kültürü kentte korudukları söylenen göçmenlerin, kentin ve içinde bulundukları koşulların etkisiyle bir takım değişiklikler yaşadıkları, örneğin zamanla siyaseti ve toplumsal ilişki ağlarını kendi çıkarları yönünde kullanmasını öğrendikleri de, araştırmalarda ortaya çıkmıştır (örneğin, Güneş-Ayata, 1990; Erder, 1996).

Örnek Olay:
Ege Mahallesi (Nato Yolu, Mamak)

Bu makale, cumhuriyetin "modern başkent"i olması planlanmış Ankara'nın, "modern olmayan" çeperindeki Alevîlerin yoğunlaştığı (% 70 Alevî, % 30 Sünni) bir gecekondu mahallesinde Temmuz 2000'den beri yürütülen bir alan çalışmasına dayanmaktadır. Araştırmada nitel yöntem benimsenmiştir. Mahallenin kurulmasında ve gelişmesinde rol oynamış ve/veya bugün mahallede etkin olan kişilerle (örneğin, eski ve yeni muhtar, komşu mahalle muhtarları, iki imam, imamlardan birisinin karısı) derinlemesine görüşmeler yapılmış, böylece mahallenin sözlü tarihinin elde edilmesi hedeflenmiştir. Ayrıca yetmiş beş kişiye ortalama bir saat süren anketler uygulanmıştır. Ramazan, Kadir gecesi, dini bayramlar ve yılbaşı gibi özel günler dahil olmak üzere, mahalleye yapılan birçok ziyaretle ise, mahalle ve komşuluk ilişkileri ile kültürel-dinsel etkinlikler gözlemlenmeye çalışılmıştır. Yıkım tehdidi sırasında da mahalleye gidilerek, mahallelinin tepki ve tavrına bakılmıştır. Mahalleye genelde taksiyle gidilmiş ve kimi zaman da aynı taksiyle geri dönülmüştür. Yolculuk sıra-

sında taksi şoförleriyle yapılan konuşmalarda şoförlerin Alevî-Sünni ilişkileriyle ve bu mahalleyle ilgili görüşleri elde edilmeye çalışılmıştır. Böylece mahalleye dıştan bir bakış açısının elde edilmesi amaçlanmıştır.

Makalede genelde Alevî ve Sünni mahalleli arasındaki ilişkilere ve özelde günlük yaşam pratiğinde ortaya çıkan kültürel/mezhepsel farklılıklara bakılmakta, bu farklılıkların ne zaman çatışmaya dönüştüğü sorusuna mahallenin geçmişte yaşadığı ve halen yaşamakta olduğu siyasallaşma deneyimleri bağlamında cevap aranmaktadır. Ayrıca makalede mahallelinin bireysel kimliklerine eğilinmekte; ve bu kimlikler, hangi ortamlarda ne ifade ettikleriyle ilişkilendirilerek, aynı zamanda Alevîler ve Sünniler arasında siyasal kutuplaşmaya yol açıp açmıyacakları sorusuna cevap vermek üzere, açıklanmaktadır.

Makaleye konu olan Ege mahallesi 1970 başlarında oluşmaya başlamıştır, ve bugün elektrik ile musluk suyu olanaklarına sahiptir. Kentin on kilometre uzaklıkta bulunan merkezine (Kızılay'a), üzerinde yoğun trafiğin işlediği bir asfalt caddeyle bağlıdır. Mahalle, çoğu Çorum, Yozgat ve Sivas'ın köylerinden göç etmiş olan 2,800 civarında haneden oluşmaktadır, ve geniş bir alana yayılmıştır. Dolayısıyla, kente ulaşımı sağlayan cadde her haneye aynı derecede yakın değildir; caddeye yakın oturanlar kentle kolay ilişki kurarken, mahallenin dış alanlarında yaşayanlar kentle olan ilişkilerini rahat gerçekleştirememektedirler. Ayrıca mahallenin zaman içinde büyümesiyle birlikte elektrik (düşük voltaj) ve su olanakları yetersiz kalmıştır. Bu sorunları, muhtar, kendi deyimiyle "beşeri ilişkileri"ni ve mahallelinin imece gücünü kullanarak çözmeye çalışmaktadır. Çoğunlukla

düz bir alan üzerinde kurulmuş mahallenin içinde de asfaltlanmış yollar bulunmaktadır. Evler genelde tek ya da çift katlıdır, ve bahçe içerisindedir. Kısacası, kentin çeperinde bulunan bu mahalle, altyapısı açısından oldukça gelişmiş durumdadır, ancak hâlâ bir köy görünümündedir. Mahallenin imar planı 1993-1994 yıllarında yapıldığı halde, mahalle henüz imara açılmamıştır. Büyük rantın yattığı mahalle, bugün hâlâ beklemededir. Ev sahipliği yaygındır, ve sadece % 10 civarında kiracı vardır. Ev sahibi olanların yarısına yakınının tapusu ya da tapu tahsis belgesi varken, diğerlerinin yoktur.

Mahalledeki Alevî-Sünni İlişkileri: Kültürel/Mezhepsel Farklılıklar ve Siyasal Dönüşümleri

Alevî ve Sünni mahalleli arasında günlük yaşam ve değerler açısından birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin, kadının kamusal alandaki konumu Alevîlerde liberal bir anlam kazanırken; Sünnilerde tutucu, ve kadını ev ile yakın çevresiyle kısıtlayan bir görünüm alabilmekte, kadının ev dışında çalışması hoş görülmemektedir. Bu durum, düğün ve köy derneklerinin etkinlikleri gibi sosyal olaylarda kendini göstermektedir: Alevîler kadınlı erkekli eğlence ve etkinlikleri yeğlerken (örneğin, düğünlerde kadın-erkek birlikte halay çekerler, köy derneklerinin gecelerine, pikniklerine birlikte katılırlarken); tutucu Sünnilerde kadınlar ile erkekler birbirlerinden uzak durmaktadırlar.

Alevî ve Sünni köy dernek faaliyetleri de birtakım farklılıklar göstermektedir: Alevî köy dernekleri piknikler, geceler ve Hacı Bektaş'a geziler düzenlerken; Sünni

köy dernekleri, üyelerinin aidatlarının önemli bir kısmını köylerine cami yaptırmak ya da yenilemek için kullanmaktadırlar.

Ayrıca, Alevîlerin sayıca çok oldukları bu gecekondu mahallesinde, "tipik tutucu gecekondu çevresi"nde rastlanmıyan, kadınlar için oldukça özgür ve yoğun baskıdan uzak bir yaşam mevcuttur. Araştırmada bazı genç kızlar rahatlıkla dışarıda geç saatlere kadar kalabildiklerinden, kızlı erkekli mahalle arkadaş grupları içinde zaman geçirdiklerinden olumlu bir tonla söz etmişlerdir. Ancak yine de, mahallede sıkı haberleşme ağları vardır; komşular, özellikle akraba olanlar, birbirlerinden haberdardır. Genelde genç kızlar gittikleri yerlerin ve konuştukları kişilerin kısa sürede çevrede duyulmasından, bilinmesinden şikayetçidirler. Kadınlar komşularının dedikodusundan çekinerek, davranışlarını ayarlama gereği duymaktadırlar.

Bazı dinsel pratiklerde de farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Sünnilerin Ramazan'da yaygın oruç tutmalarına karşın; mahalledeki çoğu Alevî, Ramazan yerine 12 İmam orucu tutmayı yeğlemektedir. Ancak bazı durumlarda, Alevîler "öteki" olmamak, dışlanmamak ya da küçümsenmemek için, farklılıklarını yumuşatmak eğilimindedirler. Örneğin, kimi Alevî erkekler Sünnilerle birlikte Bayram namazına camiye gitmektedirler. Ancak bu durumun camiye gelen Sünniler tarafından, "Kızılbaşlar camiye geliyor," şeklinde tepki bulması caydırıcı olabilmektedir. Dolayısıyla, Alevîler ve Sünniler birbirlerinden etkilenmekte, kimi zaman yakınlaşma çabaları içinde farklılıklarını bastırmayı yeğlemekte, kimi zaman ise farklılıklarını keskinleştirmektedirler. Sünni mahallelinin, Ramazan ayı boyunca sahurda uyandırması için

"geceleri" mahalleye davulcu getirmek istemeleri, Alevî ve Sünni komşular arasında ayrı bir tartışma konusudur. Kurban bayramı ise Alevîlerde de önemli olmakta, bu kez kurban kesme/kesmeme konusunda maddi olanak boyutunda mahalleli ayrışmaktadır. Çoğunlukla birkaç akrabanın biraraya gelerek kestiği kurbanın eti memleketlileri olan yoksul komşulara dağıtılmaktadır.

Cami yapını için para toplanması da mahalleli içinde bölünme yaratmaktadır. Kimi Alevî, "Hepimiz Müslümanız," diyerek cami yapımına/yenilenmesine para, hatta ağaç vererek katkıda bulunurken, kimisi de, "Etrafımız dört duvar cami," diyerek buna karşı çıkmakta, cami yerine okul yapılması için yardım edeceklerini söylemektedir. Muhtar ise mahalleye cami yerine "Demokrasi Merkezi," "Atatürkçü Düşünce Derneği" ya da "Halk Evi" yapılması için çalışmaktadır. Kendisi, mahallede cem evi yapılmasına, ilerici/demokrat kesimi Alevî-Sünni diye böler kaygısı ile karşı olduğunu söylemektedir. Özellikle köylerindeyken cem yapan ve dedeleri olan, halen kente göçmüş çok sayıdaki köylüsüyle aynı çevrede yaşayan ve yakın ilişki içinde bulunan Alevî aileler, seyrek de olsa evlerinde ya da Cemevi'nde toplanarak cem yaparken; diğer bazı Alevîler, inançsız olmadıklarını, ancak dedelerin, hacı-hoca takımı gibi milleti soyduklarını, bunun bir sömürü olayı olduğunu, ve bunun için köyden dedelerin ziyarete gelmelerine ve cem törenlerine karşı olduklarını belirtmektedirler.

Kadınlar arasındaki ilişkiye bakıldığında, Alevîler genelde Sünnilerin evlerde toplanarak okuttukları mevlitlerden rahatsız olmaktadırlar. Mevlit okutma, düğün ve sünnet gibi olaylarda da yer aldığı için, Alevî ve Sünniler genelde birbirlerinin düğün ve sünnetlerine gitme-

mektedirler. Böylece, "anlaştıkları komşularla" ilişkilerini sürdürerek, birbirlerine karışmayarak, kültürel/dinsel farklılıklarının açık çatışmaya/zıtlaşmaya dönüşmesini engellemektedirler.

Ancak bu gibi kültürel farklılıklar ve bunlarla başetme stratejileri, siyasal ortamdan bağımsız düşünülmemelidir. Siyasallaşan ortamlarda bu kültürel/dinsel farklılıklar çatışmaya dönüşebilmektedir. Örneğin, bir Alevî kadın, siyasal İslam'ın etkisiyle bazı komşu kadınların tokalaşmamaya başladıklarından, "Böyle olunca yabanlığını hissediyorsun," diyerek şikayet etmiştir.

1970'lerde Ege Mahallesi:
Alevî-Sünni İlişkisinin
Sağ-Sol Çatışması İçinde Siyasallaşması

Mahalle 1970 sonlarında kanlı sağ-sol çatışmasına sahne olmuştur. 1970 başlarında mahalleye ilk evler yapılırken komşuların Alevî ya da Sünni olması o kadar önemli olmamış, özellikle akrabalarından ayrı olarak ev yapanların durumunda, bir "can yoldaşı" bulunması yeterli olmuştur. Kuruluşundan beri mahallede Alevîler çoğunlukta ve egemen konumda olmuş, Sünniler ise bu dönemde Alevî çoğunluğa uymuşlardır. Eski muhtarın hanımının söylediğine göre, o zamanlar Sünniler alttan almak zorundaydılar, yoksa cezalandırılacaklarının farkındaydılar. Yine eski muhtarın söylediğine göre, 1970'lerde mahalleli toptan CHP'yi desteklemekteydi, ve karşı görüşe oy çıkması söz konusu değildi.

1970 ortalarından itibaren topluma egemen olan sağ-sol kutuplaşması bu mahalleye de yansımış, Alevîlerin çoğunluğunu oluşturduğu mahallede radikal sol görüş egemenliğini kurmuştu. Birçok mahallelinin an-

lattığına göre, "solcuların kalesi" olarak tanınan mahalle, bu durumdan rahatsızlık duyan "ülkücü"/"Kurtçu"ların tepkisini çekmiş, sol ideoloji temelli mahalle dayanışmasını yıkmak isteyen birtakım aşırı milliyetçi gruplar dışardan mahalleye gelerek silahlı saldırılarda bulunmuşlardır. Bu gruplar kimi zaman cami ve çevresinde yerleşmiş, kimi zaman ise dışardan saldırıda bulunmuşlardır. Kendilerini savunmak için mahalle erkekleri geceleri nöbet tutmaya başlamış, çocuklar ve kadınlar ev dışına çıkamamışlar, hatta geceleri evlerde elektrik yakamamışlardır: "Evlerimizde akşamları ışık açamazdık. Elektriğe ateş ederlerdi. Ailelerimizi evin dışına yollayamazdık." Bir Alevî kadının anlattığına göre, bir gün camiden "Allahını seven camiye gelsin," diye anons yapılmış, camiye koşanlara camiden ateş açılmıştır. Bu kadın o günden beri camiden nefret eder olmuştur. Mahalledeki bu çatışma ortamı, Alevî ve Sünni mahalleli arasındaki ilişkiyi iyice gerginleştirmiş, kimi Sünniler "ülkücüler"in yanında yer alırken, kimileri ise iki ateş arasında tarafsız kalmaya çalışmışlardır. Yaşanan olaylardan hem Alevî, hem Sünni kesim çok mağdur olmuştur: "Evden çıkamıyorduk, su almaya gidemiyorduk. Camiyi nerde görüyordun? Ezana sövüyorlardı, camiyi taşlıyorlardı" (Sünni bir kadın); "12 Eylül'den önce birbirlerini döverlerdi insanlar, kurşun yağardı, sağ-sol" (Alevî bir kadın).

12 Eylül 1980 askeri müdahalesi bu çatışmalı ortama son vermiştir. Bunu izleyen yıllarda mahalleye apolitikleşme egemen olmuş, hatta mahalleden ANAP'a oy verenler çıkmıştır. Bu durum 1990'larda topluma İslamcı-laik kutuplaşmasının egemen olmasıyla bozulmuştur.

1990'larda Ege Mahallesi: Alevî-Sünni İlişkisinin İslamcı-Laik Çatışması İçinde Siyasallaşması

1994 yerel seçimlerinde İslamcı Refah Partisi'nin başarısı ve Ankara dahil olmak üzere büyük şehirlerin belediyelerini kazanması; 1995 genel seçimlerinde bu siyasal başarısını tekrarlaması; ve bunun sonucunda toplumda siyasal İslam'ın gücünün ve etkinliğinin artması, Ege mahallesini de etkilemiştir. Özellikle Büyük Şehir Belediyesi'nin Refah Partisi'nin eline geçmesi, CHP'li belediye ile Büyük Şehir Belediyesi'nin çekişmesine yol açmış, 1999 seçimlerinde belediyenin Refah'ın eline geçmesiyle, bu çekişme mahallenin muhtarı ile Belediye arasındaki çekişmeye dönüşmüştür. Mahallelinin ve muhtarın söylediğine göre Belediye bu mahalleye karşı ayrımcılık yapmakta, altyapı hizmetlerini yerine getirmede isteksiz davranmaktadır. Bu durumdan Alevî mahalleli kadar çoğu Refah Partisi'ne oy veren Sünniler de rahatsızlık duymakta, ve düşüncelerini, "Kurunun yanında yaş da yanıyor," diyerek dile getirmektedirler.

Toplumda siyasal İslam'ın yükselmesiyle birlikte mahalledeki "kapalı kadınlar"ın sayısı artmış, cami yapımı hızlanmış, özellikle cami etrafında kümelenmiş olarak yaşayan Sünni kadınlar evlerde toplanıp "hu çekmeye" (zikre) başlamışlardır. Bu aileleri "dinci," "Erbakancı" ve "kapalı aileler" olarak tanımlayan, laik ve demokratik olarak bilinen Alevîler, bu durumdan rahatsız olmuş, ve Sünni komşularına kuşkulu yaklaşmaya başlamışlardır. Bir kadın şöyle demiştir: "Bu komşular önceden 'kapalı' değillerdi. Mahallemizde hep CHP'ye oy çıkardı. Aniden kapanıverdiler, herhalde karşılığında para

aldılar. Mahallemizden Refah'a oy çıkar oldu." Başka bir Alevî kadın da, mahalledeki İslamcı bir bakkalın aracılığıyla Sünni ailelere bedava ekmek ve yakacak dağıtıldığından şikayet etmiştir. Mahallede egemen kanı bu ailelere İslamcı belediyeden yardım ve destek geldiğidir. Kendini ilerici ve demokrat olarak tanımlayan muhtar, hiçbir mahalleliye karşı ayrımcılık yapmayacağından, İslamcı ailelerin oturdukları, mahallenin ana caddeden uzak kısmını asfalt bir yolla caddeye bağlayarak, ve böylece belediye otobüslerinin bu yol üzerinde çalışmasını sağlayarak, bu grup mahallelinin ulaşım sorununu çözdüğünden söz etmiştir.

28 Şubat (1997) Milli Güvenlik Kurulu kararları "İslam'ın yükselişi"ni durdurmuş, bunun izleri de mahalleye hemen yansımıştır. Muhtar, evlerde toplanarak "hu çeken" kadınları, "Dininizi uygulayın, ama tarikat ayini yapmayın. Mahallenin huzuru bozuluyor," diyerek uyarmış, bu uyarıya uymayan kadınlar komşuları tarafından karakola şikayet edilmiştir. Ancak İslamcı belediyenin mahalleye karşı ayrımcı tutumu sürmüştür. Mahallenin solcu-Alevî ve CHP'li olarak tanınması, hatta böyle "etiketlenmiş" olması, mahalleyi eski Refahlı belediye gözünde dezavantajlı durumda bırakmakta; muhtarın da sıkça şikayet ettiği gibi, belediye hizmetleri ciddi bir şekilde aksamaktadır. Ancak ilginç olarak, az sayıda da olsa yoksul ve kente son on yıl içerisinde gelen bazı Alevî aileler, İslamcı belediyeden çıkar görebilmek ümidiyle Refah Partisi'ne oy vermişlerdir. Ancak bugün umdukları yardımı göremedikleri için hayal kırıklığı yaşamaktadırlar.

Mahallede, "dinciler"den başka, daha çok mahallenin alt tarafındaki caminin yakınında yaşayan ve

"ülkücü" olarak bilinen MHP taraftarı kişiler de vardır. Alevîlerin ağırlıkta olduğu mahallede azınlıkta kalan bu kişiler birbirlerini kollama gereğinden söz etmişlerdir. Örneğin, bir MHP'li genç, "Alevîlerin ortasındayız. Kuşatma gibi," derken; diğer bir MHP'li, "Biz mecburuz birbirimize, sayımız daha az," demiştir. Mahalle içinde "ülkücü gençler" ile "solcu gençler" arasında birtakım çekişmeler, itişip kakışmalar yaşanabilmekte, ancak toplumda yükselen milliyetçilik ile birlikte mahallede MHP ve MHP'lilere karşı 1970 sonlarının düşmanlığı bugün yerini az da olsa bir kabullenişe bırakmış görünmektedir. Gençlerin genelde söylediği, genç erkekler arasında çıkan tartışmaların daha çok "kız davası" odaklı olmasıdır. Bu kavgalarda bölgesel farklılık (örneğin, 'Çorumlu bir oğlan Yozgatlı bir kıza kötü gözle baktı'), ya da siyasal ve mezhepsel farklılıklar etkili olabilmektedir.

Mahalle halkı arasında yaşanmış ve yaşanmakta olan tüm bu çatışmalı ortamlara karşı, yine de genelde mahalleye itidal egemen görünmektedir. Aileler 1980 öncesi çatışmanın yeniden yaşanmasını istememekte, genelde Alevî/Sünni ve sol/sağ konularına dikkatli yaklaşmaktadırlar. Alevî-Sünni mahalleli arasında zaman içinde oluşmuş ilişkiler mevcuttur. Örneğin, İslamcı kesimin odaklaştığı yere yakın, ama ayrı bir sokak üzerinde oturan bir Alevî bakkalın Sünni komşularına satış yapmak konusunda hiçbir çekincesi yoktur. Ancak mahalle yeni olası çatışma alanlarına sahiptir.

2000'li Yıllarda Ege Mahallesi:
Olası Çatışma Alanları

Bugün mahallede 1980'li yıllarda eski çöplük üzerine inşa edilen 340 konut, belediye tarafından gaz

patlaması tehlikesi olduğu söylenerek yıkılmak istenmektedir. Ancak olay sunulduğu kadar basit ve net değildir, ve altında birtakım siyasal çekişmelerin olması söz konusudur. Muhtar, ön cephelerine X çizilerek işaretlenmiş bu konutların hemen hepsinde Alevî ailelerin oturduğundan; söz konusu tehlikenin, eğer varsa, yeni olmadığından, ancak İslamcı belediyenin bu işe son zamanlarda kalkıştığından; ve elinde gaz patlama tehlikesini gösterecek resmi hiçbir gaz ölçümü sonuçları bulunmadığından söz etmekte, dolayısıyla bu yıkım tehdidinin altında siyasal nedenlerin olduğunu söylemektedir. Belediye 2000 Eylül'ünde bir yıkım girişiminde bulunmuş, ancak muhtarın öncülüğündeki, aralarında kadınların da bulunduğu bazı mahalleliler, barikatlar kurarak ve nöbet tutarak yıkım araçlarının mahalleye girmesini engellemişlerdir. "Beşeri ilişkileri" iyi olan muhtar, çıktığı bazı televizyon programlarında olayın Alevî-Sünni, ya da İslamcı-sol çatışması olarak anlaşılmaması için çok dikkatli davranmış ve konutlara yönelik yıkım tehdidini bir insan hakları ihlali olarak sunmuştur. Ayrıca, olayın birtakım siyasal partilerle özdeşleştirilmemesi kaygısı içinde olan muhtar, olay sırasında mahalleye gelen bazı siyasal parti temsilcileriyle arasına mesafe koymuş, konunun insanların barınma hakkının ihlal edilmesi olduğunu vurgulamıştır. Olay, bir karara varılmadan o an için sonlandırılmıştır.

Yıkım tehdidi hâlâ mevcuttur ve bu durumun mahalleliyi yıkıma karşı tavır almada birleştirecek kolektif bir hareket potansiyelini, dolayısıyla olası bir çatışmayı içinde taşıyıp taşımadığı sorusu önem kazanmaktadır. 2000 yılındaki yıkım girişimi sırasında yaşanan deneyim, dışarıdan bir müdahale sonucunda tüm

mahallelinin bir kolektif hareket içinde yer almayacağını, ancak evleri yıkım riski altında olan ailelerle, siyasal olarak aktif olan ve özellikle gençlerin içinde bulundukları grupların katılacaklarını göstermiştir. Muhtarın tüm çabasına karşın, mahallenin yıkımdan uzak kısımlarında yaşayanlar ile komşu mahallelerdekiler, bunlara o mahallelerin muhtarları da dahil olmak üzere, yıkıma karşı tavır alma olayına karşı ilgisiz kalmışlardır. Mahalle halen içinde çok çeşitli grupları barındırmaktadır. Mahalle, tapu sahipliği, birden fazla arsa/tek arsa sahipliği, kiracılık/ev sahipliği boyutlarında, gelecekten rant beklentisi ekseninde parçalanmış durumdadır. Tapusu ve büyük olmayan tek arsası olanlar, karşılığında standart bir daire alacakları "Ege Kentsel Dönüşüm Projesi"ni desteklerken, birden fazla ya da büyük arsası olanlar, arsalarını bir müteahhitle anlaşarak apartmana dönüştürmeyi ve karşılığında birkaç daire sahibi olmayı tercih etmektedirler. Öte yandan, tapusu olmayanlar ve kiracılar mahallede apartmanlaşma sürecinin başlamasına karşıdırlar. Tüm bunlar, mahallenin "apartmanlaşma" biçimi üzerinde mahalleli arasında anlaşmazlık ve çekişme yaratmaktadır.

Ayrıca, artan işsizlik ve yoksulluk ile 1980'lerden itibaren topluma giderek egemen olan bireysellik ve, bir katılımcının belirttiği gibi, "kendi gemisini kurtaran kaptan" anlayışı, bir zamanlar mahallede yaygın olan dayanışma ve yardımlaşmayı zayıflatmaktadır. Bu durumdan görüşmelerde söz edilerek şikayet edilmiştir. Kısacası, 2000'li yıllar mahallenin apartmanlaşma süreci içinde dönüşmesine tanık olacaktır, ve mahallede yatan rant birtakım gruplar ve aileler tarafından paylaşılacaktır. Bu sürecin hangi yolu izleyeceği (örneğin, müteahhit

yoluyla ya da Kentsel Dönüşüm Projesi ile), kimlerin bu süreçten kazançlı çıkacağını, kimlerin ise kaybedeceğini belirleyecektir. Şu anda mahalle muhtarı, belediye ve mahalledeki çeşitli gruplar "Kentsel Dönüşüm Projesi"ni tartışmaktadır, ancak çoğu mahalleli için proje hâlâ netlik kazanmamıştır, muğlaktır. Muhtar, İslamcı görüşün egemen olduğu belediyenin projeden çok sayıda daire talep etmesine karşı çıkmakta, bunun mahallenin "İslamcılaştırılması" (Sünnileştirilmesi) anlamına geleceğini söylemektedir. Bu bağlamda "Alevî-Sünni konusu" siyasal çekişmeye dönüşmektedir. Mahallenin İmar planının 1993'de tamamlanmasına karşın, mahalle hâlâ beklemektedir ve çoğu mahalleli gelecekte gecekonduları üzerinden rant elde etme ümidini taşımaktadır. Bu ekonomik beklenti, artan işsizlik ve yoksullukla başetmeye çalışan birçok aile için son ümit kapısıdır ve radikal siyasal eylem katılımını engeller görünümdedir. Gelecekte Alevî ve Sünni komşular, ya da Çorumlu, Yozgatlı, Sivaslı gibi ortak kökene dayalı gruplar arasındaki sürtüşmelerin olasılığı, gecekondu üzerinden rant elde etme olgusunun siyasal kurumlar ve çıkar gruplarıyla olan ilişkisine önemli derecede bağlıdır. Günümüzde, köyden göç etmiş aileler arasındaki kültürel/mezhepsel farklılıkların kent ortamında toplumdaki dinamiklerin etkisi altında siyasallaşma eğiliminin mahallede zıtlaşmaya yol açması kadar, rant beklentisinin de mahalleli arasındaki olası çekişmede rolü büyüktür. Ve kentsel rant üzerindeki çekişmede etnik/mezhepsel kimlik ve siyasal görüş etkili görünmektedir. Kısacası, kültür, ekonomi ve siyaset sıkı bir ilişki içinde bulunmaktadır.

Tüm bunlara bakarak diyebiliriz ki, köyden göç etmiş aileler arasındaki kültürel/mezhepsel farklılıklar,

kent ortamında toplumdaki siyasal dinamiklerin ve çıkar ilişkilerinin etkisi altında siyasallaşma eğilimi göstermekte, bu ise mahalle içinde zıtlaşmaya, çekişmeye yol açmaktadır. Mahallelideki siyasallaşma eğilimlerini daha iyi anlayabilmek için köy kökenli göçmenlerin kentteki bireysel kimliklerine bakmakta yarar vardır.

Mahallelinin Bireysel Kimlikleri: Dinsel/Mezhepsel Kimliklerin Siyasal Kimliklerle İlişkisi

Araştırmadaki yetmiş beş kişiye kendilerini kim olarak düşündükleri, "Ankaralı mı," yoksa "geldikleri yere ait mi" hissettikleri soruları yöneltilmiş, ve ayrıca kendilerini "köylü, kentli, gecekondulu, Atatürkçü, şeriatçı, milliyetçi, ülkücü, muhafazakar, sosyal demokrat, sosyalist, ilerici, Alevî, Sünni, Türk, Kürt, Çerkez, dindar, emekçi" olarak ne derece tanımlayıp tanımlamadıkları, "tamamen evet" - "kesinlikle hayır" kutuplu beş ölçekte sorulmuştur. Cevaplara bakıldığında, köyde doğmuş ve kente sonradan göç etmiş kişiler arasında memleket ve gecekondu kimliği ön plana çıkmaktadır. Gecekondu kimliği genelde var olan ve yadsınamayacak bir durumun kabullenilmesi şeklinde olmaktadır. Öte yandan, memleket kimliği, seçim zamanında siyasal bir boyut kazanmakta, mahalleliyi "Çorumlular," "Yozgatlılar," "Sivaslılar," "Gümüşhaneliler" vb. olarak bölmektedir. Egemen eğilim, her grubun kendi içinden bir muhtar seçilmesini istemesidir. Köy dernekleri de bu süreç içinde aktif rol almaktadır. Ancak muhtar bu durumdan memnun değildir ve "feodal ilişkiler" olarak gördüğü, üstelik Çorum/Yozgat, vb. şovenizmi diye tanımladığı ortak köken bazında gruplaşmayı kaldırmayı istemektedir.

Alevî/Sünni kimlikleri de mahallelinin ön plandaki kimlikleri arasındadır. Ancak bu kimlikler kimi zaman kültürel ve dinsel içerikle sınırlanırken, kimi zaman ise siyasallaşmaktadır (örneğin Alevîlerin durumunda solcu, Sünnilerin durumunda İslamcı olmak). Bu bağlamda "siyasal kimlik paketleri"nden söz edilebilir. Genelde Alevîlerin siyasal kimlik paketlerinde Atatürkçü, sosyal demokrat, ilerici ve bazen de sosyalist olmak yer alırken, şeriatçı, ülkücü, muhafazakar olmak yer almamaktadır. Öte yandan, Sünnilerin siyasal kimlik paketlerinde bu kimlikler, Atatürkçü olmak dışında, bulunmamaktadır. MHP'yi ya da eski Refah Partisi'ni destekleyen Sünniler arasındaki genel eğilim, "milliyetçi," "muhafazakar," ve "dindar" kimlikleri benimsemek şeklindedir. "Atatürkçülük" ve "milliyetçilik" hemen herkes tarafından kabul edilen kimlikler olarak ortaya çıkmaktadır. Alevîler "sol milliyetçilik" ("en milliyetçi solculardır") ve "Atatürk milliyetçiliği"nden bahsetmekte, MHP milliyetçisi olmadıklarını söylemektedir. İlginç olarak, hem İslamcı Sünniler, hem de Alevîler Atatürkü sevdiklerini söylemekte, ama her iki kesim de Atatürkçülüğün çarpıtıldığından şikayet etmektedir. Bir tarikat üyesi olan başı yeşil örtülü genç bir kadın da, "Onun (Atatürk'ün) izindeyiz," demiş; ayrıca "milliyetçi" ve "ülkücü" kimliklerini, "tamamen evet" diyerek kabullenmiştir.

Kısacası, Alevî kimlik belli bir siyasal içerikle birlikte varolmaktadır, yani Alevîler ortak bir siyasal kimliğe (sosyal demokrat ve ilerici, ama ülkücü ve şeriatçı/dinci değil) sahiptirler. Sünnilerin durumunda ise, MHP'li ya da RP'li olmak hangi siyasal kimliklerin benimseneceğini, hangilerinin red edileceğini belirlemektedir. Ve Alevî ve Sünni kimlikler mahalleli arasında temel farklı-

lıklar göstermektedirler. Dolayısıyla, bu mezhepsel kimlikler belli doğrultuda ve birbiriyle zıtlaşan bir şekilde bir siyasallaşma eğilimine işaret etmektedir, ve bu durum potansiyel çatışma ortamı oluşturmaktadır. Bu siyasallaşma eğilimi çıkar ağlarıyla örtüştüğünde çatışma olasılığı artmaktadır.

Araştırmada, özellikle orta yaşın üzerindeki kadınlar olmak üzere, kimileri bu kimlikler hakkında bilgi sahibi olmadıklarını; kimileri ise bu kimliklerin kendileri için bir şey ifade etmediklerini söylemişlerdir ("Ne ilericiyim, ne gericiyim, fakirin tekiyim"). Özellikle "emekçi" kimlik birçok katılımcı tarafından anlaşılmamıştır, veya red edilmiştir ("Emekçi değiliz çok şükür"). 1980-sonrası dönemdeki devletin toplumu apolitikleştirme çabaları sonucunda, bazı katılımcıların söz ettiği gibi, "sosyalist" ve "emekçi" gibi radikal kimliklerin törpülenmesi, içlerinin boşaltılması sonucunda mahallede bir "kimliksizleş(tir)me" durumu söz konusudur. Ve ayrıca "28 Şubat" kararlarının etkisiyle Sünniler özellikle "şeriatçı" kimlik konusunda ürkekleşmişlerdir.

Türk kimliğini ise, çoğu İç Anadolu'daki Türk köylerinden gelmiş olan katılımcılar vurgulama eğilimindedir. Örneğin bir kadın, "Türk oğlu Türküz," diyerek duyduğu gururu yansıtmıştır. Genelde katılımcılar Türk-Kürt farklılığını vurgulamak yerine, "Aynı bayrağın altındayız," diyerek birleştirici öğeleri ön plana çıkarmayı yeğlemişlerdir. Devlet tarafından PKK'ya karşı yürütülen askeri ve siyasal savaşın "Apo"nun (Abdullah Öcalan'ın) yakalanmasıyla Türk devletinin zaferi şeklinde görülmesi, mahalleli arasında Türk kimliğini sahiplenme eğilimini güçlendirmiştir. Örneğin, ailesinde Kürtçe bilenler olduğunu söyleyen bir kadın, "Biz Türk hükümeti va-

tandaşıyız," diyerek kendisini Türk kökenli olanlardan ayırdetmemiştir. Bunda siyasal ortamın da etkisi büyüktür. Mahallede, genelde, Kürt kimliği siyasal olarak ortaya çıkmamakta, ancak kısıtlı örneklerde sol söylem içinde yer almaktadır.

Bu bağlamda denilebilir ki, köyden getirilen köy/memleket kimliği ve mezhepsel/etnik kimlik, kentte dönüştürülmekte, farklı anlamlar ve roller yüklenmektedir. Bu kimlikler üzerinden kurulan ilişkiler, göçmenin yeni çevresindeki korunma ve aidiyet ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Kentteki rekabet ortamı (kentsel rant, iş pazarı) kimlikleri keskinleştirmektedir. Örneğin, kimi Alevîler kente Alevî kimliği ve kültürüyle birlikte gelirken (özellikle köyde cem yapıldığı, dedenin bulunduğu durumlarda), kimileri ise, kentte "öteki" ile karşılaşarak ve farklılığı farkettirilerek, Alevî kimliğini sahiplendiklerini, "Alevîliği/Sünniliği şehre geldikten sonra öğrendik," diyerek ifade etmektedirler. Bunda toplumun içinde bulunduğu siyasal ortam önemli rol oynamaktadır.

Sonuç Yerine...
Kentteki Kırsal Kökenli Göçmenler: Modern-dışılık?

Bu kimliklere bakılarak, köy göçmeninin kentte varlığını süren "memleket"ine olan bağlılığı, kentteki mahallesinde siyaseti bu kimlik üzerinden yapma eğilimi, etnik ve mezhepsel kimliklerinin günlük yaşamlarında ve siyasette etkin olması, sınıf kimliğine karşı genelde bilinçsiz olma durumu çerçevesinde, bu grubun modernleşememiş, geri kalmış olduğu sonucuna varılabilir. Ancak bu yanlış olur. Günümüzde modernleşme kavramı ve içerdiği varsayımlar temelinden sorgulan-

maktadır. Modernleşme, "Üçüncü Dünya" toplumlarının 1950'lerden itibaren dahil olduğu sürecin kaçınılmaz bir sonucu olarak görülmemeli, bu hedefe varılmamanın nedeni olarak "kırsal kökene ait kültürünü terketmeyen gecekondulu" suçlanmamalı, kırsal kökenli insanların kentte etnik, mezhepsel ve bölgesel kimliklerini taşıma ve siyasette kullanma eğilimlerine "modernlik dışı" ya da "modernlik gerisinde" tanımı getirilmemelidir. Yoksa ideal olarak ve Batı örnek alınarak tanımlanmış "modern kent kültürü" ve "geri kalmış gecekondu kültürü", ideolojik bir ikilem olarak ortaya çıkmaktadır. Önemli olan bu olguyu kendi bağlamı ve tarihselliği içinde, ve toplumsal ve siyasal olaylarla ilişkilendirerek, açıklayabilmektir. Bu makale de böyle bir çabanın ürünüdür. Bugün kentin çeperinde yeralan Ege mahallesini toplumun çeperinde kalmaya mahkum eden, topluluğun geliştirdiği modernlik dışı ya da gerisindeki "gecekondu kültürü" değil, siyasal sistemin çeperinde yer almasıdır. Siyasal sistem tarafından önemli engellemeler söz konusudur. Alevî ve solcu olarak görülen bu mahallede apartmanlaşma, geçen yıllara karşın başlamamıştır. Belediye ile muhtar arasında anlaşmazlıklar yaşanmaktadır. Mahalle halkı arasında örgütlenme düzeyi düşüktür. Sendika üyeliği hemen hemen mevcut değildir. Siyasal parti üyeliği çok azalmış durumdadır. Mahallenin 1980 öncesindeki durumunu bilenler, nostalji içinde, o günün örgütlülüğünden bahsetmektedir. Pek çok mahalleli bugün siyasete kuşkuyla yaklaşmakta, mahallede dernek bazında örgütlenme ancak "Köy Dayanışma Dernekleri" çerçevesinde gerçekleşmektedir. Bu dernekler siyasal olmaktan çok, üyelerinin düğün, cenaze gibi pratik gereksinmelerine cevap vermektedirler. Modernite i-

çinde temel bir kimlik olarak sunulan sınıf kimliği, genelde mahallede bastırılmış durumdadır. Yalnızca Alevîleri ve Sünnileri sol söylem çerçevesinde birleşme idealini taşıyan muhtar ve onun, çoğu gençlerden oluşan çevresi bu durumun dışındadır. Bunda mahallenin geçmişinin mahallelide yarattığı kaygı kadar mevcut siyasal ortam da rol oynamaktadır. Modernlik kuramınca zamanla yok olacağı varsayılan mezhepsel kimlikler—araştırma özelinde Alevîlik/Sünnilik—mahalle halkının öncelikle kendilerini tanımlamakta kullandıkları kimlikler olarak mevcuttur. Dıştan gelen provokasyonlarla tetiklenirse, geçmişte olduğu gibi, çatışma yaşanabilir.

Gecekondu, kültür ve siyaset bağlantıları ancak toplumun içinde bulunduğu yapısal özelliklere bakılarak anlaşılabilir. Örneğin, Öncü (1988), özellikle kent yerel siyasetine egemen olan patronaj ilişkilerinin "kültürel geri kalmışlık"la açıklanmaması gerektiğini, bunun bağımlı ekonomisi olan yoksul bir ülkenin içinde yer alan, ve merkezi yönetim tarafından denetim altında bulundurulan ve kısıtlı kaynak aktarımı yapılan yerel yönetimlerin içinde bulundukları duruma yaptıkları rasyonel uyum olarak görülmesi gerektiğini söylemektedir. Bu patronaj ilişkilerinde etnik/mezhepsel ve bölgesel kimlikler önemli olmaktadır. Etnik, mezhepsel ve sınıfsal çelişkilerden arınmış homojen bir toplum yaratma projesi üzerine kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin oluşturduğu siyasal sistemin, zamanla ve özellikle yerel yönetimlerde "hemşehrilik" üzerinden yapılan, ve kişisel çıkar ve kayırmaya dayalı patronaj ilişkilerine dönüşmesi ironiktir.

Kısacası, kültür ve modernite ilişkisi, özellikle asimetrik bir güç ilişkisi içinde dezavantajlı konumda olan gruplar söz konusu olduğunda, ancak bir taraftan,

bu yazıda olduğu gibi, derinlemesine, ve kendi bağlamı ve tarihselliği içine yerleştirilerek incelenen örnek olaylarla, ve öte taraftan makro düzeyde bir bakış açısı içinde, olayın yapısal faktörlerle ilişkisini kuran çalışmalarla anlaşılabilir. Yoksa kültür ve modernite ilişkisi üzerindeki bir çalışma, "kurbanı suçlamak" şekline rahatça dönüşebilir.

Mekâna Sığmayan Ankara'da Mekân Nasıl Yaşanmakta?*

Banu Helvacıoğlu

> Bazıları, kalesi angaryayla yapıldığından "Ankara" denilmiş derler ... Padişah Defterhanesi'nde adı Ankara'dır. Ak gül gibi beyaz sur tabakalarıyla çevrili, zaptı güç bir kaledir ... Lağım işlemesi dahi kolay değildir ... Garip bir mühendislikle yapılmıştır.
>
> Evliya Çelebi, *Seyahatname*

> Zaten ben Evliya Çelebi'yi tenkit etmek için değil, ona inanmak için okurum. Ve bu yüzden de daima kârlı çıkarım. Hikayesini okuduktan sonra kale ve eski Ankara'da yaptığım gezintilerden dönerken de çok defa bu yollarda bir sabah vakti, Evliya Çelebi' nin yanında gayb aleminden gelmiş rehberiyle konuşa konuşa yürümüş olması ihtimali benim için şehrin mazisiyle yaşadığım saati birleştiren bir zevk oldu.
>
> Ahmed Hamdi Tanpınar, *Beş Şehir*

Bu çalışma, Ankara üzerine sürdürdüğüm daha kapsamlı bir araştırmanın yan ürünü olduğu için öncelikle bu araştırmanın dayandığı varsayım, kullandığı dil ve kuramsal yaklaşımlar hakkında kısa bir açıklama yap-

* Bu çalışmaya, Neslihan Tok ve Ömer Turan özgün akademik araştırmaları, gözlemleri ve sorularıyla, Gülsüm Baydar kuramsal zerafetiyle, Ayhan Sefa Akay hukuk-mekân müşavirliğiyle, Deniz Ünal da bakışıyla, gülüşüyle cömertçe katkıda bulundu.

ma gereğini duyuyorum.[38] Mekân kurgusaldır. Son zamanlarda şehir ve mekân üzerine yapılan her çalışmada sık karşılaştığımız bu varsayım, sorgulanmadan, kullanma alışkanlığının verdiği kolaylıkla tekrarlandığında, mekânın kurgusal olduğuna ilişkin varsayımın kendisi, kurgusal bir nitelik kazanıyor.[39] En basit ifadesiyle, mekân kurgusaldır, çünkü herhangi bir yeri tanımlarken kullanılan dil ve tanımı yapan kişinin mekân ile olan öznel ilişkisi (bilgisi, görgüsü, deneyimi, tarihi, tercihi ve uzmanlık bilgisi), bizim bu tanımlanan yer ile görsel ve metinsel örüntüler ağı içinde tanışmamızı sağlar. Bu tür görsel, metinsel ve öznel bir kurgusallık, gerçek yoktur

---

[38] Kent yerine *şehir*'i seçmiş olmam benim çocukluğumdan gelen bir fikrisabittir. Herhangi siyasal ya da kuramsal bir açıklaması yoktur. Postmodernite dururken Ankara'yı modernite içinden incelememin nedeni ise çok hızlı ve çok yönlü biçimde değişen bir ortamda modernite kurgusu benim hâlâ sakin ve salim bir kafa ile düşünmemi sağladığı içindir.

[39] Mekânın kurgusallığına ilişkin çalışmalar için bkz. Benjamin (1926-1927). Benjamin'in (1986) Berlin, Moskova, Marsilya ve Paris üzerine yazdığı metinler mekânsal kurgusallığın farklı yönlerini incelemektedir. H. Lefebvre (1974, 17) mekân kavramının ve şehir dokusunun tarihsel çözümlemesini yaparken şu saptamada bulunur: "On altıncı yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar geçen sürede, kasaba, kırsal kesim ve siyasal alan arasında pratik nedenlerle kurulan belirli bir ilişki temelinde kodlanmış bir dil kullanıldığı söylenegelmiştir." Lefevbre, bu dilin on dokuzuncu yüzyıldan sonra neden çözüldüğünü, yerine nasıl bir kodlanmış mekânsallık dili geliştirildiğini bir kitap boyunca açıklar. Mekânın kurgusallığının, "kurgusal" bir hale gelmesinde sanırım Foucault (1984) kendi isteini dışında bir rol oynadı. Türkçe'ye "söylem çözümlemesi" olarak çevrilen *discours*, tarihsel ve coğrafi bir açıdan ele alınmadığında, herhangi bir şehir kurgusunun kolaylıkla söylemsel bir çözümlemesi yapılabilir. Kurgusallığın eleştirel bir açıdan ele alındığı çalışmalar için bkz. E. Soja (1989) ve (1996); M.Davis (1990); K. Ross (1988); ve S. Sassen (1998).

ya da gerçeği saklamak, çarpıtmak için özel bir yöntemle, amaçla böyle ifade edilmiştir anlamına gelmez. Tam tersine doğru ve gerçek, doğruluğunu ve gerçekliğini bir kurgusal düzenleme içinde var eder. Bu durumda araştırmacının önünde bir çok seçenek vardır. Ahmet Hamdi Tanpınar'ın yaklaşımıyla baktığımızda verilen kurgusallığı eleştirebiliriz, inanabiliriz, inandığımız için kârlı çıkabiliriz, bu inançtan zevk alabiliriz, ya da bu kurgusallıktan faydalanıp farklı bir örüntü oluşturabiliriz.[40]

Mekâna Sığmayan Ne?

Ankara üzerine yazılmış anı ve akademik çalışmalara baktığımızda, bu şehrin en genel anlamda cumhuriyet tarihi, en özel anlamda da Mustafa Kemal Atatürk'ün kişiliği ve yaşamı ile örtüştüğünü görüyoruz (Araz, 1998; Atay, 1968; Tankut, 1990; Sarıoğlu: 2001). Bu tarihsel çalışmalar araştırmacının hazır sunulmuş bir kurgusallıktan faydalanmasını sağlıyor. Öte yandan ben günlük hayat içinden Ankara'ya baktığımda Cum-

[40] Bir rastlantı sonucu, bu makalenin başında kullandığım Evliya Çelebi'nin Ankara kalesi ile ilgili gözlemlerinin farklı ifade edildiğini farkettim. Enis Batur'un (1994, ss. 255-256) derlemesinde kalenin, "ak gül" gibi değil, "gülen gül gibi beyaz bir surla" çevrildiği belirtilmiş. Evliya Çelebi'nin ayrıntılı bir biçimde açıkladığı kalenin konumu şu şekilde özetlenmiş: "Velhasıl bu iç kale şirinlik, mühendislik fennice seyre değer bir yerdir". Bu iki farklı metinsellikte kalenin görüntüsü de değişime uğramakta. "Ak gül," "gülen gül"e dönüşürken, Ankara kalesinin şu anki rengi, gerçeğin ve doğrunun ancak kurgusal bir örüntü içinde varolduğunu göstermektedir. Evliya Çelebi zamanında lağım işlerinin bile garip bir mühendislik anlayışıyla kurgulandığı düşünülürse, şu anda kalenin turistik kullanıma açık yerindeki tuvaletler de zamanımızın "şirin fenniliğini" düşündürebilir.

huriyet Ankara'sı kurgusuyla örtüşmeyen birçok "şey" görüyor ve yaşıyorum. Kuşkusuz, bu gördüklerim ve yaşadıklarım benim çocukluğumdan beri aklımda kalan hikayelerden ve yaşam deneyimlerinden bağımsız değil. Benim öznel kurgum ile Cumhuriyet Ankara'sı kurgusunu birlikte düşündüğümde ortaya bu makalenin başlığında belirttiğim soru çıkıyor: Mekâna sığmayan Ankara'da mekân nasıl yaşanmakta?

Bu soruyu sorarken günümüzde kabul gören bir çok yaklaşımdan olanaklı olduğu kadar uzak durmaya özen gösteriyorum. En popüler haliyle dile getirildiği üzere, kurgusal bir modernite ve modern Avrupa şehri anlayışı içerisinden bakıldığında, yalnızca Ankara değil, bütün Türkiye, kültürü, bilinci, sağlık ve eğitim sistemi, siyaseti, sokakları, kaldırımları ve "insanları" ile birlikte bir yokluklar mekânı olarak düşünülüp, yine en popüler haliyle biz ve onlar ayırımı içinden değerlendirilip "onlarda olanın" bizde olmadığı görüşünde fikir birliğine varılıyor. Bu görüş, yokluğu fakirlik boyutuyla özdeşleştirirken, aynı esaslarla bu görüşün tam tersine de ulaşmak olanaklı. "Bizde olan" kültürel zenginliğin "onlarda olmadığı"; "bizim," bir Doğu-Batı, İslam-modern, Asya-Avrupa sentezlerinden ibaret olduğumuz görüşleri de bu yokluk anlayışının zenginlik boyutunu ifade ediyor. Her iki görüşte de ortak olan nokta, var olduğu varsayılan bir modernite ve modern şehir kurgusunun koşulsuz bir biçimde kabulü.[41]

[41] Bizler ve onlar ayrımına dayanan şehir kurgusu, Türkiye'de ve özellikle gazetecilik dilinde 2001 yılından itibaren ortaya atılan İstanbul–Ankara çekişmesinde de gözlemlenmekte. Ankara şehrini en kaba biçimiyle TBMM ve MGK'dan oluşan bir mekân, İstanbul şehrini ise burjuvazinin temsili merkezi olarak kabul eden bu kurgusal söylem, her iki şehrin toplumsal,

Bu varsayım, Cumhuriyet Ankara'sı üzerine yapılmış araştırmalarda en belirleyici unsur. Yokluğun, fakirlik ve zenginlik boyutlarıyla ifade edilişlerinde, diğer belirleyici öğe ise doğru ve yanlış ayrımlarına dayanan ahlaksal bir görüş. Doğru ve yanlışın, iyi ve kötünün sınırlarının katı bir biçimde, sorgulanmadan ayrıştırıldığı ahlaksal bir inanış içinden bakıldığında, hem Ankara'nın hem de Cumhuriyet Türkiyesi'nin bir dizi yanlışlıklar ve eksikler zemini üzerine kurulduğu görüşü ön plana çıkıyor. Buna göre, Ankara'yı fakirlik boyutuyla görenler, esas itibariyle, kötülükleri, çirkinlikleri, eksikleri ve aksaklıkları vurgularken; zenginlik boyutunda da bunun tam tersi ahlaksal değerler savunuluyor. Böylelikle, aynı esas tersine çevrilip, Ankara'nın iyilikleri, güzellikleri ve Avrupa'da olmayan hayali yanları (örneğin keçileri, kedileri, efeleri, camileri, yatırları, misafirperverliği ve düzeni) belirleyici oluyor. Her iki ahlaksal görüşün dayandığı temel dayanak ise kendine has bir çeşit ideal kurgudur.

Bu ideal, bilimsel kurgu içinden düşünüldüğünde, tarihsel ve coğrafî boyutlarda incelenen, zaman ve mekânın belirleyiciliği çerçevesinde konumlandırılan ülke ve şehir kavramlarından bir ölçüde özerk bir düşünce ve inanç temelinde şekilleniyor. Doğan Kuban'ın ifadesiyle,

---

siyasal, ekonomik ve öznel boyutlarının içlerini bir çırpıda boşaltıp iki mekânı, iki yumurta gibi kafa kafaya tokuştururken, bir mekân örüntüsünün diğerinden bağımsız olmadığını gözden kaçırıyor. Birbirine her açıdan göbeğinden bağlı iki mekânın en basit ifadesiyle varoluşu şu şekilde özetlenebilir: Ankara olmasa, İstanbul da olmazdı. İstanbul olmasa Ankara olmazdı.

> Ankara-Megalopolis. Cumhuriyet'in yaktığı ışıkta, Türk toplumunun frenlenemeyen biyolojik dinamizmi ve globalleşmenin politik konjonktürünün arakesitinde, tarihimizde eşi olmayan, bir *kente-ulaşmaya-çalışan-yerleşme* imgesi ve ortamı yaratmıştır (1998, s. 7).

Kuban'ın vurgusuyla, kente ulaşmaya çalışan yerleşme ortamı, cumhuriyetin ilk yıllarında titizlikle üzerinde durulan ideal, modern, örnek bir başkent yaratma çabası ile örtüşmektedir. Bu ideal kurgunun 1920'lerden günümüze değişmeden kalan ve sorgulanmayan boyutu, sözde ve metinde, sürekli bir çaba içinde bulunulmasına rağmen varılacak hedefin, ya da Kuban'ın deyimiyle ulaşılacak yerin pratik akıl yoluyla varılamıyacağının asla gündeme gelmemesidir.

Cumhuriyet kurgusu içindeki ideal modern şehir Ankara, zamanı ve mekânı aşan, Kant'ın deyimiyle (1993, ss. 533-534) "aşkın illüzyon" (*transcendental illusion*) düşüncesiyle tasarlanmıştır.[42] Hedefi, hem tarihsel ve coğrafi boyutta modern bir Avrupa şehri olmak, hem de tarihi ve coğrafyayı aşan boyutta ebediyete ve ölümsüzlüğe ulaşmaktır. Bu iç içe girmiş iki hedef, hem işlevsel anlamda modern bir şehir, hem de metafizik aşkınlık anlamında ölümsüzlük düşün-

---

[42] Kant'a göre illüzyon gerçeğin zıttı değildir. İllüzyon, bir nesnenin yokluğunda (örneğin Tanrı'ya pratik akıl yoluyla ulaşmanın olanaklı olmadığını kabul eden pratik akıl içinde oluşan yokluk hissi), o yokluğu ahlaksal düşünce ile aşmanın yolunu gösterdiği için, Kant'ın aşkın illüzyon diye tanımladığı durum her zaman bir yetersizlik olarak gündeme gelir. Tanrı'nın varlığını, akıl yoluyla değil ahlak yoluyla anlayan pratik aklın duyduğu yetersizlik sonucu yarattığı illüzyon her zaman gerçeği, gerçeği aşan ahlaksal bir boyutta yeniden üretir.

cesini içermektedir. Bu iç içeliği pratik akıl yoluyla düşündüğümüzde, Ankara'nın modern şehir kurgusu sürekli ertelenmeye mahkumdur ve ertelendiği ölçüde de ahlaksal boyutta kendini meşrulaştırmak zorundadır. Modern şehir kurgusu, ertelenmeye mahkumdur çünkü ebediyete ve ölümsüzlüğe ulaşmak, pratik akıl yoluyla, bu dünya düşüncesi içinde olanaklı değildir. Bu olanaksızlık ise, ahlaksal yoldan meşrulaştırıldığında, bütün vatandaşların gayretleri ile çabaları ile, iyi yolu, doğruluğu ve çalışkanlığı benimsemeleri sonucunda, saf metafizik anlamda bir inanç sayesinde Ankara'nın tarihsel açıdan belirlenmemiş bir gelecekte modern bir şehir olması vaadini taşımaktadır. Bu vaadin gündemde kalabilmesi için vatandaşların öncelikle inanç sahibi olmaları ve hiç durmadan, sürekli çalışmaları, gayret göstermeleri gerekmektedir. Atatürkçü düşünceye atfedilen durma, yürü" çağrısı bu hiç bitmeyen ebediyet yolculuğunun en popüler ifadesidir.[43]

Bu vaad ve hiç bitmeyecek yolculuk vatandaşlara iki seçenek sunmaktadır: ya pes edeceksin ya da direneceksin. İlk seçeneğe göre pes edenler, Ankara'yı yoklar, pislikler, fakirlikler şehri ilan edeceklerdir, çünkü örneğin Ankara, işlevsel açıdan Paris'in rasyonalitesine sahip olmadığı gibi, New York'un burjuvazisine ve Lon-

---

[43] Bir inanç içinde hiç varılmayacak bir hedef için çalışmak ile, pratik bir amaç için çalışmak arasında fark vardır. İlk durumda vatandaş her zaman bir doyumsuzluk yaşarken, ikincisinde amaç gerçekleştiği taktirde bir anlık bir doyum söz konusudur. Türkiye genelinde ve Ankara deneyiminde kuralların her gün hiç düşünülmeden çiğnenmesi, yerel ekonomi ve siyasetin bitmez tükenmez bir biçimde ahlak dışı yollardan yeniden üretilmesi inanca bağımlı doyumsuzluktan kaynaklanmakta dır.

dra'nın kraliyeti ile aristokrasisine de sahip değildir. İkinci seçeneğe göre, direnenler ise, bu modern şehir vaadini pratik yoldan, işlevsel olmayan bir biçimde savunmaya devam edecektir, çünkü örneğin Ankara'da yaşamın her anında Allah'ın adı sık sık anılmaktadır, ve metafizik boyutta vatandaşlar sürekli olarak koruyucu bir varlığın (devlet, baba, para, ana, hoca, koca, işveren) her gün Ankara'ya bakar olduğuna inanmak zorundadır. "Pes eden" grupta olduğu halde İstanbul'a taşınmayan bir kesim ise, kendine özgü bir metafizik düşünce geliştirip, İstanbul'a göre Ankara'nın "çok daha düzenli ve yaşamsal açıdan kolay bir şehir" olduğuna kendisini inandırmıştır.

Beni Ankara konusunda kapsamlı bir araştırmaya yönelten neden, fakirlik ve zenginlik anlayışları çevresinde şekillenen ahlaksal düşünce değildi. Kişisel boyutta tabii ki ben de bir çok şehirlinin duyduğu sıkıntıyı, öfkeyi duyuyorum. Caddelerin, sokakların ve parkların, insan yaşamını tehdit eden öğeler yerine, yaşamı kolaylaştıran mekânlar olmasını arzu ediyorum. Notere ya da herhangi bir devlet dairesine gitmem gerektiğinde yanımda Evliya Çelebi'nin gayb aleminden gelmiş rehberleri olsun istiyorum. Sigorta hastahanesinde kuyruk bekleyenlere ve son ekonomik krizden en çok etkilenen çalışan kesimden insanlara ve esnafa, Ankara'da yüzyıllar önce yaşadığına inanılan yatırların ve "dedelerin" yardımcı olduğunu düşündüğüm bile oluyor. Fakat bu kişisel arzular, istekler ve düşünceler, beni, yaşamsal tercihlerim, önyargılarım ve gereksinmelerim doğrultusunda tamamen bireysel bir tepki oluşturmamdan öteye götürmüyor. Ankara'da buna benzer tepki ve inanışlarla yaşayan milyonlarca özel ve toplu taşım sü-

rücüsü, işçi, memur, esnaf, ögrenci, öğretmen, öğretim üyesi ve profesyonel kariyer sahibi kişi, günlük yaşamı bir yandan gerginlik, kızgınlık ve öfke içinde yaşarken, diğer yandan şehir mekânsallığını, kendi içine kapalı, sınırlı ve belirli bir mekân-insan iletişimi ağı içinde yeniden üretiyor.

Bu açıdan bakıldığında, Ankara hem bir taraftan modern bir şehir, hem de değil. Modern bir şehir, çünkü bütün aksaklıkları ve yerel siyasetin kendine has düzensizliklerine rağmen modern işlevselliğini (işyeri, barınma, eğlence, sağlık ve eğitim hizmetleri) hasbelkader yerine getirmekte. Hasbelkader deyimini burada özgün bir duruma dikkati çekmek için kullanıyorum: Modernite söylemleri içinde, on dokuzuncu yüzyılda baskın çıkan ve günümüzde halen egemenliğini sürdüren modern görüş, açıklanamaz, şansa bağlı, kazara gelişen (*accidental*) olayları, özgün bir rasyonalite anlayışı içinde bastırır ve susturur. Bastırılması ve susturulması, bu tür olayların modern dünyada yaşanmadığı anlamına gelmez. Bu egemen modern görüşe göre düzenlenen modern şehir, rasyonel yasalar, kurallar, resmi kurumlar ve bilimsel yaklaşımlar sayesinde kendini yeniden üretirken, şansa bağlı gelişmeler modernite söylemi içinde kendiliğindencilik (*spontaneity*) kavramıyla özdeşleştirilir. Ankara'nın önderliğinde Türkiye'de yaşanan modernite içinde egemen olan söylem ise, rasyonel düşüncenin bastırdığı ve susturduğu şansa bağlı kendiliğindenciliğin ön plana çıktığı, rasyonal düzenin öngördüğü yaşamsal ve kamusal gelişmelerin ise hayretle karşılandığı bir hasbelkaderciliktir.

Bununla ilintili olarak, Ankara'nın modern olmama hali, çoğunluk modernizasyon kuramcısının 1960'

lardan beri söylediği üzere, gecekondulaşma olgusundan kaynaklanmıyor. Türkiye'de modern olmama durumu genellikle geri kalmışlık, ilkellik ya da dinsel düşünce ile eşanlamlı kullanılır ve nedense, bu olumsuz diye düşünülen durumların, modernitenin kendi içinden türetilmiş kurgular olduğu gündeme gelmez. Ben Ankara'nın modern olmama halini, daha önce değindiğim, cumhuriyetin ideal kurgusuna bağlıyorum. Sürekli ertelenen, işlevsel ve işlevsel olmayan hedeflerin iç içe girdiği bir kurgu içinden baktığımızda, ölümsüzlük ve ebediyet doğrultusunda şekillenen Ankara şehri, değişmez ve kalıcı olmayı hedeflediği sürece modernite söyleminin metafizik aşkınsallığını dinsel ve ahlaksal boyutlarda en uç noktaya taşımaktadır. Dolayısıyla, Ankara'nın modern olmaması, ilkelliğinden, geri kalmışlığından ya da özgün anlamda İslami dinsel düşünceden değil, kuruluşundan bu yana modernite söylemlerini en uç noktada birleştiren hipermodern bir kurguya sahip oluşundan kaynaklanıyor.[44]

Böylesine bir bakış açısına ne mekân üzerine yazılmış kuramsal metinlerde ne de varlık ve varoluş ilkelerini benimsemiş Doğu ve Batı felsefelerinde rastlıyoruz. Bu saptama ile çalışmanın dayandığı varsayıma geri dönecek olursak, Ankara'nın yaşamsal kurgusallığını, bilinen, kabul edilen, Türkiye'de tartışıldığı biçimde "varlar ve yoklar," "bizler ve onlar" ile "modernler ve geri kalmış ilkeller" ayrıştırmalarıyla açıklayamadığım için, araştırma sorumda Ankara'yı mekâna sığdıramadığımı

[44] Bu konuyu Ömer Turan ile birlikte sürdürdüğüm "*Revisiting Modern Urbanization: The Construction of Ankara as an Exemplary Capital* (Modern Şehirleşmeyi Yeniden Ziyaret: Ankara'nın Örnek Bir Başkent Olarak İnşası)" çalışmasında daha etraflı bir biçimde inceliyorum.

belirtiyorum. Bu noktayı açıklamak için, modernite söylemleri içinden mekân kavramını nasıl kullandığını kısaca özetlemem gerekiyor.

Modern Mekânı Mekân Yapan Nedir?

En genel anlamıyla mekân kavramı, nesnelerin, varlıkların ve canlıların (hayvanlar, bitkiler, bireyler) hem yaşamsal hem de kamusal alandaki özel konumlarına işaret eder. Örneğin, en somut biçimiyle fiziksel bir alan olarak sokağı düşündüğümüzde, sokağı mekân yapan olgu, taşı, kaldırımı, imar planı içindeki yeri olduğu kadar; üzerindeki ağaçlar, insanlar, arabalar, ve sokak içerisinde gün boyu yaşanılan sayısız anı, olay, yapım ve onarım, yıkım ve inşaat, o sokak ile ilgili bilimsel bulgular ve inanışların bütününü kapsar. Aynı şekilde tarla, herhangi bir bina, iş yeri, özel mesken, "ev," evin bir kesimi (salon, mutfak, yatak odası) mekân olarak düşünüldüğünde, hem işlevsel, yaşamsal özellikleri (örneğin, yapım, onarım, üretim, dolaşım, gezinti, yemek yapma, uyuma) hem de simgesel, hayali öğeleri (sokağın ismi, sokaktaki açık lağım çukurunun ve kiraz ağacının kokularının birbirine karışması, tarlanın resmedilmesi, evin tarihinin aile albümlerinde korunması, video ve dijital kamera ile yeniden üretimi) birarada barındırıyor. Hangi kurgusallıktan bakarsak bakalım, somut fiziksel bir yer olan mekân, herzaman varlık, varoluş ilkeleri tarafından bilincimizde kodlanıyor. Sokakta taşıt var, insan var, bina var, inşaat var, sokakta lağım kokusu ve kiraz ağacının kokuları var, bu sokağın bir ismi var gibi. Bu ilke temelinde olmayan şeyler, olanlara referanslarla tanımlanmakta. Örneğin, "bu sokakta araba yok," "kiraz ağacı yok," gibi. Ankara'da bazen olması gereken yerde

sokak olmayabiliyor, sokağın ismi olmayabiliyor, ya da sokağın ismi ani bir kararla değiştirilebiliyor. Bu durumlarda, modern mekân, "Allah Allah, bu sokağın bir ismi olması gerek," gibisinden, hayali boyutta varsayım temelinde var ediliyor.

Varlık, varoluş ilkeleri ile tanımlanan, konumlandırılan fiziksel yerleri bilincimizde belirli bir mekân anlayışı içinde kodlarken, çoğu kez farkında olmadan mekânsal bir dil kullanıyoruz. Büyük/küçük, alt/üst, geniş/dar, ön/arka, karanlık/aydınlık, kalabalık/tenha, uzak/yakın ve benzeri sıfatlar, kişilerin fiziksel yer ile olan ilişkisini mekânsal bir biçimde konumlandırırken aynı zamanda hiyerarşik bir düzenlemeye de işaret ederler. Örneğin, dersanelerde ön sırada oturan öğrencilerle, arka sırada oturanlar arasında (pencere kenarında oturanlarla oturmayanlarda olduğu gibi) mekânsal/mevkisel bir ayırım doğar. Sınıfsal açıdan bakıldığında bazı evlerde evin en karanlık mekânı ardiye olarak kullanılırken, diğer evlerde karanlık bir mekân salon olarak kullanılabilir. Aristokratik malikanelerde ve onların günümüze uyarlanmış meskenlerinde hizmetçiler alt katta oturur. Evrensel bir biçimde üniversitelerde dekanların ofisi ile asistanların ofisi arasında gözle görülür farklar vardır.

Bu basit örnekleri mekânla ilgili iki önemli özelliği belirtmek için kullanıyorum. Birincisi, varolan herhangi bir yer, her zaman onu tanımlayan, çoğu kez bilinçsizce, farkında olmadan kullanılan dil (sıfat, sözcük, tanımlama, ölçüm, kavram) sayesinde mekânsallaşır. İkincisi, varolan herhangi bir yerin dil aracılığıyla mekânsallaşması, o yerin toplumsal, sınıfsal, bilimsel ve hiyerarşik düzenlemesi ile iç içedir.

Bu özellikleri şehir boyutunda düşündüğümüzde eski Roma'dan, geç modern zamanlara kadar mekânın bir merkez esası ile kurulduğunu; ve geometrik bir biçimde merkezden "dışarı" doğru açılan mekânda, mevcut hiyerarşik düzenin şehirliler ve şehirli olmayanlar (barbarlar, yabancılar, göçmenler, dışlanmışlar) ayırımı sayesinde korunduğunu görüyoruz. Avrupa ve Kuzey Amerika modern şehir kurguları, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren bu merkez esasını ait oldukları ülkenin toplumsal ve siyasal yapısıyla "uyum" içinde değiştirirken, mekânın üretimi her alanda yıkım ve yeniden inşaat süreciyle eşzamanlı bir şekilde gelişmiştir. Bu süreç içinde modern mekân kavramını belirleyen en önemli öğe, mekânın içi doldurulması gereken bir boşluk olarak algılanmasıdır.

Boşluk doldurma fikri, bir ölçüde yokluğa (hiçliğe) ve bilinmeze duyulan tahammülsüzlükle eşanlamlı olup, yirminci yüzyılda zirvesine ulaşan, uzayın boşluğunu gasp etmekle birlikte, modern tarihin sömürü, savaş, fetih, keşif, icat ve yap-satçılık eğilimlerini de içinde barındırmaktadır. Aynı düşünce esas alındığında, boş olduğu varsayılan mekânın içi doldurulurken, toplumsal, yaşamsal ve bireysel özellikler de boş zamana tahammülü olmayan kapitalist üretim, tüketim, eğitim, toplumsal hizmet ve eğlence öğeleri ile "uyumlu" yaşamsal/kamusal bir alan yaratılmasında etkili olmuştur. Uzun ve çetrefilli modern tarihin mekân ile olan ilişkisini bu kısa çalışmada ele alamıyacağım için, önceden belirttiğim iki önemli niteliği tekrardan bu çerçevede ele almakla yetineceğim.

Modern şehir kurgusu, mekânsal bir dil ile birlikte gelişmiştir. Sınıfsal, bilimsel ve toplumsal hiyerar-

şik düzenlemeler, hem yıkım hem yapım, hem boşluğu doldurma hem de var olan yerlerin içini boşaltıp yeniden tanzim etme amacıyla uygulamaya konmuştur. Çok fazla gerilere gitmeden 1980'lerin ortasından itibaren yeniden şekillenen modern şehir kurgusuna baktığımızda, artık gasp edilecek boş arazi ve boş zaman kıtlığı başgösterdiğinden, modern mekânın yeniden üretilmesi için mevcut yapıların, semtlerin içi fiziksel biçimde boşaltılmış, burada yaşayanlar ya kendi kaderlerine terk edilip, sokakta yaşayan, evsizler, işsizler gurubunun ortaya çıkmasına neden olmuştur, ya da evinden çıkarılanların toplumsal/mekânsal hiyerarşi ile eklemlenmelerine izin verecek biçimde şehrin dışında dışlanmışlara ait yaşama alanlarına kaymalarına göz yumulmuştur.

Bu gelişmenin çarpıcı örneklerinden biri ABD'nin başkenti Washington D. C.'dir. 1980'lerin ortasında, deyim yerindeyse, şehrin göbeğinde (yani *downtown*'da) bulunan ve gündüz bile girildiğinde sağ çıkılacağına dair hiç bir garantisi olmadığı söylenen, çoğunluğu işsiz olan, uyuşturucu kullanan, ve tutucu söylem içinde zenci kültürü ile özdeşleştirilen, kişilerin yaşadığı sokaklar, on yıldan daha kısa bir süre içinde çehre değiştirip, "temiz" ve "güvenli" işyerlerinin bulunduğu sokaklar haline getirilmişlerdir. İçi boşaltılıp yeniden düzenlenen, sokak boyutundaki mekânın modern anlamda belirli bir mekân olarak varlığını sürdürebilmesi, yeni iş alanlarının gelişmesiyle birlikte olanaklı olabilmiştir. Genellikle bilgisayarların, iş yaşamının ve siyasetin merkezine oturmasıyla birlikte gelişen bu yeni işyerleri, hem zamanı hem de mekânı yeniden farklı bir biçimde şekillendir-

mektedir.[45] On dokuzuncu yüzyıldan günümüze geldiğimizde, önce tek bir merkez çevresinde şekillenen modern şehir, yirminci yüzyılın ikinci yarısından itibaren çok merkezli ve hatta merkezi sanal mekânlar olan bir yapıya dönüşmüştür (Sassen, 1998).

Bu özetin özeti modern şehir kurgusu çerçevesinde Ankara'nın tarihsel dönüşümüne kısaca bakacak olursam, öncellikle benim karşıma en azından iki farklı mekânsal dil çıkmakta. Bir tanesi, cumhuriyet kurgusu içinden sunulan "yoktan var edilmiş tek şehir"; diğeri, bana babaannemin ve annemin çocukluğumdan beri anlattığı bambaşka iki yer.[46] Biri resmi, diğeri gayri resmi mekânsal dil olarak da düşünülebilir. Birini diğerine tercih etmemenin iki nedeni var. Birincisi, her iki mekânsallıkta da, önceden kısaca değindiğim erişilmez, varılmaz ve ölümsüz olduğuna inanılmış birer ideal var. Daha basit bir ifadeyle, Mustafa Kemal Atatürk'ün Ankara'sına karşılık, Babaannemin ve Annemin Ankara' sı-

---

[45] Washington D.C.'de gözlemlenen bu "mucizevi" dönüşüm, 1980'lerin başında Reagan'ın başkanlığı sırasında, o dönemde aşırı tutucu sağ söylemle birlikte anılan *free enterprise zone* (serbest ticaret bölgesi) projesine, 1990'larda Demokrat başkan Clinton'ın sahip çıkması ve insancıl bir söylem içinde yeniden siyasal ve mekânsal alana eklemlemesiyle olanaklı olmuştur. Esas itibariyle, *free enterprise zone* projesi, refah devletine bağımlılık geliştirdiği varsayılan yoksul, işsiz ve eğitim düzeyi düşük kesimlerin, devlet kredisi yoluyla millete ve devlete hayırlı vatandaşlar haline getirilmesini öngörmektedir.

[46] Babaannem Ankara'nın yerlisiydi, annem ise yabancısı. Yerli-yabancı ayrımı yarım yüzyıldan sonra ailesel dilde köylüler ve saraylılar ayrımına dönüştü. Oysa ailenin saraylı boyunda bir de göçmenler grubu vardı ki bu sayede öznel mekânsal dil, cumhuriyet tarihi ile tamamına ermiş oluyordu. Her bütün gibi, bizim tamamına ermiş öznel tarihimiz de eksiklik barındırıyordu. Ailenin yerli, yabancı, saraylı ve göçmen boylarında yalnızca bir albay vardı, o da erken bir yaşta ölmüştü.

nı idealleştirme gereğini duymuyorum. Bununla ilintili olarak ikinci neden, eğer yoktan var edilmiş şehir temasına karşılık, ısrarla Ankara'da cumhuriyet öncesinde bir yaşam vardı temasını sunarsam, basit bir ifadeyle vardı ve yoktu çekişmesini sürdürmüş olacağım. "Ebediyet şu anda ve burada" esasıyla düşündüğümde, Ankara İmar Plan yarışmasını 1927 yılında kazanan Herman Jansen'in planını ve o dönemden kalan yazılı ve sözlü tarihsel belge ve hikayeleri birleştirip çoğu şehirlinin ve şehircinin "bildiklerini" farklı bir kurgusallıkta sunabilirim. Temel fark bu kurgusal temanın sonunda ölümün olması.

Evliya Çelebi'den bu yana elimize ulaşan yerli ve yabancı tarihsel gözlemlerin hepsi mekânsal dilde Ankara'nın merkezini kale olarak kabul etmekte. 1932 yılında yasal belge haline gelen Jansen planına göre (bkz. Jansen 1935), yoktan var edilmesi öngörülen modern şehir hem merkezi kaleden başlayan bir üçgen olarak düşünülebilir, hem de yine merkezi kale olan ama hiç bir geometrik şekile uymayan bir tasarım olarak okunabilir. Türkçe' de *şekilsiz* sözcüğü olumsuz bir anlam taşır. Önyargıya dayalı bu görüş nedeniyle, Jansen'in egemen modern söylem içindeki geometrik düşünceden ilham almadığı hiçbir zaman gündeme gelmez. Benim okumalarıma göre, Ankara ilk "bilimsel" tasarımından bu yana "şekilsiz" bir boyutta hayal edilmiş. Eğer, mutlaka ilk Ankara tasarımını bir şekile benzetmemiz gerekirse bana uzun saplı bir şemsiye gibi göründüğünü belirtmeliyim. Şemsiyenin başı kuzeye; elle tutulan yeri, sapı, güneye bakmakta. Jansen planında kaleyi merkez alarak bir üçgen çizdiğimizde, kuzey batıya doğru genişleyen eksende sanayi alanı ve işçi mahallesi tasar-

lanmış. Kuzey doğuya doğru açılan eksen "mektepler merkezi" olarak düşünülmüş. Tasarlanan üçgenin bugünkü referanslarla mekânsal odakları Kale, tren garı (İstasyon) ve Cebeci.

Burada kavramsal açıdan şekilsizliğe dair önemli bir noktayı belirtmekte fayda var. Jansen sanayi-işçi alanını şehrin kuzey batısında, mektepler merkezini de şehrin kuzey doğusunda tasarlarken, rüzgarın yönünü ve şehrin jeolojik, topografik özelliklerini ön plana çıkarmakta. Diğer bir bakışla, benim diğer "memleketim" diye bildiğim Toronto'daki kuzey-güney ve doğu-batı hatlarının, cetvelle çizilmiş bir düzen içinde ve her bir blokun hemen hemen eşit aralıklarla kurgulandığı cetvel coğrafyasının, Ankara'nın topografik koşullarına uygun olmadığını Jansen'in ince ve aynı zamanda romantik düşünülmüş planında görmek olanaklı. Jansen, rüzgarın yönü ve topografik özellikler ile birlikte estetik açıdan romantik bir yaklaşımla, şehrin ilelebet "güzel" kalacağına inanmış olmalı ki; her bir köşesinden göze hoş görünecek, manzarası muhteşem, caddeleri güneş alan, bazı caddelerin altgeçitle birbirine bağlandığı, "uçurum ve dar geçitlerin" ise boş bırakıldığı, parkları ve yapay gölleri olan, her bir ailenin de dört kişiden oluştuğu bir şehir tasarlamış. Bu romantik tasarıma göre, Kale-İstasyon-Cebeci ekseninde düşünülen üçgen, kapalı bir üçgen değil. Şehir bir üçgen gibi doğu-batı ekseninde açılırken, aynı zamanda güneye, eski adıyla Yenişehir ve Hükümet mahallesi (şimdiki adıyla Kızılay), Vekaletler (Bakanlıklar) ve Çankaya'ya doğru da asimetrik bir biçimde genişliyor.[47]

---

[47] Jansen planında, şehrin doğu eksenini kayalık ve yüksekte olduğu için anıtsal bir yer olarak tasarlarken, batı ekseninde

Ankara'yı üç boyutta, baş kısmı geniş, boğaz kısmı dar ve uzun bir huni olarak düşünürsek, şu anda neden Kuğulu Park kavşağının amansız bir biçimde tıkandığını anlamamız olanaklı olabilir. Jansen'in öngördüğü biçimde olmamakla birlikte, onun tasarladığı, kuzey-doğu, kuzey-batı ekseni, doğu ve batı hattını da içerecek bir biçimde genişlerken, 1930'larda "ikametgah mıntıkası" olarak düşünülen Kavaklıdere ve Çankaya, fiziksel ölçekte giderek daralan bir koridordan (Kuğulu Park kavşağından itibaren Atatürk Bulvarı ve Cinnah Caddesi) 2000'li yılların Gazi Osman Paşa'sına ulaşmıştır.

Jansen planı, 1940'larda başlayan, ivmesi 1960'lardan sonra artan hızlı şehirleşme, hızlı gecekondulaşma ve hızlı nüfus artışı (Danielson ve Keleş, 1985) sonucunda rafa kaldırılmış; yerine, modernliğin farklı yorumlamalarıyla, geometrik ve işlevsel açılardan "şekilsiz" bir şehir çıkmıştır. Burada, tekrar belirtmekte fayda var, şekilsizliği bir kavram olarak kullanırken bu kez Ankara'nın fiziksel, toplumsal, bilimsel ve siyasal coğrafyasında önemli gördüğüm özelliklerine kısaca değinmek istiyorum.

Jansen 1936 yılında verdiği bir bildiride, benim "şekilsiz" diye okuduğum planının altında yatan görüşü şu şekilde özetlemiştir:

> Bir şehir imar edilip yeniden kurulurken kuvvetlerin dağıtılmasından sakınmak lazımdır. Her devir için bütün mesuliyeti üzerine almış olan şehir mimari, tek başına diktatörlük edemez de, davası, iki üç veya daha çok kimselerin elinde parçalanır veya bunların herbiri

---

planda olmayan ama planla uyumlu bir biçimde Bahçelievler yapı kooperatifi yapılması uygun görülmüştür.

> kendi kendilerine planlar yapmaya kalkarlarsa, imarın tatbiki, hem kat kat pahalılaşır, ve hem de çok yanlış harekellere çığır açılmış olur. (Jansen, 1936b, s. 22)

Jansen'in bu bildiride neyi savunduğunu kestirmek zor. Bir başka çalışmasında (Jansen 1936a, s. 29–34), Avrupa şehirlerinden ve Almanya'dan örnekler vererek, kendince iki olası sorunu gündeme getirmiştir. Birincisi, kâr amacıyla yapılan bireysel yapılar şehrin tarihi özelliklerini değiştirir—ki, Jansen bunu Ankara gibi güzel bir şehre yakıştırmaz. Jansen'in cumhuriyetin tek merkezden yönetilen ölümsüzlük kurgusuyla birleştiği nokta, Ankara'ya ilelebet kapitalist zihniyetin girmeyeceği konusundaki tarih-dışı (*ahistorical*) görüşüdür.[48] İkinci olarak, Jansen Almanya örneğine bakarak, yerel belediyeler konusunda kararsız kalır. Almanya örneğinde merkezi yapılanmanın sakıncalı olduğunu belirtirken, Ankara için ademi merkeziyetçiliğin (*decentralization*) gerekli olabileceğini fakat bunun bir dağılmaya ve başı bozukluğa da neden olabileceğini, üstü kapalı bir biçimde tekrarlar. Bu belirsizlik konumu içinden baktığımızda, Jansen, 1930'ların modern tek merkezli şehir kurgusunun Ankara'da uygulanırlığı konusunda karşılaşılacak "yanlışlıkları" belirtirken, daha önce sözünü ettiğim modern mekânın üretiminde rastlanan, kapitalizme özgü "iç boşaltma" süreçlerinin Ankara'da farklı bir boyutta yaşanabileceğini hesaba katmamış.

1950'lerden sonra şehrin tek merkezi olan Kale-Ulus, 1960'larda Kızılay'a, 1970'lerde Bakanlık'a, 1980'lerde Kavaklıdere'ye ve 1990'larda Gazi Osman Paşa'ya

[48] Hatırlanacağı üzere bu romantik yaklaşımı, Londra mimarisi için, İngiliz Veliahtı Prens Charles, 1990'ların başında gündeme getirip kendine fazla taraftar bulamamıştı.

doğru kayarken, şehrin sınıfsal, toplumsal ve siyasal düzenlemeleri, mevcut mekânların yeniden üretilmesi yoluyla değil, terk edilmesi, "temizlenmesi" ve yeni oluşan mekânların kalabalıklaştırılması sonucu bugünkü (çok merkezli dağınıklık anlamında) "şekilsizliğine" kavuşmuştur.[49]

Toplumsal ve ekonomik açılardan bakıldığında, Kale'nin merkezi konumu, şehrin tek ekonomik kaynağının ticaretle sınırlı tutulmasına bağlıydı. Yenişehir'in yeniliği ise cumhuriyetin dinamizmini temsil etmesi düşünülen memur ve aydın (öğretmen, sanatçı, gazeteci, milletvekili) kesimin burada "yaratacağı" mekânsallıktan kaynaklanıyordu. Bence ideal başkent kurgusunun en ironik yanı, 1930'lardan günümüze kadar tek yerli yerinde kalan mekânsallığın, "mektepler merkezi," Çankaya köşkü ve arada kalan koridorda bulunan elçilikler olmasıdır. Yerli yerinde durmasından kastım, işlevselliğini hiç değiştirmeden mevcudiyetini tek ve aynı mekânda sürdürebilmesidir. TBMM binasının ve Atatürk'ün naaşının bile taşındığını göz önüne alırsak, ebediyet boyutunda kalıcı ve değişmez olması hayal edilen şe-

---

[49] Arındırma anlamında temizlik işlemine ilk kez 1972 yılında sokak köpeklerinin sokakta tüfekle vurulmasına tanık olduğum zaman tepki duydum. 1980'lerde üniversiteler arındırıldı. Bu süreç içinde 1970'lerin tek gösteri alanı olan Tandoğan meydanı, bir fıskiyeli havuz ve küçük bir park inşası ile siyasal niteliğinden arındırıldı. 2000 yılında Büyükşehir Belediyesi'nin giriştiği ani bir temizlik operasyonu ile TBMM binasının çevresindeki sokak çocukları ve Kızılay'daki Güvenpark'ın betona dönüşümü sürecinde orada geçimini sürdüren "hayat kadınları" ve dolayısıyla "müşterileri" yok oldular. Ne tuhaftır ki yok olanların yerine de birer fıskiyeli havuz konuldu. Ankara'da mekânsallığın iç boşaltma süreçleri başlı başına bir araştırma konusu olabilir.

hirsel örüntünün bu denli hareketli olması bana hipermodern bir düşünceyi çağrıştırıyor.

Hareketliliğin sınıfsal ve yaşamsal boyutuna gelince, ticaretin merkezi olan Samanpazarı, Koyunpazarı, Atpazarı, Saraçlar ve Çıkrıkçılar yokuşu "ahalisi," ticaret burjuvazisine dönüşmeden esnaf kimliği ile yerel mekânında bir süre geçimini sürdürdü. 1980'lerin ortalarında ANAP'lı başbakan Turgut Özal'ın önderliğinde gündeme gelen, kısa süre içinde kapitalistleşmenin ("çağ atlama" nın) olanaklı olabileceğine dair inanç, bu yerel merkezin, "dini bütün" esnafının, büyük bir çoğunluğunu bir günde yerinden etmiştir. İstimlak edilen yere, Samanpazarı yokuşunun altında Altındağ Belediyesi binası inşa edilmiştir. Turgut Özal'a özgü kapitalist inancın baş anıtı olarak yaratılan saray yavrusu Belediye binası, yerel ticaretin, yerel belediyeler eliyle bürokrasiye bağımlı küçük esnafa dönüşmesinin mekânsal simgesidir. Yerinden sürülen esnafın bir kısmı işsiz kalmış, sermayesi bol olan kesim şehrin batı yakasında inşa edilen GİMAT ve benzeri "ticaret merkezleri"ne taşınmıştır. 2001'deki ekonomik krizden sonra GİMAT ahalisi dükkanlarında sinek avlarken, dinsel inançları doğrultusunda bir gün krizin iyileşeceğine dair vaadlerin tıpkı cumhuriyet kurgusunda olduğu gibi, "sonu" sürekli erteleyen, ölümsüzlük içinde sunulduğuna inanmakta ısrar etmektedir.

Esnaf için "son" hayatları boyunca babadan oğula geçen bir mesleğin sonu demek olduğu için toplu halde camiye gitmeye, toplu halde "dini bütün," "milletini seven" partilere oy vermeye devam etmekteler. İçlerinden yalnızca bir tanesi 2001 yılında başbakan Ecevit'e kızgınlıkla kasa fırlatınca bir günlük manşet halinde parlayıp söndü. Ankara'nın modern mekâna sığ-

mayan anlaşılmaz hallerinden bir kesit vermek gerekirse, Ankara esnafı bu mekânsal dönüşümü yaşarken, Türkiye Esnaflar Derneği, TBMM'nin karşı yakasındaki merkez binalarının önüne, kaldırımda yürüyen yayaları gölgeler biçimde, devasa bir heykel inşa ettirdi. Atatürk'ün bindiği atın yüzü güneye, Çankaya yönüne bakıyor, kuyruğu kuzeye, kaleye dönük duruyor.

Ankara'nın bütün mekânsallığının tarih içindeki dönüşümünü bu sınırlı çalışmada sunamıyacağım için tematik olarak tekrarlayan bir kurguyu belirtmekle yetineceğim. Sınıfsal ve ekonomik açıdan dinamizmi temsil edeceği düşünülen memur kesimi, 1980'lerden sonra tıpkı esnaf gibi değişen ekonomik koşullarda varoluşunu bürokrasiye bağımlı ve devlete duacı bir biçimde sürdürmektedir. Maddi koşulları yerinde olanlar şehrin eski ve yeni merkezlerinde ev sahibi olurken, 2000'li yıllarda alt kesim memur ailelerinin çoğu, şehrin kuzey batı ve kuzey doğusundaki gecekondu bölgelerinde yaşamlarını sürdürmekteler.

1980'lerin ortasında Ankara'nın günlük yaşamına giren söylemsel kapitalist gelişme, bir taraftan her sınıftan kesimin "alışveriş merkezleri"ne hücumuna yol açarken, diğer taraftan da ivmesi 1990'lardan beri artan "dışarıya bağımlı" bir hizmet kesiminin ortaya çıkmasına neden olmuştur. İthal mallarla donanmış, işyerleri, dükkanlar, *cafe*'ler ve lokantalar, değirmenin suyunun nereden geldiği çoğunlukla belirsiz kalan kesimler tarafından canlılığını ekonomik krize rağmen korumaktadır. Bu belirsizlik hem yasadışı yollardan kazanılan sermayeyi, hem de resmi ve yasal olmakla birlikte Türkiye ölçeğinde şimdiye değin hiç araştırılmamış, "mal varlığı olan," zengin bir kesimin bulunduğuna işaret etmektedir.

Ankara'da benim ilginç bulduğum, ilginç olduğu kadar hiç bir açıklama bulamadığım bir gelişme, sözde kapitalist bir söyleme rağmen, şehir burjuvazisi diye anılan kesimin, burjuvalığının nereden kaynaklandığının araştırılmamış olmasıdır. Ankara'da "kültürel etkinlikler" diye de anılan (özellikle klasik müzik konserleri, tiyatro, opera ve bale gösterileri ile sergi açılışları gibi) bir dizi sanat etkinliklerine, belirli bir kesim düzenli olarak katılmaktadır. Bu kesimin mekânsal dokusunu mevcut bilgilerden çıkarmak bu çalışmanın sınırlarını aştığı için, yalnızca çok sınırlı bir gözlemde bulunmakla yetineceğim. TRT 3 radyo istasyonundan izlediğim kadarıyla Ankara'daki sanatsever kesimin kullandığı dil, sorgusuz/eleştirisiz biçimde güzelliğe hayranlık biçiminde tekrarlanmaktadır.

Jansen'in tek merkezli şehrinde, mektepler merkezi olarak öngördüğü (Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Tıp Fakültesi, Hukuk Fakültesi, ve Siyasal Bilgiler Fakültesi'nden oluşan) Sıhhiye-Cebeci ekseni, Ankara'ya özgü modernlik kurgusu içinde yerli yerinde dururken; çok merkezli, hareketli şehir kurgusu içinde ikinci "mektepler merkezi" de şehrin (ODTÜ, Bilkent Üniversitesi ve Hacettepe Üniversitesi Beytepe yerleşkesinin bulunduğu) batı yakasına kaymıştır. Öğrencisi, öğretim üyesi, doktoru, esnafı, memuru, milletvekili, "zengin"i ve "yabancı"sı bol bu şehirde, Jansen'in deyimiyle "seyrüsefer" bir yaşamı yollardaki, toplu taşım, taksi ve özel araçların giderek artan sayısında ve görece yeni kurulan metro ulaşımında gözlemlemekteyiz.

Eşek Sudan Hiçbir Zaman Gelmeyecek

Mekân dili aynı zamanda beden dilidir. Uzun bir ayrılıktan sonra Ankara'ya geri döndüğümde, araba kullanırken "çüş" dediğimi farkettiğimde, bana bu dilin Ankara'nın meşhur atlarından değil eşeklerinden geldiğini neden sonra anladım. Cep telefonları, bilgisayar oyunları, televizyon ve her türlü elektronik iletişim yoluyla zamanın ve mekânın sanal boyutlarda yaşandığı bir ortamda bir yüzyıllık dönüşümü eski bir eşek hikayesi ile bitirirken niyetim geçmişi özlemle anmak değil. Ölümsüzlüğe öykünen mekânsal bir kurguda, hiç değilse eşeklerin ölümlü olduğunu kabul ederken, modern mekân kurgularında her zaman bastırılan ve susturulan hayvan-insan ilişkisinin bu kurguda bir yeri olsun diye eskinin eşeklerini anmayı uygun gördüm. Ankara üzerine yazılmış metinlerde atlara sıkça rastlıyoruz. Nitekim, Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun ideal Ankara kurgusunun baş kahramanı Selma Hanım cok kısa bir sürede, erotik biçimde ata binmeyi öğreniyor. Gelgelelim roman, Selma Hanım'ın "ağır ve derin" uykusundan "Eşşek bulaaaan, eşşek bulaaan" çığlığı ile uyanması ile başlıyor (1934, ss. 55-58).

Çocukluğu, 1900'lerin başında Kaleiçi, Hamamönü ve Yeşil Ağa Camisi çevresinde geçen babaannemin bize anlattığı hikayelere göre, o devirde kadınlar çamaşır yıkamak için eşek üstünde Hatip Çayı'na gidermiş. Rivayet o ki kışın Hatip çayı donarmış ve kadınlar buzu kırıp, çamaşırı buzlu suda yıkarmış. Mekânı zaman cinsinden anlatmak için kullanılan "eşek sudan gelinceye kadar" deyimi, eşeğin hızıyla katedilen yolu belirtmek için kullanılırmış. Babaannemin bize anlattığı bütün hikayelerde ailenin eşeği, çocukları ve ko-

cası kadar değerliydi. Torunları affedilir cinsten yaramazlık yaptığında sıpa diye severdi. "Çüş ve sıpa" eşek dilinden, tekerlekli binek diline dönüştüğünde babamın trafikte sürücülere kızdığında kullandığı yerel ağız da benim mekânsal belleğimde canlılığını korur: "Öküz! tarlada saban mı sürüyorsun!" Mekânsal dilde—eşeğin sudan gelmesi ve öküzün saban sürmesi—mekân içinde zamanın ve tarihin kurgusunun da çözüldüğünü hatırlatmakta. Fakat şu da var ki, dünyanın neresinde olursa olsun, bir modernin diğer bir moderni tanıyacağı en modern durum, mekân ve zaman örüntüsünden bir süreliğine özgür, amaçsız dolanma halidir ki, buna Türkçe'de kafası kesik tavuk gibi dolanma hali denir.

Bugün, eşek sudan gelmeyeceği gibi, babaannemin Kaleiçinden komşusu Sofi Teyze, kocası Antuan Amca, kızı annemin arkadaşı Madlen Teyze, annemin "Madam" diye çağırdığı Ayrancı'dan komşusu kadın, babamın 1960'ların başında demir döküm işleri yapan arkadaşı Nerses Amca da Ankara'da hiç yaşamamışlarcasına belleklerde su kadar bile iz bırakmıyacaklar. Buna rağmen ve bununla birlikte zamanı ve mekânı metafizik boyutlarda aşan Ankara kurgusu içinde zaman ve mekân belirsiz, açıklanamaz ve ironik bir biçimde varlığını sürdürecek. Biliyorum, çünkü 2001 yılının sonlarına doğru bir Cumartesi sabahı kaldırımda dalgın dalgın yürürken, TBMM binasının tam karşısında Türkiye Esnaflar Birliği'nin kondurduğu devasa heykele rast geldiğimde uzun bir süre baktım. Kaldırımda gereğinden uzun bir süre hareketsiz kalmış olmalıyım ki, yakındaki dersanelere giden bir grup genç de benim hareketsizliğime hayret edip bana dönüp dönüp baktılar. Üniversiteye giriş sınavlarına hazırlanmanın verdiği gerginliği ve te-

laşı düşünüp, gençlere, bu ebediyet kurgusu içinde bütün yaşamları boyunca onlardan hiç durmadan çalışmalarının bekleneceğini söylemeye dilim varmadı.

Makalenin başında sorduğum soruya verilecek bir yanıt, Ankara'da mekânın ezberden yaşanıyor olduğudur. Adreslerin sokak adı verilmeden bulunduğu, sokakların ve caddelerin yönünün ve isminin sürekli değiştiği, tekerlekli bineklerin Ankara keçileri gibi dar yollarda biribirine yol vermediği, ölülere çöp vergisi vermedikleri için ceza yazılan, Anafartalar caddesinde bir işyerinin balkonunda horoz ve tavuk yetiştirilen, hemen yanında Ulucanlar'da insana verilen değerin değil sıpa, horozu bile bulmadığı, vadilerin, bataklıkların doldurulup her geçen gün yeni bir semt yaratıldığı, Bahçelievler'de hâlâ bahçeli evlerin bir kısmının varlığını koruduğu, Allah'ın adının hiç değilse günde beş kez anıldığı bir ortamda bunca şehirlinin hergünkü yaşamı sürdürebilmesi için ezber şart.

II

Modernite ve Kamusal Alan

Deprem Bağlamında Sivil Toplum Kuruluşları ve Devlet İlişkilerinin Yazılı Medyada Kuruluşu Üzerine Gözlemler*

Bahattin Akşit
Bahar Tabakoğlu
Ayşe Serdar

Türkiye'de "sivil toplum" söylemlerinin yoğunlaşmasını gözlemlemek için 17 Ağustos 1999 Marmara Depremi gibi büyük bir afeti mi beklemek gerekiyordu? Bu sorunun cevabı hem hayırdır hem de evettir. Cevap hayırdır, çünkü, Türkiye'de devletin dışında toplum olmadığını iddia eden hiç bir kimse yoktur. Toplum vardır ve 1923 yılında kurulan ulus-devletin daha önce var olan aşiret ve cemaatleri dönüştürerek oluşturageldiği bir toplum, birçok dönüşümler geçirerek bugüne gelmiştir. Cevap evettir, çünkü devletin dışında sivil toplum kuruluşları olarak örgütlenmiş "sivil toplum" ve onun medyadaki ve günlük yaşamdaki söylemleri 1990'ların başından itibaren yoğunlaşmaya başlamış, 1996'daki Susurluk Olayı ile bu yoğunlaşma hızlanmış, 1999 Marmara Depremi sonrasında doruğa ulaşmıştır. Bu yazıda büyük deprem sonrasındaki bir yılda sivil toplum kuruluşları ve devlet

* Bu çalışma TÜBA-TÜBİTAK-YÖK ve ODTÜ Araştırma Fonu Projeleri tarafından desteklenen "Sivil Toplum ve Katılımın Güçlendirilmesinde Sivil Toplum Kuruluşlarının Rolü" başlıklı araştırma projesinin bir parçasını oluşturmaktadır. Metin içerisinde alan araştırmasında gerçekleştirilen derinlemesine görüşme ve anket uygulamasından elde edilen bilgilerden yararlanılmıştır.

karşılaşmalarının üç gazetede nasıl ilişkilendirilerek sivil toplum söylemleri kurulduğu incelenmektedir.

Toplum kavramı imparatorluk döneminde varolmayan, belki geleceğin küresel toplumu döneminde de var olmayacak olan bir toplumsal varlık düzeyinin oluşturulması ve adlandırılması için kullanılmıştır. Toplum, ulus-devletin sınırları içindeki hane/aile, sülale, aşiret, mezra, köy, kent, büyükkent ve bölgelerin tümünü içine alan ulusal toplumsal ilişkiler bütünlüğünü kapsamak üzere yeni bir ontolojik düzey olarak geliştirilmiştir. Modern ulus-devletin, iktisat, eğitim, kültür ve diğer politikaları ile ulusal kimliği oluşturma çabaları toplum oluşturma çabalarının önemli bir boyutudur. Diğer boyut ise vatandaş/yurttaş kimliğine paralel olarak bu yurttaşların dernekleşmiş/örgütlenmiş tüzel kimliklerini oluşturma çabalarıdır ki bu da toplum düzeyinin "sivil toplum/örgütlü toplum" boyutunu oluşturmaktadır (Akşit, 1998; Akşit vd., 1998).

"Sivil toplum" ve "Sivil Toplum Kuruluşları/STK," son on-on beş yıldaki toplumsal gelişme veya kalkınma çabalarını anlamak açısından stratejik kavramlar haline gelmiştir. Son yıllarda sağlık, eğitim, beslenme, kadınların statüsünün yükseltilmesi, çocuk sağlığının iyileştirilmesi, toplum katılımı ve afetlere hazırlıklı olma konularında yürütülen toplumsal gelişme/kalkınma projelerinin bir çoğu merkezi devlet ve onun yerel uzantıları olan "mahalli idareler," belediyeler ve sivil toplum organları olan STK'lar tarafından ortaklaşa üstlenilmeye başlanmıştır. Toplumsal gelişme/kalkınma alanında bu yeni bir durumdur. Daha önce merkezi devlet organları ve onun uzantıları olan mahalli idareler ile bakanlıklar ve onların yerel uzantıları olan müdürlükler ve hizmet

birimleri tarafından yürütülen bir çok gelişme, kalkınma veya hizmet üretme ve yaygınlaştırma projesini, artık sivil toplum kuruluşları da üstlenir olmuştur. Peki bu değişim, toplumun değişik kesimlerinde, sınıflarında, köylerinde, kentlerinde ve eşitsiz durumdaki bölgelerinde yaşayan ailelerin, bireylerin, kadınların ve çocukların koşullarında iyileşmeye yol açmakta mıdır? Eleştirel olarak gözden geçirilmesi ve değerlendirilmesi gereken önemli konulardan birisi işte budur.

Modern ulus-devletin, aşiret, köy ve kasaba cemaatlerini/topluluklarını dönüştürerek ulus-devletin sınırları içinde bir toplum oluşturması son iki yüzyılda dünyanın her tarafında gözlemlediğimiz bir süreçtir. Ortaya çıkan ve gelişen toplumun devletle ve vatandaşlar ile olan ilişkisi yukarıda da belirtildiği gibi "sivil toplum" kavramı yoluyla tartışılmıştır. On dokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyılın ilk yarısındaki bu tartışmalar, "gelişmiş" ve "liberal-demokratik" Batı toplumlarında bir "sivil toplum"un var olduğu ancak, Doğu, Ortadoğu ve İslam toplumlarında "sivil toplumun" varolmadığı kabulü üzerinden yürütülmüştür. Böyle bir tartışma "gelişmiş" ve "liberal-demokratik" Batı toplumlarının gelişim çizgisini ve onların şu anda içinde yaşadıkları ekonomik, siyasal, toplumsal ve kültürel kurumları bütün toplumların içinde olması gereken bir "norm," "kalıp," "değer" veya ulaşılması gereken bir erek/amaç/zirve olarak almıştır. 1950'ler ve 1960'larda sosyal bilimlere egemen olan "modernleşme" kuramının kabul ettiği ve geliştirmeye çalıştığı yaklaşım işte böyle bir normatif konum ve çerçevedir. O zamanların toplumsal gelişme/kalkınma politikaları ve projeleri böyle bir çerçeveden bakılarak geliştirilmiştir.

1960'ların sonundan itibaren modernleşme kuramına eleştiri olarak doğan ve 1970'lerde doruğuna ulaşan azgelişmişlik kuramı da Batı'nın hegemonyası altında ve onun bütün koşullarını oluşturduğu bir dünyada üçüncü dünya ülkelerinin ekonomik ve toplumsal kalkınmalarını gerçekleştirmelerinin olanaklı olmadığı savını ortaya atmış ve geliştirmiştir. 1960'ların ve 1970'lerin toplumsal kalkınma projeleri bu iki yaklaşımın birinden veya öbüründen yola çıkarak veya onların bir sentezi çerçevesinde oluşturulmuş ve uygulanmaya çalışılmıştır. Türkiye'deki çalışmalar bu iki yaklaşımın ikisinin de farkında olan ancak bazı özgül yaklaşımlar içeren araştırmalar olarak ele alınabilir. 1980'lerdeki dışarıdaki küresel dünyaya bütünleşme ve liberalleşme ile birlikte bu iki kuram da aşılmış ve yeni toplumsal gelişme çerçeveleri oluşturulmaya başlanmıştır. Toplumsal değişmeyi anlamak ve bu çerçevede politikalar oluşturmak üzere 1980'lerde ve 1990'larda geliştirilen yaklaşımlar modernleşmeci ve kalkınmacı paradigmaların homojenleştirici değişme ve dönüşüm çizgileri yerine heterojenleşmeyi, katmanlaşmayı ve yerel-ulusal-küresel dinamiklerin zincirleme etkileşimlerini ortaya koymaya çalışmışlardır.

Normatif boyutları oldukça ağırlıklı olan "modernleşme" ve "sivil toplum" tartışmaları, toplumsal gelişme/kalkınma araştırmalarındaki ve uygulamalarındaki değişmeleri daha kapsamlı bir yaklaşım veya kuramsal çerçevede incelemenin yararlı olacağını göstermektedir. Sivil toplum ve toplumsal gelişmenin liberal-demokratik Batı toplumlarında olduğu ve Doğu/İslam toplumlarında olmadığı gibi yanlış, normatif yaklaşım ve devlet-toplum ikiliği yerine devlet ve toplumu çok bo-

yutlu ilişkisellik içinde ele alan bir yaklaşımı benimsemek Türkiye'de kültür araştırmalarının gelişmesi açısından daha verimli ve yararlı olacaktır. Nitekim, modern devlet ile modern toplum arasındaki ilişkinin bütünsel belirlenme ile mutlak özerklik gibi sadece iki değeri olan bir boyut çerçevesinde incelenemeyeceği açıktır. Bu iki konum arasında bir çok boyutta var olan bir süreklilik söz konusudur. Eğer modern devlet, toplumun içindeki bütün kesimlerin, aktörlerin ne olması ve ne yapması gerektiğine bütünüyle karar veriyor ise veya toplum bütünüyle devletin hakimiyeti altında ise bu ilişki devletin mutlak hakimiyeti ve toplumun sıfır özerkliği anlamına gelir. Böyle bir devlet-toplum ilişkisi en totaliter ve otoriter devletlerde bile gerçekleşmemiştir. Öbür uçta ise toplumdaki aktörlerin özerkliklerinin mutlak ve devletin hakimiyetinin sıfır olduğu durum vardır ki en demokratik ülkelerde bile böyle bir durum söz konusu olmamıştır. Liberal-demokratik Batı toplumları bu sürekliliğin toplumun göreli özerkliğinin yüksek ucuna daha yakın olacak şekilde "toplumsal-siyasal-kültürel gelişme" süreçlerini yaşamışlar ve "sivil toplum" normunu oluşturmuşlardır. Türkiye toplumu ise bu norma göre devlet hakimiyetinin daha fazla olduğu toplum özerkliğinin daha düşük olduğu bir yerden başlayarak toplumsal gelişmesini kendi özgül tarihsel, siyasal ve sosyo-kültürel koşullarında gerçekleştirmektedir. Merkezi devletin dışındaki toplum güçlü merkez karşısında bir kenar veya bir çevre olarak başlamış ancak son yıllarda "sivil toplum" olarak ortaya çıkmaya başlamıştır.

Türkiye'de 1990'lı yıllar devlet-toplum ilişkilerinin sorgulanmasına ve kimi sivil toplumsal uyanışların ortaya çıkışına tanıklık eden bir dönem olarak kabul e-

dilebilir. Bu tanıklıkta, yaygın devlet anlayışının sorgulanması ve yurttaşlık bilinci söyleminin medya aracılığıyla geliştirilmesi ön planda yer almaktadır. Bu tür söylemlerin gündeme gelmesine kaynaklık eden iki önemli tarih karşımıza çıkmaktadır: 1997 Susurluk kazası ve 1999 Marmara Depremi. Birbirinin antitezi olması gereken devlet-mafya karşıtlığının yasadışı ve gayri meşru bir şekilde ilişki içinde olduklarının su yüzüne çıktığı Susurluk kazası, "kutsal devlet" ve "devlet baba" anlayışlarının sorgulanması ve "yeni toplumsal hareketler"e benzer özellikler sergileyen "Sürekli Aydınlık İçin Bir Dakika Karanlık" eyleminin özellikle büyük kentlerde geniş katılım bulmasıyla sonuçlandı. Bu gelişmeler, sivil toplum uyanışının anlamlı nüveleri olarak yorumlanmış ve gerek akademik nitelikli, gerekse medyadaki tartışmalarda gündeme taşınmıştır. Sivil toplum uyanışı olarak yorumlanabilecek ikinci durumu ise, 1999'da yaşanan Marmara Depremi'nin ardından bir çok sivil toplum kuruluşunun birbirleriyle ve devlet kurumlarıyla karşılaşması oluşturmuştur. Sivil toplum örgütleri tarafından yaşanan bu karşılaşma devlet ve kamuoyu cephelerinde de yankılarını bulmuş ve yaşanmıştır.

Deprem sonrasında kamuoyuna egemen olarak görünen devletin sorgulanması ve yeni bir sivil toplum bilincinin doğmasına dayanan söylemin kuruluşunda veya inşa edilmesinde medyanın aktif rolü dikkate alınmak ve incelenmek durumundadır. Sivil toplum kuruluşlarının üye ve yöneticilerinin sivil toplumun gelişimini nasıl algıladıkları ve değerlendirdikleri ile ilgili geniş kapsamlı araştırmanın kuramsal çerçevesi ve anket ve derinlemesine görüşmelere dayanan bazı bulguları başka yerlerde verilmiştir (Akşit vd., 2001 ve Akşit vd.,

2002). Bu yazıda, 1999 Marmara Depremi'ni izleyen bir yıl içinde yazılı medyanın devlet-sivil toplum kuruluşları ilişkisi ve sivil toplum oluşumu üzerine kurduğu söylem çözümlenecektir. Yazılı basındaki mevcut farklı siyasal eğilimleri temsil edebileceğini düşündüğümüz üç gazete çalışmanın örneklemini oluşturmaktadır. *Radikal, Yeni Şafak* ve *Sabah* gazeteleri liberal sol, dinsel-muhalefet ve merkez sağdaki eğilimleri temsil eden gazeteler olarak seçilmiştir.

Sabah, Radikal ve *Yeni Şafak* Gazetelerinde STK'ların ve Sivil Toplum Kavramının Anlamlandırılma ve Kurulma Süreci

17 Ağustos 1999 Marmara Depremi'ni izleyen dönem içinde seçilen gazetelerde devlet-sivil toplum ilişkisine dair yer alan haberler incelendiğinde genel eğilim, deprem deneyiminin bir sivil toplum uyanışına hizmet ettiği şeklinde ortaya çıkmaktadır. İncelediğimiz üç gazetede—*Radikal, Yeni Şafak* ve *Sabah*—yer yer yapılan vurgular farklılaşsa da, göze çarpan temel eğilim depremin ikinci gününden itibaren devlete ve kurumlarına karşı yoğun bir eleştirel duruşun ortaya konulması ve sivil toplumun yeni bir kahraman olarak sunulmaya başlanmasıdır. S. Hall'un (1994a) da belirttiği gibi medya kuruluşları sadece fikir birliğini üreten ve destekleyen kurumlar olarak değil, rızayı üreten kurumlar olarak da öne çıkmaktadır. Dolayısıyla Hall'a göre medyanın "anlam"ı inşa etme sürecinde yaptığı şey, seçmeci bir şekilde toplumsal bilgiyi dolaşıma sokmasıdır; bu da "yeğlenen" ve "dışlanan" anlamların neler olduğuna daha dikkatli bakmamızı gerektirir. Hall (1994b) söz konusu toplumsal ilişkilerin sınıflandırılmasının ve bağlamla-

rının oluşturulmasının bir "ideolojik iş" alanı olduğunu belirtir. Bu çalışmada yazılı medyanın, Hall'un söz ettiği türden "yeğlenen" ve "dışlanan" anlamlar aracılığıyla sivil toplum kavramını nasıl inşa ettiğine/kurduğuna bakılmaktadır.

Bu açıdan söz konusu gazetelere bakıldığında, deprem sonrası arama kurtarma çalışmalarına katılarak gündeme yerleşen bir arama kurtarma derneği olan AKUT'un, diğer bütün STK'lara oranla çok daha fazla haber ve yoruma konu edildiği dikkati çekmektedir. AKUT'a ilişkin haberlerin depremin hemen ardından *Radikal* ve *Sabah* gazetelerinde yoğun ve artan bir şekilde konu edilmeye başlandığı görülmektedir. Örneğin, *Radikal* gazetesinin 21 Ağustos 1999 tarihli haberi "Devletin AKUT Aymazlığı" başlığı ile verilmektedir. Depremi izleyen bu ilk günlerde AKUT isminin hızla popülerleşerek tanınması, "devletin eksikliğini dolduran" bir STK olarak sunuluşu ve devletin bu durumu idrak edememesi mesajlarını vermesi anlamında haber başlığı çarpıcı görünmektedir. *Sabah* gazetesinde de ilerleyen günlerde AKUT'a ilişkin haber ve yorumlar benzer bir dilde yer almaya devam etmektedir. Örneğin Tayvan'da yaşanan deprem nedeniyle AKUT'un bu ülkeye gitmesi ve arama kurtarma çalışmalarına katılması da derneğin popülerleştirilmesi ve idealleştirilmesine katkıda bulunacak bir söylemle verilmiştir. "AKUT Gitmeye Hazır" (1 Ekim 1999) başlıklı haberde de binlerce "idealist" gencin üye olmak için başvuruda bulunduğu, Türkiye'nin gururu olarak tanımlanan derneğin "özverili" çalışmalarına rağmen "haksız eleştiriler"e de maruz kaldığı belirtilmektedir. AKUT'un Tayvan'dan Türkiye'ye dönüşüyle ilgili haber ise "Tayvan Melekleri" (26 Eylül 1999) başlığını taşı-

maktadır. "Tayvan halkının minnet duygularıyla" Türkiye'ye döndüğü belirtilirken, 25 Eylül 1999 tarihli *Sabah* gazetesinde "AKUT yaptığı hizmetlerle gönüllerde taht kurdu. Öyle ki, 'devletin AKUT'u' Sivil Savunma Teşkilatı bile bu havadan etkilenip harekete geçti," şeklinde verilen haberde AKUT'un çalışmalarına ve "bir devlet kurumuna bile önder olma" niteliğine yer verilmektedir. Haberin devamında, Sivil Savunmanın AKUT'la rekabet edemeyecek bir kurum olduğu öne sürülürken şöyle bir karşılaştırma verilmektedir:

> Sivil Savunma Teşkilatı AKUT'a karşı bir nevi mevzilerini savunma savaşı veriyor, AKUT nerede onlar da orada... Sivil Savunmacılar İçişleri Bakanlığı'nca açılan sınavlarla işe alınan, teknisyen statüsünde devlet görevlileri. Lise mezunu olmak yeterli. Endüstri meslek lisesi mezunları, motorcu, elektrikçi, marangoz, tesisatçı gibi meslek sahipleri tercih ediliyor... AKUT'çular yüksek eğitimli, en az bir yabancı dil bilen, dünya vatandaşı niteliklerine sahip. Bu işe gönül vermişler, tüm donanım ve birikimleriyle en iyisini yapmaya çalışıyorlar. Oysa Sivil Savunmacılar, şartlarını kötü buldukları bu işte kerhen çalışıyor.

Radikal gazetesinde de 19 Eylül tarihli "Afete AKUT raporu" başlıklı haberde, derneğin Nobel'e adaylığının gündeme geldiği belirtilmektedir. AKUT'un bilgi ve deneyiminden hükümetin de faydalanmak istediği söylenen haberde, dernek üyelerinin, "biz böyle bir ödüle layık değiliz," dediği belirtilmektedir. Tayvan depremi sonrasında Türkiye'ye dönen Sivil Savunma ekibindeki bir görevlinin açıklamalarıyla ilgili bir haber, "Devlet Sivili

Suçladı" (27 Eylül 1999) başlığıyla anlatılmakta ve devlet sivil savunma çalışanı olarak tanımlanan AKUT, "sivil" kesimi temsil eder görünmektedir. "Tüm dünya medyasından büyük övgüler alan" AKUT'u eleştiren Sivil Savunma çalışanının medyanın sadece onların yaptıklarını görmesinden ve kendi yaptıklarından hiç söz edilmemesinden duyduğu rahatsızlığı belirtmektedir. "AKUT'la 48 Saat" (23 Ağustos 1999) adlı haberde de Değirmendere'de babasına, "AKUT ne demek?" diye soran çocuğa, babasının, "Kurtarma demek oğlum," cevabı alıntı yapılarak verilmektedir. Genel olarak bölge halkının dernek üyelerine yönelttiği sevgi gösterileri ön plana çıkartılırken, çalışanlarının insanların kendilerini biraz abarttığını itiraf ettikleri belirtildikten sonra, "AKUT gönüllüsü bir genç kız ile profesyonel bir AKUT üyesi yer yatağının üstünde aynı battaniyenin altına kıvrılıp uyudu. Çünkü orada hiyerarşi yoktu, ayıp yoktu, kadın yoktu, erkek yoktu, insan vardı," cümleleriyle bitmektedir.

Yeni Şafak gazetesinde AKUT'a ilişkin haberlere ayrılan yere baktığımızda, *Sabah* ve *Radikal* gazetelerinde görülen yoğun ilgi ve övgünün yerini başka bir vurguya bıraktığı görülmektedir. Örneğin, 30 Ağustos 1999 tarihli haberde, AKUT ismi, dinsel eğilimli olarak bilinen Mazlum-Der, İnsan Hak ve Hürriyetleri İçin İnsani Yardım Vakfı (İHH), Milli Gençlik Vakfı (MGV) ve Hak-Yol Vakfı ile birlikte devlet tarafından sergilenen muameleye "maruz bırakılmış" bir STK olarak anılmaktadır. Haber, "Afet bölgesinde yaptıkları çalışmalarla takdir edilen Mazlum-Der, İHH, MGV ve Hak-Yol Vakfı'ndan sonra 200 insanı enkaz altından kurtaran AKUT'un hesaplarına da el konuldu" başlığı altında sunulmaktadır. Burada göze çarpan yaklaşım, diğer iki gazetede görüldüğü

üzere AKUT odaklı ve ona övgü dolu sözlerle kurulan bir haber olmayışı; bunun yerine, *Yeni Şafak* gazetesinde sıklıkla görülen "mağduriyet" tanımı üzerinden beliren bir STK anlayışı dahilinde AKUT'un da haber edilişidir. *Yeni Şafak* gazetesinin söylemini diğer iki gazeteden temelde ayıran nokta gazetenin sivil toplum kavramını, mağdur olarak nitelediği dindar kesim ile özdeşleştirmesidir. Dolayısıyla, görsel ve yazılı medyada gündeme egemen olan AKUT'u haber ederken de, derneği dinsel eğilimli STK'larla birlikte "mağdurlaştırarak" sunmaktadır. Depremi izleyen dönemde üç gazeteye—özellikle *Radikal* ve *Sabah*'a—bakıldığında deprem bölgesindeki etkinliklere katılan STK'lar arasında hemen hemen yalnızca AKUT'tan söz edildiği görülmektedir. Diğer STK'lardan ise neredeyse hiç söz edilmemekte, *Yeni Şafak* gazetesi de ancak kendi söylemine yakın bulduğu bazı dinsel eğilimli STK'ların haberlerine yer vermektedir. Bir sonraki bölümde ise, sivil toplum kavramının karşılığı olarak sunulan AKUT'a karşılık olarak Kızılay'ın nasıl bir söylemle haber edildiğine bakacağız.

Devlet ve Sivil Toplum Arasında Kızılay

Kızılay'ın basında nasıl yer aldığına dikkati çekmek, Kızılay'ın kurumsal yapısının özelliğinden dolayı ayrı bir önem taşımaktadır. Kızılay, Türkiye'nin en eski kuruluşu ve cumhuriyet öncesine (1868) karşılık gelen bir STK'sı olmasına rağmen, devlete bağımlı yapısından ve tam olarak özerk, bağımsız bir işleyişe sahip olamayışından dolayı devletin bir kurumu olarak işlemekte ve algılanmaktadır. Depremi izleyen dönemde yazılı basındaki haberlerde de dikkati çeken nokta, devletin başarısızlıklarının ve afet sonrası yaşanan sorunlarla başa çı-

kamayışının kaynağı olarak önemli ölçüde, Kızılay'ın eksikliklerinin, çağdışı ve başarısız yönetiminin sorumlu gösterilmesidir.

Radikal gazetesinde depremi izleyen günlerde Kızılay Derneği'ne yönelik birçok habere yer verilmekte ve Kızılay'ın kendisinden beklenen etkinliği sergileyemediği ve halkın ona olan "güvenini sarstığı" vurgulanmaktadır. Bu eleştirilere ilerleyen dönemde Kızılay içindeki yolsuzluk olayları ile ilgili haberler yoğun olarak eklenmekte ve "Kızılay başkanı meclisten kaçtı" (13 Eylül 1999), "Kızılay'ın çadırlarında durum yine vahim" (14 Ekim 1999), "Demirel: 'Kızılay'ı bir an önce düzeltin' [dedi]" (14 Ekim 1999), gibi haber başlıkları öne çıkmaktadır.

Sabah gazetesinde ise, Kızılay Derneği'ne ilişkin yer alan haberler konuyu ele alış biçimleri anlamında benzerlikler göstermekte, ancak Kızılay'da yaşanan yolsuzluklar ve dönemin başkanı Kemal Demir'e ilişkin haberlere daha yoğun ve ayrıntılı şekilde yer verilmektedir. Örneğin, Kızılay'a ilişkin meclis yönergesiyle ilgili olarak "Meclis Kızılay'ın ipini çekecek" (18 Ekim 1999), denilmiştir. Söz konusu haberde, bir milletvekilinin "Yurtdışından gelen çadırlarla aradaki farkın boyutları, Türk milletini utandırmış ve Kızılay'a olan gönül bağının zedelenmesine yol açmıştır," sözlerine yer verilmiştir. O dönemde gerçekleşen Kızılay'daki genel başkan değişikliğine ilişkin haber "Ve sonuç: Hiçbir şey değişmedi" (8 Ekim 1999) başlığıyla verilirken, eski başkan "78 yaşındaki Kemal Demir," yeni başkan "71 yaşındaki Bozer" olarak tanımlanmaktadır.

Yeni Şafak gazetesinde yer alan Kızılay'a ilişkin haberlerde yine Kızılay'ın depremin ardından üstüne

düşen görevleri yerine getirememesinden söz edilirken, bu gazetede ağırlık daha çok Kızılay'ın depremle birlikte "açığa çıkan" yolsuzluk ilişkilerine verilmektedir. Bu konuları haber yaparken bu gazetenin daha çok geleneksel bir ahlak anlayışının bozulması teması üzerinden yolsuzluk konusuna yaklaştığı görülmektedir. "Kızılay'ın tabii senatörleri" (26 Ekim 1999); "Kızılay'ın otel sefası" (22 Kasım 1999); "Kızılay'ın dinozoru itiraf etti" (22 Kasım 1999); "Gökdeleni diktiler, çadırı dikemediler" (25 Ağustos 1999); "Kızılay çetesi" (11 Ekim 1999); ve "Dernek değil, krallık" (14 Ekim 1999) gibi başlıklar ile verilen haberler Kızılay'ı değerlendirmede kullanılan ahlaksal çerçevenin ipuçlarını vermektedir.

Yukarıda sözü edilen haberlere bakıldığında Kızılay'ın devletle olan ilişkisinin medyadaki temsilinde, ilişkinin bazı özellikleri dikkate alınmayarak eleştirel yorumlamalara olanak veren bir söylemle ele alındığı dikkati çekmektedir. Örneğin, Kızılay'ın bir STK olmasına rağmen, tamamen devlete bağımlı bir kurum şekline gelmiş olması ve bu durumun nedenleri ve sonuçları basında bir iki köşe yazısının dışında tartışılmamaktadır. Böylelikle Kızılay, devletin ve onun kurumsal ağının bir izdüşümü olarak ortaya çıkmakta, bu nedenle derneğin işleyiş ve yapılanmasındaki aksaklıklar doğrudan tartışılmamaktadır. Ancak, Kızılay'a ilişkin olarak geliştirilen bu söylem, zaman zaman devletin kendisinin de sorumluluklarından sıyrılmaya yaradığı bir kurum olarak sunulmasıyla, bir başka boyut ortaya koymaktadır. Depremin ardından ortaya çıkan sorunlarla baş edemeyen "devlet," sorumluluğu Kızılay'a yüklemeye çalışmakta ve söz konusu işleyiş bozukluğu medya tarafından da, "devletin kendisinin" değil de ancak "bir kısmının" ye-

tersizliği olarak sunulmaktadır. Bu şekilde, depremin ardından ortaya çıktığı, yerleşik devlet algısını eleştirdiği ve sorguladığı kabul edilen "sivil toplum söylemi" yer yer kesintiye uğramaktadır. Medya söyleminde görülen bu eğilim, bütünlüğü kapsayan bir tutarlılık göstermemekte ve devlete ilişkin eleştiriyi "kısmi" olarak yaparken "yeğlenen" anlamlar açığa çıkmaktadır. Ayrıca bu eğilim, hem yazılı hem görsel basında bir konunun, durumun bağlamından ve ilişkiselliğinden koparılıp verilmesiyle de ilişkilidir. Olaylara ilişkin çok kısa bir arka plan verilmesi ya da bazen hiç verilmemesi ve sadece olayların sonuçlarının ortaya konması medyada karşımıza çok sık çıkan sorunlardan birisidir (Van Dijk, 1988, İnal 1993 içinde).

"Devlet"in Yeniden Sunumu ve "Yaratılan"/"İnşa Edilen" Sivil Toplum

Marmara Depremi'nin ardından söz konusu gazetelerde yer alan haberler arasında çok sık işlenen temalardan bir diğeri de, toplumdaki devlete ilişkin algının değişimi ve ortaya çıkan şikayetler üzerine odaklanmaktadır. *Sabah* gazetesinde devlete ilişkin haber ve yorumlar yukarıda belirtilen türde bir Kızılay eleştirisi bünyesinde toplanmıştır.

Yeni Şafak gazetesinde ise depremin ardından devlete ve onun sergilediği tutuma ilişkin haberlerde, keskin bir dil ve yoğun eleştirel bir tarz kullanıldığı görülmektedir. Örneğin, depremi izleyen ilk birkaç günün manşetlerinden bazıları şöyledir: "Devletin Çöküşü" (19 Ağustos 1999); "Önce Deprem, Sonra Devletin Beceriksizliği Vurdu: İki Kere Öldük" (20 Ağustos 1999); "Devlet Nihayet Uyandı" (21 Ağustos 1999). İlerleyen günlerdeki

bazı haberler ise, "Devletin Kayıtsızlığı Can Almaya Devam Ediyor" (16 Eylül 1999) ve "Rezaletin Sonu Gelmiyor" (9 Ekim 1999) başlıkları ile verilmiştir.

Yeni Şafak gazetesi doğrudan hükümete yönelik manşetlerle eleştirilerini vermektedir. 30 Kasım tarihli "Bebek Çığlıkları" adlı başka bir haberde hükümetten şu şekilde söz edilmektedir: "Depremzede bir paltoya, battaniyeye muhtaçken, Ankara sağır, Ankara kör. Bir kez daha anlıyoruz ki Türkiye'yi bir kalpsizler hükümeti yönetiyor... İki bebek daha yanarak öldü, Ankara'nın yüreği hâlâ taş gibi."

Gazetede, yabancı ülkelerden gelen yardımlardan da övgüyle söz edilmekte ve "yabancıların" ilgisi ve yardımseverliği, hükümetin vurdumduymazlığı ve yardımlara karşı engelleyici ve olumsuz tutumuyla karşılaştırılmaktadır. 24 Ağustos 1999 tarihinde, "Teşekkürler Yabancı" başlıklı haber şu şekildedir:

> ... her nereden geldiysen ve nereye gidiyorsan teşekkürler.. Bakanımızın kusuruna bakmayın... Gelip gördün ey yabancı. Biz sıcak insanlarız. Ne kadar darda olsak misafirimize hürmet ederiz. Biz ne kadar sıcak ... olursak olalım, ne yazık ki, büyüklerimizin suratı biraz asıktır. Biz asık suratlı olmasına rağmen devletimize "baba" deriz. Bakanımız size kem söz söylemiş olabilir. Sizi incitmiş olabilir. Lütfen bu acılı günlerimizde içimizdeki birkaç kişinin sözlerine bakarak bizi yargılama. Güle güle dön ülkene, sana minnettarız yabancı.

Yeni Şafak gazetesinde, incelenen diğer iki gazetenin tutumundan farklı olarak, devletin, depremin ar-

dından gereksinmeleri karşılama ve devlet olarak bu anlamda tekrar yaşamı kurma yükümlülüğüne getirilen eleştirilerde aynı zamanda, deprem bölgesinde yardım amacıyla bulunan STK'lara, devlet ve onun kurumları tarafından getirilen engellemeler de anılmaktadır. Bu noktada, konuya ilişkin eleştiriler, bir tür "sivil toplum" taraftarlığı söylemini destekleyen nitelikler ortaya koymaktadır. Gazetenin haberlerine konu edilen STK'lar büyük çoğunlukla gazetenin kendi ideolojik tavrına yakın olarak tanımladığı STK'ların mağduriyetlerine ve sivil toplum taraftarlığı yanlarına vurgu yapmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi, bu STK'lar arasında en yoğun ilgi Mazlum-Der ile İnsan Hak ve Hürriyetleri için İnsani Yardım Vakfı üzerinde toplanmaktadır.

Radikal gazetesinde, ilk günlerden itibaren sivil toplumun başını çektiği yardım çalışmalarından övgüyle söz eden haberlerin yanında; yine devletin kriz merkezi ile benzer kurumlarının yetersizliklerinden ve bunlara karşı bölge halkının tepkilerinden söz eden haberler vardır. Ancak gazetede, bazı köşe yazarları tarafından, sivil toplum ve devlet üzerine kuramsal tartışmalardan da beslenen daha akademik tartışmalar geliştirilmiş, ve zaman zaman yayılmakta olan "sivil toplumun miladı" şeklindeki yorumlara karşın, söz konusu durumun ne oranda bu şekilde yorumlanabileceğine dair eleştirel tavırlar sergilenmiştir. Bu eleştirilerin kırılma noktası, depremin ardından yaşananların geçmiş zamanlarda da olduğu üzere, bugün de, "sivil toplumun ve çevrenin katılımına" tam açık olmadığı ve merkeziyetçi yapının korunduğunun ortaya konmasıdır. Sivil toplumun bazı siyasal açılımlarının olduğu, ancak yaşananların gerekli olan bir siyasallaşmanın parçası olmadığı iddia edil-

mektedir. Devletin baskıcı ve müdahaleci tavrının devam ettiği ve "sivil toplum" kavramının içinin boşaltıldığı saptamaları da bu eleştirilere eklenmekte ve gazetedeki kuramsal tarafı ağır basan yazılarda sergilenmektedir.

17 Ağustos depreminin ardından *Radikal*, *Sabah* ve *Yeni Şafak* gazetelerinde devlet-sivil toplum ve STK'lara ilişkin yer alan haberler, şu ana değin söz edildiği üzere, özellikle Kızılay ve AKUT ile devlete ve onun kurumlarına yöneltilen eleştiriler bağlamında belirginleşmektedir. Bu haberler depremin yaşandığı sıcak dönemin ardından giderek seyrelmekte, 12 Kasım 1999'da yaşanan ikinci depremin ardından tekrar hız kazanmakta, ancak bu sefer kısa dönemde sönümlenmektedir. 12 Kasım depreminin ardından yer alan haberlerin eleştirel tarzında bu kez ciddi bir farklılaşma görülmekte ve temel vurgu Kızılay'ın ve devletin bu kez "hazırlıklı" oldukları ve üstlerine düşen görevi yerine getirdikleri yolundadır. Örneğin, *Yeni Şafak* gazetesinde, "Devlet Dersini Aldı" (13 Kasım 1999); ve "Bu kez yetiştik" (13 Kasım 1999); *Radikal* gazetesinde, "Devlet bu kez hızlı" (13 Kasım 1999) ve "Kızılay tam kadro" (14 Kasım 1999); *Sabah* gazetesinde de, "Devletin dirilişi: Devlet bu kez akıllanmış" (14 Kasım 1999) ve "Kızılay bile sabah çorba dağıttı" (14 Kasım 1999) şeklinde haberler yer almaktadır. Diğer taraftan, *Sabah* gazetesinde 17 Ağustos Depremi'nin ardından en çok söz edilen kurtarma ekibi AKUT olarak belirirken, bu kez Sivil Savunma'dan, madencilerden ve ordunun çalışmalarından da söz edilmektedir. 17 Ağustos 2000'de, depremin yıldönümünde ve sonrasında tekrar deprem konusu gündeme getirilmiş, söz konusu üç gazetede yaşanan bir yılda

yapılan ve yapılmayan işlere dair haberler ve yorumlardan ve anma etkinliklerinden söz edilmiştir.

Sonuç ve Değerlendirme

1999 Marmara Depremi'nin ardından Türkiye'de sivil toplum konusunun daha önce olmadığı kadar gündeme taşınmasında ve akademik alandaki tartışmalara da konu olmasında medyanın katkısını teslim etmek gerekmektedir. Ancak medya, depremi sivil toplumun "miladı" olarak sunarken, bazı noktaların gözden kaçmasına yardım ederek, sivil toplum olgusunun yanlış bir algıyla tanınmasına/yerleşmesine yol açabilecek bir söylem geliştirmiştir. Sivil toplumu yalnızca STK'ların varlığıyla olanaklı bir toplumsal oluşum olarak kabul etmek, STK'ların var olmasını kendiliğinden demokratik toplumu getirecek bir araç olarak görmek, eksik bir yorum olacaktır. Oysa ki, depremden sonra ortaya çıkan medya söylemi STK'ları sivil toplum kavramıyla özdeş tutmuştur. Bunun yanında, STK'lar arasında da sadece AKUT'u ön plana çıkararak sivil toplum olgusunu AKUT simgesi üzerinden kurmuş görünmektedir. Burada önemli olan, AKUT'un bir arama-kurtarma derneği olarak yaptıklarını küçümsemeden, sivil toplumun AKUT'la özdeşleştirilmesinin neden yanıltıcı olduğunu ortaya koymaktır.

AKUT göz önünde bulundurulduğunda, derneğin en çok gönüllülük özelliğinin ön plana çıkarıldığı söylenebilir. Ancak, bu özellik Batı'da ve Türkiye'de sosyal bilimciler tarafından tartışılan ve STK'lar, platformlar, sivil inisiyatifler, yurttaş girişimleri, sivil itaatsizlik eylemleri vb. aracılığıyla pratiğe dökülen olgunun sadece bir niteliğini oluşturmaktadır. Sivil toplum tartışmalarının lite-

ratürdeki karşılığı hatırlandığında, sivil toplum, siyasal açılımları da olan, bağımsız, yatay ilişkiler barındıran, kamusal alanda herkese açık, çoğulculuğu tanıyan, eleştirel olan, aktif ve hiyerarşik olmayan örgütlü toplum kavramıyla birlikte tanımlanmaktadır (Cohen ve Arato, 1992; Göle, 1996; Habermas, 1989; Habermas, 1998; Uğur, 1998; Sarıbay, 2000). Bu özelliklerin içinde, Türkiye'nin koşulları düşünüldüğünde en kritik noktayı oluşturan konu, yasalaştırma ve program uygulamalarına yol açabilecek siyasal kamuoyu oluşturma çabalarının sivil toplum kuruluşları tarafından ortaya konulup konulamama meselesidir. AKUT, yapısı gereği, özellikle siyasal olmaktan ve siyasal açılımları olan tavırlardan kaçınan bir STK olarak sivil toplumun simgesi haline getirilmiştir. Oysa, sivil toplumu AKUT gibi "apolitik" kimliği ön plana çıkan bir STK üzerinden tanımlamak sivil toplumun eleştirel ve siyasal olan doğasını göz ardı etmeyi beraberinde getirmektedir. Bu durum Sholle'nin (1994) tartıştığı gibi medyanın sahip olduğu söylemin pratik sorunları bir "depolitizasyon" sürecine sokarak, siyasal olanı dışlaması ve geride kalanı marjinalliğe iterek kamusal alana dahil etmemesiyle benzeşmektedir.

Hall'un (1994a) vurguladığı gibi medya, gerçekliği yalnızca üreten bir kurum olarak değil, aynı zamanda dilsel pratikler ve bunları kullanarak oluşturduğu "gerçeğin seçilmiş tanımlarıyla" yeniden sunan anlamlandırma faili olarak da işlemektedir. Bu noktadan bakıldığında, "sivil toplumun uyanışı, ayağa kalkışı ya da devletin önüne geçmesi" türünde ifadelerle açığa çıkan söylem, ağırlıklı olarak somut karşılığını AKUT'da buluyor görünmektedir. AKUT'a ilişkin bu haber ve yorumlar ile, Kızılay'a ve, daha önemlisi, bölgeye giden diğer STK'lara

ilişkin haberlerin niteliği ve sayısı arasındaki fark, yukarıda belirttiğimiz gibi, AKUT'un neden "sivil toplum"un karşılığı olarak tanımlandığı sorusunu akla getirmektedir. Aslında, depremden sonra bölgeye pek çok STK'nın gittiği ve bir arama-kurtarma ekibi olarak AKUT'un, diğerleriyle karşılaştırdığımızda, bölgede bulunduğu ve çalıştığı zamanın çok daha kısa olduğu düşünüldüğünde, en çok söz edilen ve adeta bir simge haline gelen STK'nın AKUT oluşu, "sivil toplum" diye tartışılan ve sunulan kavramın içeriğine dair de ipuçları vermektedir. AKUT'un kamuoyunda destek bulan imajı, *ne sağcı, ne solcu, okumuş, meslek sahibi, can kurtaran delikanlılar* algısı ile kurulmaktadır. Bu özelliklere sahip olan kişilerin, devletin görevini tam olarak yapamadığı bir zamanda tanınmaları da, bu imaja duyulan sempatiyi güçlendirmektedir. Bu durum, İnal'ın da belirttiği gibi, haberi bir söylem olarak ele alırken söz konusu söylemin kendini yerleştirdiği toplumsal formasyonun sorgulanması gerekliliğini hatırlatmaktadır (1996). Aynı zamanda, İnal'a göre, haberin söylemi—gazeteciliğin günlük pratikleri ve ideolojisine ek olarak—metnin üretildiği somut tarihsel koşulları ve kârlılık kaygısıyla belirlenir (1996). Buradan bakıldığında, depremin ardından yaşanmakta olan toplumsal psikolojinin niteliği ve AKUT'un popüler bir kimlik olmaya yatkın görünüşü, üzerine kolayca fikir birliği sağlanabilecek işleve sahip bir STK olması, AKUT'un sivil toplumun karşılığı olarak inşa edilmesinde rol oynamış görünmektedir.

Devlet, sivil toplum ve STK'lar konularının 17 Ağustos ve 12 Kasım 1999 depremleri ardından gazetelerde ne tür bir yaklaşımla haber edilerek kamuoyuna sunulduğu tartışılırken, gerek deprem bölgesinde bu sü-

reci doğrudan yaşayan, gerekse bu süreci dışarıdan gözlemleyen sivil toplum aktörlerinin (STK'larda yer alan kişilerin) bu süreci nasıl yorumladıklarına ve bunların basında yer alan haberler ile ne oranda paralellik gösterdiğine bakmak önemli görünmektedir. Gazetelerin yoğun ilgisinin odaklandığı AKUT ile ilgili haberleri, bizim görüştüğümüz 75 STK'da aktif olarak yer alan 129 kişinin ve yine görüşme yapılan 8 kamu görevlisinin değerlendirmeleri karşılaştırıldığında, genel hatlarıyla şöyle bir tablo belirmektedir: Görüşülen STK yönetici ve üyelerinin büyük bir çoğunluğu, depremin ardından yaşanan süreçle ilgili değerlendirmelerde AKUT ismini gerek olumlu gerekse olumsuz niteliklerle anmaktadırlar. AKUT'un arama-kurtarma işinde başarılı olarak çalıştıkları vurgusu ile yapılan olumlu eleştirilerin yanı sıra—ve bundan daha yoğun bir şekilde—bölgede, en az AKUT kadar çalışan diğer birçok STK'nın da yer aldığı ancak bu STK'ların sesinin basında duyurulmadığı; hatta, bazı STK'ların kasıtlı olarak devlet kurumları tarafından engellendiği ve bölge dışında tutulduğu; bu tür uygulamalardan doğan mağduriyetin ise dile getirilmediği şeklindeki eleştiriler yer almaktadır (Akşit vd.,2002). İncelenen gazetelerde "sivil toplum" ve "devlet" konularına ilişkin yer alan haberlerde sivil toplum konusunun ele alınış biçimine dikkatle bakıldığında, ayırt edilebilecek bir başka nokta ise, bu konunun dönemin gündemi üzerinden popülerleştirildiği ve bir anlamda tüketim ilişkisine sokulduğu; buna karşılık, konunun, Türkiye'de sivil toplumun kendi tarihselliği çerçevesinde ele alınarak, gerçek bir düşünsel kaygı düzeyine taşınmadığıdır. Böylelikle, "sivil toplum" kavramı, kamuoyunun popüler söylemde tanıştığı ve bir oranda gündelik

dilde karşılığını bulduğu; ancak içi dolu olmayan, anlamlı bir bütünlük taşımayan; ve yalnızca AKUT ya da Kızılay örnekleri üzerinden bir anlamaya konu olan, sığlaştırılmış bir yapıya taşınmaktadır. Aynı zamanda haberlerin 1999 Kasım ayından itibaren gündemden düşmeye başlaması da Türkiye'deki medyanın kronik hızlı gündem değiştirmesi—haberleri ve gündemleri çok hızlı tüketmesi—gerçek anlamda uzun vadeli bir gündem oluşturmaktan uzak tavrının bir sonucu gibi görünmektedir.

Bu dönem içerisinde basının neyi haber ettiği kadar, neyi haber etmediğine bakmak da açıklayıcı olacaktır. Örneğin, dinsel eğilimli olarak kabul edilen Mazlum-Der'in ve İnsani Yardım Vakfı (İHH)'nın deprem yardımı için açtığı hesaplara devlet tarafından el konulması sadece *Yeni Şafak*'da haber olabilmiştir. Sol eğilimli olarak tanımlanabilecek Dayanışma Gönüllüleri'nin bölgedeki uzun dönem çalışmalarının ardından dernekleşmesi, yardım amaçlı faaliyet gösteren pek çok STK'ya ilişkin nadiren haber çıkması bir seçimin sonucudur. Depremden sonra bölgede birbiri ardına kurulmaya başlanan ve barındırdığı insan yapısı ve kuruluş süreçleri dikkate alındığında sivil toplum adına umut verici olan ve tartışılmaya değer olan depremzede derneklerinden bu üç gazetede pek az söz edilmektedir. Bu insanların dile getirdiği kimi ilginç durumlara, örneğin, bölgeye yardıma giden STK'ların, oradaki insanları, yürütecekleri projelerin malzemesi ya da "incelenecek" nesneler konumuna getirmesi, bir tür çıkar ilişkisinin doğması, ayrıca bu kuruluşlar arasında çıkan çıkar çatışmaları ve benzeri durumlara, basında rastlanmamaktadır.

Sivil topluma ilişkin olarak oluşturulan gündem, hem seçtiği örneklerin tek yanlılığı açısından hem de içerik olarak kavramın daha yüzeysel yorumlarına ağırlık vermesinden dolayı sorunlu görünmektedir. Bu durumun medyanın genel yapılanması ve söyleminin bir sonucu olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Başka benzer konularda olduğu gibi, depremin ardında da medya, sivil toplumu bir noktaya kadar desteklemiş, devleti bir noktaya kadar eleştirmiş ve bırakmıştır. Sonuç olarak, 1999 Marmara Depremi Türkiye'de sivil toplumun gelişmesi açısından önemli bir tarihe karşılık gelmektedir. Bu tarihin önemi, birbirinden farklı STK'ların bir gündem etrafında birbirleriyle buluşmaları/tanışmaları, bu buluşmaya halkın tanıklık edişi ve devletle sivil toplum karşılaşmasının daha önce olmadığı ölçüde kaçınılmaz bir iletişime dönüşmesi açısındandır. Bu dönemi Türkiye'nin sivil toplum tarihinde önemli bir eşik olarak kabul ettiğimizde bunu okumanın biçimi, medyada yansıtıldığı türden yalnızca birkaç STK üzerine odaklanarak değil, aksine bu sivil toplum uyanışını özel olarak depremzede dernekleri türünde deprem gündeminde doğan ve halk tabanına yaslanan oluşumlarda ve genel olarak birçok STK'nın kamusal alanda yer alışlarına odaklanarak gerçekleştirmek olmalıdır. Yeni yeni ortaya çıkıp serpilmekte olan sivil toplumu ve sivil toplum kuruluşlarını, kendiliğinden demokratikleşmeye götürecek araçlar olarak görmek yanıltıcı olacaktır. Katılımcı demokrasinin belirli bir hukuki yapıyı ve onun ile ilgili süreçleri, belirli bir felsefi-etik çerçeveyi, çoğulculuğu ve farklılığı hoş görmenin ötesinde tanımayı gerektirdiğini her an gündemde tutmak herkesin katılarak yapması gereken bir iletişimsel eylemdir. Bu iletişimsel eylem, yalnızca ticarileşmiş iletişim araçlarına yani medyaya bırakılmayacak kadar önemli ve yaşamsaldır.

Modernite ve Polis-Halk İlişkileri: Bir Niteliksel Araştırmanın Sonuçları*

Belma T. Akşit
Andaç Demirtaş

Modernlik, on yedinci yüzyılda Avrupa'da başlayan ve sonrasında neredeyse tüm dünyayı etkisi altına alan bir toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimidir (Giddens 1998, s. 1). Modernleşme ise "toplumsal hayatın bütün alanlarındaki ölçütlerin rasyonelleşmesi" olarak tanımlanmaktadır. Modernleşme, Weber ve Durkheim geleneğine göre, "ekonomi, politika, kültür ve bilginin eşzamanlı rasyonelleşmesi" anlamına da gelmektedir (Tijssen 1996, s. 148). Bu yaklaşımla modernleşme, "bitmemiş deneyimler bütünü" olarak ele alınabilmektedir (Memişsevil, 1996, s. 1).

Habermas'a göre "modern" terimi, "eskiden yeniye geçiş"i vurgulamak üzere, "kendini 'eski'den 'yeni'ye geçişin sonucu olarak görmek için, antik çağla kendisi arasında bir ilişki kuran dönemlerin bilincine sahip olduğunu ileri süren bir çağ"ı belirlemek üzere kullanıl-

* Başta, araştırma verilerini topladığımız sırada Emniyet Genel Müdürü olan Sayın Doç. Dr. Turhan Genç ve Emniyet Genel Müdürlüğü Basın Protokol ve Halkla İlişkiler Şube Müdürlüğü Emniyet Amiri Nuriye Maktal ve Fikret Üstün olmak üzere, görüşme yapmak üzere zaman ayıran ve bizimle düşüncelerini paylaşan tüm polis arkadaşlara ve halk gruplarına minnettarız. Ayrıca, araştırmanın gerçekleştirilmesinde, özellikle verilerin toplanmasında büyük emeği geçen üçüncü sınıf öğrencilerimize teşekkürlerimizi sunuyoruz.

maktadır (1990, s. 31). Birçok kuramcı modernleşmeyi tanımlarken, "insanın artan egemenliğini ve çevresine ilişkin artan bilgisini" temel alır (Smith, 1996, s. 91). Bellah modernleşmeyi, "öğrenmeyi öğrenme" becerisi olarak tanımlarken, Eisenstadt, "bir sosyal sistemin hem değişme meydana getirme ve hem de ortaya çıkardığı bu değişmeyi rasyonel bir şekilde emme kapasitesi" olarak açıklar (aktaran Smith, 1996, s. 91).

Bazı bilim adamları, sosyoloji literatüründe var olan modernleşme kuramlarının ilke ve değerlerini Batı'nın vardığı noktalara bakarak belirlemişlerdir. Modernleşme, "batılı toplumsal bilimciler tarafından, bütün gelişmekte olan toplumların, batı toplumlarına benzer aşamalardan geçecekleri anlayışından hareketle oluşturulmuş bir kavram"dır (Kongar, 1985, s. 227). Böylece, toplumsal değişmenin özel bir görüşe (batılı görüşe) göre ele alınan özel bir durumu (az gelişmişlerin değişmesi) olmaktadır. Eisenstadt, modernleşmeyi, "tarihsel olarak Batı Avrupa'da ve Kuzey Amerika'da geliştirilmiş olan toplumsal, ekonomik ve siyasal sistemlere doğru bir değişme süreci," olarak tanımlar. Lerner, modernleşmenin temelinde "akılcı ve pozitivist bir ruhun benimsenmesinin" yattığını söyler ve o da, modernleşme konusunda Batı modelinin evrensel olarak geçerli olduğunu savunarak, modernleşmenin batılılaşma olduğunu iddia eder (Kongar, 1985). Bu anlamda, gittikçe tek yanlı hale gelen "modernlik" tanımlamaları bir çok bilim adamı ve grup tarafından eleştirilmekte ve özellikle postmodernlik tartışmaları sürüp gitmektedir (Wagner 1996).

Modern toplumda yaşayan "modern insan"ı tanımlamak üzere Inkeles tarafından bazı ölçütler ortaya konulmuştur (aktaran Memişsevil, 1996, s. 48). Bu kıs-

taslar biraz daha çeşitlendirilip geliştirildiğinde ise, "modern insan"ın özelliklerini belirlemek için aşağıda anılan tanımlamaları sunmak olanaklı olmaktadır.

1. Yalnızca yakın çevresindeki sorun ve konular üzerine değil, bunun dışındakiler üzerinde de, kısaca dünyayı geniş bir perspektiften görerek görüş üreten ve fikir bildiren.
2. Başkalarının ve kendi haysiyetinin bilincinde olan, karşılıklı saygı kavramının önemini kavrayan.
3. Adalete ve hakça dağıtılmasının gereğine inanan.
4. Yerleşik toplumsal ve kurumsal kuralların gereğinin farkında olmakla birlikte, bu kuralları sürekli olarak sorgulayan, bu kuralların toplumsal koşullara ve içinde bulunulan zamana göre geliştirilmeleri için çaba harcayan ve bu bağlamda, "öteki"nin olduğu kadar kendi özdenetiminin de önemini bilen ve geliştiren.
5. Amaçlarına ve hedeflerine ulaşabilmek için çevrenin egemenliğine kayıtsız şartsız girmeyi benimsemek yerine, bunu sorgulayan ve kendisinin çevreye olan/olabilecek katkısının farkında olan ve bu katkı için çaba harcayan.
6. Dünde değil bugünde yaşayan ve her türlü değişim ve gelişime açık; gelecek için sağlıklı ve gerçekçi planlar yapabilen; planlamaya ve örgütlenmeye yönelik ve bunları yaşamı düzene sokmada birer araç olarak gören.
7. Bütün bu gelişme ve değişimin koşullarını bilimsel bilgi kullanarak oluşturan.
8. Öğrenmeye açık ve öğrenmeyi bilen.
9. Kendi kararlarını, kendi özgür seçimleri doğrultusunda verebilen ve başkaları için de aynı koşulların sağlanmasına özen gösteren.

Tüm bu özellikler "empati," "katılımcılık" ve "demokrasi" kavramlarını da içermektedir. Nitekim, Lerner, "geleneksel toplum, katılımcı olmayan toplumdur, modern toplum ise, katılımcıdır," diyerek katılımın geleneksel toplumla modern toplum arasındaki ayrımı belirlediğini vurgulamaktadır (aktaran Memişsevil, 1996). Siyasal, ekonomik ve kültürel, tüm toplumsal etkinliklere katılımın ardında "empati" yatmaktadır (aktaran Özkiraz, 1993).

Foucault, disiplin ve cezadan söz ederken, cezaevlerinin suçluları ıslah etme yönünde bir işlev görmediğini; hatta bu tür bir cezalandırma yönteminin insanları suç işlemeye yönelttiğini belirtmektedir. Ona göre, insanlar on sekizinci yüzyılın sonunda, suçtan arınık bir toplum özlemi içine girmişler; ancak, bu düş, kısa sürede yerini, "suçun olmasının, olmamasından daha iyi olduğu" gerçeğine bırakmıştır. "Suç olmazsa polis de olmayacaktır. Suçtan korkmak yerine, genel nüfusun yararı açısından, bugünkü durumu yaratan ve polis denetimini zorunlu kılan suç hoşgörülemez miydi?" ifadesiyle de bu durumu açıklamıştır (aktaran Sarup, 1997, s. 107). Kısacası Foucault böylelikle, toplumun polisleştirilmesini ve kontrol edilebilen bir yasadışılığın mantığını açıklamaktadır. Foucault, modern yönetme sanatının ya da devlet rasyonalitesinin amacına ilişkin düşüncelerini, Alman yazar von Justi'nin yaklaşımına göre yapmaktadır: "Polis, bir ülkenin gücünü artırır ve bu gücü sergilemesini sağlar. Diğer yandan, polis vatandaşları mutlu kılar ki, bu mutluluk, yaşamaya, yaşamı sürdürmeye ve iyileştirmeye yönelik bir mutluluktur" (aktaran Donald, 1992).

Türkiye'de halen yürürlükte olan "Polis Vazife ve Selahiyetleri Kanunu"na göre polis, asayişi, kamu düzenini ve güvenliğini koruyan, kamusal ve kişisel hakların kullanılmasını güvence altına alan, konut dokunulmazlığını sağlayan silahlı bir güçtür. Polis, halkın namus, can ve malının korunmasını, toplumun huzur ve güven içinde yaşamasını sağlar, yardım isteyenlere, yardıma muhtaç çocuk, aile ve acizlere yardım eder, yasa ve tüzüklerin kendisine verdiği görevleri yerine getirir (Polis Vazife ve Selahiyetleri Kanunu, Resmi Gazete, 14.7.1934 tarih ve 2559 sayılı kanun).

Kleining'e göre, en önemli gereksinimlerinin başında "güvenlik" gelen insanoğlu, yaşamını sürdürdüğü sürece polisin varlığına ihtiyaç duyacaktır. Toplumsal eşgüdüm ve uyum, bu tür yapılandırılmış bir otorite olmaksızın sağlanamaz (1996).

Polisin görev tanımını ve halkın polise olan gereksinimini dikkate aldığımızda, polisin görevindeki başarısının büyük oranda halkın gereksinimlerinin ne denli iyi ve doyurucu bir şekilde karşılandığına bağlı olduğu ortaya çıkar (Cobb, 1970). Günümüzde gerçek anlamda polislik, suçluları yakalamada gösterilen başarı ile değil, halkla ilişkilerin niteliğiyle ve halktan alınan yardım ve desteğin oranı ile ölçülmektedir. Sürekli halkla iletişim halinde olan polisin, toplumda edineceği saygınlık büyük oranda halka güven verebilmesine bağlıdır (Nar, 2000).

Polis ve halk arasındaki toplumsal etkileşimin, her iki taraf üzerinde de anlamlı etkileri vardır (Bayley, 1985). Yukarıda da belirtildiği gibi, polis görevinde başarılı olmayı, halk da güvenlik gereksinimini doyurmayı hedeflemekte, bu durum, her iki tarafın da çift yönlü

çaba harcayacağı bir etkileşimi, yani olayı yaşayan tüm grupların katılımını gerekli kılmaktadır (Waddington, 1994).

Türkiye'de geçmiş yıllarda gerçekleştirilmiş olan araştırmalar, Türk polisinin halkla istenen düzeyde işbirliği içine giremediğini, polisin ve halkın, birbirlerini "taraf" olarak gördüklerini ve karşılıklı ilişkilerinde yakınmalar ve doyumsuzluklar yaşadıklarını göstermiştir (Öztaner, 1990; Erdağ, 1998). Halk polisin aldığı eğitimi yeterli bulmamakta, polisle iletişim kurmakta zorluk çektiğini belirtmekte; polisten, görev bilincine sahip olmasını, şiddete başvurmamasını, yansız davranmasını, rüşvet almamasını ve örgütün daha iyi tanıtılmasını beklemektedir. Polisler de halkla ilişki kuramamalarını, çalışma saatlerinin düzensizliğine, ücretlerinin, aldıkları eğitimin ve tanıtımlarının yetersizliği ile halkın yeterince destek vermemesine bağlamaktadır (Erdağ, 1998).

Bu çalışmada, polisin halkla ve halkın polisle ilişkileri, Ankara'da yapılan niteliksel bir çalışmanın bulguları ışığında "modernite" kavramı çerçevesinde irdelenmekte ve daha modern, empati kuran ve katılım kavramını içselleştiren kişilerin/grupların oluşturulması için öneriler geliştirilmektedir.

Araştırma: Polis Ve Halk Arasındaki İlişkiler

Araştırma Hakkında Genel Bilgiler

Polisin halkla ilişkilerini iyileştirme ve aralarında işbirliği kurma çabaları, öncelikle, şu anda var olan durumun ortaya konmasını, polisin halka, halkın polise ilişkin algılama, değerlendirme ve beklentilerinin belirlenmesini ve bunları dikkate alan sağlıklı bir halkla ilişkiler programı oluşturulmasını gerektirmektedir. Temel

amacı, bunların ortaya çıkarılması olan bu araştırmanın verileri, Ankara'da olabildiğince homojenize edilmiş çeşitli vatandaş grupları ve Emniyet Genel Müdürlüğü'ne bağlı olarak değişik alanlarda görev yapan polis grupları ile, 2000 yılı Kasım (halk) ve Aralık (polis) aylarında görüşülerek toplanmıştır. Niteliksel araştırma yöntemlerinden odak grup görüşmeleri kullanılarak gerçekleştirilen bu araştırmada veriler, Başkent Üniversitesi İletişim Fakültesi Halkla İlişkiler Bölümü üçüncü sınıf öğrencileri tarafından toplanmıştır (Be. Akşit ve Demirtaş, 2001).

Araştırma Bulguları ve "Modernite" Kavramı İçinde Tartışılması

Bu bölümde, araştırmada elde edilen bulgulardan yola çıkılarak varılan sonuçlar, modernite kavramı çerçevesinde tartışılmaktadır. Ancak, bu bulgular, araştırmanın yeri ve yönteminin sınırlılıkları göz önüne alınarak, ihtiyatla incelenmeli ve halk-polis ilişkilerinin geliştirilmesi için önemli ipuçları olarak değerlendirilmelidir.

Polis Sözcüğünün Çağrıştırdıkları

Halkın, polis sözcüğünü duyduğunda aklına ilk olarak, güven, güvenlik, devletin ve milletin bütünlüğü, koruma, yardım, sığınma, asayiş gibi daha çok polisin göreviyle ilişkili kavramlarla birlikte; güvensizlik, haksızlık, ayrımcılık, şiddet, rüşvet, korku, intikam, anlayışsızlık ve kabalık, iki yüzlülük, bozuk teşkilat gibi olumsuz kavramlar da gelmektedir.

Polis ise, "polis" sözcüğüne, "devlet-vatandaş ilişkisini sağlayan köprü," "devletin kurulu düzenini sağla-

yan kişiler," "vatandaşın huzurunu sağlama," "yardıma ihtiyacı olanlara yardım etme" ve "halkın malını, canını, ırzını koruma" gibi görev tanımlarıyla ilgili anlamların yanında; profesyonellikten oldukça uzak, biraz alay, biraz da yakınma ima eden "zor işlerin adamı," "amele, her işi yapan," "gariban," "tüm bürokratların, milletvekillerinin, yani herkesin gücünün yettiği kuruluş" ve "tüm kötülerle uğraşanlar" gibi cümleler ve kavramlarla da açıklamaktadır.

"Polis" sözcüğünün çağrıştırdıkları sorulduğunda bile, hem polis hem de halk tarafından, adaletin, saygının, ve geçerli ve gerçekçi planlama ve örgütlenmenin eksikliği vurgulanmaktadır.

Polisle İlk Tanışma

Halk da polis de, polisle ilk olarak ailede ya da yakın çevrede var olan bir "polis yakın" aracılığıyla ve özellikle çocukluk dönemlerinde "polisin öcü gibi gösterilmesi" yoluyla korkutularak; medya aracılığıyla ve okulda/üniversitede tanık olunan ya da karışılan bir olayla tanıştıklarını belirtmişlerdir.

Polisliği Seçme Nedenleri

Polislerin önemli bir kısmı, meslek seçimlerine en önemli neden olarak, maddi yetersizlik ve başka uygun iş alanlarının olmayışını göstermektedirler. Ayrıca, "baba mesleği oluşu," "başkalarına yardım etmekten alınan doyum," "mesleği sevme," "üniformayı sevme" ve "mesleğin kazandırdığı güç ve kimliğe sahip olma" da diğer nedenler olarak yer almaktadır. İcra ettikleri mesleğe, polislerin çoğunun kendi özgür seçimleri sonucu girmedikleri görülmektedir.

Polisin İşi

Halkın bir kısmı, polisin işinin, huzuru, düzeni ve asayişi sağlamak olduğunu belirtirken; bazıları da, polisin rüşvet yediğini, ayırımcılık yaptığını ve insanları aşağıladığını; üstelik, hiçbir iş yapmadığını ve göstermelik çalıştığını ifade etmektedir. Bunların yanında, yaptıkları iş nedeniyle elbette yaptırım güçlerinin olması gerektiğini ve var olan olanaklarla en iyisini yapmaya çalıştıklarını ifade edenler de olmaktadır.

Polis ise işinin, güvenliği ve emniyeti sağlamak ile vatandaşın malını ve canını korumak olduğunu belirtmekte; ancak, polisin her işi yaptığından, günde yirmi dört saat çalıştığından ve kendi işi olmayan işleri de yapmak zorunda bırakıldığından yakınmaktadır.

"Polisin işi" ile "polis sözcüğünün çağrıştırdıkları" benzer şekilde yanıtlanmaktadır.

Polisin Verdiği Hizmet

Halk, polisin verdiği hizmetten genel olarak memnun olmadığını belirtmekte; buna gerekçe olarak da polisin "adaletsiz, saygısız, ilgisiz, sinirli, hoşgörüden yoksun davranışları"nı ve "mesleğini ve üniformasını kullanarak insanları küçümsemesi"ni öne sürmektedir. Ancak, bazıları tarafından da polisin çalışma ve yaşam koşullarının elverişsizliği buna neden olarak gösterilmektedir.

Polis, var olan koşullar dikkate alındığında en iyi hizmeti verdiğini belirtmekte, çalışma koşullarının, özellikle çalışma saatlerinin belirsizliğinin verilen hizmetin kalitesini düşürdüğünü ifade etmekte; maaşlarının ve kendilerine sunulan eğitim olanaklarının yetersizliğini vurgulamaktadır. Ayrıca, halkın polisin iş koşullarını iyi

bilmediği için verdikleri hizmeti sağlıklı biçimde değerlendiremediğini ve polisleri takdir etmediğini dile getirmektedir.

Halk, başkalarının haysiyetinin bilincinde olmayan ve onları saymayan, ayrıca, hakça davranmayan bir polis modeli çizerken; polis de kendi kurumlarındaki planların gerçekçi olarak yapılmadığını dile getirmektedir.

Polisin Yapması Gerekenler

Halk tarafından, polislerin daha insancıl, olumlu, saygılı, adil, güvenilir, kaba kuvvete başvurmayan, rüşvet almayan ve "kendisinin de en az vatandaş kadar yasalara uyması gerektiğini bilen ve uyan" kişiler olması gerektiği belirtilmektedir.

Polis de, halkın belirttiği gibi, polislerin güvenilir, kibar, kurallara ve yasalara uyan, tarafsız ve özellikle "arkası olan kişilere boyun eğmeyen," rüşvet almayan ve "toplumun huzurunu ön plana alan" kişiler olması gerektiğini vurgulamaktadır.

Polisin yapması gerekenler konusunda halk ve polis hemfikir gözükmektedir. Kurallara uyan, halka ve haklarına saygılı polis olması dilenmektedir.

İlişkiler ve Tutum

Halk, polisin halka karşı tutumunu kaba, ilkel, yanlı, mesafeli—"kendisini üstün gören, halkı kendisinden uzaklaştıran ve aralarına duvar ören," hoşgörüsüz ve hatta halkı ezen bir tutum, bulduğunu ifade etmektedir. Ayrıca, polislerin halkın şikayetlerini önemsemedikleri, amaçlarının çok açık belirlenmemiş olduğu ve bu anlamda bilinçsiz oldukları, zaman zaman halktan

korktukları ve özellikle kadın polislerin halkı erkek polislere kıyasla daha da çok aşağıladığı gibi konulara da dikkat çekmektedir. Ancak, polislerin de haklı oldukları noktaların olabileceğini, son yıllarda da bu açıdan iyi yönde değişimlerin az da olsa gözlemlerıdiğini belirtmektedir.

Polis, halka karşı tutumunu, sabırlı, duyarlı ve "hep pozitif" bulmakta ve halkın tahrik edici davranışlarından, önyargılı yaklaşımından, ailelerin çocukları polisle korkutarak olumsuz yönde koşullamalarından, olumsuz ve bilinçsiz yaklaşımlarından ve kurallara uymamalarından yakınmaktadır. Polisler ayrıca "halkın iyisine karşı olumlu" olduklarını, ama elbette diğerlerine karşı "tavır koymaları gerektiği"nin de altını çizmektedirler.

Halkla polis arasındaki ilişkiler irdelenirken, halk, polisin kendilerine karşı tutumunun saygılı ve hakça olmadığını; polis ise, halkın kurallara uymadığını ifade etmiştir. Ayrıca her iki grubun da, karşılıklı olarak, "karşısındakinin kendisini asla kendi yerine koyamadığı" şeklindeki saptaması dikkat çekicidir.

Polisin Halkla İlişkilerinde Karşılaştığı Sorunlar

Polis, halkla ilişkilerinde karşılaştığı sorunların başında, ilişkilere siyasetin karıştırılmasını; halkın genel olarak eğitimsizliğini; polise karşı anlayışsızlık ve saygısızlığını; yasaları bilmeyip uygulayamamasını ve "arkasının olmasını" vurgulamaktadır. Öte yandan, halkla aralarındaki iletişim kopukluğu ve medyanın bilinçli ve amaçlı yanlılığı önemli sorunlar arasında gösterilmektedir.

Burada vurgulanması gereken nokta, bu sorunların oluşmasında, polisin özellikle halkın kuralları bilmemesi ve uymaması yanısıra özdenetimden de uzak oluşunu dile getirmesidir.

Eğitimle İlgili Sonuçlar

Halk polisin aldığı eğitimi genel olarak yetersiz, ancak eskiyle karşılaştırıldığında daha iyi bulduğunu belirtmektedir. Polisin aldığı eğitimin, üniversite düzeyinde, özellikle psikoloji, sosyoloji ve halkla ilişkiler gibi derslere ağırlık verilen nitelikte olması gerektiğinin, eğitimden öte, "verilecek olan eğitimden yararlanabilecek nitelikte eleman seçilmesine" özen gösterilmesinin gerekliliğinin altı çizilmektedir.

Benzer bir yaklaşım, polislerin bir kısmı tarafından da ifade edilmekte; polis okullarında verilen derslerin branşlara göre ayrılmasının gerektiği ve sosyal bilim ağırlıklı derslerin (özellikle psikoloji ve halkla ilişkiler gibi) yeterince verilmediği söylenmektedir.

Gerek halk gerekse polis, her iki grubun da eğitim açığını ortaya koymakta, özellikle polis eğitiminde, toplumsal ilişkileri anlamada, daha olumlu ilişkiler oluşturabilme yönünde hüner kazanmada katkısı olabilecek bir eğitim programının geliştirilmesinin önemini vurgulamaktadır.

Çözüm Önerileri

Bu sorunlara yönelik olarak, halk tarafından, "polisin sosyo-ekonomik koşullarının iyileştirilmesi", "halkın güvenliğini tam olarak sağlayacak sağlıklı bir polis teşkilatının acilen oluşturulması" ve "doğru bir

kadrolaşmanın temini" gibi makro düzeyde çözümler üretilmiştir.

Polisler ise, daha çok mikro düzeyde ve uygulanabilir çözümler üretmektedir. Halka yasalar ve sahip oldukları haklarla ilgili sürekli ve çocukluktan başlayan bir eğitim verilmesi, polisin aldığı eğitimin iyileştirilmesi, branşlaşma temelinde halkla ilişkiler, psikoloji ve sosyoloji eğitimine ağırlık verilmesi, meslek tanımlarının iyi yapılması, polisin siyasetten soyutlanması, "teşkilat kanunu"nun acilen çıkarılması önerilen çözüm yollarıdır. Polislerin sıklıkla dile getirilen rüşvet konusunda eğitilmelerinin ve bu konuda önlemler alınarak gerekli mücadelenin yapılmasının gerekliliğinin üzerinde polisler de durmaktadır.

Bu konuda her iki grubun önerileri de, oldukça gerçekçi ve oldukça geniş bir perspektiften bakarak geliştirilen düşüncelerle oluşturulmuştur.

İdeal Polis/Vatandaş Tanımlamaları

Halk "ideal polis" hakkındaki görüşlerini, dürüst ve güven veren, tarafsız, adaletli, rüşvet almayan, şiddete başvurmayan, "kendisi de yasalara ve kurallara uyan," "halktan biri olduğunu asla unutmayan" ve "halkın çıkarlarına öncelik veren," hoşgörülü, sağduyulu, sabırlı, pratik zekaya sahip ve her şeyden önemlisi "insan haklarına saygılı," tanımlamalarıyla dile getirmektedir.

Polis, "ideal polis"i tanımlarken, toplumla iyi ilişkiler kurabilen, iyi bir psikolog, özgüveni yüksek, "hukukçu kadar hukuk bilen, anne kadar şefkatli," yasalara göre hareket eden, "uygun koşullarda uygun kararlar alabilen," dürüst, yansız, yerine göre sert ya da kibar, i-

leri görüşlü, yardımsever, emirlere uyan ve "diğer insanların hak ve hürriyetlerine saygılı" açıklamalarını kullanmaktadır. Ayrıca, ideal polisin, maddi sorunlarını çözmüş, çalışma saatleri ve aldığı para hakça olan polis olduğu da açıklamalara eklenmektedir.

Polis, "ideal vatandaşı" ise, yasaları bilen, uygulayan ve uygulanmasına karşı çıkmadığı gibi, bir vatandaş olarak üzerine düşen görevleri yaparak suçluların ortaya çıkartılmasına yardımcı olan, anlayışlı, adil, polise güvenen ve saygılı, dürüst vatandaş olarak tanımlamaktadır.

Kısacası, her iki grup da, "öteki"nin "modern insan" olması gerektiğini düşünmektedir.

Polisin Ulaşılabilirliği

Halk, genel olarak polise, özellikle de 154 ve 155 servislerine rahatlıkla ulaşılabildiğini vurgulamaktadır. Diğer yandan, halkın bir kısmı polise kolay ulaşamadığını, ulaşsa da sonuç alamadığını, polisin ilgilenmediğini, geciktiğini ve ayrımcılık yaptığını belirtmektedir. Bazıları tarafından şu soru sorulmaktadır: "Ulaşsan da orada başına ne işler açılır?"

Polis, tüm birimlerde kendisinin kesinlikle ulaşılabilir olduğunu ve özellikle de karakolların ve 155 servisinin bunu önemli ölçüde kolaylaştırdığını söylemektedir.

Burada da, halk tarafından belirtilen, "ulaşsa bile saygısız ve hakça olmayan polislerle karşılaşma kaygısı" düşündürücüdür.

Polisin Tanıtımı

Halk, polisin hem toplumsal çevre hem de medya aracılığıyla yanlış ve yetersiz tanıtıldığını belirtmekte; polisin de insan olduğuna, hata yapabileceğine ve bunun kötü reklam olarak kullanıldığına değinmektedir. Daha iyi bir tanıtım içinse, "yansız ve saygın bir medyaya gereksinim olduğu" ve polisin medyayla işbirliği yapmasının, aynı zamanda, hep kötü yanlarının değil, iyi yanlarının da ortaya konulmasının gerektiği vurgulanmaktadır. Ayrıca, polislerin tanıtımı için bir TV kanalı açılması ve teşkilatın kendi tanıtımını medyaya bırakmadan kendisinin üstlenmesi de önerilmektedir. Bunlardan başka, "polisin eğitim koşullarının iyileştirilmesi"nin ve "polisin halka yaklaşım konusunda genel 'mentalite'sinin değiştirilmesi"nin, "polisin halkla içtenlikle kaynaşması"nın ve özellikle polisin "despot görüntüsü"nün giderilerek iyi bir imaj kazanmasının, "halka küçük yaştan itibaren polis ve yasalarla ilgili eğitim verilmesi"nin gerektiği de değinilen konular arasında yer almaktadır.

Polislerin bir kısmı medyanın ve toplumsal çevrenin (özellikle ebeveynlerin) yanlış tanıtımda bulunduğunu vurgularken, bir kısmı da polisin tanıtımını iyi ve yeterli bulduğunu söylemektedir. Tanıtım önerilerini ise, okullarda seminerlerin verilmesi, medyayla işbirliğine girilmesi, halkla kaynaşmak üzere girişimlerde bulunulması, örneğin karakollarda görev yapan polislerin hizmet sunulan yerleşim yerindeki insanlarla bilinçli şekilde hazırlanmış bir program ve plan dahilinde ilişki kurması ve onlarla fikir ve görüş alışverişinde bulunulması olarak sıralamaktadırlar.

Polis-Halk İlişkilerini İyileştirmede Halka Düşenler

Halk, polise daha saygılı ve duyarlı davranarak, özellikle rüşvet vermeyerek, yasaları bilip uygulayarak, kendi eğitim düzeylerinin yükseltilmesinin öneminin farkına vararak ve karşılıklı yardımlaşma, eşgüdüm, hoşgörü ve anlayış gösterilmesi yoluyla polis-halk ilişkilerinin iyileştirilmesi açısından üzerine düşen görevi yerine getirmiş olacağını düşünmektedir. Herhalde üzerinde önemle düşünülmesi gereken bir başka nokta da bir katılımcı tarafından söylenen şu sözlerde gizlidir: "ürkerek onları kendimizden soyutlamak yerine, sesimizi uygar bir biçimde onlara duyurmalıyız."

Bu öneriler, sağlıklı polis-halk ilişkileri için polisin tanıtımında, toplumda yaşayan tüm gruplara—halka, polise, medya çalışanlarına—sorumluluk ve görev düştüğünü ve bunu gerçekleştirmek üzere de her birinin "modern insan" özellikleri taşıması gerektiğini vurgulamaktadır.

Sonuç ve Öneriler

Polis-halk ilişkilerinin, 2000-2001 yıllarında Ankara'da yapılan bir niteliksel çalışmanın bulguları ışığında "modernite" kavramı ve özellikle "modern insan"ın sahip olması gereken/beklenen özellikler çerçevesinde irdelendiği bu çalışmada, aşağıdaki sonuçlara/ipuçlarına ulaşılmıştır:

1. Her iki grupta da, "öteki"nin, karşısında bulunan grubun üyelerinin haysiyetlerinin bilincinde olmadığı ve onlara yeterince saygılı davranmadığı düşünülmektedir. Dolayısıyla, "öteki"nin hem kendi kendisini hem de karşısındakini "birey" olarak algılamadığı, ancak bunun ayırdında olduğu görülmektedir.

2. Yine her iki grup da, toplumsal kuralların ve onlara uymanın önemini vurgulamakta, ancak "öteki" nin bunun farkında olmadığını düşünmektedir.
3. Ülkedeki adalet kavramı ve adaletin hakça dağıtılması ile ilgili ciddi kuşkular/sıkıntılar bulunmaktadır. Bu anlamda birbirlerinin içtenliğinden hiç emin olmadıkları, hatta tam tersine, kişisel çıkarlar için bu kavramların hiç düşünülmeden deforme edildiğinden emin oldukları gözükmektedir.
4. Cümlelerin arasında sık sık özdenetimin önemi vurgulanmakla birlikte, kendileri için de özdenetimin gerekli olduğu pek akla gelmemektedir.
5. Genel olarak birbirlerini taraf olarak görmektedirler. Oysa, birbirlerini bir de ötekinin gözlükleri ile görebilseler, yani empati kurmaya çaba gösterseler—ki zaman zaman bunu yapmaya samimi çaba gösterenler de bulunmaktadır—belki de bu ilişkiyi çok daha olumlu yönde geliştirebileceklerdir.
6. Bir önceki madde ile de ilişkili olarak, her iki grup üyelerinin de, toplumdaki olaylara çok geniş bir perspektiften bakamadıkları ve ürettikleri düşüncelerin oldukça kısır ve sınırlı kaldığı izlenimi alınmaktadır.
7. İleriye yönelik gerçekçi bir planlama ve örgütlenmenin gereğinin, özellikle polisler tarafından dile getirildiği görülmektedir. Polisler, teşkilatlanma ve iş bölümünde çok daha gerçekçi ve kişiler arası ilişkileri sağlıklı kılabilecek modellerin oluşturulmasına olan gereksinimi vurgulamaktadırlar.
8. Her iki grubun da, bu anlamda geliştirilecek modellere katkılarının ve bu model içinde özellikle kararlara katılımlarının olumlu sonuçlar vereceği açık-

tır. Bu, bilinçli olarak vurgulanmasa da, önemli bir eksiklik olarak satır aralarında kendini belli etmektedir.

9. Sosyal durum/koşulların değişik boyutları hakkında bilimsel bilgiden yararlanamayan ve öğrenmeye açık olduğunu söylemesine karşın bunun nasıl yapılacağını bilmediği için öğrenemeyen ve kendi kararlarını bile özgür koşullarda veremediğinden başkaları için bunu aklına bile getiremeyen insanların—gerek halk gerek polis olarak ki bunu da ayrıştırmak yanlış olmaktadır—oluşturdukları bir resim ortaya çıkmaktadır.

Kısacası, polis-halk ilişkileri, Türkiye'nin henüz modernleşememiş, ancak geleneksel toplumlara göre de bir hayli yol almış bulunan toplumsal koşullarına oldukça iyi bir biçimde ayna tutmaktadır. Bu saptamalar ışığında, bundan sonra hem polis hem de halkı eğitecek halkla ilişkiler programlarının taraflarca benimsenebilir ve yukarıda anılan eksiklikleri giderebilir şekilde geliştirilmesi; ülke geneli için bir model oluşturulacak ise, değişik yöntemlerle yapılan ve özellikle katılımlı müdahale araştırmalarını da kapsayan çalışmalara yer verilmesi gerekmektedir.

Modernleşme Eşiğinde Kültürel Değişmenin Kadın Bakış Açısından Sorgulanması

G. Gonca Gökalp-Alpaslan

Cumhuriyetin ilanıyla birlikte Türk toplum yaşamında, üretim biçimlerinden günlük nesnelere dek, değişen pek çok şey oldu. Ancak, uzun yılların birikimi ile çok karmaşık ve girift öğelerin bileşimi olan "Osmanlı kültürü"nden, yepyeni "cumhuriyet kültürü"ne geçişin, aynı derecede çabuk ve sorunsuz olduğu söylenemez. Zira, *kültürel değişme* diye niteleyeceğim olgu, birdenbire gerçekleşmez; bir kültürden diğerine geçiş sırasında, sancılı ve çatışmalı "ara dönem"ler yaşanabilir. Bilindiği gibi, "Osmanlı kültürü"nden "cumhuriyet kültürü"ne geçişi ve bu deneyimin getirdiği sorunları bilimsel açıdan inceleyen ve değerlendiren sayısız insan bilimleri ve toplum bilimleri çalışması vardır. Ancak doğal olarak, toplumsal yaşamdan ve gerçeklerden soyutlanamayacak bir sanat dalı olan edebiyatın da, Türk toplumunun yaşadıklarına kayıtsız kalması beklenemez. Edebiyat, sadece içinde yaşanılan süreci yansıtmakla yetinmez; kimi kez de geriye dönüp bakarak bir zaman dilimini yorumlar, çözümler, tartışır. Bu çalışmada işte sözkonusu deneyime böylesine yorum ve çözümleme getiren üç edebiyat yapıtı incelenecektir.

Hemen hemen aynı dönemleri işleyen, Ayla Kutlu'nun *Emir Bey'in Kızları* (1998), Erendiz Atasü'nün *Dağın Öteki Yüzü* (1996) ve Mina Urgan'ın *Bir Dinozorun Anıları* (1998) adlı eserleri, Türkiye Cumhuriyeti'nin ku-

ruluşundan bu yana geçen süreci irdeleyen edebiyat yapıtlandır. Ortak özellikleri ise bu sürece kadınların açısından bir bakış içermeleridir. *Emir Bey'in Kızları*, kurmaca bir "gerçeklik"i işler; *Dağın Öteki Yüzü*'nde gerçek ile kurmaca arasında geçişler vardır; *Bir Dinozorun Anıları* ise bir anı kitabı olduğu için tamamen, daha doğrusu anı kitaplarının olabildiği kadarıyla, gerçeğe dayalıdır. 1916 doğumlu Urgan ve 1938 doğumlu Kutlu ile 1947 doğumlu Atasü arasında yaş açısından belki tam anlamiyle bütün bir kuşaklık fark yoktur, ama Urgan'ın Cumhuriyet Türkiyesi'nin oluşumunda bizzat yaşadığı, tanıklık ettiği olaylara, Kutlu ve Atasü ancak annelerinden ve başka büyüklerinden aktarılan anılar ile ya da kendi araştırmaları yoluyla ulaşmış olmalılardır. Üç yapıtın ortak olarak işlediği bir konu olarak cumhuriyetin kuruluş yıllarına bakışlarındaki nesnellik ya da duygusallık, belki de bunun bir sonucudur.

Üç metinde de üç kuşak, Osmanlı'nın sonu ile Kurtuluş Savaşı'nı gören kuşak; cumhuriyetin kuruluş ve gelişme aşamalarının yaşandığı, 1950'lere dek gelen, dönemi gören, heyecan dolu kuşak; ve 1950 sonrasında yetişen—şu anda orta yaşlarını süren—kuşak, bir süreklilik içinde işlenir. İlk iki metinde, ek olarak, bu üç kuşaktan çok daha az işlenmekle birlikte, daha çok eleştirmek için kimi yerde varlıklarından söz edilen, üçüncü kuşağın çocukları olan dördüncü kuşak da vardır. Yapıtlarda kurmaca, yarı kurmaca ya da gerçek olarak aktarılan olaylar zincirinin birinci derece kahramanları çoğu kez kadınlardır. Dolayısıyla, her bir metin, yazarı yoluyla cumhuriyet kadın aydın ve yazarlarının kendi kuşaklarıyla ve geçmişleriyle bir tür hesaplaşmasını yansıtmaktadır. Çoğunlukla zamandizinsel (krono-

lojik) bir sıra izlemekten kaçınan yazarların, dün ile bugün arasında sürekli geçişler yapmalarının nedeni, bu hesaplaşmada aranabilir.

Aşağıda üç yapıt, üç ve kimi metinde dört kuşak kadın karakterin birbiriyle karşılaştırılması yoluyla incelenecektir.

Emir Bey'in Kızları

Kutlu'nun *Bir Göçmen Kuştu O*[50] (1985, bu baskı 2000) ve devamı niteliğindeki *Emir Bey'in Kızları* (1998, bu baskı 1999) romanları, Osmanlı-Rus Savaşı sırasında Kafkasya'da başlar ve 1991'de İstanbul'da sona erer. 100 yıllık süre içinde bir ailenin tarihiyle ülkenin ve yaşanan savaşların tarihini iç içe anlatan yazar, merkez noktaya, tarihi anlatılan ailenin ilk erkeği Adil Emir Batubeg'i alır gibi görünse de, asıl olarak kadınların yaşamını işler. İlk romanda, Kafkasya'da babasının Ruslar tarafından öldürülüşüne tanık olan küçük yaştaki Emir, annesi Cevahir'in sırtında ülkesinden kaçar. Belirsiz bir geleceğe doğru yaptığı zorlu yolculukta Ruslar annesine tecavüz ederler ve Emir'in bir elinin parmaklarını keserler. Anne-oğul, ölmek üzereyken vardıkları Anadolu topraklarında, merhametli bir toprak ağası olan Mahmut Ağa sayesinde ölümden kurtulurlar. Çocukları olmayan Mahmut Ağa ve eşi Gülüş Hanım, Emir'i ve tecavüz sonucu hamile kalmış olan Cevahir'in ayakları sakat doğan bebeği Helal'i kendi evlatları yerine koyarlar. Büyüyünce hukuk eğitimi gören ve Urfa'ya çiftliğe döndükten

[50] Bu makalede yazarın *Bir Göçmen Kuştu O* ikilemesinin ikinci parçası olan *Emir Bey'in Kızları* esas alınacaktır. Ancak ikinci romandaki bazı olay, kişi ve durumların açıklık kazanabilmesi için zaman zaman ilk romana değinmek, ondan alıntılar yapmak da kaçınılmazdır.

sonra, geleneklere uygun bir şekilde Gülüş Hanım'ın kardeşinin kızı Gülhayat ile evlendirilen Emir'in iki oğlu ve bir kızı olur. Duygusal beraberlik içermeyen ve derin bir entelektüel ayrılık üzerine kurulan evlilik bağı, Emir Bey'in Kurtuluş Savaşı öncesinde İstanbul'a gidişiyle kopar. İstanbul'da bir kez daha evlenen Emir Bey'in bu seferki eşi, orta halli, görgülü bir ailenin kızı olan Nevnihal'dir. Kurtuluş hareketinin içinde olan mebus Emir Bey, Mustafa Kemal'le birlikte Anadolu'ya geçer. Savaşın getirdiği uzun ve yorucu ayrılıkların sonunda cumhuriyet ilan edilince de Nevnihal, eşinin yanına cumhuriyetin başkenti Ankara'ya gider. İstiklal Mahkemeleri sırasında devlete küsen Emir Bey, genç eşi Nevnihal'le birlikte Urfa'ya döner. Orada ilk eşi, çocukları ve ikinci eşi ile kurduğu yaşama Nevnihal'in dünyaya getirdiği bebek de katılır. Ataerkil ve toprağa bağlı yaşam düzenine bir dönüş anlamına gelen Urfa yaşamı, II. Dünya Savaşı başlamak üzereyken sona erer ve bütün aile İstanbul'a yerleşir.

Emir Bey'in 1941 Haziran'ında ölümüyle, ikinci roman, *Emir Bey'in Kızları*, başlar. Bu romanda, bir yandan, cumhuriyetin kuruluşundan itibaren geçen sürede yaşanan en önemli sarsıntı olan II. Dünya Savaşı'nın aile üzerindeki etkileri, bir sonraki kuşağın—artık birer yetişkin olan büyük erkek çocuklar Mahmut ile Batu'nun, evlilik çağındaki Hüsra'nın ve çocukluğunu yaşayan Leyla'nın—çevresinde anlatılırken, bir yandan da, 1950'lerin ekonomik ve toplumsal düzeninin ulusal boyutları verilir. Bu dönemde artık, yazarın ifadesiyle, "Cumhuriyet'le herşeyin aydınlığa çengel attığına inanılan yıllar uçup gitmiş"tir (Kutlu, 1999, s. 11).

Hüsra ve Leyla, romana adını veren "Emir Bey'in Kızları"dır. Aslında bu romanın adının "Emir Bey'in Kadınları" olması daha doğru olurdu, çünkü yazar gerek daha önceki romanda, gerekse bu romanda, olayları ailenin kadınlarının gözünden anlatır. Her olayı, adeta çevresinde dönerek, her seferinde bir başka bakış açısından aktaran Kutlu, böylece "gerçek"in farklı boyutlarını gözler önüne serer. Yazar bu çerçevede aşk, evlilik, cinsellik ve para gibi insanoğlunu daima meşgul eden bireysel sorunların yanı sıra, ele aldığı dönemin özelliklerinden kaynaklanan ideolojik sorunları da işler.

Olayların merkezinde bulunan ve *Bir Göçmen Kuştu O*' da genç kızlığı, *Emir Bey'in Kızları*'nda olgunluk dönemi anlatılan Nevnihal, Kurtuluş Savaşı öncesinde Halide Edib'in Sultanahmet Mitingi'ne annesiyle birlikte katılan, okuyan, düşünen, eşine destek olan, Darül-muallimat mezunu, aydın bir genç kadındır; tam bir bilinçle değilse de, annesinin babasının ve eşinin etkisiyle Kurtuluş Savaşı'nı desteklemiştir. Nevnihal, cumhuriyetin ilanından sonra yeni yaşam biçimine kolaylıkla uyum sağlamakla birlikte, eski alışkanlıklarından da kopamamıştır. Örneğin, Osmanlı devleti ile Türkiye Cumhuriyeti, eski yaşam biçimi ile yeni yaşam biçimi arasındaki en büyük farklardan birini simgeleyen giyimde, çarşafı hemen bırakmış ama dışarıya tamamen başı açık çıkamamıştır. Bununla birlikte 1920'lerin ve 1930' ların şık türbanlı, pardesülü, topuklu ayakkabılı giyim tarzını benimsemiştir:

> İnce topuklu, bilekten bağlı ayakkabıları, vual çorapları var. Çok asrî değil kıyafeti. Mantosu bol, uzun ama manto. Maşlah yahut çarşaf değil. Kara değil, pem-

> beye bakan bir bej. Arkadan mantosu uzunluğunca sarkan sıkmabaş yaptığı örtü Hint ipeğinden. Uçları yaldızlı, sarı ve mavi sulu. Pembe ipek örtü, Nevnihal'in yüzünü, erken bir şeftali pembeliğiyle aydınlatıyor (Kutlu, 1999, ss. 316-317).

Nevnihal'in giyimindeki—sınırlı ama büyük—değişim, yani kadınların Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki görüntüsü, genç Türkiye'deki değişimlere bir paralel oluşturur. Bir başka deyişle, kendisini yeni, modern ve Batılı olarak gören bir devletin yüzü ve ufku açık olması gereken yeni bireylerini, kadınlar temsil etmektedir.[51]

Nevnihal, birçok özelliğiyle ve yeniliğe açık tavrıyla Mustafa Kemal'in Türkiye'sini temsil ederken; romanın ikinci önemli kadını olan, Emir Bey'in ilk eşi Gülhayat, hem cumhuriyetin ilanından hem kadınlara tanınan haklardan habersiz Anadolu kadınını temsil eder. Devlet düzeninin, toplumsal yaşam biçimi göstergelerinin ve düşünme biçiminin değişmeleri, onun yaşamında hiçbir şeyi etkilemez. Gülhayat, Urfa'da nasıl yaşarsa İs-

---

[51] Ancak bu sorunsuz bir "açıklık" değildir. Deniz Kandiyoti, çalışan kadın açısından yaklaşarak, durumu şöyle değerlendirir:

> "Modern" kadın, daha önce hiç görülmedik şekilde, kamu alanında rahatsız edilmeden ya da tacize uğramadan çalışmasını sağlayacak yeni bir işaret ve kalıplar dizisi kurmak zorunda kaldı. Giyen kişiyi gizleyerek tartışmasız dişiliğini saptayan çarşafın tersine, kadın memurun ağırbaşlı tayyörü ve açık yüzü, ancak dişiliğini silikleştirerek ve "cinsiyetsiz" bir kimliği öne çıkararak cinsel olarak elde edilemez olduğu mesajını verebilirdi. Böylece dişiliğin denetim altında tutulması ve cinsel tevazu "modern" kadının simgesel zırhının ana unsurları haline geldi (1998, ss. 13-114).

tanbul'a geldiğinde de öyle yaşar; giyimini, konuşmasını, davranışlarını değiştirmez. Okuma yazmayı tamamen kendi çabasıyla çözmüş, Yunus Divanı'ndan başka hiçbir öğrenim aracı olmayan bu kadın, "kırık, ezik, yanık bir köylü"dür (Kutlu, 1999, s. 125). Gülhayat, hayatın kendisine verdiğinden fazlasını istemez, aramaz. Emir Bey'le aşksız, sevgisiz, cinsellikten uzak, zorunlu evliliklerine karşı bir kez evden kaçarak tepki verir ama konağın dışındaki yaşama dayanamadığı için geri döner ve bütün yaşamı boyunca o kaçışın bedelini öder. Çünkü o, "evin dışına çıkıldığı anda üstüne tuz serpilmiş salyangoz gibi" erir (Kutlu, 1999, s.13).

Bir Göçmen Kuştu O ve *Emir Bey'in Kızları* romanları, Nevnihal ile Gülhayat arasındaki bu temel karşıtlık üzerinde ilerler. Öte yandan, iki kadın, aynı çatı altında, aile kavramı çevresinde kenetlenirler; çocuklarını birlikte büyütürler. Okur, romanlar boyunca her iki kadının da yavaş yavaş olgunlaşmasına, güçlenmesine tanık olur. Yaşı ilerledikçe güçlenen ve etkinleşen Nevnihal, cumhuriyetin Türk kadınına sunduklarının düşünsel ve toplumsal bir temsilcisi olurken; Gülhayat, haklarının farkında olmayan, itaatkar ve kaderci Anadolu kadınının simgesidir. Ama yazar bu gerçeği sergilerken, Nevnihal'i ideal kişi, Gülhayat'ı da zavallı kişi olarak göstermez; her ikisini de doğruları, yanlışları, zayıflıkları ve olgunluklarıyla sunar. Kutlu, Nevnihal'in akılcı ve iradeli tavrını Gülhayat'ın bilge ve sabırlı tavrıyla; Nevnihal'in derinlerinde saklı korkuyu, Gülhayat'ın içinde bastırdığı isyanla, Nevnihal'in dış dünyadaki etkinliğini Gülhayat'ın ev içi yaşamdaki becerisiyle dengeler. Emir Bey'in ilk eşi Gülhayat Hanım ile ikinci eşi Nevnihal Hanım'ın, aralarındaki derin genel kültür, görgü ve yaşam

felsefesi farkına rağmen, çatışmadan, sevgiyle aynı evi paylaşmaları, eğitimsiz köylü kadınları ile eğitimli büyük kent kadınlarının Anadolu toprakları üzerindeki beraberliğini simgelediği düşünülebilir.

Osmanlı'nın çöküşüne ve genç cumhuriyetin kuruluşuna tanıklık eden bu iki kadının çocukları ise annelerinden çok farklıdır. Gülhayat'ın kızı Hüsra ve Nevnihal'in kızı Leyla, yeni ülkenin emellerine ve kimliğine daha yakın kadın tipleridir. Urfa'da bir köylü kızı olarak büyümek üzereyken—annesinin fikri bile sorulmadan—konaktan alınıp Dame de Sion'a yatılı olarak verilen Hüsra, İstanbul'a ve okula uyum sorunlarını aştıktan sonra yaşamın karşısına dimdik dikilir. Hüsra romanda, ailedeki kadınların yaşam çizgisini değiştiren ve ev dışı dünyada mücadele eden ilk kadındır. Nitekim, II. Dünya Savaşı öncesinde bir bankada çalışmaya başlar ve burada güzelliği, eğitimi, çalışkanlığıyla göz doldurur. Ancak, konakta, Emir Bey'in eşi olduğu halde hizmetçi muamelesi gören annesinin ezilmişliği, Hüsra'yı içekapanık, sert, hırçın, iletişimsiz yapmıştır. Hüsra'nın onurlu ama güvensiz ve inatçı olmasının altında yatan temel neden, annesi Gülhayat'ın edilgenliği, silikliği, itilmişliğidir. Hüsra, "hayatı hep onaylama ya da karşı çıkmayı bekleyerek sürdüren ... böyle yaşaması için koşullanmış kadınlardan" (Kutlu 1999, s. 129) olan annesinin kaderini paylaşmamak için de sessizliği ve sertliği seçer; en yakınlarıyla bile arasına yüksek, kalın duvarlar örer. Bu duvarın delindiği nokta, ağabeyinin arkadaşı Kaya Kartal'a âşık olduğu andır. Öyle ki Hüsra, II. Dünya Savaşı'nın en karışık günlerinde, evlilik kararı verdiği kişiden ayrılarak Kaya Kartal'la birlikte olur. Bu birliktelik ona aşkı ve cinselliği öğrettiği gibi, duygularını özgürce

yaşayabilme ve ifade edebilme cesareti de verecektir. O yıllarda bir kadının kaldıramayacağı kadar ağır bir sorumluluğu üstlenen Hüsra, XX. yüzyılın ikinci yarısına doğru cumhuriyetin yeni kuşak kadınlarının duygusal, ekonomik ve bedensel özgürlüklerine sahip çıkmaya çalışmalarını kanıtlar gibidir. Beraber oldukları ilk ve tek gecenin sonunda Kaya Kartal'ın siyasal bir nedenle polis tarafından tutuklanması ve ölmesi Hüsra'nın yaşamındaki duygusal tek ışığın sönmesi anlamına gelir. Nitekim romanın sonlarına doğru Hüsra, daha önceki talibiyle evlenmiş, mutsuz, yorgun ve eskisinden daha katı bir kadın olarak karşımıza çıkar. Demek ki, henüz Türk kadının özgürleşme süreci tamamlanmamıştır.

Emir Bey'in Kızları'nda özgürlüğün simgesi, Leyla'dır. Hüsra'dan on bir yaş küçük olan Leyla, ondan "11 asırlık yaşam biçimi farkı"yla ayrılır (Kutlu, 1999, s. 155). O, ailenin en küçük ve en şanslı kişisidir; babanın, iki annenin ve iki ağabeyin ortak sevgisiyle büyümenin güveni ve doygunluğu içindedir. Aile için sevinç, neşe, umut ve hareket kaynağıdır. Leyla, Türkiye'de II. Dünya Savaşı sonrasında büyüyen kadın kuşağını temsil eder. O, giyim-kuşam, çalışma ve ekonomik özgürlük gibi konularda çekilen sıkıntıların ve yaşanan çatışmaların bitmiş göründüğü, bireysel seçimlerin ve özgürlüklerin yaşanabildiği bir dönemin kadınıdır. Beraber yaşadığı erkekler vardır, ama evlenmez, çocuk sahibi olmaz; bilim alanında ilerleme yolunu seçer. Leyla, etkin, güçlü, umutlu ve mücadeleci bir kadındır. Nevnihal Leyla'ya bakarken, "Dünyaya gelmiş olmak yeterliydi benim büyüdüğüm yıllarda. Bu, yaşam demekti. Leyla bunu kabullenmiyor. Dünyaya gelmiş olmanın birşeyleri değiştirmek, güzelleştirmek olduğunu sanıyor" (Kutlu, 1999, s.

263), der. Bu, sadece Osmanlı'dan cumhuriyete geçerken annelerle kızları arasındaki farkı değil, cumhuriyetin içinde de on yıllardan on yıllara doğru yaşanan değişimi düşündürür. Zira Leyla, annesinin ve Gülhayat'ın aklından bile geçiremediklerini, Hüsra'nın ise kendi içinde hayalini kurmakla yetindiklerini yaşama geçiren kişidir. Ama bu özelliği, onun çok mutlu olduğu anlamına gelmez; onun da acıları, kırgınlıkları ve içe kapanışları olur. Fark, mücadele gücündedir. Osmanlı'nın son kuşağı ile cumhuriyetin ikinci ve üçüncü kuşaklarının mücadelesini verdikleri sorunlar da birbirinden farklıdır.

Dağın Öteki Yüzü

Aileleri, ülkeleri ve sorumlulukları için yaşayan ve "aşka zamanı olmayan" (Kutlu, 1999, s. 23), aşkı tanımayan bir kuşak ile onların yetiştirdiği çocuklardan oluşan daha sonraki kuşak arasındaki değişim, Atasü'nün *Dağın Öteki Yüzü*'nde de işlenir. Atasü'nün altbaşlıkla, "öyküyle roman arasında gezinen bir anlatı," olarak tanımladığı yapıt, yazarın annesiyle babasının 1930'larda ve 1940'larda birbirlerine yazdıkları mektuplardan ilhamla kaleme alınmıştır. Yazar, anne-babasının kuşağını anlatmaya doğru ilk adımlarını ve romanın atmosferini, "Sunuş" bölümünde okura şu cümlelerle verir:

> Annemle babamın kuşağı duruyordu o bölgede, yitirilmiş vatan parçalarının, göçlerin acısı... Birinci Dünya Savaşı'nın yetimleri, ölüme yargılı bir halkın yeniden doğuşunun çocukları, Cumhuriyet coşkusunun gençleri... Onları parasız yatılı koğuşlarından, "yeniden doğuşun" mimarları arasına katılmaya

götüren direnç ve mücadele! Gençlik ülkülerine sonraki yıllardaki bağlılıkları, kırgınlıkları ve suskunlukları...

> Yüzyıl sona yaklaşmakta... Yüzyıl başında doğanlardan günümüze kalanlar birer birer göçüyor ... Bir kuşak, yavaşça çekilen bir dalga gibi, ölüyor. Yeni ölümler eskileri canlandırıyor bellekte ... Ve Kemalist kuşak imgelemimde bir kez daha doğuyor (1996, s. 15).

Atasü, romanında Kemalist kuşağı yeniden canlandırırken hem kendi kuşağıyla ve geçmişle bir hesaplaşma, hem de bugünkü kuşağın kaybettiği ruhun arayışı içindedir. Romanın baş kişisi yine bir kadındır: Vicdan. Yazarın annesi Hadiye'den esinlenerek yarattığı, onunla benzeşen ve ayrılan bir kişidir Vicdan (Atasü, 1996, s. 16). Balkan Savaşı'na, I. Dünya Savaşı'na, 1929 ekonomik krizine, Gazi Mustafa Kemal'in sağlığına ve ölümüne, II. Dünya Savaşı'na, Kore Savaşı'na ve Demokrat Parti dönemine tanıklık eden Vicdan, 1910 yılında Selanik'te doğmuştur ve Türkiye Cumhuriyeti'nin eğitim için İngiltere'ye Cambridge Üniversitesi'ne gönderdiği ilk bursiyerlerdendir. Vicdan, yazarın "Dünya hep yıkıldı durdu, çocukluğundan olgun kadınlığına dek" (Atasü, 1996, s. 100) diyerek özetlediği, savaşlar, acılar ve yıkımlarla dolu bir yüzyılda, ilkeli, dürüst, inançlı bir Kemalist ve bir vatansever olarak ayakta durur ve romanın merkezini oluşturur.

Romanda ikinci kişi olan Nefise, Vicdan'la aynı kuşağın temsilcisidir ve adeta onu tamamlayan bir yapıdadır. Vicdan'a oranla daha duygusal, daha az kuralcı, idealizmden ve mükemmeliyetçilikten daha uzak, da-

ha gerçekçi, daha özgür ruhlu ve sanata, edebiyata daha yatkındır.

Romanda, Vicdan'ın çevresinde olmak üzere, dört kuşak anlatılır: Vicdan'ın annesinin kuşağı; (Vicdan'ın kardeşleri, eşi ve Nefise'yle birlikte) Vicdan'ın kuşağı; Vicdan'ın kızının (yani romanın anlatıcı kişisinin) kuşağı; ve Vicdan'ın torununun kuşağı. Bu kuşaklar arasında daima çatışma vardır çünkü ilk iki kuşak çöküşe ve dirilişe tanık olurken, son iki kuşak değerlerin yokoluşu ile toplumsal heyecanların ve ideallerin bireysel çıkarlara feda edilişini yaşar.

Öte yandan, ilk iki kuşağın arasında da fark vardır: İki kuşağın vatan, ulus, devlet, vatandaşlık ve görev anlayışları birbirinden farklıdır. Savaşlar sonucu, Vicdan'ın annesi Fitnat, çıtkırıldım bir genç kadından sert, mücadeleci bir orta yaşlı kadına ve sızlanan, mutsuz bir yaşlı kadına dönüşür. Fitnat kuşkusuz ülkesini seven bir kadındır; öyle ki, Yunan işgaliyle bağladığı kara çatkıyı ancak İstanbul kurtulduğunda başından çıkarır. Ama onunki yaşam karşısında edilgen bir direniştir. O, çocuklarını ve kendisini zor koşullar altında bile ayakta, birarada tutabilmenin çabasındadır. Oysa Vicdan, kendisinden ve ailesinden önce ülkesinin çıkarlarını düşünen, görev aşkıyla yanan, idealist bir öğretmen, yeni yaşamın içinde etkin olarak var olan bir kadındır. Vicdan, kendisine, ülkesine ve geleceğe güvenen bir kuşağın temsilcisidir. Yokluklarla, savaşlarla büyümüş daima güçlü olmak zorunda kalmış; onunki, aynı zamanda cumhuriyetin kuruluşuna tanık olmuş, onurlu bir dirilişi yaşamış bir kuşaktır. O nedenle Vicdan İngiltere' ye burslu öğrenci olarak gönderilirken yüksek bir görev sorumluluğu içindedir. İngiltere'deyken hiçbir İngiliz er-

keğiyle birlikte olmayan Vicdan, en yakın arkadaşı Nefise'yi bu yoldaki davranışları nedeniyle "Sen Türkiye Cumhuriyeti'nin kızı, emperyalist İngiliz ordusunun bir subayıyla izdivacı nasıl düşünebilirsin? ... Memleketimize dönüp çalışmaya vicdanen ve kanunen mecburuz" (Atasü, 1996, s. 78), diyerek acımasızca eleştirir. Bu açıdan Vicdan çağdaş Türk kadını tipinin ideal bir örneğidir ve

> Gazi'nin "asrî Türk kadını" fikrine etten kemikten örnekler yaratma gayesini kavradım. Bu gayeye hizmet ediyorum; ve bunun ordu, vergi, maarif, dahili teşkilatlanma kadar önemli olduğunu biliyorum. Bana güvendiğini hissediyorum ve O'na minnet duyuyorum. O'nu çok seviyorum (Atasü, 1996, s. 252),

derken ülkesine, ulusuna ve Ata'ya sevgisi, inancı tamdır.

Vicdan, eğitimi bitip Türkiye'ye döner dönmez öğretmenlik için başvurur; ama bürokrasinin ağır işleyişi yüzünden tayini bir türlü çıkmaz. Oysa o, verilecek görev nereye olursa oraya gitmeye canla başla hazırdır. Bu arada Mustafa Kemal tarafından bizzat görevlendirilerek İngiltere'ye gider ve BBC'de inkılap kadını hakkında bir konuşma yapar. Bir gazetecinin "İngiliz erkeklerini beğenmediniz mi?" sorusunu, "Ben ve arkadaşlarım ülkemize âşıktık" (Atasü, 1996, s. 72), diyerek yanıtlar. Bu, Kemalist kuşağın ilke ve ideallerini belirleyici bir yanıttır. Nitekim Vicdan, kendisiyle hemen hemen aynı özelliklere sahip Raik'le evlendiğinde ona fikren, ruhen, bedenen âşıktır ama hiçbir zaman açıkça dile getirmemekle birlikte bir kişiye daha âşıktır: Mustafa Kemal'e!

Öyle ki, Vicdan ve Nefise, İngiltere'deki eğitimleri süresince Mustafa Kemal'in kalpaklı bir fotoğrafını başuçlarında tutarlar. Bu, belki de o kuşağın bütün genç kızları için geçerli bir duygudur. Çünkü Mustafa Kemal, ülkenin ve ulusun bir simgesi olarak, bir lider olarak âşık olunan kişidir; inançla bağlanılan bir idoldür.

Roman boyunca hayat çizgisinin çeşitli evreleriyle anlatılan Vicdan, romanda adı verilmeyen bir eğitim kurumunun kurucularındandır. İlkeli, ödünsüz, çalışkan, atılgan, mücadeleci, disiplinli bir eğitmen ve yumuşak, sevgi dolu, neşeli, hareketli, üretken, âşık bir genç kadın olan Vicdan, bütün özellikleriyle Kemalizmin ideal kadın tipidir. Eşi Raik'le birlikte Cumhuriyet'in genç kuşaklarının yetişmesi için fedakârca çalışan eğitmenler olarak yeni ülkenin çağdaş, uygar, aydın aile yapısının da doğru bir örneğini oluştururlar. Vicdan'ın kızı bu "ideal" beraberliği, babasını merkez alarak, "Henüz annemi tanımamıştı ama ona âşıktı, düşlerindeki 'yeni' kadına," (Atasü, 1996, s. 265), diyerek değerlendirir. Bu, cumhuriyetin öngördüğü yeni kadın tipini ve onun kuracağı yeni aile modelini kadın-erkek herkesin benimsediğini gösterir. Çünkü onlar, "yere serilmiş bir halkın öksüz çocukları," "yeniden doğuşun yaratıcıları ve tanıkları" olarak (Atasü, 1996, s. 100), birbirlerine verdikleri destekle dimdik ayakta duran bir kuşaktır.

Onların cumhuriyetin temellerine ve ilkelerine içten bağlılıkları, bir sonraki kuşak için biraz gariptir. Romanda ben-anlatıcı kimliğiyle kendini duyuran, annesini ve babasını yeniden tanımaya çalışan kişi, Vicdan'ın kızıdır. Onun annesine bakışı, cumhuriyetin ikinci kuşağının ilk kuşağına bakışıdır; ki bu, zaman zaman yadırgayıcı, acımasız bir bakıştır:

> Mustafa Kemal, annemle babamın, dayımın kuşağı için varoluşlarının temel yapı taşlarından biriydi; bunu kavramakta zorlanıyordum. Gene de Mustafa Kemal sevgisini annemle babam için yalın bir yaşama biçimiyle, dayım ve ailesi içinse şatafatlı sözlerle belirlendiğinin farkındaydım (Atasü, 1996, s. 197).
>
> Annemle babam yalnızca tango ve vals yaparlarmış Cumhuriyet Balolarında ... Ayaklarını cendere gibi sıkan rugan iskarpinleri, alışık olmadıkları fraklarının içinde tere batmış, hiç yakınmadan, canla başla vals yapan taşralı Kemalistler... '70'lerin penceresinden gülünç gözükürlerdi, şimdiyse trajik... (Atasü, 1996, s. 27)

Romanda anlatılan ikinci kuşak olan cumhuriyetin ilk kuşağının, bir sonraki kuşağa, romanda anlatılan üçüncü kuşağa, gülünç ya da trajik görünmesinin nedeni, olağan kuşak farkı olmaktan başka, *kültür farkı*'dır. Bu, *Emir Bey'in Kızları*'ndaki gibi okumuşluk-cahillik, ev dışı yaşam-ev içi yaşam, özgürlük-bağımlılık gibi karşıtlıklardan kaynaklanan bir fark değildir. Çünkü Vicdan da kızı da, okumuş, ev içi ve ev dışı yaşamda etkin, ekonomik ve düşünsel olarak özgür denilebilecek ve bu bakımdan aynı durumda olan kadınlardır.

O halde değişen nedir? Değişen, sadece kişiler değil, kişileri çevreleyen toplumsal değerler sistemidir. Vicdan'ın kuşağı için değerli, anlamlı, yüce olan hususlar, bir sonraki kuşak için aynı değerleri ve anlamı taşımaz. Kızı, Vicdan'ın yeni kuşaklara bakışındaki kırgınlığın ve umutsuzluğun farkındadır; bunu,

> Cumhuriyet annemle babamın yargılarına göre doğrudan sapmıştı; çok üzülüyorlardı, biliyorum; kırılmışlardı. Ortak kırgınlık onları büsbütün birbirlerine bağlıyordu. İkisi birlikte, ancak duygu iletişimiyle geçirgenleşen eylemsizlik kabuklarına çekilmişlerdi; "sığınınak" değildi bu; kirlenmiş bir yaşama tenezzül etmemektir (Atasü, 1996, ss. 222-223),

diyerek ifade eder.

1980'lerden sonra ise, Vicdan'ın kızında simgelenen cumhuriyetin ikinci kuşağı derin bir değişim yaşar ve mutlu "görünen," mutlu olunduğu "sanılan" aile çatısı çatırdamaya başlar. Sonunda Vicdan'ın kızı eşinden boşanır, birkaç denemeden sonra erkekleri tamamen yaşamından çıkartır. 1980'li yıllar bir yandan Türkiye'de kadınlar için yeni bir bilinçlenme döneminin ve "kadın" kimliğinin farkına varmanın başlangıcıyken, öte yandan siyasal düşünceden kadın-erkek herkesin uzaklaştırıldığı bir dönemdir. Annesinin kuşağını "varoluşunu 'gövde' ve 'ruh' diye kesin biçimde ikiye bölen bir kuşak" (Atasü, 1996, s. 220), olarak tanımlayan Vicdan'ın kızı, o kuşağın kadınlarını şöyle değerlendirir:

> Bu kadınların ve kuşağının idealizmleri aynı hamurdan değildi. Aşırı duygucu ama yeterince bilinçli değil! Böyle özetlenebilirdi davranışları; ama varoluş gerçeğini ne derece yansıtırdı bu yalınkat tanım? Annemin ve benzerlerinin içselliklerinde sonuna dek yaşadıkları bir şeydi politika; oysa bizlerin içsel yaşantılarımız yokolma noktasına indirgenmek üzereydi, politikayla uğraştığımız günlerde.

> Dış dünyayla içsellik arasındaki böyle bir iletişim, annemin içgörüsünü farklı bir yörüngeye oturtuyordu. Kendisini yoksun bıraktığı doyumlar onun için, benim sandığım kadar önemli değildi. ... Çocukluğundan beri tüm yaşantısının müthiş enerji gerektiren bir mücadele olduğunun bilincindeydi, bu ona yetiyordu. Cumhuriyet'in kuruluş yıllarını bir büyük aşk gibi yaşamıştı, mutlu bir aşk! Duygu dünyasını taçlandıran işte bu aşktı (Atasü, 1996, ss. 219-220).

Anlatıcı, başlangıçta annesinin kuşağını ve onların vatanseverliğini, idealizmini anlayamaz; romanın başlarında, "Seni, tanıyamadığım annemi bulmak istiyorum. Neredesin?" (Atasü, 1996, s. 39), seslenişiyle annesini arar. Ama romanın sonunda—kendi kuşağını onlardan farklı görmeye devam etmekle birlikte—onların çocukları olduğunun bilincine varır, onlarla, kendi kendisiyle, çocuğunun kuşağıyla ve ülkesiyle barışır. Böylece roman boyunca sürekli hesaplaşılan dört kuşak kadın, ortak bir coğrafyada, Anadolu'da, birleşmiş ve bütünleşmiş olur:

> Vicdan ve Nefise'den doğma, Kibele'nin sütünden emmiş, Raik ve Türkiye'den olma... Ellerimi zamana daldırıyorum, geçmiş tenime çarpıyor... Kemalistlerin bana can veren mezarlarından yükselen eski zaman gövdemde dolaşmaya başlıyor; hücre peteklerinin protein sarmallarında bilincimin doğuşundan önce ve ondan habersiz birikmiş anılarıma dokunuyor, onları kıpırdatıyor, "benim" kılıyor.

> Acılı ve kanlı ülkemle, zavallı ve acımasız ülkemle—yangın yeri—ne büyük çelişki var aramda! Ben bu çelişkiden yaratıldım! Yüzyılın başlangıcıyla bitişinin dar sarmal aralığında, yere serilmiş bir halkın yaralı çocuklarından—diriliş mucizesinin yaratıcılarından— doğan ben! (Atasü, 1996, s. 279, s. 281).

Bir Dinozorun Anıları

Cumhuriyetin ilk kuşak aydınlarıyla bugüne kadarki kuşaklar arasındaki derin anlayış ve görüş farkını eleştirel bir söylemle dile getiren bir başka kadın yazar da Mîna Urgan'dır. *Bir Dinozorun Anıları*'nda Urgan, yirminci yüzyıl başı tanıklıklarını okuruyla içtenlikle paylaşır. Daha önce belirttiğim gibi, bu yapıt, Kutlu ve Atasü'nünkinden farklı olarak, kurmaca değildir, gerçek yaşantı aktarımıdır. Yazar, anılarını zamandizinsel bir düzenle oluşturmamış; yaşlılık ve ölüm hakkındaki düşüncelerini anlattığı birinci bölümden sonra çocukluk ve gençlik yıllarına dönmüş, gençliğinde tanıdığı bazı kişileri anlatmış ve gençliğinden itibaren tanık olduğu siyasal olaylara değinmiştir.

Kendini, "Kemalist, hem de sapına kadar Kemalist" (Urgan, 1998, s. 158), olarak tanımlayan Urgan, Arnavutköy Amerikan Kız Koleji ile İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Romanoloji bölümünden mezun olmuş ve aynı üniversitenin İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde akademik kariyer yapmıştır. İlerici, özgür, bireymerkezli ve de anaerkil bir ailede, annesinin ona aşıladığı meslek sahibi, bağımsız bir kadın olma bilinciyle yetişen Urgan, Mustafa Kemal döneminin özgürlüklerinden doyasıya yararlandığını dile getirir. Öyle ki, soyadını

kendisi seçer ve bunu, "Böyle güzel özellikler vardı Mustafa Kemal döneminde," diyerek över (1998, s. 96).

Geniş ve renkli bir entelektüel çevrede büyürken Osmanlı'nın son dönemine ve cumhuriyetin kuruluşuna tanıklık eden, Mustafa Kemal'le aynı meclislerde bulunan Urgan, annesi Şefika Hanım'ın ilerigörüşlülüğü sayesinde rahat nefes alır ve seçimlerini özgürce yapabilir; bu sayede bağımsız, mutlu, güvenli ve saygın bir yaşam sürer. Yazar bu özgürlüğü, "Annemin böylesine ilerici ve aydınlık kafalı olması sayesinde, törelere bağlı tutucu bir toplumda kadın olarak yaşamanın ezikliğini hiçbir zaman hissetmedim" (Urgan, 1998, s. 119), diyerek değerlendirir.

Emir Bey'in Kızları ve *Dağın Öteki Yüzü*'nde sergilenen anne-kız hesaplaşması *Bir Dinozorun Anıları*'nda da görülür. Urgan yapıt boyunca annesiyle ve onun kuşağıyla sürekli hesaplaşır. Bu hesaplaşmada Urgan'ın annesiyle arasında bulduğu en önemli ortaklıklar, iyi eğitimli, entelektüel birikimli, çok geniş genel kültür sahibi ve görgülü olmanın yanısıra özgüvenli, onurlu, eleştirel, özgür ve bağımsız olma gibi bireysel özellikler ve devletine güvenen, inanan, cumhuriyetçi, Kemalist, vatansever kimliktir. Öte yandan Urgan'ın asıl hesaplaşması 1980 kuşağıyladır. Yazar, bunu—kitabının daha ilk sayfalarında—bir karşılaştırma içinde şöyle dile getirir:

> Gençliğimde çok acı çektim, ama şimdiki gençlerin acıları benimkinden bin beter herhalde. Çünkü benim kuşağım, gençliğini ve gençliğin sorunlarını umutlu bir dönemde yaşadı hiç olmazsa. O birinci ve tek cumhuriyet gözümüzün önünde kurulmaktaydı. E-

ğer çalışırsak, doğru dürüst eğitim görürsek, aç bilaç ortalarda kalmayacağımızı biliyorduk. Güçlü bir umut içimize öyle derin kökler salmıştı ki, şimdi yaşadığımız toplumsal felaketler, hortlayan gericilik bile, benim gibi dinozorları hâlâ yıldırmadı.

Oysa liberal denen ekonominin o yağmacı ve vahşi kapitalizminin yıkıcı rekabet ortamı içinde bocalayan Turgut Özal'ın zavallı veletlerinde, bu türden bir umut hiç yok. Çok çalışsalar da, üniversiteler bitirseler de, aç kalacakları korkusundan kurtulamıyorlar. Ne yazık ki, çoğunun amacı, bizim kuşağın amacından bambaşka. Bizler, kendimizi her açıdan en iyi biçimde eğitip, hem çevremize yararlı olmak hem de huzur içinde yaşamak isterdik. Onlar ise ellerinden geldiği kadar çok para kazanmak istiyorlar. Çünkü bizlerin herşeyden önemli saymadığımız para, onların tek güvencesi (1998, ss. 10-11).

Urgan'ın kişisel deneyimleriyle ve gözlemleriyle birleştirerek böylesine açık ve yalın ifade ettiği derin fark, Reşat Kasaba'nın "Eski ile Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm" başlıklı makalesinde eleştirel bir gerçekçilikle değerlendirilir:

> 20. yüzyılın ilk onyıllarında Anadolu'nun yenik ve bitkin halkı, Atatürk'ün radikal mesajını benimsemeye yatkındı, hatta bu halkın bir bölümü, ulusal önderin Türk devletini yeniden yapılandırma kararlılığını içten bir coşkuyla destekledi. Ama 1980'lere gelindiğinde, büyük çoğunluğu Cumhuriyet'in ilk yıllarına ilişkin kişisel deneyimden yoksun olan Türk halkı "aydınlık ve müreffeh yarınlara"a ilişkin bütün

söylemden bıkmış, hatta bu tür vaatlere karşı kuşkucu ve alaycı bir tavır almıştı. Türk halkı sürekli ertelenen bir gelecek uğruna fedakârlığa katlanmak yerine, tarihini, geçmiş kurumları, inançları, kimlik ve kültürünü sorgulamaya koyuldu. Başlangıçta en çok yeni kentleşmiş nüfusta belirgin olan bu eğilim, kısa sürede toplumun öteki kesimlerine yayılarak giyim kuşam, popüler müzik, mimari stil ve modern Türkiye tarihine ilişkin düşünceleri de etkilemeye başladı.

1980'lerde Türkiye'nin nerede durduğuna ve bu konuma nasıl geldiğine ilişkin bu yeni değerlendirmenin bir parçası olarak, Kemalist modernleşme programı da eleştirilmeye başladı (1998, s. 13).

Tıpkı *Dağın Öteki Yüzü*'nde olduğu gibi, *Bir Dinozorun Anıları*'nda da Mustafa Kemal'in kişisel varlığı ve genç kuşağın onunla ilişkisi önemli bir yer tutar. Atasü'nün yarı-kurmaca olarak işlediği Vicdan ve kuşağının gençlerinin Mustafa Kemal'e duydukları bağlılık, Urgan'ın anılarında da yer alır. Atatürk'ün hastalığı sırasında Dolmabahçe Sarayı'nın önünde bekleyen gençlerden biri olan Urgan, onun ölümünün yarattığı duyguları,

> Benim yaşımda olmayanların hiç anlayamayacağı kişisel bir acıydı bu. Acımız bir yana, bir de sorumluluk duyuyorduk. Çünkü Mustafa Kemal, bütün gençlere, ama özellikle bizim kuşağımıza emanet etmişti Cumhuriyeti (1998, s.165),

cümleleriyle ifade eder. Atatürk'e ve cumhuriyete duyulan bu samimi sevgi ve inanç, sadece Urgan'ın değil,

cumhuriyetin birinci ve ikinci kuşaklarının temel duygusudur. Onların ilke ve devrimlere sahip çıkışlarının altında yatan temel güç, bu duygudur. Oysa özellikle 1950'lerden sonra bu inanç ve sevgi, yerini, önce çıkarcılığa, giderek vurdumduymazlığa bırakmıştır. Bu değişim sürecinin eleştirel bir gözle izlenmesi ve tartışılması, üç ayrı kadın yazarı üç ayrı bakış açısından cumhuriyetin ilk kuşağını sorgulamaya iten ilginç ortaklıktır.

III

Modernite Uluslaşma ve Din

Modernleşme ve Uluslaşma Sürecinde Orta Asya Türk Cumhuriyetleri

Pınar Akçalı

Uluslaşma, veya bir ulus devlete sahip olma ile modernleşme arasında, tarihsel olarak bakıldığı zaman, sıkı bir ilişki görülebilir. Uluslaşan, veya bir ulus-devletin sınırları içerisinde yaşayan, insanların daha ileri ve daha yüksek düzeyde bir kimliğe sahip oldukları, dolayısıyla da modernleşmenin en önemli önkoşullarından birini yerine getirdikleri öne sürülmüştür. Bu çalışmada uluslaşma ve modernleşme sürecinde Orta Asya Türk cumhuriyetleri incelenmektedir. İlk kısımda uluslaşma ve modernleşme arasındaki genel ilişkiye değinilecek, ikinci kısımda bu genel ilişki Orta Asya bağlamında ele alınarak, Sovyet dönemi ve bağımsızlık dönemleri ayrı ayrı incelenecektir.

Uluslaşma ve Modernleşme

Uluslaşma ve modernleşme arasındaki ilişkiyi anlayabilmek için ulus-devletlerin nasıl ve neden ortaya çıktığını bilmek gerekir. Ulus-devlet, kısaca, kendisine bir toprak parçası verilmiş ulus olarak tanımlanabilir. Bu tanım, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa milliyetçiliğinin temelini oluşturan düşünceyi yansıtır. Bu düşünceye göre, her ulusun kendine ait olan, ayrı, sınırları belirli ve egemen bir merkezi otoritenin altında yaşamaya hakkı vardır. Bu bağlamda ulus-devlet temel bir amaçtır ve

ekonomik gelişme ve endüstrileşme açısından kaçınılmazdır (Moynihan, 1993).

Bu tür bir anlayış, genel olarak Batı Avrupa'nın kendine özgü koşullarının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bazı araştırmacılara göre, ulus-devletler Batı Avrupa'daki ekonomik ve siyasal gelişmeler sonucu yaratılmışlardır (Anderson, 1991; Gellner, 1983). Bu görüşe göre, orta sınıfların yerel feodal beylere karşı güçlenmesi ve büyümesi sonucu feodal kırsal ekonomi kapitalist kent ekonomisine dönüştü. Tarımsal ekonomiden kapitalist endüstriyel ekonomiye geçiş ancak büyük ekonomik birimler içinde gerçekleşebilirdi. Ulus-devlet, küçük yerel birimlere göre daha kazançlı bir pazardı (McKim ve McMahon, 1997). Bu kazançlı pazarı korumak için de merkezileşmiş bir yönetim gerekliydi. Ancak bu noktada bazı araştırmacıların, ulusları, kendine özgü bir "öz (*essence*)"e sahip olan "antik-kültürel birimler" olarak tanımladıklarını da belirtmek gerekir (Armstrong, 1982; Smith, 1986; ve Smith, 1998).

Tarihsel süreç incelendiğinde uluslaşma veya ulus-devlet oluşturmanın neden modernleşmenin ön koşulu olarak benimsendiği daha kolay anlaşılmaktadır. Modernleşme, ekonomik, siyasal, kültürel ve toplumsal gelişme sonucu yeni değer, tutum, inanç ve davranış biçimlerinin toplum bireylerinin çoğunluğunca benimsenmesi olarak tanımlanabilir. Ekonomik gelişme, genel olarak, endüstrileşmeye bağlı bir kentleşme süreci sonucu genel refah düzeyinin ve kişi başına düşen ulusal gelirin artması anlamındadır. Siyasal gelişme, siyasal bilinç ve katılımın artması, siyasal kurumların istikrara kavuşması, demokratikleşme ve laikleşme ile oluşur. Kültürel gelişme, okur yazarlık oranının ve eğitimin yay-

gınlaşmasını ve kitle iletişim araçlarından yararlanma olanaklarının artmasını içerir. Toplumsal gelişme ise, toplum içerisindeki işlevlerin artması, çeşitlenmesi, birbirlerine eklemlenmesi ve bürokratikleşme sonucu ortaya çıkar (Gitelman, 1992, s. 221).

Uluslaşma ve modernleşme arasında kurulan ilişkide uluslaşmanın modernleşmenin bir önkoşulu olarak benimsendiği belirtilmiştir. Burada ilginç olan nokta bu ilişkinin hem liberal, hem de Marksist araştırmacılar tarafından öne sürülmüş olmasıdır. Bir diğer deyişle, liberalizmin ve Marksizmin uluslaşma ve modernleşme arasındaki paralelliğe ilişkin görüşleri arasında büyük örtüşmeler vardır. Genel olarak her iki akımın da uluslaşmayı modernleşme bağlamında incelediği söylenebilir. Dolayısıyla, hem liberalizm hem de Marksizm, akılcı, Aydınlanmacı, laik ve endüstrileşmiş olan "modern" toplumlarda, geleneksel yapıların ortadan kalkacağını ve buna bağlı olarak da ulus kimliğine olan bağlılığın önce zayıflayacağını, sonra da yok olacağını varsaymaktadır (Horowitz, 1985, s. 97). Yani, hem liberal, hem de Marksist çözümlemelerde ulusa olan bağlılıkların geçici olduğu vurgulanır. Bu vurgu on dokuzuncu yüzyılda sosyal bilimciler arasında egemen olan bir görüşe dayanmaktadır. Bu görüşe göre, bilimsel gelişmenin ve Aydınlanma'nın hızlandığı ve modernleşmesini tamamlamış toplumlarda ulus kimliği (diğer tüm "duygusal" kimliklerle birlikte) işlerliğini yitirecekti (Jenkins ve Sofos, 1996; McKim ve McMahan, 1997). Bu ortak anlayış, yirminci yüzyılda da toplumsal düşüncenin temelini oluşturmaya devam etti ve düşünürlerin temel olarak ekonomik sınıf kavramı üzerinde durmalarına neden oldu. Öte yandan, hem liberal hem de Marksist an-

lamda refah devleti oluşturmaya ilişkin deneyimlerde "akılcı" yöntemlerle oluşturulabilecek toplum modellerinde ilksel (*primordial*) bağların ortadan kalkacağı varsayımı egemendi (Hughey, 1998). Ulus-devletlerin geçerliliğini yitirdiği savı 1991 yılından sonra farklı bir bağlamda da olsa yeniden dile getirilmiştir. Bu konuya ileride daha ayrıntılı olarak değinilecektir.

Ancak tüm beklenti ve öngörülerin aksine, kimi durumlarda modernleşmenin, ulusçuluk akımları da dahil olmak üzere pek çok etnik bağı harekete geçirici, hatta bu bağların gücünü artırıcı bir etken olduğu da öne sürülmüştür (Horowitz, 1985; Nash, 1989; Roosens, 1989). Bir diğer deyişle, bu tür bağların ortaya çıkışı veya güçlenmesi bazen modernleşme sürecinin bir parçası, hatta bu sürecin direkt sonucu da olabilir. "Modern" olmanın mutlak anlamda doğru, üstün ve geçerli olduğu görüş ve inancına karşılık, geleneklere, alışkanlıklara ve "kökene" olan ilgi artabilir ve modernleşmenin gelişmiş teknolojisine ve "ruhsuzluğuna" tepki duyulabilir. Modernleşmenin en yoğun olarak görüldüğü Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri gibi gelişmiş bölgelerde gözlemlenebilen ayrılıkçı akımlar ve yerel kimlikleri vurgulayan "yeni etnisiteler" işte bu tür tepkiler sonucu ortaya çıkmışlardır (Novak, 1992). Burada belki de en ilginç olan nokta, etnik kimliklere dönüşün çoğu durumda topluma iyi entegre olmuş, "modern" kesimlerde de "gerikalmış" kesimler kadar yaygın olabildiğidir (Sollors, 1996).

Benzer bir oluşum, eski Sovyetler Birliği'nde de gözlemlenebilir. Sovyetler Birliği çok kısa bir sürede hızla gelişti ve modernleşti. Kentleşme, okur yazarlık oranı, endüstrileşme, eğitim, kitle iletişim araçlarının kullanı-

mı gibi alanlarda önemli dönüşümler yaşandı. Ancak bu dönüşümler, başlangıçta umulanın aksine tek yönlü bir şekilde etnik/ulusal kimliklerin yokolmasına ya da silinmesine yol açmadı. Tam tersine, kimi durumlarda bu kimliklerin desteklenmesine ve daha da güçlenmesine neden oldu. Bu bağlamda Sovyet Orta Asya'sı çok ilginç bir örnek oluşturmaktadır (Gitelman, 1992).

Sovyet dönemi öncesinde Orta Asya'ya bakılacak olursa, bölgede ulusal kimliklerin veya ulus-devletlerin varolmadığı açıkça görülebilir.[52] O yıllarda bölgede sınırları belirlenmiş toprak parçaları, merkezi otoriteye bağlı idari yapılar, ve ortak bir ulusa bağlı olma duygusu yoktur. Orta Asya insanının kimliğinin en temel yapı taşlarını aile, aşiret, kabile ilişkileri gibi yerel/bölgesel bağlar ile İslam ümmetinin bir parçası olmak oluşturuyordu. Bu bağlamda, Orta Asya insanı ulus-altı ve ulus-üstü kimlikleri aynı anda bünyesinde barındırabilen ilginç bir ikili kimliğe sahipti.

Sovyet dönemi bu ikili yapıya bir üçüncü kimlik daha ekledi: ulusal kimlik. Bu kimliğin neden ve nasıl oluşturulduğu ve bugün için sonuçlarının ne olduğunu daha iyi anlayabilmek için öncelikle Marksist-Leninist ideolojide yer alan haliyle *milliyetçilik* kavramını incelemek gerekiyor.

Marksist-Leninist İdeolojide Milliyetçilik

Marksizmde milliyetçilik burjuva ve küçük burjuva ideolojisi ve/veya politikasıdır, bu bağlamda özün-

---

[52] "Bölge"deki insan ve yazarın bir sonraki cümlede sözünü ettiği "Orta Asya insanı," sözkonusu dönemde, yazarın makalede daha sonra da belirteceği gibi, kendini *Türkistanlı* olarak tanımlıyordu. Yayıma hazırlayanların notu.

de gerici bir bağlılıktır. Milliyetçilik, ulusu sınıflar üstü tanıtır ve tarihten bağımsız bir toplumsal birlik olarak görür. Buna göre, milliyetçi ideolojide burjuvazinin çıkarları tüm toplumun çıkarları gibi gösterilir ve ulusun üstünlüğü vurgulanır. Milliyetçilik, somut-tarihsel bir biçimde kapitalizmin gelişmesi ile birlikte ortaya çıkmıştır. Burjuvazi, milliyetçiliği kendisine pazar yaratmak için kullanır. Milliyetçilik toplumsal sınıflar arasında barış yaratmayı, böylece proletaryayı kendi sınıfının çıkarlarından uzaklaştırmayı ve dünya proleterleri ile olan dayanışmasını engellemeyi hedefler. Milliyetçiliğin, Marx ve Lenin'in ortaya koyduğu ekonomik ve toplumsal temelleri vardır. Bu ideoloji, zamanla kapitalizmin gelişmesi ve tekelci sermayenin ortaya çıkması ile birlikte şekil değiştirmiş, ve saldırgan, militan, ırkçı bir görünüme bürünmüştür.

Ancak kimi durumlarda milliyetçilik sömürgeleşmeye ve emperyalizme karşı çıktığı için demokratik ve ilerici nitelikte de olabilir. Ama genel olarak proleter dünya görüşü herhangi bir milliyetçi ideoloji ile bağdaşmaz. Burjuva milliyetçiliği ve proletarya enternasyonalizmi birbirleri ile uyuşması olanaksız olan iki karşıt ideolojidir.

Bu geniş çerçeve içinde sosyalizmin, toplumsal ve ulusal çatışmaları ortadan kaldırarak ve halkların kardeşliğini kurarak millyetçiliğin üstesinden gelebileceği varsayılmaktaydı. Ancak devrim Rusya'sı için sınıfsız ve her türlü ayrıcalığın yok olacağı sosyalist ve komünist toplum aşamalarına ulaşmak zaman alacaktı. Teorinin pratiğe dönüşmesi hızlandırılmalı, bu sürece müdahale edilmeliydi. Bu bağlamda Marksist-Leninist ideoloji de modernleşme ile yakından ilişkili olan bir ide-

olojidir. Ekonomik, siyasal, kültürel ve toplumsal dönüşümlere bağlı olarak toplumların hep daha ileri aşamalara gideceği varsayımı, bu ideolojinin ana temalarından biridir. Hem Lenin hem de Stalin, tarihsel gelişmelerin toplumları dönüştürmesini beklemek yerine gelişmeyi ve modernleşmeyi hızlandırmanın olanaklı olduğunu öne sürdüler. Devletin gücü ve olanakları kullanılarak endüstrileşme ve modernleşmenin gerçekleştirilebileceği düşüncesi ile yola çıktılar. Diğer bir deyişle, Sovyetler Birliğinde siyasal üstyapı ekonomik altyapıyı dönüştürmede kullanılabilirdi. Bu da geri dönülemez toplumsal değişimlere yol açabilirdi. Siyasal üstyapı, endüstrileşme, kentleşme, teknolojik ve bilimsel gelişme ile eğitim gibi temel alanlarda öncülük edecek, bu da zamanla sınıfsız bir toplumun yaratılmasına, kent ve köy, kadın ve erkek, farklı ırk ve uluslara ait olma gibi ayrımların ortadan kalkmasına yol açacaktı. "Etnisite," kapitalist döneme ait çağdışı bir kavramdı ve sosyalist bir sistemde yokolmaya mahkumdu.

Sovyetler Birliğinin Uluslar Politikası

Yukarıda ana hatlarıyla çizilmiş olan bu kuramsal çerçeveden yola çıkan Lenin, devrimin ilk yıllarında Sovyetler Birliği'nin uluslar politikasını oluştururken ülkenin içinde bulunduğu kendine özgü koşulları göz önüne almıştır. 1879 nüfus sayımına göre Çarlık Rusya'sının "hapishanesinde" 197 ayrı etnik grup vardı (Gleason, 1990, s. 20). Lenin artık Sovyetler Birliği bünyesinde yer almış olan bu grupların kendi kendilerini yönetme ve kendi kaderlerini belirleme hakkına sahip olmaları gerektiğini düşünüyordu. Bir diğer deyişle, birliği oluşturacak tüm ulusların yasal, siyasal ve ekono-

mik açıdan eşit olmaları ve kendi istekleriyle birlikten ayrılmalarına izin verilmesi gerekiyordu. Federal bir yapıya sahip olacak olan yeni sosyalist düzende, federasyon, temel olarak ülkeyi oluşturan birimlerin gönüllü birliğine dayalıydı. Geçici bir süre için bu birimler ulus/etnik temele dayalı olarak kurulmalıydı. Bu anlayış, yani, yeni etnik grupların resmi olarak federal bir yapı içerisinde tanınması, uzun dönemde ulusal kimliklerin yokolacağını öngören bir ideoloji açısından çelişkili görünebilirdi. Ancak bunun gerekçesi Çarlık Rusya'sı döneminde ulusal kimlikleri baskılanmış ve ulusal hakları ellerinden alınmış grupların daha ileri bir aşamaya geçmeden önce kendi kimliklerini bulmaları ve bu hakları kullanmaları gerektiği düşüncesi idi. Başka bir deyişle, milliyetçiliğin kendileri için gerçek ve temel bir çözüm olmadığını anlamaları için azınlıkların önce kendi kendilerini yönetmeleri gerekmekteydi. Ancak bundan sonra sınıf temeline dayalı evrensel sosyalizmin gerçek çözüm olduğunun ayrımına varacaklardı (Gitelman, 1992, s. 224).

1920'li yıllarda başlatılan kökleştirme (*korenizatstia*) politikalarını da bu bağlamda düşünmek gerek. Buna göre, Sovyetler Birliği bünyesindeki azınlıklara Marksist-Leninist ideoloji kendi ana dillerinde öğretilebilmeliydi. Bu ise, parti kadrolarının yerelleşmesini öngörmekteydi. Okullar, parti hücreleri, işçi sendikaları, araştırma kurumları, tiyatrolar, mahkemeler, gazete ve dergilerin tümü yerel dillerde olmalıydı. Lenin'e göre, sosyalizm, önce ulusları "birbirlerine yaklaştıracak" (*sblizhenie*), sonra da "birbirleri ile kaynaştırarak" (*sliianie*) "yeni Sovyet insanını" oluşturacaktı. Yani, "halkların kardeşliğini" (*druzhba naradov)* gerçekleştirecek olan bu

yeni düzen, tüm Sovyet vatandaşlarının kendi ilksel kimliklerinden arındığı ve bu tür kimliklerin geçerliliğini yitirdiği bir sistem getirecekti. Bunun doğal sonucu olarak da zaman içerisinde federal yapı üniter bir devlete dönüşecek, Sovyet federasyonu da tüm Sovyet vatandaşlarının yaşayacağı üniter bir devlet olacaktı.

Ancak Sovyet federal sisteminde teori ile pratik birbirini tutmadı. 1922 yılında imzalanan Birlik Anlaşması merkeze çok fazla yetki tanıdı ve bu tarihten başlayarak birliği oluşturan cumhuriyetlerin tüm güçleri pratik olarak ellerinden alınmış oldu. Sovyetler Birliği uygulamada üniter, kuramda federal oldu. Merkezi otorite, birlik cumhuriyetlerinin anayasada belirtilen haklarını kullanmasını engelleyici pek çok mekanizma ile yerel birimleri üniter bir devlette olabilecek ölçüde kendisine bağladı (Kux, 1990, s. 2).

Öte yandan, Lenin'in uluslar politikasının, ülkenin içinde bulunduğu koşullarda geçici bir ödün politikası ya da belirli siyasal amaçların gerçekleşmesine yönelik bir taktik olduğu belirtilmiştir. Devrim sonrasında Rusya, Birinci Dünya Savaşı ve sivil savaş sonucu çökmüş olan ekonomiyi yeniden inşa etmek ve olası ayrılıkçı akımlarla başetmek durumundaydı (Gleason, 1990, s. 29). Bu bağlamda Sovyet rejimi yerel kültürlere karşı esnek, hoşgörülü, hatta yer yer destekleyici bir tutum benimsedi. Bu bağlamda azınlıklarla ilgili bir bakanlık kuruldu ve azınlıklara kendi sanat ve kültürlerini yaşatmak konusunda oldukça fazla olanak tanındı (Jacobs ve Hill, 1985, s. 159).

Lenin'in 1924 yılında ölümünün ardından Sovyetler Birliği'nin başına geçen Stalin'in döneminde devrimin ilk yıllarına oranla çok daha farklı bir uluslar po-

litikası izlendi. Stalin iktidara geldikten sonra yerel kültürlere ve kimliklere olan tutum çok katılaştı. Stalin'e göre azınlıkların şovenizmi çok tehlikeliydi ve her türlü "milliyetçi sapma" önlenmeliydi. Sovyet kültürü "görünüşte milliyetçi" ama "içerikte sosyalist" olmalıydı. Bu, tüm sanat dallarında uyulması gereken bir temel ilkeye dönüştü. Tüm sanat ürünlerinde Ruslar her zaman dost, cömert, cesur, adil olmak ve azınlıkların yanında yer almak zorundaydılar (Jacobs ve Hill, 1985, s.161).

Stalin dönemindeki en önemli uygulamalardan birisi de, 1924-25 yıllarında başlatılan ve 1936'da tamamlanan "ulusal sınır belirleme politikaları" olmuştur. Sanatın tüm dallarına egemen olan "görünüşte ulusal ama içerikte sosyalist" ilkesinin burada da geçerli olduğu söylenebilir. Bu politikalar doğrultusunda Orta Asya'da o güne dek varolmamış sınırlar çizildi ve beş ayrı birlik cumhuriyeti oluşturuldu. Bu politikanın en temel nedenlerinden birinin Orta Asya halklarını kontrol altında tutabilmek için gerekli olan bir tür "böl ve yönet" politikası olduğu belirtilmiştir. Bölge insanının ezici bir çoğunlukla Müslüman ve Türk kökenli[53] olması Türkçülük ve İslamcılık akımlarının güçlenebileceği endişesi ile Stalin açısından tehlikeli görünüyordu.

1924 yılında başlatılan sınır belirleme süreci ile iki yeni birlik cumhuriyeti oluştu: Türkmen Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti ve Özbek Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti. Bugünkü Kazakistan ve Kırgızistan Rusya Federasyonu sınırları içerisinde "özerk cumhuriyet" olarak yer aldılar. Aynı şekilde, Tacikistan[54] da Özbek Sovyet

---

[53] Yazar, bugün "Türki" tabir edilen insanları kastediyor. Yayıma hazırlayanların notu.

[54] Tacikler Farsidir. Yayıma hazırlayanların notu.

Sosyalist Cumhuriyeti içerisinde özerk cumhuriyet oldu. Kazakistan ve Kırgızistan 1936 yılında birer "sovyet sosyalist cumhuriyeti" olana dek Rusya Federasyonu sınırları içerisinde kaldılar. Tacikistan'a bu statü 1929 yılında verildi.

Ulusal sınır belirleme politikalarında dile özel bir önem verilmiştir. Orta Asya'da o dönemde yaygın olarak kullanılan iki dil Çağatay Türkçesi ve Farsçaydı. Çoğu kişi bu iki dili de kullanabilmekteydi (Manz, 1994, s. 17). Bunun yanısıra bu iki dilin yerel lehçeleri de oldukça yaygındı (Critchlow, 1991, s.101). Sovyet yönetimi bölgede var olan çeşitli lehçeleri ve fonetik farklılıkları kullanarak ayrı yerel diller ve alfabeler yarattı. 1923 yılında "Özbekçe," 1924 yılında "Kırgızca" ve "Türkmence," 1925 yılında da "Karakalpakça" dilleri ve alfabeleri oluşturuldu.

Ulusal sınır belirleme politikalarının Sovyet Orta Asya'sında başarılı olup olmadığına ilişkin olarak değişik yorumlar yapılmıştır. Bazı araştırmacılara göre, bu sınırlar yapay olarak çizilmişlerdir ve genel olarak Orta Asya'da ulus-devlet oluşturmada başarısızdırlar. Bu görüşe göre, Sovyet yönetiminden önce bölgede yaşayan insanların çok büyük bir çoğunluğu, genel olarak kendilerini Türkistanlı ve/veya Müslüman olarak kabul etmekteydiler. Bunun yanı sıra, yaşadıkları yöre veya bölgeyle de özdeşleşmişlerdi. Ancak Sovyet yönetiminin ulusal sınır belirleme politikaları çerçevesinde, bölge insanının dil, tarih, gelenekler ve ülke olarak birbirlerinden bağımsız olduklarını öne sürmeleri "tarihin değiştirilmesi" olarak yorumlanmıştır (Hayit, 1963, s. 31). Benzer şekilde, pek çok araştırmacı bölgedeki en önemli kimliğin, Sovyet döneminde de etkisini ve önemini yitir-

memiş olan İslamiyet olduğunu belirtmişlerdir. Bu araştırmacılara göre, ulus-üstü bir kimlik olan İslam dini bölge insanının en temel kimliğidir (Bennigsen ve Broxup, 1983). Dolayısıyla, 1924-25 yıllarında uygulamaya konmuş olan ulusal sınır belirleme politikaları yapay bölünmelere yol açmıştır (Bennigsen, 1979; Bennigsen ve Wimbush, 1986).

Bir grup araştırmacıya göre ise, Orta Asya'da 1924-1925 yıllarında uygulamaya konmuş olan ulusal sınır belirleme politikaları büyük ölçüde amacına ulaşmıştır. Bir diğer deyişle, bölgede çizilen sınırlar başlangıçta yapay bile olsa, zamanla gerçeklik kazanmış ve bugünün Orta Asya'sında ulusal kimlik en az diğer kimlikler kadar önemli ve geçerli hale gelmiştir (Olcott, 1994). Bunun en temel nedeni de Sovyet döneminde Orta Asya cumhuriyetlerinin merkezden dağıtılan kaynaklar için birbirleriyle rekabet halinde olmalarıydı. Dolayısıyla bir cumhuriyetin kaybı, diğerinin kazancı demekti. Kısacası, ulusal kimlik, Sovyet sisteminde ilerleme ve gelişme amacıyla, birlik cumhuriyetleri arasında sürdürülen yarışta önemli bir etken oldu (Atkin, 1994). Bu durum, 1970'li yıllardan başlayarak Sovyet sistemine özgü yeni bir ulusçuluğun ortaya çıkmasına yol açtı. Bu bağlamda yerel elitler, siyasal konumlarını hem kendi halklarına, hem de Sovyet yönetimine meşru gösterebilmek amacıyla "ulusal çıkarlar" ve "ulusal hedefler" üzerinde durmaya başladılar. Bu da ulusal kimliğin bölgede giderek güçlenmesi sonucunu doğurdu (Rakowska-Harmstone, 1974). Dolayısıyla, başlangıçta yapay olarak çizilse bile, bu sınırlar zamanla Sovyet federal sistemi içerisinde geçerlilik ve gerçeklik kazanmış oldular. Sovyet

yönetimi bu sınırlarla bölünmüş bağlılıklar yaratmış ve varolan etnik kimlikleri güçlendirmiş oldu.

Son olarak, ulusal sınır belirleme politikaları ile paralel bir biçimde yürütülmüş olan dil politikalarının da ulusal kimlik yaratmakta etkili olduğu belirtilmelidir. Yerel diller ve alfabeler yaratma süreci özellikle Orta Asya'da alfabesi olmayan grupların yazılı ortak bir kültüre sahip olmaları anlamına geliyordu. Dolayısıyla kültür artık sadece sözel değil, aynı zamanda yazılıydı ve saklanması çok daha kolaydı (Gitelman, 1992). Zaman içinde tüm bu politikalar birbirinden ayrı ulusal kimliklerin oluşumuna ve güçlenmesine katkıda bulundu.

Sonuç

Marksist kuramcılar, ulus kavramına, kendisine özgü bir kavram veya bir amaç olarak değil, sosyalizm için ne anlama geldiği açısından yaklaştılar (Forman, 1998, s. 168). Bu bağlamda ulus ve ulusçuluk kavramları kendi başlarına incelemeye değer kavramlar olarak görülmediler. Sosyalist bir sistemde modernleşmesini tamamlayacak olan Sovyet vatandaşları önce ulus bağlarından arınacaklar, sonra da dünya vatandaşı olacaklardı. Lenin'in *sblizhenie* ve *sliianie* ayrımı 1960'ların başına dek gerçekleşmesi amacı güdülerek korunmuştur. 1964 yılında iktidara gelen Brezhnev döneminde *sliianie* düşüncesi giderek daha uzak bir geleceğe ertelendi. Milliyetçilik sorunlarının büyük ölçüde çözüldüğü öne sürülmekle birlikte, etnik kimliklere olan bağlılığın beklenenden daha uzun bir süre boyunca varlıklarını sürdürdüğü de kabul edildi. Brezhnev döneminde birlik cumhuriyetlerinin liderleri ile varılan bir anlayışın ürünü olarak bu cumhuriyetlere kendi iç işlerinde büyük

ölçüde özerklik sağlandı ama federal düzeyde kontrol ve karar verme mekanizmaları Rusların elinde kaldı. Bu dönemde pek çok yerel lider yetişti ve önemli konumlara yükseldiler. Bu da birlik cumhuriyetleri sınırları içerisinde yaşayan Rusların dışlanmasına neden oldu. Bu dönemde etnisitenin oldukça duyarlı bir konu olarak varlığını halen sürdürdüğü söylenebilir. Gorbachev dönemi ise ulusçuluk hareketlerinin iyice su yüzüne çıkmasına ve Ruslarla birlik cumhuriyetlerinde yaşayan diğer Sovyet vatandaşlarının birbirlerini suçlamasına yol açtı.

1991 yılında Sovyetler Birliğinin dağılması ve Soğuk Savaş'ın son bulması ile küreselleşme tartışmaları giderek yoğunlaşmış ve dünya gündemine oturmuştur. Bu tartışmaların odak noktasında liberal demokrasi ve piyasa ekonomisinin tek geçerli model olarak varlığını sürdürdüğü ve bu sistemin giderek tüm dünyada egemen olacağı görüşü yer almaktadır. Küreselleşme taraftarlarına göre bu yeni dünya düzeninde artık ulus-devletlerin anlamı ve önemi kalmamıştır. "Modern" çağa ait olan ulus-devlet modası, artık Soğuk Savaş sonrası dönemde geçmiştir (Billig, 1997; Jenkins ve Sofos, 1996).

Ancak küreselleşme tartışmalarının Sovyet-sonrası dönemde Orta Asya'ya yansıması oldukça ilginç ve çelişkilerle dolu olmuştur. Ulus-devletlerin öneminin kalmadığının vurgulandığı bu süreçte, Orta Asya'da bağımsız ulus-devlet oluşturma resmi bir politika haline dönüşmüştür. Bir diğer deyişle, Sovyetler Birliğinin dağılması ile başlayan küreselleşme tartışmaları Orta Asya'da tersine işleyen bir süreç ortaya çıkarmıştır. Bugünkü Orta Asya'da Sovyet döneminde "görünüşte ulusal ama içerikte sosyalist" olarak nitelendirilen cumhu-

riyetler, *sadece* görünüşte değil, *içerikte* de milliyetçi bir politika gütmeye başlamışlardır.

Bugün Orta Asya'da uluslaşma, yani bir ulusal kimlik yaratma süreci tam olarak tamamlanmamakla birlikte belirli bir ulusal kimliğin oluştuğunu söylemek olasıdır. Bir diğer deyişle, bölgede ulus-altı ve ulus-üstü kimlikler hâlâ önem taşıyor olsalar bile, Sovyet politikaları sonucu, bu iki kimliğe bir de ulusal kimlik eklemlenmiştir. Resmi söylemlerde hem yerel bağlılıklar, hem de din, ulusal kimliğin bir parçası olarak yer almaktadır. Yani ulus kavramı, ulus-altı ve ulus-üstü kimlikleri de içerecek şekilde genişletilmiştir. Bu bağlamda, Orta Asya'da uluslaşma ve modernleşme sürecinin oldukça karmaşık geliştiğini söylemek olasıdır.

Gündelik Bilginin İnşası Bağlamında Sosyal Temsiller: Modernlik, Gelenek ve Din*

K. Oya Paker

Bu çalışmada, (a) gündelik bilginin incelenmesinde araştırmacıların karşılaştığı metodolojik problemlerin aşılmasına katkı sağlayabilecek nitelikte bazı yaklaşımlar ortaya konmakta ve (b) bu yaklaşımlara dayanarak yapılan ampirik bir araştırmanın (Paker, 2000) sonuçlarına atıfta bulunularak, gündelik bilgideki argümanların doğası hakkında bir tartışma başlatma amaçlanmaktadır. Söz konusu ampirik araştırmada, modernliğin üniversite gençlerinin gündelik bilgisinde hangi argümanlarla inşa edildiği analiz edilmiştir. Çalışma, modernliğin, gelenek ve dinle ilgili temsillerle örülü bir anlam matrisinde nasıl inşa edildiğini ortaya koymaktadır.

Kültürü ve Gündelik Bilgiyi İncelemek Yöntem Üzerine-1: Sosyoloji *versus* Psikoloji

Modernlik, bir anlamıyla, gündelik hayatın pratiklerini ve ortak bilgiyi kapsayan kültürün dönüşümüdür. Bu cümle "kültürel dönüşümün faili kimdir?" sorusunu akla getirmekte, dolayısıyla metodoloji alanına başvurmayı gerekli kılmaktadır. "Gerçekliği bireyler mi inşa eder yoksa insan davranışlarını kültür mü dikte eder?" ya da en hafifinden "hangisi (*daha*) belirleyicidir?" Bu türden sorular, birey ile toplumu karşı karşıya ko-

* Makalenin yayına hazırlanışında değerli katkıları için Prof. Dr. Nuri Bilgin'e teşekkürü borç bilirim.

yan Kartezyen sorulardır. Söz konusu soruların temelindeki paradigmadan bakan klasik psikoloji, problemin insan/birey tarafıyla ilgilenirken; klasik sosyoloji ajandasını, toplum, din, kültür gibi sıklıkla bireye aşkın tözsel olgularla doldurmuştur. El kitaplarında psikoloji ve sosyolojinin konu alanları tarif edilirken, neyin belirleyici olduğu sorusuna "her ikisi de" cevabı verilir ve aslında bu cevap sağduyuya uygundur. Ancak bu türden cevaplar sosyal bilimlerdeki klasik ortodoks yaklaşımları takip eden çevreleri tatmin etmekten uzak kalmaktadır. Nitekim, ders kitaplarındaki üstü örtülü cevaplara rağmen psikoloji kitapları çevre faktörünü kabul etmekte, ancak mikro bir çevre tarafından kuşatılmış bireye odaklanmaya devam etmektedir; sosyoloji kitapları ise insan gibi irrasyonel bir varlıktan ziyade toplumsal yapı ve kurumların rasyonel açıklamalarına odaklanmaktadır. Sosyoloji-psikoloji ayrımının kökenlerinin modernist bakışa dayandığını öne süren Moscovici'ye (1988a) göre modern Batı toplumları kutsal olandan ve kolektif güçlerin zorlayıcı etkisinden uzaklaşmış ilk toplumlardır. Kutsal olan ve olmayana atfedilen değerlerin yerini, modern toplumlarda rasyonel-rasyonel olmayan dikotomisi almıştır. Batı kültürünün tüm tabakalarına yayılan bu ayrım, modernliğin sorunudur ve bunun temelinde, irrasyonel olanın, kullanma ve özümseme kapasitesine sahip olduğu varsayılan rasyonel kutba terk edilmesi gerektiği düşüncesi hakimdir. Zira rasyonel olan, güçlü, haklı ve Batılı bir kisvede sunulmaktadır. Yararlı olan her şeyin temelinde, insanı doğanın teröründen ve arzuların illüzyonundan kurtaran rasyonellik vardır. Sosyoloji, bu bağlamda toplumu dönüştürecek vasıtaların bilgisi olmak; miras alınan inanç ve pratikleri sürekli

sorgulayarak bunların yerine performans zihniyetini, yeni olanın zihniyetini koymak istemiştir. Moscovici sosyolojinin, yaşamın tüm alanlarında rasyonelliğin garantisi olmayı hedeflediğini öne süren Habermas'ın görüşüne katılmaktadır. Bu noktadan sonra ekonominin mantığını rasyonellik olarak kabul eden görüş, rasyonel olanı sosyolojiye; kararsız, öznel gerginlikleri ve içgüdüsel eğilimleri barındıran irrasyonel olanı da psikolojiye bırakmayı tercih etmiştir (Moscovici, 1988a).

Bunun sonucu olarak rasyonel bir açıklamanın getirilemediği durumda, diğer bir ifadeyle sosyolojinin bittiği yerde psikolojinin başlayacağı kabul edilmektedir. Son kertede bu iki disiplinin disiplinler arası yakınlıklarını kabul etmelerine rağmen, aralarında hemen hiç bir etkileşimin bulunmaması şaşırtıcı değildir.

Yöntem Üzerine-2: Modernist Olmayan Modernlik Kuramı ve Batı-dışı Modernlik

Kültürle ilişkisinde modernlik üzerine bir inceleme yapmak isteyen araştırmacı sosyal bilimlerin sıklıkla müracaat ettikleri modernlik tanımlarını temel alarak şu sorudan hareket edebilir: "Bu toplum ya da kültür ne kadar modern?" ya da "modernleşmenin (modern davranışların veya günlük hayatın) önündeki sosyal ve kültürel engeller neler?" veya "modernleşme için neler yapılabilir?" ve benzerleri. Bu tür sorular, Batılılaşma ile modernleşmeyi eş tutan pozitivist modernleşme kuramlarına dayanmaktadır. Söz konusu kuramlarda modernleşmenin bir ilerleme olduğu, bu ilerlemenin de, Batı modernleşmesindeki aşamalara aşağı yukarı denk geldiği kabul edilir ve bu aşamaları gözlemek, kavramsallaştırmak üzere çeşitli tipolojilere başvurulur. Başarılı

bir modernleşmenin nihai, ideal durumu bellidir: Batı değerlerini içselleştirmiş bir toplum.[55]

Kültüre modernist yaklaşımlar, kültürün sembollerini, anlamlarını inceleyen bir çalışmada metodolojik açıdan problemlidir (bkz. Köker, 1993, s. 77-78). Bu yaklaşımlardan hareketle, yukarıda örnekleri sunulan, ancak Batı-dışı[56] bir toplum için geçerli olabilecek soruların cevabı için Batı'nın modernlik macerasından çıkarılan sonuçlara ve modernlik kuramları boyunca

---

[55] Lerner'in 1958'de yayınlanan çalışması, bu bakışı anlatan önemli bir örnektir. Lerner (1958), Lübnan, Mısır, Ürdün, İran ve Suriye'nin yanı sıra, Türk modernleşmesinde iletişimin rolünü, niceliksel verilerin yanı sıra gözlem, görüşme yöntemleri yoluyla niteliksel veriler üzerinden analiz ettiği çalışmasında, "Türkiye'nin henüz Batılı anlamda modern bir toplum olmadığını; fakat artık hiçbir şekilde geleneksel bir toplum da olmadığını" yazmaktadır (s. 111) ve toplumumuzu bir geçiş toplumu olarak ele almaktadır. Bu çalışmada ölçütleri, çeşitli demografik verilerin yanı sıra (okur yazar olma, şehirleşme, medya araçlarının yayılımı vs), modern toplumlarda kişilik özellikleri olarak tanımlanan özellikler (serbest/mobil kişilik, empati vb.), kitle iletişim araçlarına açık olma, izleme gibi değişkenler üzerinden, Batı yaşam biçimi ve Batılı tutumlar oluşturmaktadır. Lerner bu ölçütler üzerinden cevaplayıcıları, modernler, geçiş halindekiler *(transitionals)* ve gelenekseller olarak sınıflandırmaktadır. Lerner Türkiye'de görüşme ve alan araştırması yoluyla elde ettiği verileri, daha çok Batı'nın dışındaki ülkelerin gelişmişliğini saptamak için kullanılan bu klasik üçlü tipolojiye dayanarak yorumlamakta ve Türk toplumunda elde ettiği sonuçların bu tipolojiyi desteklediğine işaret etmektedir (s. 136). Bu örnekte görüldüğü gibi, farklı ülkeleri birbirine göre sıralayan tipoloji, aynı toplum üyelerini de kendi içinde sıralamaya hizmet etmektedir. Lerner, bu üç grubu, demografik özelliklerinin yanı sıra Türkiye'nin genel sorunlarına ve dış dünyaya açık olma, kadercilik, otoriteye itaat etme vb. boyutlarda da betimlemeye çalışmıştır.

[56] Burada "Batı" ile belli coğrafya değil, kendi tarihi içinde Aydınlanmacı görüşü bir ideoloji olarak üreten ve içselleştiren toplumlar kastedilmektedir.

kabul edilen belli kriterlere uygunluk aranır. Bu soru hem birey düzeyinde, hem de toplum düzeyinde ele alınabilir; ancak referans noktası her iki durumda da o topluma dışsal olan modernlikle ilgili kabullerdir; dolayısıyla yerel olana rağmen bu dışsal kabuller araştırmada empoze edilmiş olur.

"Batının modernleşme modeli, en 'doğru' ve 'tek mümkün' model değildir, ama Moles'in deyişiyle, 'fethedici' ve 'ihraç edilebilir bir modeldir; kendini empoze etme gücüne sahip bir modeldir" (Bilgin, 1991, s. 435). Halen bugün Batı dünyası dışındaki birçok ülkede modernleşme projeleri devam etmektedir. Ancak bu fetih gücüne rağmen, modernliği saran Batılı değerlerden başka değerlere sahip bu toplumlarda, kendine özgü modernlik arayışları da görülmektedir. Bu nedenle söz konusu gelişmeleri, ayrı bir inceleme konusu yapmak, çeşitli açılardan yararlı olacaktır. Bu perspektif söz konusu toplumları özne olarak kabul ederek, spesifik olgulara dayalı kuramlar öne sürmenin yolunu açabilir. Sosyal olana dışardan değil, içerden bakmak, bunun ilk adımını oluşturacaktır.

Pozitivist modernleşme kuramlarının dışına çıkmak, Batı-Doğu tarzındaki Kartezyen dikotomilerin dışında bir üçüncü noktadan modernliğe bakmakla mümkündür. Göle'ye (1998) göre Batı-dışı toplumlara özgü modernliğin kavramsallaştırılabilmesi için bakış açısının değiştirilmesi gerekir. Yeni bakış açısıyla, Batı-dışı toplumları modernliğin aynasından değil, modernliği Batı-dışı toplumların aynasından yeniden okumak, Batının karşısında olma halinden ziyade Batılı olmayan toplumların modernlikle ilişkilerini anlamak hedeflenmektedir. Batı-dışı kavramıyla Göle, modernliğin dışında

kalma durumuna değil, bilakis Batılı olmayan, ama modernliğin etkisi altına girmiş olan toplumlara işaret etmektedir. Bu kavram, (a) Batılı olmayan toplumların modernlik ile aralarındaki ilişkinin yalnızca edilgen değil, aynı zamanda üretken olabileceğini ve (b) modernlik ile Batı'nın arasındaki özdeşlik ilişkisinin kırılması suretiyle alternatif çoğul modernlik modellerinin mümkün olduğunu ima etmektedir.

Göle, Batı-dışı modernlik kavramı ile (a) modernitenin farklı toplumlarda, Batı'da olduğundan farklı biçimde eş zamanlı *(coeval time)* yaşanabileceğini, (b) Batı-dışı toplumlarda modernliğin "Batı ile ne simetri ne de tam bir dışardalık ve farkındalık içerisinde, ama yarattığı asimetrik biçimlerde" (Göle, 1998, s. 317) anlaşılabileceğini ve (c) Batı toplumlarının Batı-dışı toplumlardan öğrenmesi için, Batı-dışı toplumu yani ötekini özne ve bilgi üreticisi olarak görebilmesini ve 'dialojik' bir ilişki kurabilmesi gerektiğini; bunun ise "Batı-dışındaki coğrafyalardan konuşan entelektüellerin ... mimetik ve yerli kimliklerini ne kadar aşabileceklerine ya da her ikisini de yeni bir harmanlamaya tabi tutabileceklerine" (Göle, 1998, s. 319) bağlı olduğunu öne sürmüştür.

Bununla beraber Batı-dışı modernlik tezi, Batı merkezli modernlik okumalarından çıkıp çevreye, ötekine, tikel pratiklere yönelerek bu olgulara yerel etiketleriyle odaklanmayı teklif etmemektedir. Zira "Talal Asad'ın eleştirdiği gibi insanlardan 'yerel' olarak bahsetmek onların bir yerle bağlı ve sınırlı olduklarını, yani köklerinden bağımsızlaşıp, akışkanlık kazanıp kozmopolit ve evrensel (yani tüm dünyaya ait ve tüm dünyaya sahip) olamadıklarını ima etmektedir" (Göle, 1998, s. 312). Onun yerine, "Batı'yı merkezden kaydırarak modernlik ü-

zerine Batı'nın kıyısından yeni bir okuma ve dil üretmeye" çalışmak, "yani yerel olguların analizinin evrensel bir dil" kazanabileceğini önermektedir (s. 312).

Batı-Dışı Modernlik İnşasını Anlamada Fenomenolojik Yaklaşım

Batı-dışı modernliği anlamanın bir yolu, modernliğin günlük hayatın anlam matrisinde nasıl yer aldığını ve insanların zihninde ne ölçüde konvansiyonel hale geldiğini anlamaktan geçer. Bu sefer araştırma sorusunun kendisi değişmekte; örneğin, "toplum (ya da kültür), modernlik denilince ne anlıyor, onu nasıl inşa ediyor ve anlam matrisine dahil ediyor?" şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu tür sorular, yukarda tartışılan sosyoloji-psikoloji ayrımını ve birey-toplum gibi karşıtlıkları aşmayı gerektirir. Berger ve Luckmann (1967) söz konusu tarafların dışına çıkarak, bu ikilemi bir üçüncü düzlemde çözen bir model önermektedirler. Berger ve Luckmann'a (1967) göre *toplum inşa edilen bir gerçekliktir.* Bu gerçeklik gündelik bilgi[57] içinde inşa edilmektedir. Kuramcılara göre beşeri bir olgu olan toplum veya gerçeklik aynı zamanda diyalektik bir olgudur. Öyle ki, insan, bir insan ürününden farklı bir şey olarak deneyimleyeceği dünyayı yaratmaya muktedirdir. İnsan ile sosyal gerçeklik arasındaki, yani üretici ile onun ürünü olan sosyal dünya arasındaki diyalektik ilişki, üç anda kurulur: Dışsallaşma, nesneleşme ve içselleşme. Bu üç an birlikte anlaşıldığında, toplum hakkında ampirik ba-

---

[57] Bilgi *(knowledge)* bir olgunun gerçek olduğu ve kendine has karakteristiklere sahip olduğu yolundaki kesinliği içermektedir (Berger ve Luckmann, 1967, s. 78).

kımdan yeterli bir bakış açısı oluşturulabilir (Berger ve Luckmann, 1967, s. 78).

Dışsallaşma, insan varlığının, insanların hem fiziksel, hem de zihinsel etkinlikleriyle sürekli bir şekilde dünyaya taşmasıdır; nesneleşme bu etkinliğin hem fiziksel hem de zihinsel ürünleriyle, özgün üreticilerinin karşısına onların kendilerinden başka ve kendilerine göre dışsal bir olgusal gerçeklik halinde ortaya çıkmasıdır; içselleşme ise bu gerçekliğin insanlar tarafından yeniden sahiplenilmesidir. Bu yeniden sahiplenme vasıtasıyla gerçeklik, nesnel dünyanın yapılarından öznel bilinçliliğin yapılarına dönüşmektedir (Berger, 1967). Dışsallaşma toplumun bir insan ürünü olduğunu; nesneleşme toplumun kendine özgü *(sui generis)* nesnel bir gerçeklik olduğunu, içselleşme de insanın toplumun ürünü ya da "sosyal bir ürün" olduğunu göstermektedir (Berger ve Luckmann, 1967, s. 79). Gerçekliğin bu şekilde inşa edilişi, biteviye bir döngüsellik arz eder.

Berger'e (1967) göre birey gerçekliğin inşasında aktiftir. Ona göre sözgelimi, içselleşme, toplumsal dünyanın birey tarafından eylemsiz bir şekilde emilip içine alınması olarak anlaşılmamalıdır; aksine bu dünya birey tarafından eylemli bir şekilde sahiplenilmektedir. Dışsallaşma sırasında ise insan, sürekli ve diyalektik olarak gerçekliğin içine anlam akıtır. Birey böylelikle toplumsal dünyanın ve böylece kendi benliğinin ortak üreticisi olmaya devam eder. Örneğin dil, bireyin başkalarıyla dil etkileşimi içine girerek öznel olarak birey tarafından sahiplenilir. Ancak bu etkileşim boyunca birey kaçınılmaz bir şekilde dili değiştirir. Birey, dil aracılığıyla, kendisini oluşturmuş olan nesnel dünyaya geri dönüp, bir şeyler söylemekte ve böylece bu dünyayı, aynı zamanda ken-

disinin oluşturduğu bir gerçeklik olarak ayakta tutmayı sürdürmektedir.

Bu çerçeveden bakıldığında modernlik insan ürünü bir dışa taşmadır. Bu olgu zaman içinde, insanın onu üretenin kendisi olduğu gerçeğinden uzaklaşması sonucu, kendini dayatan, insandan bağımsız bir gerçeklik olarak kurumsallaşmakta, sosyalizasyon aracılığıyla içselleştirilip, bir yandan sürekliliği sağlanırken, bir yandan anlam matrisinin tutarlı bir ögesi halini almaktadır. Böylelikle modernlik, bir kültür olarak sıradan aktörlerin eylemleri ve etkileşimleri boyunca gündelik bilgide biteviye üretilirken, sosyal bir gerçeklik olarak gündelik yaşama içkin hale gelmektedir.

Batı-Dışı Bir Modernleşme Örneği Olarak Türkiye Deneyimi: Modernliğin İnşası ve Anlam Krizi

Toplumumuzda modernleşme çalışmaları çok uzun bir geçmişe sahiptir. Buna karşın, bugün hala devam eden Batı dünyasının bir parçası olma çabası, kendini en iyi biçimde Kemalizm'de gösterir. Mardin'e (1995) göre Kemalizm toplumumuzda önemli etkide bulunmuş en başarılı projedir. Göle (1994), Kemalizm'i, "devletin yapısını değiştirmenin ötesinde, Tanzimat'tan beri süregelen, gündelik aile yaşamına nüfuz etmekte olan medeniyet değiştirmenin en bilinçli ifadesi" olarak tarif eder (s. 48). Medeniyet değiştirme çabaları sonucu, kanunlar, toplumun gelenek ve konvansiyonlarına dayalı olarak, toplumsal aktörler arasında uzlaşma ve aracılık işlevi görmesi amacıyla çıkartılması gerekirken, Türkiye'de durum tersine gelişmiş; bireyin ve toplumun dönüşmesinde, temel çerçeveleri Batıdan alınan kanunlar itici birer güç olmuştur. Göle'ye (1994) göre, Batı dünyasının

üstünlüğünü tanımlayan ve Batı kültürel modeline bir evrensellik atfeden medeniyet kavramı, bir ideal haline gelmiştir. Bu anlayış, kanun ve düzenlemelere yansımıştır; örneğin, "Medenî Kanunun amacı, adet ve görenekleri tercüme etmek değil, aksine modernliğin ilkelerine uygun yeni bir aile yapısı getirerek, bu adet ve görenekleri aşmaktır" (s. 50).

1923'te kurulan modern Cumhuriyetin ideolojisi çerçevesinde Batılılaşma, modernleşme ve ilerleme kavramları seçkinler (aydınlanma düşüncesini benimsemiş aydınlar ve entelektüeller) tarafından halka empoze edilmiştir. Dolayısıyla Türkiye'nin modernleşme projesi, sıradan insanın bilişsel haritasına değil; aydınlar tarafından desteklenen bir modele dayanmaktadır.

Oysa gündelik bilgi, kültürün taşıyıcısıdır ve kültür, kendiliğinden dönüşmenin dışında gelişen zorakî kültür değişimine karşı, her zaman dirençlidir. Nitekim, söz konusu modernleşme projesinin, kurumların değiştirilmesinde, uymayanların tasfiye edilmesinde ve yeni kurumların düzenlenmesindeki etkisine rağmen, Mardin'e göre (1995), cumhuriyetin kurumları tamamen eski gündelik bilginin etkisinden arınmamış, kültüre, yaşama sinmiş bazı düşünme kalıpları, gerek yeni kurumlarda, gerekse cumhuriyet aydınının zihniyetinde kendini göstermeye devam etmiştir.

Kısaca ifade edilirse, modernleşme projesinin etkisiyle gündelik bilgide bir kriz yaşanmıştır. Bu kriz, gündelik bilginin birbirine bağlı iki alanında belirmektedir. Birincisi etiğin dayanacağı temelin ne olacağı problemi, diğeri özellikle Cumhuriyetin ilk yıllarında çok daha yoğun hissedilen gündelik yaşam pratikleri alanı-

dır (örneğin, kadınlı erkekli arkadaş toplantıları,. kadının kamusal alandaki yeni rolü vb. yeniliklere uyum).

Anlamın Yeniden İnşası ve Sosyal Temsiller: Gelenek ve Din İlişkisinde Modernlik

Cumhuriyetin modernleşme projesi, büyük bir sosyal dönüşümü hedeflemiştir. Bu büyük proje, gündelik hayatın değişimiyle ilgili, yıllar süren zorlu alt projelerden oluşmaktadır. Eğitim başta olmak üzere, halkın modernleşmesi için kitle iletişim araçları ve Türkiye çapında yaygın, yeni kurulan kültür ve eğitim merkezleri seferber edilmiştir. Sosyal temsiller kuramının perspektifinden bakıldığında, bu müdahale ile topluma verilen bilgi ve değerin, eski bilgi ve değerle nasıl uzlaştırıldığı veya yeni olanın zihinsel temsilleri, sosyal bilimci için önemli bir inceleme konusudur.

> ... Bu tür temsiller ... eylemlerimizin ve iletişimlerimizin ürünüdür. Bunlar aslında, profesyonel bir aktivitenin ürünüdür: Bilimin, kültürlerin ve dinin temsilcileri olan, işleri *(task)*, çoğu kez, ne bilerek, ne de isteyerek, *(sosyal temsilleri)* yaratmak ve nakletmek *(transmit)* olan pedagoglara, ideologlara, bir bilimi popülerleştirenlere veya papazlara işaret ediyorum. Toplumun genel inkişafı içinde bu meslekler çoğalmaya mahkumdur ve çalışmaları çok daha sistematik ve çok daha açık hale gelecektir... (Moscovici, 1984, ss. 12-13).

Türkiye Cumhuriyetinin modernleşme programı ve hızlı sosyal değişim süreci, yeni değerlerin ortaya çıkması kadar, gelenek, din vb. değer sistemlerinin, toplumun anlam matrisinde yeni ile uyumsuz hale gelmesine

veya işlevini yitirmesine yol açmıştır. Toplumsal düzeyde yaşanan bu bilişsel krizin aşılabilmesi için yeni bilgi ve değerlerin yanı sıra, *eskinin de değişen bilgi ve değerlerle tutarlı olarak yeniden tanımlanması* ve bu yeni anlam yapılarının konvansiyonel hale gelmesi gereği ortaya çıkmaktadır. Bu krizle başa çıkmanın bir yolu olarak, bir yandan eski ile uyumsuz ve yeni olan modernliğin; diğer yandan yeni karşısında yabancı kalan, anlam kaybına uğrayan gelenek ve dinin sosyal temsilleri üretilir. "(B)ütün temsillerin amacı, aşina olmayan şeyleri, veya kendisine *(itself)* aşina olmayanı, aşina kılmaktır" (Moscovici, 1984, s. 24). Diğer bir ifadeyle sosyal temsiller, zihniyet ve kültür dönüşümündeki çağdaş mitlerdir, bilginin inşasında yapı taşlarıdır. Kültür, sosyal temsiller üreterek, yeni olanı—aşina olmayanı—kendine uygun bir temsil içinde üretir ve bu yolla aşina kılar. Aslında sosyal temsilin oluşumu da bir dışa taşma sürecidir; daha makro çerçevede dışsallaşma sürecinin bir sonucu olarak üretildiği gibi, yeni anlam/kültür yapılarına temel olarak dışsallaşma sürecinin besleyicisidir. Berger'in deyişiyle, insanın, sürekli ve diyalektik olarak gerçekliğin içine anlam akıttığı dışsallaşma sürecinde, sosyal temsiller, tıpkı kültürün sembol sistemi, sağduyu bilgisi gibi bu sürecin içerikleri olmaktadır. Sosyal temsilleri, diğer temsillerden ayıran en önemli yan, bu temsillerin, yeni kavramların, değerlerin, enformasyonun hızla yayıldığı, "yeni" olana sık ve şiddetli biçimde maruz kalan iletişim toplumlarında ortaya çıkmalarıdır.[58] Temelini, günlük

[58] Toplumumuzdan örnekler vermek gerekirse, IMKB 100, TÜFE, G-8'ler, Deli Dana, klonlama ve benzeri, uzman dünyasından gelen kavramlar, sıradan insanın zihninde temsil düzeyinde bulunmakta ve gündelik hayatın bir parçası olmaktadır. Bu kavramların bazıları, kimi gruplar, bireyler için gündelik

hayatta bireyler arası iletişimde bulan bir açıklamalar, önermeler ve kavramlar seti olan sosyal temsiller, Batı toplumlarında, geleneksel toplumların inanç sistemlerinin ve mitlerinin karşılığıdır; hatta bir bakıma sağduyunun çağdaş versiyonlarıdır (Moscovici, 1984, 1988).

> ... Sosyal temsiller dinî inançlarımıza, politik fikirlerimize ve yarattığımız zihinsel *(mental)* bağlantılara tutarlılık *(coherence)* kazandıran fikirler stokunun ve günlük düşünmenin içerikleri ile ilgilidir... Sosyal temsiller kişileri ve nesneleri sınıflamamızı, davranışları açıklama ve kıyaslamamızı ve bunları sosyal ortamımızın parçaları olarak nesneleştirmemizi mümkün kılarlar.
>
> ... ...
>
> Sosyal temsiller... dinî inançlarımıza, politik fikirlerimize ve nefes almak kadar kendiliğinden yarattığımız bağlantılara tutarlılık sağlayan fikirler deposu ve gündelik bilgimizin içeriği ile ilişkilidir (Moscovici, 1988, s. 124).

Sosyal temsillerin oluşması için Moscovici'nin terimiyle söz birliği evreninde (bir model olarak sağduyu bilgisinin paylaşıldığı bilgi evreni) bir kriz yaşanıyor olması gerekir. Bu kriz, söz birliğinin kendi içinde mevcut

---

hayatın içinde kullanılan bilgiler haline gelirken, bazıları yeni mitler olarak anlam dünyasının bir parçası haline gelmektedir. Sosyal temsillerin oluşmasında etkili rol oynayan medya, yalnızca bilimin değil, sözgelimi kıyamet konusunda dinî bilginin temsillerini de yaymakta; bilenlerin bildiklerini bilmeyenlerin anlam dünyalarında popülerleştirmektedir. Bu anlamda sosyal temsiller, bilginin popülerleşmesinde zihinsel araçlar olarak işlev görmektedir.

bilgi yapılarını tehdit eden yeni malumatla karşılaşıldığında ortaya çıkar ve krizle başa çıkmanın bir yolu olarak eski bilgi dönüşür. Bilginin bu yeni versiyonları sosyal temsillerdir. Bu kriz, genellikle yeni olanın aşina kılınması bağlamında yaşandığı gibi, yürürlükte olan gerçeklik hakkındaki bilginin meşruluğu sarsıldığında da ortaya çıkabilir. Bunun bir örneği olarak modernleşme ile birlikte toplumumuzun zihninde, dinî ve geleneksel bilginin meşruluğu sarsılmıştır.

Sosyal temsillerin oluşması için bilişsel bir krizin yanı sıra, bilginin iletişim araçları yoluyla yayıldığı bir sosyal dünya gereklidir. Nitekim Cumhuriyetle birlikte sıradan insanın toplum faaliyetlerine katılması özendirilmiş; bugün iletişim ve ulaşım imkanları, sıradan insanın yaşamında önemli bir yer edinmiştir. Bütün bunlar, sosyal temsillerin ortaya çıkına koşullarını hazırlamıştır. Ayrıca modern dünyada, birey bir monitör sistem ile dünyayı izler ve sosyal gerçekliğe müdahale eder. Modernlik, bireyin sürekli ve etkin angajmanını, bireyin katılımını gerektirir. Birey, bu katılımı sırasında değerlerini, gerçekliğin inşasına akıtır. Mardin'in (1994) işaret ettiği gibi "özgül bir kültürden yola çıkmayan değerler sistemi oluşturmanın imkansızlığını" (s. 13) göz önünde tutarsak, belirli bir toplumun yeni değerlerinin de kültürün anlamlarıyla buluşacağı sonucuna varmak kolaydır. Mardin'e (1994) göre, bireyin bu katılımı, sözgelimi dinde bir yenilenmeyi, "dinin daha esnek ve daha bireysel olarak yeniden yorumlanmasını" mümkün kılmaktadır (s. 14).

Yukarıda özetlenen bilgiler ışığında araştırma problemine dönecek olursak şu iddiayı öne sürebiliriz. Cumhuriyetle birlikte, İslam'a dayalı kurumlar tasfiye e-

dilirken, bu kurumların işlevlerini yerine getirmek üzere kültürün aşina olduğu (kültürün kendinden köklenen) yeni değerler ve kurumlar, Cumhuriyetin değişim projesiyle eş zamanlı biçimde kurulmamıştır. Sonuç olarak kültürün, bir kriz alanı olarak etik alanında oluşan boşluğu doldurma çabasının yanı sıra, anlamlandırmak üzere yeni bir durum ile karşı karşıya kaldığını söyleyebiliriz. Söz konusu boşluğu doldurmak üzere yapılan başta eğitim olmak üzere çeşitli çalışmalarla karşılaşan toplumumuzun zihninde, modernlik, din ve gelenek sosyal temsiller yoluyla dönüşmüş, din ve geleneğin çağdaş versiyonları inşa edilmiştir.

Moscovici'ye (1984) göre sosyal temsiller modern toplumların ürettiği bilgi araçlarıdır ve yeni olanı anlamlandırma ve nesneleştirme çabasında olan Batı toplumlarına özgüdür (s. 23). Batı-dışı modernlik yaklaşımından Moscovici'nin iddiası aşılabilmektedir. Zira sosyal temsiller, popüler görüşlerin medya yoluyla hızla yayıldığı, dönüşümlerin yaşandığı, dinamik toplumların ürünüdür. Batı-dışı bir toplum olan toplumumuzda, özellikle televizyon kanalları yoluyla geniş bir ölçekte bilimsel uzman bilgisi (sağlık, hastalık, *fitness*, çocuk eğitimi, beslenme, cinsel problemler vb.) popülerleşmekte; bunlar gündelik hayatımızın parçası haline gelmektedir. Bu manzara, sosyal temsillerin Batıda rastlandığı şekline tıpa tıp uyumlu olmasa da, toplumumuzda sosyal temsillerin varlığına işaret eder. Ancak, bütün bunların yanı sıra, Batı-dışı bir toplumda üretilen sosyal temsillerin yapısı, Batılı sosyal temsillerden farklılaşabilir. Sözgelimi, nesneleştirmenin retorik bir özellik olduğu Batı toplumlarında sosyal temsiller bir ikonla birlikte or-

taya çıkarken (örneğin psikanaliz-Freud), Batı-dışı toplumlarda temsillerde nesneleştirmeye rastlanmayabilir.

Nesne Toplumdan Özne Topluma: Toplum Düşünür mü?

Gündelik bilginin bütün dönüşümlerinin ve etkilerinin yaşandığı söz birliği evreni düşünen toplumun bir yansımasıdır. Sosyal temsiller kuramcılarına göre, toplum, "bir grup biliş tembeli insan"dan oluşmaz; toplum düşünen bir varlıktır (*entity*) (Moscovici, 1988, s. 224). Bu yaklaşımda, sosyal olgu, psikolojinin ana görüşünde yaygın olan metaforlardan[59] uzak olarak, insanın da içinde bulunduğu bir *Lebenswelt* bağlamında ele alınmaktadır. Bu noktada düşünen toplum refleksif argümanların bir arada bulunmasıyla karakterize olur.[60]

Billig'e göre (1985; 1989; 1992; Billig vd. 1988), düşünen toplumun düşünme karakteristiği, sürekli olarak karşıt argümanları üretmesidir. Billig, retorik yaklaşımında düşüncenin tartışmacı (*argumentative*) bir nitelik taşıdığını öne sürer. Billig'e göre her kültür, birbi-

---

[59] Örneğin sosyal hayvan, bilgisayar, *homeostasis*, *homo economicus*, drama oyuncusu/sahnesi vb. metaforların toplum ve bireyi anlamada kullanılmaları konusunda bkz. Gergen (1988).

[60] Moscovici'nin sözbirliği evreni kavramı, Berger ve Luckmann'ın (1967) kuramında 'sembolik evrenler' (kurumsallaşmanın dördüncü meşrulaştırılma düzeyi) kavramıyla karşılanmaktadır. Yazarlara göre sembolik evrenler sosyal olarak inşa sürecinde olup, insanoğlunun kesin eylemlerinin etkisi ile sürekli değişim içindedir. Bunun yanı sıra modern toplumlar çoğulcudur (*pluralistic*), yani geniş kitleler tarafından paylaşılan çekirdek bir bilgi evreninin varolması mümkün olmakla beraber birbirlerinden farklı kısmî (*partial*) bilgi evrenleri eşgüdümlü (*co-ordinated*) olarak varlıklarını sürdürmektedir (s. 142). Kültürün bu çoğulcu bilgi yapısı gereği argümantasyon, süre giden bir süreç olmaktadır.

rinin karşıtı argümanlara sahiptir ve bu özellik bireyin düşünce süreçlerinde de kendini gösterir (örneğin kategorizasyon, bir bilişsel süreç olduğu kadar, onun tersi bir işlem olan ayrıştırma *(particularization)* da bilişsel bir süreçtir). Ayrıca her ortaya konan kavram, kültür matrisinde karşıt bir kavram veya değer ile birlikte bulunur (demokrasiye rağmen uzmanın otorite oluşu; adalet-merhamet vb.); bu durum düşüncenin akışını sağlamaktadır. Böylece 'insan her şeyin ölçüsü olduğu için insana ölçü getirme' ile 'insana konan ölçüler sayesinde insanın her şeyin ölçüsü olmasının devamını sağlama' döngüsel bir ilişki içerisindedir. Billig'e göre bu dikotomik karşıtlıklar düşüncenin doğasına özgüdür ve bu nedenle düşüncenin doğası dilemmatiktir (Billig vd., 1988).[61] Dolayısıyla sağduyuda, düşünme ve argüman öne sürme karşıtlık içinde ortaya çıkmakta; bu da tartışmayı ve düşünen toplumun sürekliliğini, dinamik oluşunu mümkün kılmaktadır (Billig, 1991). Billig'e göre, bu tartışmacı olma özelliği, doğal olarak, birçok düşünme biçiminde kendini göstermektedir (bkz. sağduyu için Billig vd. 1988; bireysel algılama süreçleri için Billig, 1985; sosyal temsiller için Billig, 1991).[62]

---

[61] Billig'e göre insanlar, tutum araştırmalarındaki yaygın kabulün aksine, sabit ve tutarlı görüşlerle tepki veren bir varlık olmaktan ziyade, sorunları çeşitli versiyonlarıyla tartışan ve müzakere eden bir varlıktır. Bu nedenle birey zaman zaman düşünce ve tavırlarında değişkenlik gösterebilir. Biz ancak bu değişkenliğin toplumda yansıyan düşünme düzeyindeki düzenliliği ile ilgilenebiliriz. Billig, Moscovici ile benzer olarak, temel öngörü ve hipotezleri olan bir kuramdan ziyade sosyal antropolojik bir yaklaşım sunmaktadır.

[62] Buna benzer olarak Billig (1990) klasik sosyal psikoloji araştırmalarının, birbirine karşıt hipotezlerin sınanması ve doğrulanması sonucu, sürekli olarak ilgi alanının geliştiğini, daha

Modernliği Düşünen Toplum: Bir Yorumlama Çalışmasında Çıkartılan Sosyal Temsiller ve Argümanlar

Modernliğin sosyal temsilleri üzerine yapılan bir çalışmada (Paker, 2000) 5-7 kişilik 12 *focus* (odak) grup görüşmeleri yapılmış (34 K + 43 E; 77 öğrenci), gruplarda modernliğin anlamı tartışılmıştır.

Görüşme metinleri, ifade analizi (Harre, 1997, bu baskı 1998) ve tematik analiz (Hayes, 1997) yoluyla analiz edilmiştir. Harre'ye göre konuşma, anlamı içeren herhangi bir epizot, geniş anlamıyla bir metindir. Bu metnin bir eylem haline gelmesi, onun anlaşılabilirliğine ve garanti edilebilirliğine bağlıdır. Bu iki özellik ancak metnin yönlendiği diğer metinlerle ilişkisinde kurulabilir. Harre, metnin (konuşmanın) kendisini ikincil metin, yönlendiği metni ise birincil metin olarak kabul etmektedir.

Sözü edilen çalışmada görüşme metinleri ikincil metin olarak değerlendirilmiş ve çeşitli epizotlar dikkate alınarak, bu epizotlara gömülü farklı argümanlar çıkartılmıştır. Argümanlar üzerine yapılan yorumlama ile sosyal temsiller belirlenmiştir.

Modernlik ile ilgili yaygın olarak paylaşılan temsile göre modernleşme, toplumsal bir ülküdür; uygar ol-

---

sofistike bilgilere ulaşıldığını; ancak her durumda belirli bir kuram veya psikolojik ilkenin, karşıt bir kuram veya ilke ile yüz yüze geldiğini, bunun sonucu yeni araştırmaların gündeme geldiğini analiz etmiştir (örneğin grup içinde riske kaymayalnızken riske kayma; çoğunluğun etkisi-azınlığın etkisi vb.). Böyle bir durumda, söz konusu iki ilke veya kuram ampirik bir meşruluk kazanmaktadır; retorik açıdan her ikisi de makul olabilmektedir. Billig'e göre düşüncenin argümantatif olma özelliği, sosyal psikolojinin düşünme biçimi ile sağduyunun düşünme biçimi arasındaki benzerliğin kaynağıdır.

ma, demokratik bir zihniyete sahip olma, diğerinin fikrine hoşgörü ve saygı gösterme, çağın gereklerine uyum sağlama çerçevesinde tarif edilmektedir. Öte yandan gelenek, din, bilim, modernlikle ilgili farklı (bazen de polemik) temsiller bir araya gelerek farklı düşünce örüntüleri oluşturmaktadır (bkz. Tablo).

Modernliğin bir ülkü olarak beliren olumlu (eleştirel uzman bilgisine dayanmayan) temsilinin, merkezi ve Moscovici'nin terimiyle hegemonik bir temsil olduğu gözlenmektedir (Paker, 2000). Nitekim bazı ifadelerde, dinin, bilimle iç içe olduğu, demokrasiyle çelişmediği; geleneğin özündeki değerlerin ise modern yaşamla çelişmediği öne sürülmüştür. Bu ifadelerde dinin ve geleneğin modernlikle uygun olduğu (en azından çelişir halde olmadığı) ortaya konmakta ve böylelikle bir anlamda, dinin ve geleneğin meşruluğu güçlendirilmektedir.

> L.11.120.E3... ben bilmiyorum da bilenler anlatıyorlar. *(Kuran'da)* Aya çıkılacağını, uzayda gezileceğini hepsi bunların detayları yazılıymış. Çok ince kelime detaylarına bakıldığı zaman bunların hepsi yazıyormuş. Bir gün gelecek havada uçuşan cisimler olacak insanlar havada uçacak buna benzer olayların hepsi yazıyormuş. Bence din bilimle işte bu noktada olabilir. Din kullanıldığı taktirde, ama kullanılmıyor. Bunları çıkaranlar da zaten yabancı bilim adamları.

Bazı katılımcılara göre, Darwin'in kuramı bilim ile dinin çelişkili olduğu tek örnektir. Ancak aynı katılımcılar bu kuramın, bilimsel olmaktan ziyade ideolojik olduğunu ve gelişmiş ülkelerde, örneğin Amerika'da, bu

kuramın eğitim programlarından çıkartıldığını öne sürmektedir. Böylelikle, Darwin'in evrim kuramı sahte bir bilim hüviyetine bürünmekte; ne bilimden, ne de dinden vazgeçilmektedir. Benzer şekilde bir katılımcı Marksizm'in aslında dine karşıt bir argüman geliştirmediği görüşünü ortaya atmıştır. Kendisine göre Marx'ın yazdıklarının farklı yorumlamaları mümkündür.

Tablo: Din, Gelenek ve Modernlik Temsilleri ve Temel Argümanlar

Modernlik Bağlamında Gelenek Ve Din

Gelenek ve modern yaşam

I. Modernlik ve gelenek karşıt ilişkidedir. Gelenek baskı kuran, otoriter değerler bütünüdür.
II. Modernlik ve gelenek karşıt değildir. Geleneksel değerler esneyebilir ve çağa uyumlu hale gelebilir.
III. Gelenek (ve din) gündelik hayatın temel değerlerini (ahlak, normlar vb.) içerir ve modernliğin olumsuz sonuçlarına engel olma anlamında da işlevseldir.

Din ve modern yaşam

I. Din, modern toplum ve laiklikle uyuşmaz. Özellikle İslam dini kamusal alana müdahale eder; dolayısıyla demokrasi anlayışıyla çelişir.
II. Din ve modernlik birbiriyle çelişmez. Din bireysel alandadır; sorun din değil, yobazlıktır.
III. Din gündelik yaşamda merkezi bir referans çerçevesidir ve:
    i. bireysel alana aittir.
    ii. kamusal alanı kapsar.
    (Bu ifade grubunda benzer şekilde, polemik ait argümanlar gözlenmiştir.)

Din ve bilim

I. Din ve bilim/akıl karşıtlık içindedir.
II. Din ve bilim/akıl karşıtlık içinde değildir.

Modernlik

Bir zihniyet ve yaşam biçimi olarak modernlik

I. Modernlik ilerlemiş olma durumudur ve toplumsal bir ülküdür. Toplumun teknolojik gelişmeleri takip etmesi; ama daha önemlisi, belirli bir zihniyetin yerleşmesi ile ilgilidir. Bireysel haklar ve özgürlükler, bu zihniyetin temel kavramlarıdır. (a) Bu zihniyetin en belirgin karakteristiği, birey olmayı teşvik etmesidir. (b) Söz konusu zihniyet, farklı olana tahammül etmeyi, hoşgörü göstermeyi ve demokratik olmayı ön planda tutar. (c) Modern kişi, diğerinin fikrine saygı gösteren; kurallara uyan; insan haklarına saygılı; birey olmuş; dayatılanlara göre değil, sorgulayıp, akıl süzgecinden geçirdiği bilgilerle/düşüncelerle hareket eden kişidir.

II. Modernlik çağa, günün koşullarına uyum sağlamaktır.

Modernlik kavramı

I. Açık ve net bir duruma işaret etmemektedir.

II. Belirli bir tarihsel bağlam içinde ve toplumların kendi özel koşulları içinde anlamını kazanmaktadır.

Modernizm ve Türkiye'de modernleşme projesi

I. Modernizmde ve bir proje olarak Türk modernleşmesinde bazı problemli alanlar bulunmaktadır.

Batı ile modernlik ilişkisi

I. Batı modernliğin temsilcisidir.

II. Batı modernliğin tek temsilcisi değildir. Bir toplum kendi kültürü doğrultusunda modernleşirken, Batının modernleşme macerasından farklılaşabilir ya da Batıya benzemek zorunda değildir.

Darwin'in evrim kuramı örneğinde olduğu gibi, aşağıdaki örnekte, İslamiyet'in açıkça tek eşlilikten yana olduğu savunulmaktadır. Aşağıdaki örnek ifadede İslam dininin 'çok eşliliği' vazettiği yönündeki yaygın görüş ile modern tek eşlilik modeli arasındaki çelişki, Peygamber'in hayatından bir örnekle çözülmektedir. Burada tıpkı Darwin'in kuramını değersizleştirerek, bilimin ve dinin meşruluğu sağlamlaştırıldığı gibi, İslam düşüncesinde çok eşlilik olmadığı yönünde deliller getirilerek, din ile modern değerler uzlaştırılmaktadır.

L.4.142.K4 peygamberimizin kendi kızı Hz. Fatma'nın Hz. Ali ile evli. Hz. Ali Hz. Fatma'nın üzerine evlenmek istemiş tamam mı ve bunu peygamberimize söylüyor ve peygamberimiz bunu duyduğunda çok üzülüyor ve buna izin vermiyor. Eğer evlenmek istiyorsan ya

L.4.143.K5 kendi kızı olduğu için mi izin vermiyor?

L.4.144.K4 belki kendi örnek olmak için.

L.4.145.K5 ama kendisi evlenmiş.

L.4.146.K1 ama onun durumu çok daha farklı,

L.4.147.K2 peygamber efendimiz Hz. Ayşe'den sonra Hz. Hatice validemizle evleniyor ve ondan sonraki evlilikleri ya bir dul kadını koruma amacıyla ya da İslamiyet'e girmek isteyen ve özellikle ailesi Müslüman olmayan Mısırlıların, onların İslamiyet'e girmesini sağlamak amacıyla yani koruma amacıyla. Ve kesinlikle peygamber efendimizin hanımları Hz. Ayşe ile Hatice. Bunu her anlamda düşünün her anlamda, anladınız mı cinsel anlamda da düşünün yani.

Katılımcılar, bu örneklerde, anlam dünyalarını oluşturan önemli yapı taşları arasında bir uyumluluk inşa etmektedirler. Bu uyumlu düşünceler, inançlar, temsiller, bireylerin zihniyle sınırlı olmayıp, yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi bazı insanlar tarafından paylaşılan sosyal gerçeklikler olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanlar, uygun temsiller aracılığıyla kendi içinde tutarlı, aşina oldukları bir evren üretmekte ve onun yaratıcısı olduklarını fark etmeksizin bu evrenin bir parçası olarak yaşamaktadır (Bu, Festinger'in bilişsel çelişki kuramını hatırlatmaktadır).

Bu evrenler ya da Moscovici'nin terimiyle söz birliği evrenleri, durağan değildir. Söz birliği evreninin tartışmacı doğası, gelenek ve dinle ilgili polemik temsillerde kendini göstermektedir (Tabloda, "Din, modern toplum ve laiklikle çelişir/çelişmez", "din, bilim ve akılla çelişir/çelişmez" polemiklerinde olduğu gibi). Bu polemik temsillerin modernlikle ilişkisinde de çatışan argümanlar sürmektedir. Karşıt argümanların, düşünen toplumun bir özelliği olarak ortaya çıkması kaçınılmazdır ve bu durum yaratıcı, rafine düşünmeye katkıda bulunur. Ancak araştırma sonuçları, henüz, toplumumuzda modernliğin oturduğu temellerle ilgili bir söz birliğinin oluşmadığına, dolayısıyla argümantasyon sürecinin başında olduğumuza işaret etmektedir.

Son Söz: Sosyal Bilimler ve Düşünen Toplum

Bir kültür hakkında düşünmek, konuşmak, o kültürün nasıl düşündüğünü ve dünyaya ne söylediğini dikkate almayı gerektirir. Bunun için kültüre içerden bakan yaklaşımlar anlamlandırma ve yorumlama çaba-

sında daha fazla katkı sağlayacaktır. Bu yaklaşım, demokrasi idealinden hareket eden görüş ve insan merkezli projelerle tutarlıdır. Demokrasi idealiyle uyuşan insan merkezli bir projenin samimiyetinin ölçüsü, insana ne denli özne vasfı yüklediğine bağlıdır.

Günümüzde, düşünen toplum üzerinde çalışmak, her zamankinden daha önemli hale gelmiştir. Pek çok insanın dile getirdiği toplumsal değişmeler, gerekenin anlatılması yoluyla sağlanamıyor. Hayali bir kurgumuz var: Nasıl olması gerektiğini bilenler ve anlatanlar (genellikle "biz") ile olması gerekeni bir türlü yapamayanlar (genellikle "onlar"). Oysa sorun, sadece eğitimsizlik değil, düşünce pratiklerimizdir; sorunu basit bir bilgisizlik sorunu gibi görmeyip sosyal gerçekliğimizi nasıl inşa ettiğimize bakmak gerekir. Bu kendimizin farkına varmak, refleksif bir düşünce içinde olmak demektir. Bu gereklilik, sıradan insanlar (uzmanlık alanı dışında hepimiz) kadar sosyal bilimciler için de geçerlidir. Ancak gündelik hayatımızı kuşatan düşünme pratiklerinin daha refleksif bir nitelik kazanmasına sosyal bilimcilerin katkıda bulunması, salt gözleyen bir sosyal bilimden, yapan (*doing*) bir sosyal bilime doğru bir kaymayı gerektirmektedir.

Harre (1997, bu baskı 1998) psikoloğun görevini bu perspektifte ele almaktadır. Ona göre psikoloğun görevi, zımni kural ve anlamların açık hale gelmesini sağlamak; sözsüz veya zımni olarak ifade edileni, bilinçli bir farkında oluş haline döndürmektir. Harre'nin önerdiği görev, psikolojinin, toplumun ya da kişinin kendisi üzerine refleksif düşünme içine girmesinde önemli katkılar sağlaması, kullanışlı araçlar sunması gerektiğini ima et-

mektedir. Kendi üzerine düşünme ve nasıl düşündüğü üzerine düşünme, hem bireysel düzeyde, hem de toplumsal düzeyde düşünme kalitemizi artıracaktır Düşünme kalitesi yüksek bir toplum, kendisinin talep ettiği sosyal değişimi, bir özne olarak sahiplenme ve gerçekleştirme iradesine sahip olacaktır.

Alevî Modernleşmesi: Geleneksel Kültürün Modern Sunumları

Necdet Subaşı

Alevîler, tarihlerindeki en kapsamlı değişimi modernleşme süreci içinde yaşamışlardır. Bu süreç, aslında tüm toplumlar için önemli sayılabilecek, temelli dönüşümlerle ilişkilidir. Modernleşmenin itici gücünü oluşturan sanayileşme ve laikleşme, iktisadi, siyasal ve toplumsal ayrışmaların önünü açmıştır. Bu nedenle modernleşme, genellikle teknoloji ve değerler dünyasındaki farklılaşmalarla, günümüzde daha çok eski ile yeniyi karşı karşıya getiren kutuplaşmalar ve buna bağlı kurgular içinde ele alınmaktadır (Subaşı, 2001b, s. 245).

Çoğu kere köklü bir gerilim içinde gerçekleştirilen bu savrulmalar karşısında birey ve toplum, adaptasyon sürecini, hayatının tamamında yaşamaktadır. Çünkü bilince yönelik modern rasyonelleştirme hareketleri geleneksel yapıları sorguya açmış; bu bağlamdaki realitenin etki ve tazyiki altında, inanç alanları da, meşruiyetini büyük ölçüde tartışılır bir duruma sokmuştur. Fransız Devrimi'nden beri ciddi bir kuşatma altında olmaktan bir türlü kurtulamayan din de, bu bağlam içinde modernleşmeci siyasetlerin temel hedefi olmuş ve o da epistemolojik farklılaşmaların bir sonucu olarak, tabiri caizse, yeniden kurgulanmıştır. Din ve gelenek, sadece epistemolojik düzeydeki farklılaşmaların bir sonucu olarak "gözden düşürülmek"le kalmamış, yanı sıra kurumsal geleneği ve hiyerarşik düzeni de neredeyse her

defasında yeniden tanzim edilmiştir. Çünkü, modernliğin, toplumların geleneksel formlarını yerle bir eden etkileri, otorite yapılarının da rasyonelleşmesine hız kazandırmaktadır. Artık, yeni siyasal talepler ve buna bağlı yeni uzmanlık alanları gündeme gelmektedir. Eğitim ve iletişim olanaklarının artarak kitleselleşmesi, seyahat ve göçün yaygınlaşması, bu sürece hız katmış olmalıdır. Belirli kurumsal birikimlerin ve bilinç içeriklerinin iletildiği bir süreç olarak modernizasyon da, gelenek ve dini, eleştirisinin odağına yerleştirerek dönüştürmektedir. Din, karşı saldırıların etkisi altında, modern argümanların çerçevesine sadık kalarak, kendini yeniden üretmektedir. Kuşkusuz bu din ve gelenek, ancak modern bir algılayışın dünyasında kendine bir meşruiyet bulabilmektedir.

Alevîler: Varoluş Temaları

Bu bağlamda, Alevîlerin tarihi de 1980'li yılların sonunda yeniden okunmaya başlamıştır. Gerilimi tırmandıran olayların yarattığı içe çekilme ve grup bütünlüğünü korumaya yönelik refleksler, 1980'lerden itibaren köklü bir kimlik beyanını zorunlu kılmıştır. Kuşkusuz bu açılım, sözlü kültür dünyasını tartışmaya açan yeni bir arayış ve canlanmanın ortaya çıkmasıyla açıkça kendini göstermeye başlamıştır.

Toplumsal ve siyasal koşullar insan gücü ve sermayeyle birleştikçe, Alevîlerin "kamuoyu önüne çıkışı" da kolaylaşmıştır. Modernite öncesinde Alevîlik esas olarak sözlü kültüre dayanan, çoğunlukla da kişisel ilişkilere bel bağlayan ve toplumsal konumun soy, yaş ve cinsiyetle tanımlandığı bir inançla sınırlıyken; şimdilerde, laikleşen ve kentlileşen bir toplumun bireyci erkek-

leri ve kadınları, sınıfsal biçimlere bürünerek de olsa, yeni çözümler istemektedirler. Bu nedenle bugün Alevîlik kendi içindeki değişim taleplerine de direnmek durumundadır. Bu bağlamda halk kültürünün zenginliği direnmenin yeni bir odağını oluşturmaktadır. Tarihsel öyküler, deyiş ve nefeslerden oluşan şiirler, çok daha manevi ve özel bir makamın öğütlerinden oluşan bilgece anekdotlar, yazıyla birlikte kendini geri çekmek zorunda kalmıştır (Dumont, 1997, s. 147; Gökalp, 2000, ss. 93-94). Yazının devreye girmesiyle birlikte bilginin miras olarak kuşaktan kuşağa devredilmesi mümkün değildir. Artık bu metinler, kullanılarak elde edilecek ve öğrenilecektir. Çünkü dinsel bilgi aktarımı ancak farklı bir araçla ve farklı bir konumu olan bir toplumsal pratikle gerçekleşmektedir (Olsson, 1999, s. 265). Yüzyıllar boyunca Alevîler de yarı senkretik dinsel yapılarını, ancak sözlü gelenek çerçevesinde sürdürebilmişlerdir. Ne var ki kentlerdeki yeni koşullar altında sözlü aktarım, geleneklerin aktarılmasındaki eski rolünü artık sürdüremediği için, birbirinden ayrılan dinsel ve siyasal tercihler iyice açığa çıkmaya başlamıştır. Sonuçta da bu tercihlerin, özellikle inanç ve ibadet boyutunda dahili bir sekülerleşme sürecine katıldığı görülmektedir (Çamuroğlu, 1999, s. 99; Yavuz, 1999, s. 84).

1980'lerdeki örgütlenme yasağı 1989'da kaldırılınca, gönüllü Alevî örgütleri büyük bir hızla kurulmaya başlamıştır. Bu örgütlerin desteğiyle, 1925'ten beri yasaklanmış olan Alevî ritüelleri (cem), kamuya açık biçimde icra edilmeye başlanmış ve cem evleri açılmıştır. Bunları, Alevîliğin tarihini, doktrinlerini ve Sünni İslam'la olan ilişkilerini gösteren, daha çok Alevî entelektüellerin önderlik ettiği yayıncılık faaliyetleri izlemiştir. Etkili

ve merkezi bir dinsel otoritenin yokluğunun yanı sıra herkes için bağlayıcı olabilecek yazılı bir metnin eksikliği de Aleviliği, öğretinin yorumunda ve ritüel alanında bölgesel ayrılıklara sürüklemiştir. Gelenekten gelen bu sorunlu evren içinde literatürün çoğalması, mevcut parçalanmışlığı da yeniden alevlendirmiştir. Bu kitaplardan bir kısmı, Aleviliğin İslam içinde bir mezhep mi yoksa İran ya da Türk kökenli ayrı bir din mi olduğu şeklindeki kimi sorulara ağırlık vererek, Alevîler arasında sıcak polemiklerin doğmasına neden olmuştur (Bruinessen, 2000, ss. 122-123). Bugün Alevîlik üzerine ortaya çıkan yayınlarda gözlenen yoğunluğa rağmen, bütün bu birikimin Alevî sorununu ortadan kaldırabilecek bir olanak üretmesi tartışılır. Son yıllarda bu konularda yapılan çalışmaların çoğu, bilimsel kaygılar güden araştırmaların aksine, geniş bir okuyucu kitlesine hitap eden, gazetecilik nitelikli popüler çalışmalar şeklinde değerlendirilebilir. Nihayet bu çalışmalarda yeterli bir derinliğin bulunmaması da, çoğu kez bizzat Alevî yazarların düzeylerini ele verecek şekilde, söz konusu yazarların entelektüel verimlilik ve yeterlilikleriyle ilişkilendirilebilmektedir (Ocak, 1996, ss. 191-223; Vorhoff, 1999, ss. 32-66; Shankland, 1999, s. 323; Bozkurt, 2000, s. 72; Onat, 1998, s. 84).

Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre Geçiş

Modernleşme koşulları altındaki Alevîler, yazıya aktarma süreciyle derinden etkilenmişlerdir. Kızılbaş kültüründeki pek çok şeyin sadece sözlü olarak aktarıldığı bilindiğinde şimdi yazıyla birlikte ortaya çıkan değişimin etkileri daha net bir şekilde anlaşılabilecektir. Alevilik sözlü bir kültürün ürünü olarak günümüze kadar

taşınmıştır. Bellekten yazılı kayda geçişin yarattığı farklılaşmalar, Alevîler üzerinde rahatlıkla izlenebilmektedir. Aslında yazı kendi başına bir teknolojidir ve sözlü kültürden yazıya geçiş, ruhsal ve toplumsal gelişmelerle şimdiye dek gözleneninden daha derin bir biçimde bağlantılıdır. Çünkü sözlü ve yazılı kültür dinamiği, bilincin modern evriminin ayrılmaz bir parçası olarak değerlendirilebilmektedir (Ong, 1995, s. 101, s. 210). Yazı, hem standartlaşmış yeni Alevîlik anlayışlarını gündeme getirmekte, hem de onların kendilerini vizyonlarını genişletecek bir grup olarak görmelerini sağlamaktadır. Bu ise bir tarihselleştirme faaliyetiyle yürümektedir. Yazılı kültürle birlikte gözlemlenen farklılaşmalar içinde en dikkat çekici olanı, Alevî kimliğinin tarihselleştirilmesidir. İnanç ve uygulamalarından ötürü Sünni yöneticiler elinde "toplu acı çekme miti" ile yaşayan Alevîler, mevcut iddiaların da pekiştirilmesini bu yolla sağlamaktadırlar. Böylece ortak geçmiş ve "Osmanlı baskısı"na dayanan kolektif hatıranın oluşumu ve yeniden canlandırılması, yazılı eserler yoluyla popüler hale gelmiştir (Yavuz, 1999, s. 73). Aslında daha da önemlisi, geleneksel kültürün yorumcusu olan din otoritelerinin böylece erozyona uğramasıdır. Çünkü artık yazı, bilgiyi güvenilir kılıp otorite sağladığına inanılan sözlü aktarım sistemini yerle bir etmektedir. Alevîler arasında toplumun yeniden örgütlenmesi ve birliği gerçekleştirilecekse, bunun için öncelikli olarak kişisel ilişkilerin yerini yazının ve kitle iletişim aygıtlarının alması öngörülmekte; modern kurumlarda eğitim gören kişilerin fikirlerine duyulan gereksinimin karşılanması isteniyorsa, babadan oğula geçen otoritenin de yerini onaylanmış niteliklere bırakması gerekmektedir.

Geçmişte çoğunlukla toplumdışı görülen Alevîler, toplumun öteki katmanlarının davranış biçimlerini ve çıkarlarını dile getiren sivil toplum kuruluşları aracılığıyla örgütlenebilmektedirler. Alevîler, talepte bulunma haklarını, toplam nüfusun neredeyse üçte birinin çıkarlarını temsil ettiklerini sık sık dile getirerek canlı tutmaktadırlar. 1990'lı yıllarda özellikle kentsel alanlarda görünürlük elde eden Alevîlerin bu hareketlilikleri özellikle dikkat çekicidir. Aslında diasporik koşullar bu tür cemaat oluşumlarına oldukça elverişlidir. Artık ortaya çıkan kitlesel organizasyonlar, kendiliğinden bir araya gelmiş insanlar arasında "biz" olma bilincinin yerleşmesine yol açmaktadır. Periferilerde kalan insanlar, kitlesel düzeyde gerçekleşen bu tür karşılıklı tanıma ya da kabullenmeler yoluyla bir cemaat oluşturabilmektedir. Bu koşullarda özneyi ya da "ben"i tanımlayan, ritüeller ve geleneklerdir. Diğer bir deyişle, burada "ben"i belirleyen ya da tanımlayan Alevîliktir, Alevî cemaatinin kendisidir (Kaya, 1999, s. 50).

Hafıza Tazeleme ve Talepler Kataloğu

Kamuoyunda Alevîlik konulu tartışmaların ve kendilerine ait yayın sayısının artışıyla birlikte yaşanan canlanma, aslında etnik ve dinsel azınlıklar konusunun tabu olmaktan çıkarılmasının bir yansıması ve ürünüdür. Bu tabunun aşılması, 1987'de, ceza yasasının 141. ve 142. maddelerinin kaldırılması ile ilgili tartışmalarla başlamış, bu çerçevede Alevî topluluğunun temsilcileri ve sözcüleri arasında farklı siyasal hedefler ve beklentiler öne çıkmıştır. Bunların esasları, 1990'da birçok yazarın Alevîler adına görüşlerini belirttikleri bir metinde (Alevîlik Bildirgesi, 1990) özetlenmiştir. Alevîler, cum-

huriyet tarihinde ilk kez, bu bildirileri aracılığıyla, yalnızca bir siyasal güç öğesi olarak değil aynı zamanda da resmen tanınmayı ve kaderlerini tayin etme hakkını talep ederek gündeme geliyorlardı. Bu makalede, toplumun Alevîlerin maruz kaldığı baskıları ikrar etmesi yönündeki genel beklentiler dile getirilmiştir. Bir yandan Sünniler, Alevîlere yönelik "önyargılar"ı terk etmeye ve "karalamalar"dan vazgeçmeye, bir yandan da aydınlar, insan hakları çerçevesinde Alevîleri savunmaya davet edilmiştir. Basının da bu bağlamda Alevî kültürünü gündemine alması isteniyordu. Diğer talepler ise daha çok devlete yönelikti. Devletin resmi radyo ve televizyon programlarında Alevîlerin dinsel otoritelerine, törenlerine, müzik, şiir ve kültürlerine yer verilmeli; Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Alevî temsilcileri de yer almalıydı. Bu bildiriyi kaleme alanlar, Diyanet'in devlet bütçesinden yararlanmasını reddetmekte, bu kurumun devamı halinde ise, Alevî kültürünün geliştirilmesine yönelik olarak, kendilerine toplam nüfus içindeki payları oranında kaynak ayrılmasını talep etmekteydiler. Alevî köylerine cami yapılması ve Sünni imam atanması uygulamalarına son verilmesi de bu istekler arasındaydı. Ayrıca, din dersleri de Alevî kültürünün öğelerini içermeli, hiçbir Alevî öğrenci, Sünni içerikli din derslerine katılmaya zorlanmamalıydı (Alevîlik Bildirgesi, 1990; Vorhoff, 1999b, s. 42; Schüler, 1999, ss. 169-170)[63].

---

[63] Alevî hareketinin biçimlenişini beraberinde getiren hoşnutsuzlukları Schüler şöyle sıralamaktadır: "1. Merkezdeki Sünni İslam'ın, kente göç başlayana kadar daha çok Anadolu'nun hinterlandında mevcut olan Alevî İslamı üzerindeki egemenliği; 2. Sonuçları özellikle Alevîlerin yerleşim bölgelerinde gözlemlenen yüksek göç oranlarına yansıyan merkez yönelimli bir ekonomi; 3. Siyaset-egemenlik boyutunda da sözgelimi, dinsel

Alevîlerin zamanla daha sık tekrarlanan bu iddialarına göre, devletin merkezi kurumları, oportünist hükümetlerin elinde açıkça İslami bir yönelime sokuluyor, bu durum da Alevî kimliğinin resmen dile getirilişinin fiilen yasadışı sayıldığını gösteriyordu. Alevîler, insan hakları tezini bu gerekçeyle sürekli olarak laikliğe ve Atatürk'ün kişiliğine dayandırma çabasındaydı. Böylece, bu ideolojik ve simgesel anlamlandırmalara yaslanarak kendi cemaat alanlarının korunmasını talep ediyorlardı (Stokes, 1999, s. 255). 1990'lı yılların başlarında örgütlenmeye başlayıp, ibadet özgürlüğü, hukuksal ve toplumsal eşitsizliğin giderilmesi, bir inanç topluluğu biçiminde yasal olarak varolma hakkı ve bütçeden destek almada başkaca İslami inanç topluluklarıyla eşit bir statünün tanınması konularındaki demokratik ve dinsel temel haklarına yönelik talepleriyle kamuya yönelen Alevilerin, beklentileri, aslında yeterince tartışılmamıştır (Schüler, 2001, s. 133). Dinin devlet kontrolünde varlığını ancak sürdürebildiği koşullarda, Alevîler, yasayla olanaksız kılınmasına rağmen, sosyal demokrat oluşumlardan bu talepleri yönünde destek aramaktadırlar. Gerek Kemalist gerekse sosyal demokrat partilerin güvenilir müttefikleri arasında kabul edilen Alevîler, düşman addettikleri İslamcılar karşısında daha yoğun bir işbölümü ve yardımlaşma isteğine sahiptirler. Alevîlik, bu görünüm altında bir yandan kaygan bir zemine otururken, öte yandan da korku ve kaygılar üzerinden pekiştirilen "öteki" imgeleminin ağırlığı altında kendini daha edilgen kılmaktadır. Ne var ki, Alevîlerin bir din grubu o-

---

görüşlerini dile getiren Alevîlerin kamu hizmetinde kariyer sahibi olmadığına yönelik şikayetler" (2001, s. 138).

larak örgütlenebilmeleri yasayla olanaksızdır. Benzer şekilde, Siyasi Partiler Kanunu da, partilerin ulusal çıkar gütmesini öngörürken, onların dinsel, dilsel ve hatta ekonomik gruplara seslenmesini yasaklamaktadır.

Alevîler arasında seferberliğin başlaması bir iç farklılaşmayı da yansıtmakta, bu farklılaşma daha çok dinsel inanışın yorumlanması konusunda ortaya çıkmaktadır. Birçok Alevî, dinsel inanış olarak Alevîlikteki kültürel özellikleri ve felsefî çekirdeği ön plana alırken, diğerleri Alevîliği dinsel içeriğinin ötesinde, politik olarak, bir "direniş kültürü" şeklinde tanımlamaktadır. Alevilerin bir kısmı ise onun geleneksel/dinsel bileşenini ön plana çıkarmakta ısrarlıdır. Ancak, modern felsefî/teolojik Alevî bilgi türü henüz ortaya çıkmamıştır. Üstelik yeni Alevî eliti de, siyaseti felsefe ya da teolojiye tercih etmekte ısrarlıdır (Vorhoff, 1999b, s. 51). Bunca farklı yorum, Alevîliğin İslam'la ilişkisi konusunda da farklı anlayışların doğmasına neden olmuştur. Alevîlik bir kısım Alevî tarafından Müslümanlığa dahil ayrı bir mezhep veya "gerçek" İslam olarak algılanırken, bir kısım Alevî tarafından da İslam'dan ayrı görülmektedir. Aleviler arasında diğer bir farklılaşma ise etnik bileşen eksenindedir. Türk Alevîlerin bir kısmı "Türk İslamı" ya da "Anadolu dini" şeklinde pragmatik bir anlayışa giderken, sınırlı sayıdaki birkaç Kürt yazar arasında da Alevîlik, Türk tezine alternatif olacak bir biçimde "Kürt temelli bir inanç felsefesi" olarak yorumlanmaya başlanmıştır (Akkaya ve Aydın, 2000, s. 175).

Yeni Arayışlar, Gerilim ve Açılımlar

1980'li yılların sonunda dergi ve gazete türü yayınlardaki artış, yayımevleri ve dernekleşme faaliyetleri-

nin ulaştığı boyutlar, Alevî topluluğunun yeni ifade ve örgütlenme biçimlerinin açık bir yansımasıydı. Alevî yazınında ortaya çıkan bu patlama, sadece bir uyanışa değil, aynı zamanda Alevî bilincinin yükselmeye başlamasına da işaret etmekteydi. Kentleşme ve teknolojik ilerlemeler yanında medyanın yaygın kullanımından da kaynaklanan bu yayınlar, sonuçta Alevî toplumunun sert kabuğunu kırmış, ona adeta kendi damgasını vurmuştur (Türkdoğan, 1995, s. 171; Dumont, 1997, s. 149).

Alevî geleneklerinin, çağın temel eğilimleriyle çelişen öğelerinin giderilmesi yönünde günümüz Alevîliği ciddi açmazlar içindedir. Pek çok Alevî, geleneklerinin çağa uygun hale getirilmesi ve inançlarının modernitenin süzgeccinden geçirilmesi konusunda kararlı bir arayış içindedir (Yalçınkaya, 1996, s. 199). Bu bağlamda, doğuştan Alevîlik ilkesi, dedelik, cem, musahiplik, görüm (yargı kurumu), cenaze ve anma törenleri gibi, özellikle geleneksel düzeyde grup-içi dayanışmayı sağlayan kurum ve pratikler, gerek biçim gerekse içerik yönünden ciddi değişiklik talepleriyle karşı karşıya gelmiştir. Özellikle 1980'li yıllarda şiddetlenen tartışmalar, Alevîler arasındaki temel bazı sorunların giderilmesini acilleştirmiştir. Ocak'ın da gösterdiği gibi (1996, s. 231) bunlar, başta Alevîliğin inanç esasları ve nitelikleri olmak üzere, ritüellerin durumu, dedelik ve buna bağlı kurum ve geleneklerin revizyonu, Alevîliğin İslam ve Müslümanlık içindeki—geçmişte, bugün ve gelecekteki—yeri ve son olarak da, Alevîlikle neredeyse özdeşleşme eğilimi gösteren sol ve ateizm hakkında ortaya konacak tavır ve yaklaşımların neler olacağıydı. Kehl-Bodrogi'nin de vurguladığı gibi (1996, s. 62), bugün artık farklılıkları asga-

riye indirmek ve cemaatin modern koşullar altında yaşamını sürdürmesini güvence altına alabilmek için, sonuçları uzun vadede Alevîliğin temelden değişmesine yol açabilecek reformlara gereksinme duyulmaktadır. Örneğin, öğretinin tekilleştirilmesi ve yazıya geçirilerek sabitlenmesi, merkezi bir dinsel merciin inşası, vukuf kazanmaya dayalı bir ruhani yapının oluşturulması ve cemaate mensubiyetin nesebe bağlı olmaktan çıkarılması gereği, Alevîler arasında gün geçtikçe daha fazla hissedilmektedir. Öncelikli olarak, dağınık otorite yapısının zaafları nedeniyle, bağlayıcı bir merkezi dinsel merci talebinin dillendirilmesi daha ağırlıklı bir şekilde öne çıkmaktadır. Ancak "kutsal aile"lerin ocaklarının özerkliğini ve öğreti üzerindeki otoritelerini yok edecek olan böyle bir talep, doğal olarak, bizzat dedelerin güçlü direnişleriyle karşılaşmakta ve dahası, söz konusu talepler seslendirildikçe, Alevîlik toplumsal özelliklerinden modernlik lehine vazgeçmekle karşı karşıya kalmaktadır. Artık Alevîliğin yeniden yaşama geçirilmesi gerektiği hususunda, mensupları arasında geniş ölçüde bir mutabakattan söz edilebilir. Kehl-Bodrogi bu uzlaşmayı Alevîliğin gelecek kaygısıyla irtibatlandırmaktadır:

> Eğer Alevîlik yaşayacaksa, hayat şartlarının temelden değişmesi karşısında kapsamlı reformların zorunlu olduğu da büyük bir çoğunluk tarafından hissediliyor. Bu durumda, değişen dinsel ve toplumsal ihtiyaçlarla uyumlu yönlendirici kavramlar ve yeni örgütlenme biçimleri aranıyor. Fakat geleceğe ilişkin sorular kendi tarihiyle hesaplaşmayı da beraberinde getiriyor. Cemaatin dinsel ve tarihsel konumlanışının belirlenmesiyle ilgili sorular gittikçe basturıyor. Sünni İslam'ın

karşısına çıkartılmak isteniyorsa, Alevîliğin arkaik bir halk dini durumundan ileri götürülmesi gerek. Bütün bunlar birçok Alevî ileri geleninin gözünde de öğretinin sabitlenip standartlaştırılmasını ve yetişmiş bir ruhani heyeti gerekli kılıyor (1996, s. 57).

Bozkurt'a göre ise bu durum "Alevîliğin erimesi" ni (1999, ss. 104-110; 2000, ss. 145-149) gündeme getirecektir. Alevîler kamu alanında meşrulaşabilmek ve gençler arasında da destek bularak rağbet görebilmek için, kendi kimliklerinin tarihselleştirilmesini ve paradoksal bir şekilde çağdaşlaşmasını talep etmektedirler. Sonuçta Alevîlik, tarihsel bir tepki formunu geride bırakarak, kamu alanında kendisine "çağdaş" bir yer arayan toplumsal bir harekete dönüşmektedir. Gözlemlenebilir aşırılımına rağmen, Alevîlerin kendilerini çağdaşlaştırma konusunda ciddi bir çaba sarf etmeleri yine de ironiktir. Kuşkusuz bu çaba Alevîliğin liberal şekillendirilmelere elverişli olan bağdaştırmacı ve uyarlamacı yapısından ve gevşek örgütlenmesinden destek almaktadır. Modernliğe eklemlenme çabası içindeki enerjiyi, Alevîliğin kendine özgü yapısı üretmektedir. Temel kültürel örüntülerin her zaman korunduğu düşünülmekte ve değişmenin olası etkileri gözardı edilmektedir. Ne var ki bu talepkâr çağdaşlaşma, çözümü moderniteye teslim olmakta bulurken, modernleşmenin getirdiği birçok soruya da cevap bulamamaktadır (Yavuz, 2000, ss. 84-85, s. 94; Yalçınkaya, 1996, s. 7; Clarke, 1998, s. 8).

Belirtmek gerekir ki Alevîliğin modernleşen doğası, kendisini seküler öğelerle özdeşleştirerek Türkiye'nin dinsel haritaları içinde yer almaktadır. Alevîlerin karşı karşıya kaldıkları sorunlar da kendilerini doğal o-

larak çeşitli vakıf ya da dernek gibi oluşumlar altında örgütlenmeye itmiştir. Kuşkusuz bu örgütlenmeler sadece Alevîliğin bekasını sağlamakla kalmamakta, ayrıca toplumsal kimlik taleplerini de öncelemektedir. Böylece, toplumsal alanda ortaya çıkan bu yapılanmaların belli hedeflere akılcı yöntemlerle ulaşmaya ağırlık veren yapısı, genel Sünni çoğunluk karşısında Alevîlerin "imtiyazlı öteki" olarak tanımlanmasına olanak vermektedir. Sosyal alanın örgütlenmiş parçalara ayrılması tipik bir modernleşme ve kentleşme belirtisi olarak görülmektedir. Hemen her örgütsel yapıda temel bir özellik olarak kendini gösteren bu karakteristik, Alevî örgütlenmeleri örneğinde de benzer öğeleri devreye sokmaktadır. Sonuçta, Alevî örgütsel oluşumlarının da birincil hedef olarak, şimdiye değin sahip oldukları değerleri koruyup yaymayı, davranış beklentilerine uyulmasını sağlamayı ve gitgide bütün bir cemaati kontrol altında tutmayı planladıkları anlaşılmaktadır. Alevîlerin örgütlenme çabalarının altında yatan temel neden, kendi toplumsal yapılarının gerilediğine ilişkin kaygıları ve tespitleridir. Bu durum diğer sosyal olaylarla da ilişkilendirilerek yeni oluşumlara olanak sağlamaktadır. Ne var ki, Alevîlerin kurumlaşma çabaları, geleneksel olana nazaran ciddi bir değişime de açık olmuştur. Aktay'ın da vurguladığı gibi (1999, s. 39), Alevîlerin sıkı bir doktrine sahip olmamakla açıklanabilecek olan dinsel duyarlılıklarının görece düşüklüğünün, onların dinsel bir taleple ortaya çıkmalarını bugüne kadar engellemiş olduğu söylenebilir. Nitekim bu durum, aynı zamanda toplumsal değişmenin her safhasında Alevîlerin kendi geleneksel inançlarından birçok şey kaybederek bugünlere değin gelmelerine yol açmıştır. Çoğu zaman bu değişkenlik, "değişi-

me açık olmak" gibi günümüzde içi her şeyle doldurulabilecek, fakat popüler anlamı olumlu bir değerle meşrulaştırılmış, hatta övülüp teşvik bile edilmiştir. Böylece Alevîler, modernleşme serüveninin bir parçası olarak kendi başkalaşım süreçlerini hızlandırmışlardır. Nihayet Sünniler, dışsal bir süreç olarak modernleşmeye maruz bırakılırken, Alevîler bu sürece gönüllü katılmışlardır.

Alevî örgütleri, bir yandan Alevî politikalarının üretildiği yerler olarak dikkat çekerken, bir yandan da kentlere yeni göç eden Alevîler için cemaat ilişkilerinin ortaya çıkarılıp sürdürüldüğü, dolayısıyla da köy cemaatinin kent cemaatine dönüştüğü mekânlar olarak işlev görmektedir. Bu nedenle, özellikle kentsel çevredeki Alevîliğin beka şansı, bugün Alevîler arasında daha farklı bir şekilde değerlendirilmektedir. Tartışma ve gerilimlerin yarattığı yeni olanaklar dünyasında Alevîler, geleneksel inanç dünyalarıyla zaman zaman karşı karşıya gelerek grup kimliklerinden sıyrılmakta, hatta Sünni kesimler dahil herkese açık bir topluluk olma eğilimi içerisine girmeyi bile göze almaktadırlar. Bu gelişme, bir açıdan "Alevîliğin Rönesansı" olarak değerlendirilebilecekken, bir başka açıdan da pekâlâ cemaatteki ciddi bir dağılma belirtisi olarak okunabilmektedir (Schüler, 1999, s. 169). Nitekim Alevîlikteki dinsel formların dönüşmesi de daha çok bu oluşumlar ekseninde gerçekleşmektedir.

Sınırlarda Değişim

Gelenekte Alevî örgütlenmeleri marjinal varoluş koşullarına göre belirlenmiş toplumsal ve dinsel bir yapı özelliğine sahiptir. Bu nedenle, geleneksel örgütlenme biçimlerini günümüz ortamında ayakta tutmak ve geçerli kılmak gittikçe zorlaşmaktadır. Çünkü 1950'li yıl-

larla birlikte Alevîlikte ortaya çıkan yapısal laikleşme süreci, toplumsal yaşamın önemli boyutlarını dinsel kurumların dışına çıkarmaya başlamıştır. Genelde bütün toplumsal birimler için geçerli olabileceği gibi Alevîlik için de, meta üretiminin yaygınlık kazanmasıyla, resmi, yazılı hukuk kurallarının uygulanmasıyla ve laik program üzerine oturtulmuş okulların kurulmasıyla, günümüzde geleneksel yapıların toplumsal temeli ortadan kalkmış gibi görünmektedir. Örneğin, bir ocağa bağlı bulunan aileler ve topluluklar dağılmanın eşiğine gelmiş, çok kere de parçalanma gerçekleşmiştir. Bugün Aleviler arasındaki sorunların belki de en önemlisi, bu arayışların, gelenek ve modernlik arasındaki farklılaşmaları nerelere taşıyacağıdır.

Modernleşme sadece değer ve kavramları değil aynı zamanda geleneksel rol ve statüleri de altüst etmektedir (Subaşı, 2001a). Ortaya çıkan bu farklılaşmalardan, Alevîlerin dinsel önderlerinin ne ölçüde etkilendiğine ilişkin yeterli bir kanaat henüz ortaya çıkmamıştır. Modernleşme süreci, bilginin korunması ve üretilmesi konusunda ciddi bir otorite kaymasına neden olmuş ve bundan Alevîler de etkilenmişlerdir. Bu bağlamda popülerleşen hissiyat içinde genç kuşak Alevîliği, bütün bir Alevîliğin ufkunu kuşatmaktadır. Çünkü söz konusu olan modern Alevîliktir ve bu durumun dinsel/teolojik öğeleri giderek modernize olmakta, tabir caizse, Alevîliğin heterodoks doğasını besleyen senkretizmi, yeni arayışlarla kenetlenerek kendisine farklı boyutlar katmaktadır. Modernleşmeyle birlikte, öncelikle sosyal ilişkiler alanında, geleneksel roller, statüler, değer ve kavramlar hızla altüst olmaktadır. Bu bağlam içinde Alevîliğin sır olmaktan çıkışı da ("sırrı faş eylemek"), sonuçta, yeni bir

olgudur ve bu durum, inanç ve buna bağlı pratiklerini olağanüstü koşullar evreninde sürdürmeyi başaran kadim Alevîlikle açıkça karşı karşıya gelmektedir.

Geleneksel Alevîliğin cumhuriyet öncesi biçimi genelde gizlilik ve dışlanmışlık üzerine kuruluydu. Bu gizliliğin sınırlarında ortaya çıkan ve yaygın bir şekilde sözlü geleneğin kontrolünde gelişen Alevî evreni, günümüz koşullarında fiziksel çevre, politik örgütlenme ve kültürel etkenlerin dünyasında ciddi bir rasyonel hesaplaşmayla karşı karşıya gelmiştir. Bu bağlamda Alevî toplumu, erimekten siyasallaşmaya kadar değişen bir yorum karmaşası içinde gündeme getirilmektedir. Geçmişte, cemaatin dışından pek az etkilenen, çok güçlü bir toplumsal kontrol mekanizması, Alevîlere kuşaklar boyu yazgılan olan dışlanma, ayrımcılığa tabi olma gibi sorunlarla baş edebilme gücü vermekteydi. Şimdi ise, dünyaya açılmalarıyla birlikte, Alevîlerin toplumsal yaşamlarını organize etme tarzlarında önemli değişiklikler söz konusudur (Shankland, 1999, s. 327). Sorun Alevîliğin hem geleneksel özünü koruyacak hem de onu modernite yle bağdaştıracak çıkarlarının ortaya çıkaracağı çelişkilerin nasıl aşılabileceğinde yatmaktadır.

Dedelik: Kurumsal Ayrışmalar

Bu çelişkilerin tipik bir örneği dedelik kurumudur. Dedelik kurumsal olarak Alevîliğin merkezinde yer almaktadır (Yalçınkaya, 1996, ss. 92-97; Yaman, 2001, s. 89). Alevîlerde manevi otoriteyi dede temsil eder ve her zaman için o, kutsal bir kişi olarak kabul görür. Bir Alevînin dede olarak kabul edilebilmesi için öncelikle onun "dede soylu" (ocakzâde) olması gerekir. Alevîler, dedelerin genellikle Hz. Ali soyundan geldiğini kabul

ederler. Dedelerin Alevîler üzerindeki rolü oldukça belirleyicidir. Öyle ki merkezi konumları devre dışı bırakıldığında ya da göz ardı edildiğinde Alevîliği de Alevîleri de tanımlamak zorlaşır. Çünkü Alevînin cemaate katılımı için öncelikle dedenin ikrar (onay) vermesi gerekir. Karmaşık rolleri, hiyerarşik yapılanmaları, kutsal bilgiye sahip olmaları ve Alevîler için olmazsa olmaz sayılan Ayin-i Cem'lerin yegane yöneticisi olmaları, dedelere derin ve tartışılmaz düzeyde bir anlam ve karizma kazandırmaktadır. Öte yandan dedeler, talip olarak adlandırılan bağlıları arasındaki anlaşmazlıkları da çözüme kavuşturma yetkisine sahiptirler. Hatta dârda (cemaat mahkemesi) suçlu olanları düşkün ilan etme (uyarma) ve gerekirse onları gruptan ayırma hakkı da yine dedeye aittir.

Bütün ritüeller dede merkezlidir ve onun onayını almayan hiçbir tutum cemaat içinde bir meşruiyete sahip olamamaktadır. Modernleşme sürecinde dedenin konumunda ortaya çıkan değişme, göç, kentleşme, bilgi organizasyonlarının farklılaşması gibi öğelerden beslense de, asıl önemli değişim, dedenin dönüşümüyle Alevîliğin de farklılaşmasıdır. Bunun sonucu olarak, geleneksel dinsel ve toplumsal yapı çözülmekte; Alevî kimlik tanımı da değişmektedir. Genç kuşağın, ardından gitmeyi reddettiği dinsel yönetici tabaka, otoritesini açıkça kaybetmiştir. Bu tabaka hakemlik ve yargı fonksiyonlarını yitirdiği için, hemen her Alevî, zorunluluk içinde gitgide artan bir biçimde uzlaştırma kurumu olarak dünyevi mahkemelere başvurmaktadır.

Bu bağlamda dedenin modernleşme süreci içindeki konumuna da dikkatle bakmak gerekir. Çünkü dedenin rolünde ortaya çıkan değişme, Alevî toplumundaki

farklılaşmaları yansıtmanın yanı sıra modernleşmenin yarattığı zihinsel ve kültürel değişmenin etkilerini de göstermektedir. Nihayet bu gelişmeler, karizmatik iddiaların güvenirliliğinin, modernleşme sürecinde ortaya çıkan eleştiri ve saldırılarla değişebildiğini gösterecek niteliktedir. Dedelerin hizmetleri için duyulan talepler, merkezi bir seküler otoritenin girişi(mi)yle altüst edilmiştir. Geleneksel hiyerarşi çözüldükçe, dedelerin Alevî toplumunun gidişatını tayindeki rolleri de hızla kaybolmaya başlamıştır. Zaten göçlerin ve Alevî gençliği üzerindeki sol ajitasyonun bir sonucu olarak, 1970'lerden itibaren geleneksel din elitiyle kırsal kesimdeki cemaatler arasında var olan ilişki çoktan kopmaya yüz tutmuştur. Günümüzde, cenaze törenlerine ilişkin uygulamalar, cem evlerinin işlevlerindeki değişmeler, hatta Alevîliğe salt kimlik beyanıyla sınırlı olmak üzere bağlanmak gibi farklı öğelerin ortaya çıkardığı arayışlar, dedeyi yeniden gündeme getirmektedir. Nihayet bütün bunlar Alevîliğin yeniden toparlanmasına ve kendini şekillendirmesine yol açmaktadır (Yavuz, 2000, s. 92; Bozkurt, 2000, s. 134; Vorhoff, 1999b, s. 48; Dumont, 1997, s. 146; Üzüm, 1997, ss. 283-284).

Alevî buyruklarının yayımlanması ve Türkiye'de Alevîlik hakkında yapılan yayınların artan sayısı, sırların saklanması buyruğuna da uyulmadığını göstermektedir. En uzun süre sahip çıkılan kural, hâlâ ağırlığını sürdüren cemaat endogamisidir (içerden evlenmek). Ancak, cemaatin kendi dışındakilerle toplumsal ve ekonomik ilişkilere girme yasağı, bugün için bağlayıcı gücünü çoktan yitirmiştir. Alevîliğe özgü ve onu ayakta tutan yapıların gücünü ve etkisini yitirdiği bu gelişime paralel olarak sadece özel dinsel içerikler değil, genel

olarak dinin kendisi de zayıflamıştır. Ayin-i Cem gittikçe daha az yapılmaya başlanmış, hatta bazı yörelerde yirmi beş yıldan fazladır hiç tekrarlanmamıştır. Dinsel itibar ve statü sahibi "kutsal aile"lerin ayrıcalığında olan din bilgisinin aktarılması kısmen kesintiye uğramıştır. Böylelikle, atalarının "Hakka giden yol" hakkındaki ilkelerden haberdar olmayan yeni bir Alevî kuşak ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak din onlar için kimlik faktörü anlamındaki değerini yitirmiştir (Kehl-Bodrogi, 1993, s. 42).

Dedenin etrafında oluşan bir Alevî kimliğinin, onun yokluğunda kendisini nasıl temellendirebileceğinin cevabı henüz net olarak verilebilmiş değildir. Dedelik, Sünnilerden çok Alevîlerin kendi içindeki acımasız eleştirilerinin odağı olmuştur. Dedenin otoritesi, öncelikle tüm toplumu derinden etkileyen modernleşmeyle bozulmuş, cumhuriyetle birlikte okulla tanışan genç kuşakların, dedeyi "aydınlanma"nın rasyonalitesi ile yargılayıp fiili konumunu reddetmeleri yıpratıcı olmuştur. Babadan oğula geçen bir saltanat türü olarak değerlendirilen dedeliğin, bir yandan, karizmasının belirleniş niteliği sorgulanmış, bir yandan da, halkı sömüren ya da aptallaştıran, bilgiyi kendi tekelinde tutan bir mekanizmanın parçası olduğu yargısında bulunulmuştur. Dedeye hizmeti karşılığı verilen "hakkullah" çok kere bir sömürü aracı olarak yorumlanmıştır. Feodal sömürücüler olarak nitelenen ve geri kalmışlığın nedeni ya da nedenlerinden biri olarak görülen dedeler, gittikleri köylerde zaman zaman Alevî gençler tarafından hakir görülmüşlerdir. Kur'an'dan, "Buyruk" ve "velayetnâme" lerden beslenen bilgileriyle dedeler, şehirleşen ve pozitivist kavramlara dayalı bir eğitimden geçen genç kuşağın sorularına artık "ikna edici" cevaplar veremez olmuşlar-

dır. Marksist ve pozitivist eleştirilerin belirlemesiyle dedeler, özellikle genç kuşakların gözünde, itibarlarını yitirmişlerdir (Vorhoff, 1999a, s. 329).

Böylece popüler ideolojik formlardan beslenen eleştiriler içinde dedenin gücü kırılmaya çalışılmıştır. Kuşkusuz çok yönlü olan bu kırılmada, 1960'lı yıllardan itibaren Alevîlerin de dahil olduğu politik söylemlerin etkisi olmuş, artık dedenin "talipler"i üzerindeki inandırıcılığı da sarsıcı bir şekilde zayıflamaya başlamıştır. 1980'li yıllara ulaşıldığında ise dedelik, karizmatik ağırlığının büyük bir bölümünü çoktan kaybetmiştir. Günümüzde tipik bir Alevî dedesinin rolleri daha çok simgesel ağırlıklarla sürmektedir. Artık taliplerle kurulan manevi akrabalık modern kurumsallaşma pratiklerinde seküler ilişkilere dönüşmektedir. Çünkü dedenin kutsal/karizmatik saygınlığı aşınmıştır. Hatta çok kere bundan söz etmek bile olanaklı değildir. Kentlileşen cemaat, kendi kişisel yeteneklerini konuşturabilen yeni önderlere muhatap olmaktadır. Dedelerin önünde ise karma bir cemaat vardır ve bu yapı modernliğin bütün donanımlarını içselleştirme isteğindedir (Türkdoğan, 1995, s. 530; Kehl-Bodrogi, 1991, s. 42; 1996, s. 54; Shankland, 1999, ss. 319-327; Gökalp, 2000, s. 94; Şener, 1998, s. 179; Yaman, 1998, s. 128; Yavuz, 2000, s. 92).

Dedenin rollerinde ortaya çıkan değişim, Alevî toplumunun örgütsel yapısını da sekülerleştirmiştir. Artık bir Alevî için hukuksal bazı temel sorunların çözümünde herhangi bir dedeye başvurmak ya da cemaat içi bir yükümlülük olarak bilinen "hakkullah"ın rehbere ödenmesi söz konusu değildir. Dedenin kendi taliplerini dolaşmasının, kutsal ağı sürekli canlı tutmasının hiçbir

anlamı kalmamıştır. Değişim aslında dramatiktir ve Aleviliğin kendine özgü maneviyatı bu nedenle zayıflaşmıştır. Dedeye bağlı olarak yapılan dini törenler bile, 1960'lı yıllardan itibaren artık yavaş yavaş seyrekleşmeye başlamıştır. Bu durum, kamuoyu önünde kendini ifade etme arayışının sahipleri olmakla birlikte Alevî yol ve erkanını tanımayan yeni bir kuşağın ortaya çıkmasıyla ilişkilendirilebilir (Yaman, 2001, s. 256; Clarke, 1998, s. 237; Bozkurt, 2000, s. 142). Halbuki, her Alevî ocağının temel öğesini oluşturan dedeler, gelenekte sadece dinsel törenleri yönetmemekte, aynı zamanda da topluluğun değişik üyeleri arasında ortaya çıkan tartışma ve gerilimlere son vermekteydiler (görgü cemi/sorgu ayini). Ne var ki, artık dedeler Ayin-i Cem'leri bile yönet(e)memektedirler. Burada dedelerde süreç içinde ortaya çıkan donanım eksikliğini de dikkate almak gerekecektir. Dedelerin eski görevlerini giderek daha az yerine getirebilmeleri, sıradan bir değişim değildir.

Dedeleri Alevîliğin simgesel timsali olarak korumayı fakat kurum olarak onu temelden reforma tabi tutmayı öneren düşünceler etkinleşme çabasındadır. Hatta birçok Alevî, dedeliğin icrasında varolan köken ilkesinin kaldırılmasını talep etmektedir. Buna göre, geleceğin dedelerinin, Alevî araştırmacılar ve aydınlar tarafından, reformdan geçmiş ve çağdaş bir Alevîlik doğrultusunda eğitilebilecekleri öğretim merkezlerinin kurulması istenmektedir. Bu çerçevede bir Alevî araştırma enstitüsünün veya ilahiyat fakültesinin kuruluş olanakları tartışılmaktadır (Kehl-Bodrogi, 1996, s. 62). Artık bu harita içinde, dedenin ne kendisinin ne de taliplerinin olabileceğini düşünmek olanaklı değildir. Dinsel bilgi yeni aktörlerin elinde bir söylemin parçası haline gelmiş ve çok-

tan, başka dinsel yaklaşım ve pratiklerle rekabete girmeye başlamıştır (Olsson, 1999, s. 265).

Artık dedenin bıraktığı ya da terkettiği düşünülen roller, farklı boyutlarla, yeni bir Alevî elit tarafından devralınmaya başlanmıştır. Aslında, gelenek ve bilgi naklindeki uzunca bir kopukluktan sonra dedelerin mevcut rollerini sürdürebilmeleri, yeni gelişmeler karşısında olanaksız gibidir. Bugün dedelerin pek çoğunda, sahip oldukları "soy" avantajı dışında, bu görevi yerine getirebilecek bir liyakat bulunmamaktadır. Onların geleneksel düzenleyici işlevleri artık şehirler, hatta farklı ülkelerde yaşayan ve modern toplumla farklı bir ekonomik entegrasyon yaşayan taliplerinin sorunlarını çözmede yeterli gelmemektedir. Modern yaşamın homojenlikten heterojenliğe geçişi, dedenin de müstağni kalamayacağı, tevarüs edilmiş haklar yerine, ticari sözleşmelerle bağlı toplumsal ilişkilerin ortaya çıktığı bir ilişki biçimi geliştirmektedir. Sonuçta dedenin merkezi görevi cemaat tarafından ya görmezlikten gelinmekte ya da açıkça reddedilmektedir. Modern yaşamın ortaya koyduğu kimi epistemolojik sorular karşısında dedelerin verdiği cevaplar anlamsız bulunmakta ve kimseyi tatmin etmemektedir. Kaldı ki, pek çok dede de bu cevapları, anlaşılır nedenlerden dolayı, verebilecek durumda değildir. Esasen, yeni koşulların yarattığı bilgiden kaynaklanan bir toplumsal hiyerarşinin ortaya çıkardığı farklı Alevîlik tarzları, dinsel rolleri de elemektedir (Vorhoff, 1999b, s. 48; Kehl-Bodrogi, 1996, s. 57; Shankland, 1999, s. 322; Çamuroğlu, 2000, s. 17; Üzüm, 1999, s. 367; Bozkurt, 2000, s. 90). 1980'lerde üniversite eğitimi görmüş ilk Alevî kuşağından oluşan bu elit, büyük ölçüde laikleşmiş bir yapı içinde yol gösterici ve

bilgi nakledici görevini üstlenmektedir. Modern çağın gerektirdiği soyut düşünce ve yerel kültürün evrensel söylemlere göre üretilmesi, daha eğitilmiş ve yayın dünyasıyla yakın ilişkisi olan aydınların güçlenmesine zemin hazırlamıştır. Dedenin bilgi üzerindeki dinsel tekeli ve hakemlik rolü kırıldıkça, herkes Alevîlik adına konuşma hakkını kendinde bulmaya başlamış olmalıdır. Günümüzdeki karmaşık Alevî imajının ortaya çıkmasında, geleneğin temsilcisi dedelerle modern aydınların rol paylaşımını gündeme getiren karşılaşmaları ve onların siyasal/toplumsal tercihleri arasındaki çelişkileri yadsımamak gerekir (Yavuz, 2000, s. 92).

Yeni Aktörler Kuşağı: Alevî Yazarlar

Alevî araştırmacı yazar kümesi yeni bir olgudur ve modernleşmenin ürünüdür. Aslında bu kuşak, Sünni İslam'da ulemanın yerini alan aydınların özellikleriyle de belli bir paralellik taşımaktadır. Söz konusu yazarlar, ya Alevîliği dinsel boyutlarıyla ele alan bir öğretiden çoğu kez hiç nasiplerini almamışlar, ya da düşüncelerini "mantık" ve "bilim"in eleştirisinden geçirerek, karşı çıkışın söylemlerini kendilerine mal etmeyi tercih etmişlerdir. Bu eliti oluşturanlar, aslında modernleşmenin çocuklarıydı ve köyden kente göçün bütün sancılarıyla sürdüğü yıllarda büyümüşlerdi. Burada Alevî aydınlarının kolektif bir özelliğinden de söz etmek gerekir. Çoğu 1940'lı ya da 1950'li yıllarda doğmuş olan bu aydınlar, çocukluk ya da ilk gençlik yıllarını köylerinde geçirmişlerdir. Ancak bu köylerdeki geleneksel inanç yapılarının 1960'lı ve 1970'li yıllarda modernizm ve göç gibi somut olguların etkisiyle işlevini yitirmiş, ya da yitirmeye başlamış durumda olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Ya-

zarlar bu dönemde, doğdukları köylerden yüksek eğitim amacıyla şehirlere gelmişler ve öğrenim yılları 1960'lı ve 1970'li yılların siyasal açıdan bir hayli hareketli geçen koşullarında gerçekleşmiştir. Sonuçta öğretmen, mühendis, avukat ya da doktor olan bu toplumsal "aktörler," Alevîliğin yeni simaları olarak öne çıkmışlardır. Bunlar Alevîliği, Marksist kavramlarla yoğurup yer yer devrimci bir ideoloji olarak ele alıyor, bu düşünce doğrultusunda dedeleri sorguluyorlardı. Öyle ki artık 1980'li yıllarda Alevîlik hakkında yazmaya başladıklarında sözleri dedelerinkinden daha önemli sayılmış, açıkçası, bu da Alevîliğin temel omurgasını oluşturan dede-talip ilişkisini sarsmıştır (Vorhoff, 1999, s. 329)[64].

---

[64] Bugün yeni Alevî yazarlar dedelik kurumunu farklı bir biçimde ele almaktadır. Araştırmacı yazarlar,

> devrimci tutum ve söylemlerinden vazgeçerek, geleneksel Alevîliğin yaşatılmasına vurgu yapmaya başlamışlardır. Bunun gerçekleştirilmesi için ise dedelerin varlığının şart olduğunu görmüşlerdir. Böylece dedeler, ömür boyunca hiç makas değmemiş tatlı sakallarıyla artık kitap kapaklarına konuk olabilirdi. Üstelik gençler artık onlara saygı göstermekten de çekinmiyorlardı. Yine de araştırmacı yazarlar için dedelerin anlattıkları çok fazla ilginç değildi. Dedelerin 'sıkıcı' irfan hikayeleri yerine, rasyonel bir süzgeçten geçirilmiş yazılı kaynakları ya da Alevîliğin siyasal, sosyal tarihini anlatmayı tercih etmiş görünüyorlar. Artık dedelerin rolü simgesel bir plana indirgenmiş, Alevî kimliğinin odaklandığı bir müessese olarak tanıtılmıştır. 80'li ve 90'lı yıllarda çığ gibi büyüyen Alevî derneklerince düzenlenen panellerde de daha çok Alevî yazarlar çağrılıp dinlenmiş, bir yerlerden bulunup getirilen dedelerden ise derneğin sağladığı koşullarla Ayin-i Cem yürütmesi istenmiştir. Önderlik artık kesinlikle dedelerin elinden çıkmış, Cem'de ise ayin boyunca süren, Cem evinin e-

Bu durumda, büyük ölçüde laikleşmiş olan yeni Alevî entelijensiyası mensupları (ki bunların çoğu din alimi hüviyetinde değildirler), yol göstericilik ve bilgi nakledicilik görevlerini üstlenmektedirler. Alevîlikteki güncel gelişmeler, dünyadaki etnik ve dinsel hareketlerde de gözlemlenen ve kendilerini öncelikle geniş yeni orta sınıf seçkinlerinin önderlik iddiasında ifade eden, bir özgül laikleşme modelini izlemektedir. Artık onların medyadaki aracı yazıdır ve bu da sözün yerini almaktadır. Yazdıkları kitaplara gösterilen büyük ilgi ve talep, Alevîlerin kendi cemaatları hakkındaki malumat açıklarını telafi etmek için büyük bir açlık duyduklarını göstermektedir. Aynı zamanda bu talep birçokları için de kendi kimlikleriyle esaslı bir hesaplaşmanın yolunu açmaktadır (Kehl-Bodrogi, 1996, s. 57).

Dedenin araştırmacı yazara dönüşümünde gözlemlenen farklılaşmalara Alevî ritüellerinde de rastlanmaktadır. Bu bağlamda, en az dede kadar önemli olan Ayin-i Cem'ler de fonksiyonlarını yitirmekle karşı karşıyadır. Ritüeller özel bir iletişim biçimi olarak kuşkusuz emsalsizdir (Yalçınkaya, 1996, s. 75). Bu ritüeller cemaat içinde hem düzen hem de devamlılığı sağlamaktadırlar. Ne var ki, uzun zamandır köklerinden uzaklaşmış Alevîlerin çok azının Ayin-i Cem'e katılma olanağına sahip oldukları da bir gerçektir. Aslında bu uygulamanın zayıflaması, İslam'a dönüş düşüncesinin egemen olduğu bir ortamda yeterince çelişkili görülmektedir. Bu, dinsel

---

şiğinde başlayıp yine bu eşikte biten simgesel bir önderliğe dönüşmüştür" (Vorhoff, 1999a, ss. 330-331).

Bir restorasyon düşüncesinden hareketle kaleme alınan yazılar için bkz. Bozkurt, 2000, Gökalp, 2000.

duygunun azalmasından dolayı değil, Alevîlerin dinle ilgili pratiklerine her zaman daha az yer vermeleriyle açıklanabilir. Nitekim bu gösterişli ibadetlerden oluşan ayinlere karşı olanlar, Kemalist laikleşmeye, Sünnilere göre daha elverişli bir ortam oluşturmuşlardır. Artık, yerel Alevî topluluklarının ritüelleri, kitle iletişimi ile yayılan bir popüler Alevî kültürü üzerindeki vurguyla giderek yer değiştirmiştir (Stokes, 1999, s. 268; Dumont, 1997, s. 145). Özellikle şehirlerde yapılan cemler bir işlev değişimine uğramıştır. Artık folklorik bir gövde gösterisiyle sık sık bütünleştirilen tema ve ritüellerin, geleneksel Alevîliğin cem ve semahlarıyla ne düzeyde benzerlik kurabildiğini sormak da gereksiz hale gelmiştir. Oysa, Alevî aydınlarca ortaya atılan, Alevî ritüellerinin yeniden düzenlenmesi, çağdaş ve Batılı formlarda şekillenmesi konusundaki önerilerin yaygınlaşma potansiyeli dikkat çekicidir (Bozkurt, 2000, s. 148; Üzüm, 1999, s. 370; Yalçınkaya, 1996, ss. 84-93). Değişim talepleri sadece cem törenleri konusunda değil, musahiplik, dar, düşkünlük gibi temel erkânlarda da gündeme gelmektedir. Bu erkân, orta yaş ve gençlik kuşağının, atalarının iman ve yaşam tarzları hakkında bir şeyler öğrenmesini sağlamaya yarayan, Alevî geleneğinin gösterim yoluyla öğretimi uygulamasına dönüşmüştür. Cem, bütün olarak vakıf olunabilen kapalı bir köy cemaatinde, toplumsal düzenleme ve denetim merci olarak taşımış olduğu işlevi yitirse de, simgesel bir yeni anlam kazanmak zorundadır (Kehl-Bodrogi, 1996, s. 57).

Geleneksel yapısı, modern olana, kendi senkretik özelliklerini hatırlatacak bir şekilde eklemlendiği ölçüde, Alevîliğin yeni bir formla ortaya çıkacağı açıktır. Bu gelişme, hem reform talebinde bulunanların hem de mo-

dernlikle birlikte ortaya çıkan aşılmaz gerilimlerin azaltılmasını amaçlayan alelade cemaat üyelerinin arzularını içinde toplamaktadır. Türk modernleşmesi içinde Alevîlik, mevcut çatışmalardan bir istikrar üretecek sonuçları elde etme hususunda, daha pek çok krizle yüzleşmek zorunda kalacaktır. Nihayet, bunu fark edişin yaratacağı tartışmalar, gerçekte Alevîliğin kaderini belirleme konusunda yeni liderler ve aktörlere gereksinimi güçlendirecektir. Kendini modernliğin çekim gücüne kaptırmış görünen Alevîlerin, bu bağlamda gelişen literatürden ve dahası Sünni reflekslerden bağımsız tavır alma çabaları, onları daha pek çok bağlamda sıkı bir dönüşümün eşiğine getirecektir. Tutum ve yargılarını Sünni çerçeveye muhalif kalarak belirleme azminde olduğu görülen Alevilerin, modernliği içselleştirirken de onu yok sayarken de, bu durumun yaratabileceği sıkıntıları hissedebildiklerini düşünmek şimdilik olanaklı değildir.

Alevî modernleşmesi mevcut eğilimlerle sürdüğü ölçüde, cemaatin kendisini koruma reflekslerini hareketlendirecek hiçbir motivasyonun gücünden söz edilemez. Bir varoluş çerçevesi içinde ortaya çıkabilecek gelişme ise öncelikle dede ve aydınların, hiç de duygusal olmayan gerçekçi sorulara muhatap olmalarını ve yüzleşmelerini zorunlu kılacaktır. Ne var ki, mevcut gelişmeler içinde Alevîlerin kaderi, ne popüler idcolojilerin kavramsal sermayelerini kullanan günümüz aydınlarını, ne de şimdilerde hangi geleneği yansıttığı gittikçe belirsizleşen dedeleri ilgilendirmektedir. Belki de bir "öze dönüş" temasının modernlikten hiç de bağımsız olmayan vurgusu, yine kırsalın kendine has dünyasında toparlanmaya başlayacaktır. Bu toparlanmanın hesaplaşacağı toplumsal gerilimin asıl nirengi noktası ise Sünniler-

den çok, artık her şeyden kolayca etkilenen kentli Alevîlerdir. Çünkü modernleşmenin yok edici kuşatması altında Alevîler, "Alevîlik"le aralarındaki mesafeyi gittikçe daha fazla açarak derinleştirmişlerdir.

Modernite, Din ve Dinsel Modernizmin Boyutları: Azerbeycan Örneği

A. Vahap Taştan

Modernliteyi sorgulamanın ve anlamaya çalışmanın, yaşadığımız çağı değerlendirmek açısından özel bir önemi vardır. Günümüzde yapılan küreselleşme ve post-modernite tartışmalarında olsun; *çoğul modernliteler*, *farklı modernliteler* ya da *Batı-dışı modernite* türü kavram arayışlarında olsun, temel referans noktası hemen her zaman, Fuat Keyman'ın deyimiyle, "modernite tartışması" nın kendisi olmaktadır (2001, s.10). Zira modernite, Clifford Geertz'in işaret ettiği gibi, ister sımsıkı bağlanılsın, ister karşı çıkılsın ya da aşılmaya çalışılsın, sosyo-kültürel değişimlerin temel dinamikleri arasında yer almaktadır (2001, s. 163). Modernite, ayrıca ve daha da önemli olarak, Keyman'ın da belirttiği gibi, değişim süreçlerinin hem tarihsel, hem de kuramsal ve felsefî bağlamını oluşturur (2001, s. 11).

Bu çalışmada, değişim süreci bağlamı olarak modernite[65] ile kültürün en önemli veçhelerinden biri olan

---

[65] Bu çalışmada modernite, modernleşme ve modernizm gibi birbirine benzer fakat az çok farklı anlamlar ifade eden bir dizi kavramın temel vurgusu üzerinde durulacaktır. Daha çok modernite bağlamında dikkate aldığım bu temel vurgu, Batı'da XVII. yüzyılda bilimsel devrim ve XVIII. yüzyılda Aydınlanma' nın bir sonucu olarak yeni entelektüel ve kognitif bir dünyanın doğuşu üzerinde odaklanır (Hall ve Gieben, 1992, s. 6). Modern dünyanın doğuşu olarak nitelendirilen bu durum, Ortaçağ Avrupası'nın dünyayı metafizik bir açıdan gören egemen dünya görüşüne karşılık, eleştirel ve bilimsel bir dünya görü-

din arasındaki ilişki incelenecek ve bu ilişki, modern ama gerek Batı dünyasından, gerek Türkiye'den siyasal ve örgütsel açıdan farklı bir yapı oluşturan, eski Sovyetler Birliği üyesi, Azerbeycan örneğinde tartışma konusu edilecektir. Azerbeycan'ın Çarlık dönemindeki dinsel-kültürel durumu Ceditçilik akımı ve *pan-* hareketleri çerçevesinde; Sovyet dönemindeki ise dinsel yaşam, ateizm, dinin "düşüş"ü ve modernizasyonu bağlamında tartışılacaktır.[66]

Söz konusu "din"i, felsefe ya da öğreti olarak değil, bir toplum kurumu ve din pratiği olarak ele alan bu çalışmada din ve toplum ilişkileri, bir din sosyolojisi sorunsalı olarak, karşılıklı etkileşim sürecinde dikkate alınacak ve dinin toplumsal koşullardan etkilenme biçimi Azerbeycan örneğinde tartışılacaktır. Çalışmanın amacı, bir dinin modern toplumda kurumsal düzeyde varlığını devam ettirebilmesinin o toplumun siyasal ve sosyo-kültürel özellikleriyle ilişkili olduğu üzerine odaklanmaktadır.

Modernite ve Din

Moderniteye geçişi belirleyen bilimsel, siyasal, kültürel ve endüstriyel olmak üzere dört devrimden söz edilir. Newton'un başlattığı bilimsel devrim ile, doğrudan Tanrı tarafından yönetilen bir doğadan, kendi kendini düzenleyen bir doğaya geçilmiştir. Bu anlayışta temel

---

şünü temsil eder. Modernite, Aydınlanma'dan esinlenerek, insan mutluluğunun, insani, tinsel ve doğal düzenin ancak akılla anlaşılması ile elde edilebileceğini varsayar (Yıldırım ve Şimşek, 2000, s. 2).

[66] Bağımsızlık sonrası Azerbeycan'da dinsellik olgusunu başka bir makalemde işlediğim için bu çalışmanın dışında tuttum (bkz. Taştan, 2003).

belirleyici, doğa olayları arasındaki nedensel ilişki ve determinizm olmaktadır. Siyasal devrim ile, otoritenin kendine özgü yapısı ve kaynağı konusundaki anlayış, köktenci bir biçimde değişmiştir. Artık iktidarın kaynağı doğrudan halktan gelmektedir. Kültürel devrim ile, toplumsal yaşamın temeline akılcılığın ilkeleri yerleştirilmiş, din toplumun kıyısına itilmiştir. Endüstriyel devrim ile de, insan ile doğa arasında aracı durumunda olan teknik yapının gittikçe daha büyük bir özerklik kazanması sağlanmıştır (Demir, 1997, s. 19).

Bu aşamalar modernitenin oluşum sürecini gösterir. Ancak, modernite deneyimi yaşamakta olan her toplumun mutlaka bu aşamalardan geçmesi gerekmediği gibi,[67] modernitenin bu noktaların hepsiyle birlikte

---

[67] Modernite ile ilgili önemli bir tartışma konusu, hareket noktasından ziyade, onun içeriği ve geleceği ile ilgilidir. Örneğin, Michael Lövy moderniteyi gittikçe daha yeni olana bir inanç ve yönelim olarak tanımlar (aktaran Séguy, 1989, s.4). Acaba bu doğrusal bir ilerleme midir? Bütün yer ve zamanlar için ortak bir modernite tasavvuru var mıdır? Kuşkusuz ki modernite belli bir yer ve zaman diliminde ortaya çıkmış ve birtakım engellerle karşılaşarak yayılma olanağı bulmuştur. Doğası gereği modernite kendi içinde bizzat eleştiriye tabidir. Onun tekrar kendine, belki kendisine karşıt bir oluşuma dönüşme kabiliyeti vardır (Séguy, 1989, s. 4).

Batılı toplumların, bilim, kültür ve eylemleriyle şekillenmiş, akılcılığa ve bireyselliğe aşırı vurgusu nedeniyle eleştiri konusu edilmiş modernitenin, Batılı olmayan toplumlar için ifade ettiği anlam bir başka tartışma konusu haline gelmiştir. Nilüfer Göle'nin "Batı-dışı modernlik" çalışması bize, Batılı olmayan toplumların din başta olmak üzere toplumsal ve kültürel alanlardaki her türlü etkileşim ve değişimini anlamada kavramsal bir çerçeve çizmektedir. Göle'ye göre *Batı-dışı* kavramı, Batılı olmayan ama modernitenin etkisi altına girmiş olan toplumlara işaret etmektedir. Batılı olmayan toplumların ortak özelliği ise, kendi deneyimlerini anlamakta Batı modernitesini referans noktası almaları ve Batı modernliğine olan

ortaya çıkması da beklenemez (bkz. Jeannière, 1993, s. 16). Ancak şu kesindir: modernite temelde, geleneksel toplumlardaki tipik dinsel dünya görüşünün çöküşü ve seküler/materyalist kültürün doğuşudur (Hall ve Gieben, 1992, s.6). Dolayısıyla, yeni bir toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimi getiren modernite, Batı'da başlamışsa da, zamanla neredeyse bütün dünyayı etkisine alacak ve böylece evrensel öğeler içeriyor sayılacaktır (Giddens, 1998, s. 9).

Din ise, en genel tanımla, kutsalın tecrübesi ile inananlar topluluğunun yerine getirdiği ayinlerle bağlantılı, aşkın bir varlığa inanç ve yüceltme duygularını içeren semboller kümesidir (Günay, 1998, s. 203; Giddens, 2000, s. 495).

Modernite ile din ilişkisi,[68] akla hemen sekülerleşme sorunlarını getirir. Sekülerleşmeyi, dinsel düşünce ile dinin kurumlarının ve pratiğinin toplumsal önemlerinin kaybolma süreci olarak tanımlarsak (bkz. Al-

---

bağımlılıklarıdır. Batı modernitesini oluşturan kavramların, öteki toplumlara taşındığında hem abartılı bir biçimde yaşama geçtiklerini hem de yeni bir içerik kazandıklarını *ekstra modernlik* kavramı ile izah eden Göle, Türk modernleşmesindeki bir çok sorunu bu yaklaşımla açıklamaktadır. Örneğin, "Türkiye'deki laiklik olgusu hem toplumsal muhayyileye nüfuz etmiş hem de Batı laikliğinin birebir yansıması olarak okunmayacak kadar özgün bir ifade biçimi bulmuştur" diye yazar (2000, s.165, s.171).

Arnold Toynbee de, Batılı olmayan toplumların, Batı uygarlığının aşırı sekülerleşmek suretiyle düşmüş olduğu manevi krizi dikkate almadan Batıya yönelmiş olmalarını, buna benzer bir bakış açısından değerlendirmekte, bu çerçevede dine dönüş olgusunu tartışmaktadır (1978, s. 211).

[68] Émile Durkheim'den Peter Berger'e kadar bir dizi düşünür, dinin doğası ve önemini, özellikle modernite bağlamında tartışına konusu yaparak, kuramlar geliştirmişlerdir.

dridge, 2000, s. 73), sözkonusu sorunları başlıca ikiye ayırabiliriz. Bir, modernitenin doğası ve içeriği ile ilgili sorunlar; iki, modernite ile din arasında mümkün olabilecek çeşitli ilişkilerle ilgili sorunlar. Bu ikinci tür sorunlar ise herşeyden önce "dinsel modernitenin doğası nedir?" sorusunu akla getirir. Batı dünyasından bir örnek vermek gerekirse, "son otuz yıl içinde Kuzey Amerika'da dinsel hareketlerin sayısında ve çeşitliliğinde bir artış gözlenmiştir," şeklindeki bir iddia, "dinin doğası ve rolünde bir değişme mi, yoksa kültürel yapılarda ımı bir değişme olduğu," sorusuna yol açar (bkz. Dawson, 1998, s. 131).

Peter Berger sekülerleşmeyi ikiye ayırır: kamu ve kültür alanlarının, dinsel kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarıldığı süreç olan *yapısal sekülerleşme* ile bilincin sekülerleşmesi olan *öznel sekülerleşme.* Bu ikincisi, Berger'in de işaret ettiği gibi, modern Batı'nın, gittikçe artan sayıda, dünyayı ve kendi öz yaşamlarını, dinsel açıklamalardan yararlanmaksızın yorumlayan bireyler ürettiği anlamına gelir (1993, s. 162).

Sekülerleşme, modern toplumların ortak bir özelliği olarak görülse de, hepsinde tek ve aynı biçimde yaygınlaşmamıştır. Örneğin, ABD'de (ve görüleceği üzere, Sovyetler Birliği'nde) din kurumları konumlarını, kendilerini büyük ölçüde dünyevileştirmek suretiyle korumuştur. ABD'de kapitalizm, din kurumlarını ve gereksinmelerini de tüketim mantığına uyarlamış; bu da doğal olarak dinsellikteki artışı doğurmuştur. Bir başka deyişle, dinsellikteki artış, sadece sekülerleşmenin "olumsuz" sonuçlarına gösterilen tepkilerin değil, dinin kendisinin sekülerleşmeye gösterdiği uyumun artışını da temsil etmektedir (Sarıbay, 1993, s. 89).

Din ile sekülerleşme arasında uyum sağlayan ve dinsellikteki yükselişi tehdit olmaktan çıkaran etken, bir bakıma, modernitenin kutsallaştırılmasını sembolize eden—ve birbirinin zıttı olan—*sivil din* ile *siyasal din* anlayış ve uygulamalarıdır. Robert Bellah'ın ABD toplumu için geliştirmiş olduğu sivil din kısaca *"In God We Trust"* (Tanrıya Güveniyoruz)[69] ibaresinde ifadesini bulur ve devlet başkanının yemin töreniyle ritüel bir anlama bürünür (Aldridge, 2000, s. 142). Sivil din, kültür düzeyinde dinsel ve siyasal sembollerin içiçe geçmesini ifade etmekte; dolayısıyla, devlet ile din arasındaki farklılaşmanın tamamlanmamış olduğunu göstermektedir (Sarıbay, 1993, s. 89).

Siyasal din anlayışı da sivil din gibi, bir takım ritüel ve sembollere dayanır. Sovyetler Birliği'nin siyasal ideolojisi, akılcılık, materyalizm, ateizm ve dine karşı bilimin üstünlüğü fikri üzerine kurulmuştu. Dolayısıyla, Karl Marx'ın "halkın afyonu" olarak tanımladığı kurumsal din, Lenin tarafından "halk için afyon" görülerek yasaklar çerçevesine alındı. Dinsel ritüellerin yerine geçmek üzere, ulusal bayramlar, giriş törenleri ve ziyaret merkezinden[70] oluşan bir Sovyet ritüel sistemi oluşturuldu (Aldridge, 2000, s. 153, s. 157). Bu siyasal, ya da bir başka ifadeyle sözde din, Sovyet toplumunu ve Sovyet devletini kutsamak için bilinçli bir şekilde bir semboller ve ritüeller sistemi olarak düzenlendi.

Daha genel olarak, Émile Durkheim'in "çerçevesi kırılmış toplumlar" (aktaran Günay, 1997, s.89) olarak nitelendirdiği modern toplumlarda, dinin işlevselliği, Max Weber'in ünlü deyimi ile "dünyanın büyüsünün bo-

[69] Amerikan parasının üzerinde yazılı ibare.
[70] "Ziyaret merkezi"nden Lenin'in mezarı kastedilmektedir.

zulması" (aktaranlar Haralambos ve Heald, 1985, ss. 484-485) sürecinde, kimlik ile anlam arayışları bağlamında yeniden kurgulanmış ve din, artık, bir "anlam sistemi" olarak ele alınmıştır (Hamilton, 2000, ss. 529-536).

Din bir anlam sistemi olarak ele alınırsa, gerek bireysel düzeyde gerekse toplumsal hareketler olarak endüstriyel toplumlarda gözlemlenen dine dönüş olgusu da, modernitenin ortaya koyduğu sorunlar ile birebir ilişkilendirilebilir. Nitekim, Gerhard Lenski ve Nur Vergin gibi birbirinden farklı bilim adamları, modernitenin sonuçları olarak kabul edilen yabancılaşma ile anomi gibi sorunlara çare olarak, dinin doğasında mevcut bulunan anlamlılığı gösterirler ve dinin, modern dünyada, görmezlikten gelinemez önemi olduğuna dikkat çekerler. Özellikle beklenmedik durumlarda[71] din adeta bir yardım eli olarak işlev görmektedir (Lenski, 1963, s. 319; Vergin, 1985, s. 9). Onların bakış açılarını kabul edersek, modern toplumlarda oluşan gelişmenin, dinin öneminin azalmasından çok, işlev(ler)inin farklılaşmasında yatmakta olduğunu görürüz. Böylece, geleneksel toplumlarda çok geniş alanlarda işlev gören din, modern toplumlarda geleneksel işlev(ler)ini büyük ölçüde seküler kurumlara devretmiş; ancak, aynı zamanda, belli ölçülerde, kendi teolojik ve entelektüel yapısı içinde derinleşerek, yeni kimlik ve aidiyet arayışları için gereken anlam(lar)ı üretme işlevini elde etmiştir.

Modernitenin dönüştürücü özelliği ile, dinin işlev(ler)inin değişmesi ve dinin kendi içinde derinleşmesi arasında anlamlı bir ilişkiden söz edilebilir. Örneğin, u-

[71] Beklenmedik durumlar, bireysel dramatik deneyimler de olabilir, toplumsal kriz durumları ve doğal afetler de.

zun yıllar işçi ve işçi aileleri olarak, modern sanayi toplumlarında yaşamlarını sürdüren binlerce Türk insanı, din ile—hem onu yeni bir biçimde algılamak, hem de adeta yeniden keşfetmek bakımından—memleketlerindeki geleneksel ilişkiden farklı bir ilişki içine girmiş bulunmaktadır. Nitekim, bugün, *getto İslamı*'na karşı Avrupalı Müslüman kimliği ve kültürünü sembolize eden bir *Avrupa İslam* (*Euro-Islam*)'ı anlayışı yaygınlaşmaya başlamıştır (King, 1993, s. 33). Buna göre, Avrupada'ki Müslüman göçmenler, hem İslami kimliklerini koruyacak, hem de modern toplum değerleri çerçevesinde bir Avrupalı gibi hareket edeceklerdir.[72]

Yukarıdaki örnekte de görüleceği gibi, din, temelde, kutsalla kurulan bağla belirlense de, aynı zamanda bir toplum olayı olması bakımından, toplumsal bir karaktere de sahiptir. Dinin toplumsal bir karaktere sahip olması ise, onun diğer toplum olayları ile karşılıklı etkitepki ilişkileri içinde olması; din olaylarının da belli ölçülerde, coğrafî, toplumsal ve kültürel değişkenlere bağlı bulunması demektir (Günay, 1986, s. 43). Dolayısıyla, modernleşme süreçleri, nasıl modern endüstriyel toplumlardaki geleneksel din anlayış(lar)ını etkilemişse, farklı derecelerde de olsa, günümüz dünyasındaki henüz endüstri devrimini tamamlamamış toplumların da dinsel-toplumsal yaşantılarında önemli yankılar uyandırmıştır. Bu toplumlarda, modernitenin "meydan okuyuşu" ile karşı karşıya gelen din pratiklerinde bir kriz ortaya çıkmıştır. Din kurumları, "gelenekçileşme" diye tabir edeceğim, gelenekçi tutumda direnme olgusu ile

---

[72] Benzer dönüşümlerin, ileride de açıklayacağım üzere, modernite ile ilişkisi ölçüsünde Azerbeycan'ın toplumsal yapısında da anlamlı bir şekilde ortaya çıktığı görülecektir.

modernleşme arasında seçim yapmaya zorunlu kalmışlardır.

Bu tür toplumları içeren İslam dünyası, modernite ile karşı karşıya kalınca, gelenekçi tutum, Müslümanları "tarih dışı bir sürece atarak" (Yıldırım, 1999, ss. 46-47), ya da "zayıf tarihsellik konumunda tutarak" (Göle, 2000, s. 167) gelişmelerden koparmış; modernist yaklaşım ise, temelde modern uygarlık düzeyine ulaşma güdüsünden hareketle, İslam'ı seküler, ilerlemeci, pozitivist ve akılcı bilgiler doğrultusunda yorumlama yoluna gitmiştir (Yıldırım, 1999, s. 48). Bu da beraberinde, İslam'daki Tanrı'nın birliğine kesin inanış ve kurallara uyma, bütünsellik, öğretiyi vurgulama ile öğretinin "nihailiği" (Gellner, 1988, s. 189) noktalarından hareketle, modernleşme ile protestanlık arasındaki ilişkiye benzer bir modernleşme-İslam ilişkisini doğurmuştur.

Azerbeycan'daki dinsel modernizmi işte yukarıda sunmuş olduğum kuramsal çerçeve bağlamında inceleyeceğim.

Azerbeycan'da Din ve Dinsel Modernizm

İslam, bugünkü Azerbeycan'ı oluşturan yöreye VII. yüzyıldan itibaren yayılmaya başlamış ve zamanla yerleşerek, egemen din olarak bütün kuruluşlarıyla varlığını sürdürmüştür.[73] Tarih boyunca zaman zaman İran ve Osmanlı devletlerinin siyasal etki alanında bulunan

---

[73] Bölge, İslamiyet'in kabulünden önce, kültürel çeşitliliğe sahip, çeşitli diller ile dinlerin kaynaştığı, ama bu inanç ve fikir farklılıklarının öne çıktığı, siyasi istikrardan yoksun bir yöre idi. Nizameddin Şemsizade'ye göre, İslam'ın bu bölgede yayılması ve yerleşmesi, "milli birlik" için gerekli fikrî temeli sağladı (1996, s.12).

Azerbeycan ülkesinin kuzeyi,[74] çalışmanın konusu, 1991'de bağımsızlığını kazanmış olan eski Sovyet cumhuriyeti, Azerbeycan'ı oluşturacak topraklar, XIX. yüzyılın başlarında, Çarlık Rusyasının egemenliği altına girmiştir (Bünyatov, 1994, s. 147). 1920'de de Azerbeycan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti kurulmuştur. Dolayısıyla, Azerbeycan'ın bugünkü kültürel ve dinsel yapısının anlaşılması, büyük ölçüde Rus egemenliği altında, gerek Çarlık Rusyası, gerekse Sovyet rejimi dönemleri deneyimlerinin çözümleme ve değerlendirilmesine bağlıdır. Her iki dönemde de Azerbeycan farklı boyutlarda da olsa önemli birer modernite deneyimi yaşamıştır. Zaten Azerbeycan halkı, Rus egemenliği altındaki diğer Türk topluluklarına oranla, Batı değerlerine aşinalığı daha erken dönemlerde kazanmış, bu da belli ölçülerde entelektüel seviyenin yükselmesini sağlamıştır. Bu durum, Azerbeycan'da dinin daha farklı bir çeşitlilik ve gerçeklik içinde algılanmasına katkıda bulunmuştur. Dolayısıyla, Azerbeycan'da dinsel modernizm kendine özgü bir yapı ve çeşitlilik göstermektedir.

Çarlık Rusyası dönemi

Ceditçilik Akımı

Osmanlı İmparatorluğunda 1839 yılında Tanzimat Fermanı ile başlayan ve Batı'nın gelişmişlik düzeyine ulaşmayı amaçlayan modernleşme hareketi, Çarlık Rusyası içinde Kırım, Volga-Ural bölgesi, Sibirya, Kafkasya ve Türkistan gibi yörelerde *Ceditçilik* olarak ad-

[74] Güney halen İran Cumhuriyeti toprakları içindedir. Yayına hazırlayanların notu.

landırılır. Ceditçilik, Rusya'daki Müslümanların[75] Batı'nın (onlar için Rusya'nın) ekonomik ve teknolojik konumuna yetişme isteğidir. Dolayısıyla Ceditçilik, getirdiği yeni eğitim anlayışları ile olayları ve dünyayı yeniden yorumlayan bakış açılarıyla, tamamen ileriye yönelik bir yenileşme hareketidir (Erdem, 2001, s. 10).

XIX. yüzyılın sonuna doğru Rusya'daki Müslümanlar arasında, eğitim ve kültür alanında başlayan Ceditçilik, Batı'daki Aydınlama felsefesinin İslam dünyasına yansıması olarak da kabul edilmektedir (Baldauf, 2001, ss. 72-73). Bu döneme kadar Rusya'daki Müslümanlar arasında ilk öğretim, şehirlerde medrese bünyesinde, köylerde ise camilerin yanında bulunan "mektep"lerde, geleneksel yöntemlerle yürütülürdü. Bu okullarda sadece okuma-yazma ve ilmihal bilgileri öğretilirdi. Gaspralı İsmail Bey'in Kırım'da başlatmış olduğu Ceditçilik ise, ilköğretimin yeniden düzenlenmesi ile yeni bir eğitim sisteminin uygulanmasını öngörüyordu (Akyol,

---

[75] Çarlık Rusyasında Müslümanların büyük çoğunluğu, Azeriler gibi, etnik olarak Türk idi. Türk olmayanlar, Çeçenler ve Tacikler gibi sayıca azınlıkta idi. Yazar bu çalışmada "Müslümanlar" deyimini iki nedenle kullanmıştır: Bir, bu dönemde bugün anladığımız anlamda bir ulus bilinci henüz bulunmadığı ve *ümmet* kavramı geçerliliğini koruduğu için, bir çok kişi kendini "Müslüman" kimliği ile tanımlıyordu. İki, Ruslar Çarlık rejimi boyunca resmi belge ve işlemlerde "Müslüman" kimliğini öne çıkarmışlar ve, kimi yorumcuya göre, böylelikle "Türklük" kimliğini gölgeleyerek ortak Türklük bilincinin oluşmasını engellemeye çalışmışlardır. Çarlık Rusyası içinde yaşayan etnik Türkler de, örneğin "Müslüman Kongreleri" düzenlemişlerdir (bkz. Hablemitoğlu, 1997). Dolayısıyla yazar, dönemin tarihsel gelişmelerinde kullanılan terimi bu çalışmada, zaten İslam dini ve Müslüman kimliği üzerinde durduğu için, alıkoymuş; görüleceği üzere kimi yerde "Türk" ve "Müslüman" kavramlarını eşanlamlı olarak kullanmıştır. Yayına hazırlayanların notu.

1993, s. 211). Bu projeye göre, "okul" medreseden ayrılacak, ilkokulun ayrı öğretmenleri olacak, öğretmenler aylık alacak, okuma-yazma belli yöntemlerle yapılacak, her yaşa göre ders kitapları kullanılacak, kız çocukları için ayrı okullar açılacak ve yalnız okumaya değil aynı zamanda yazı öğretimine de önem verilecektir (Erdem, 2001, s. 10).

Ceditçilik hareketi din, dil, kültür ve ideal birliğinden dolayı Rusya'daki Müslümanlar arasında hızlı bir şekilde yayılmış, özellikle Azerbeycan'da etkili olmuştur. "Maarifçilik" olarak da bilinen akım, Azerbeycan'da yeni bir ideoloji olarak yayılıp gelişmiştir. Zaten, yukarıda belirttiğim gibi, Çarlık Rusyasının yönetimi altındaki Azerbeycan, Batı'dan gelen modernist düşünceye yakındı; hatta elitleri vasıtasıyla bu düşünceden doğrudan etkilenmekteydi. Nitekim, daha XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, Bakü'de ve diğer şehirlerde yeni okullar açılmaya başlamıştı. Bu yeni tip okullar Azerbeycan'ın bilim ile sanat alanlarında ve genel olarak kültürel gelişiminde kısa zamanda etkisini göstermekte gecikmedi. Kısacası, XIX. yüzyılın sonlarında ve XX. yüzyılın başlarında Azerbeycan'da, din başta olmak üzere, her alanda bir uyanış süreci yaşanıyordu.

Dinsel alandaki liberalizm hareketi XIX. yüzyılın son çeyreğinde kamuoyuna ciddi bir şekilde yayılmıştı (Ehadov, 1995, s. 33). Bu dönemde ihyacılığı, yenilikçiliği ve reformculuğu benimseyenler gittikçe çoğalıyordu. Aydın kesim dinin bilime muhalif olmadığını, aksine onunla uygunluk içinde bulunduğunu ifade ediyor, bu doğrultuda eserler vermeye çalışıyordu. Bu nedenle edebiyatın ve gazete yayınlarının konusu, öncelikle, bidat ve hurafelere karşı mücadele idi.

Ceditçilik ile birlikte, Azerbeycan'da, Rus dilinde eğitim veren seküler okullar ile "mescid mektepleri" ve medreselere ilaveten,[76] *Usûl-i Cedid* okulları da faaliyet göstermeye başlamıştı. Bu okullarda eğitimin ana dilde yapılması çok önemli bir girişim olarak kabul görmüş (Mustafayev, 1973, s. 26) ve ilk Azeri gazetesi *Ekinci* (1875-1877) Azerice, yani Azerbeycan Türkçesi ile, çıkmaya başlamıştır (Akyol, 1993, s. 212). Bu sayede Hüseyinzade Ali Bey, Ağaoğlu Ahmet ve Akçuraoğlu Yusuf gibi aydınların milliyetçilik fikirleri yayılmış, Azerbeycan Türkleri arasında bir milli uyanış hareketi başlamıştır. Müslümanların Ruslarla başa çıkabilmesi için İslam'ın nasıl modernleştirilebileceği sorunu çevresinde toplanan bu fikirleri ilk ortaya atanlar Cedit reformcuları ve entelektüelleri olmuştur (Raşid, 1996, s. 37). Görüldüğü üzere, Ceditçilik Azerbeycan toplumu örneğinde İslami modernizmi de sembolize etmektedir. Dolayısıyla, Ceditçilik sadece eğitim alanında yeni pedagojik yöntemi benimseyenleri değil, Rusya'daki Türkler arasında modernist bir İslami reform tasarısını milliyetçilikle uzlaş-

---

[76] Azerbeycan türklüğünün en önemli meselelerden birini, Sünni-Şii mezhep anlaşmazlığı oluşturuyordu. Öyle ki, Ruslar Azerbeycan'ın yönetimini ellerine aldıktan sonra "Ali" ve "Ömer" okulları adı altında bu iki mezhep mensuplarına mahsus ayrı okullar açmışlardır (Resulzade, 1993, s. 24). Bu durum toplumda derin huzursuzluklara neden olmuştur. Nitekim, o devrin hicivci şairlerinden Mirza Alekber Sabir, *Hop-hop Name* (ilk baskısında tarih belirtilmemiş; bu baskı 1992) adlı yapıtında bu tepkisini şöyle dile getirmiştir:

Şie'yem, amma ne bu eşkalden,
Sünniyem, amma ne bu emsalden,
Sufiyem, amma ne bu abdalden,
Hak seven insanım, a Şirvanlılar!

tırmaya çalışan öğelerin yürüttüğü bir siyasal hareketi de nitelemektedir (Erdem, 2001, s. 10).

pan- Hareketleri

Bu devirde dikkati çeken en önemli akım, "İslam birliği" ya da "pan-islamizm" adıyla ortaya çıkan *Milli Uyanış Hareketi* idi (Mustafayev, 1973, s. 116). Kafkasya' da geleneksel İslam dayanışmasından farklı olan bu hareket, herşeyden önce ilerleme fikrini esas alıyor, bunda da Batılı milliyetçi hareketler, özellikle XIX. yüzyılın *pan*-hareketleri, akkültüratif bir öğe olarak etkili oluyordu (Türköne, 1991, s. 245). İslam birliği, bu dönemde, düşünen Müslümanların aynı zamanda siyasal gayesi oluyor, birleşmedikleri takdirde Çarlık Rusyası'ndaki Müslümanların dağılıp gidecekleri, yok olacakları fikri aralarında egemen olmaya başlıyordu. Pan-islamizm, 1905 devrimine kadar, hatta daha sonraki zamanlarda, yalnız Kafkasya'nın değil, Çarlık Rusyası'ndaki bütün Türklerin düşünüş sistemini oluşturuyordu. İslam dini böylece, Rusya'daki Müslümanları birleştiren kültürel bir bağ ve ortak bir kimlik olarak işlev görüyordu.

Bu arada, Rusya'daki Müslümanlar arasında ortaya çıkan uyanış hareketlerinin düşünsel temsilcilerinin pek çoğunun Batı'da eğitim görmüş olması, gerek içerik gerekse yöntem açısından yarar sağlıyorsa da, kimi durumlarda gelenekçilerin tepkisi ile karşılaşmıyor değildi.

Bir diğer önemli nokta da, bu aydınların özellikle Osmanlı devletindeki benzer fikir akımlarıyla ilişkisiydi. Bu da Azerbeycan'ın düşünsel hayatına, Batılı, Osmanlı ve Azeri kültürlerinden oluşan, yeni bir sentezi getiriyordu. Hatta, fikir alışverişi iki taraflıydı. Fikirlerin do-

laşımı, pan-islamizmde olduğu gibi, kimi zaman, Osmanlı'dan bütün Rusya'daki Müslümanlar arasında yayılmak suretiyle oluyorsa da; türkçülükle ilgili fikirlerde olduğu gibi, kimi zaman Azerbeycan aydınları aracılığıyla Osmanlı'ya yayılmak suretiyle oluyordu (Oba, 1995, ss. 141-174).

Aslında, daha sonra Sovyet döneminde olacağı gibi, Çarlık Rusyası döneminde Azerbeycan'da milli uyanış hareketleri ve milliyetçilik, din konusundaki uyanış hareketi kadar önemli bir olgu oluşturuyordu ve çarlığın siyaseti de bunu engellemeye yönelik olarak belirleniyordu. Ancak engellemelere rağmen, Azerbeycan'da, özellikle yayın yoluyla, örneğin *Türk Yurdu* ve *Açıksöz* gibi dergiler aracılığıyla, milliyet ve türkçülük fikirleri canlı tutuluyor; siyasal düşünüş klerikal sistemden, yani dinin geleneksel hüküm ve yargılamalarından, uzaklaştırılarak milli kültür sistemine doğru seri değişiklikler yapılıyordu (Resulzade, 1993, s. 40).

Bu tür gelişmelerde, Türkistan'ın, ya da Soğuk Savaş sonrası deyimle "Orta Asya"nın, Türk dillerini konuşan halklarını, Rus egemenliğinden kurtararak bağımsız bir devlet altında birleştirmeyi amaçlayan pantürkizm hareketinin etkin bir rol oynadığı gerçekti. Bu çerçevede, özellikle 1914-1917 yılları arası dönem, dinsel ve ulusal sorunlarda özgürlük fikrinin ve buna bağlı olarak milliyetçilik ve türkçülük anlayışının yaygınlaştığı (Caferov, 1993, s. 78) yıllar olarak dikkat çekmektedir.

Kısaca özetlersek, Çarlık Rusyası döneminde gerçekleşen Ceditçilik ve pan-islamizm hareketleri İslam'ı modernize etme gayretleri olarak alınabilir.

Sovyetler Birliği Dönemi

Sovyetler Birliği döneminde Azerbeycan'da dinsel modernizmin iki şeklinden söz edilebilir. Birincisi, bu dönemde dinsel kurumların maruz kaldığı baskılar karşısında dinsel ritüelleri basitleştirmek, sınırlamak ve dinsel merasimleri (özellikle Muharremlik merasimini), ciddi yasaklar çerçevesine uygun, elastiki bir duruma çevirmek suretiyle modernize etmek—ki, bu yapay olarak yaratılmış ve insanlara kabul ettirilmiş, dinin "düşüş devri"nin modernizmi idi (Ehadov, 1995, s.13). İkincisi ise, siyasal planda İslam'ın modernleştirilmesi anlamına gelen, dinin, kurumlan vasıtasıyla dünyevi bir içerik kazanmasıdır. Bu sonuncusunu, Sovyetler Birliği'nde İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan sosyo-ekonomik sistemler ile bu sistemlerin bütünleşmesi sürecine katkıları belirginleştirmek ve uluslararası dünyada barış, Sovyet halkları arasında dostluk ve emekdaşlık, başka dinlerle karşılıklı ilişkileri geliştirmek bağlamında görmek gerekmektedir. Esasen, Sovyet rejimi döneminde Azerbeycan'ınki gibi bir Müslüman toplumun kültürel ve dinsel yapısını saptamak ve bu yapının özelliklerini anlayabilmek için, her şeyden önce Sovyet sisteminin yaratmak istediği toplum ve insan modelini bilmek gerekir. Sovyet sistemi ve yapısı üzerine sayısız çalışma ve yapıt bulunduğu için burada ayrıca üzerinde durmayacağım ama sözkonusu modeli tek kelimeyle özetlemek gerekirse, Sovyet insan ve toplum modelinin dünyevi bir karakter üzerine temellendiğinin altını çizmek isterim.

Sovyetler Birliği'nde, İslam dininin hüküm sürdüğü topraklarda, Sovyet devletinin resmi siyaseti, İslam'ın, ya da herhangi bir başka dinin, ekonomik ve si-

yasal yaşam alanlarını, devlet kurumlarının faaliyetlerini etkileme imkanını yok etmişti. Bundan başka, hızla gelişen bilimsel ve dünyevi temel üzerine kurulmuş eğitim faaliyetlerini dinin etkisinden uzaklaştırmak suretiyle, toplum bireylerine seküler bakışlar ve "yaratma" fikrinden soyutlanmış bir dünya görüşü (Paşazade, 1996, s.154) aşılamaya yönelmişti.

Bu suretle, İslam, Sovyetler Birliği'nde güç koşullar altında yaşamaya çalışan dinlerden biri olarak uzun yıllar kendini kültürel bir olgu olarak ifade etmeye zorlandı. Birlik içinde "Müslüman" adı altında, yirmi ayrı halk şeklinde, 60.000.000 insan yaşıyordu. Bu bölgelerde yaşayan tüm halklar, inansın veya inanmasın, İslam bağına sarılarak bir demet haline gelmişti. Bu bağ ile bağlanan insanların, Demir Perde gerisindeki Müslüman ülkelerde olduğu gibi "Müslüman" olmaları gerekmiyordu. Bu halklarda "Müslüman"lık kavramı, dinsel aidiyetten çok, aynı kültürel tarihi paylaşan insanları tanımlayan bir kavram olarak kullanılmaktaydı (Monteil, 1992, s. 193).

Bununla birlikte, Sovyet rejimi döneminde Azerbeycan'daki İslam'ı tamamen kültürel bir olgu içine hapsetmek de mümkün değildir. Dinin pratik boyutunu ele alırsak, bu dönemde İslam'ın pek çok kısıtlama ve mahrumiyetler sonucunda zayıflamış olduğunu görürüz. Örneğin, Çarlık Rusyası'nda 1917'ye kadar 30.000'in üzerinde camii ve 45.000 din görevlisi varken, 1942'de ibadete açık 1300 cami kalmıştır. *Perestroika* hareketi başladığında ise, dünyada Müslüman nüfusun yaşadığı ülkeler arasında beşinci sırada yer alan Sovyetler Birliği'nde geriye resmi olarak ibadete açık sadece 200 cami kalmıştı (Monteil, 1992, s. 194).

Bu durum, Sovyetler Birliği'nde İslam'ın aşama aşama ortadan kalkıp yok olmuş olacağı kanaatini uyandırabilir. Gelgelelim, durum böyle olmamıştır. Bir kez, aksine, Hélène Carrère d'Encausse'un da ifade ettiği gibi, olaylar Sovyetler'de İslam'ın yeni koşullarda yeniden doğduğunu, bunun da dinsel yönetimler yani İslami kurumlar vasıtasıyla gerçekleştiğini göstermiştir. Ona göre, bu kurumların iki önemli işlevi vardı; birincisi İslami gelenekleri modern hayatın gereksinimlerine uygunlaştırarak dinsel uygulamaları kolaylaştırmak; ikincisi, İslam'ı Sovyetler Birliği'nin toplumsal ve siyasal sisteminin temeli olan Sovyet ideolojisi ile bağdaştırarak İslam'a dünyevi bir içerik kazandırmak (1992, ss. 24-25).

Ayrıca, Sovyet rejimi döneminde, İslam'ı sosyalizmle bağdaştırma çalışmaları yapılmıştır. Bu çalışmalarda genelde İslam'daki adalet ilkesi öne çıkarılmış, Hz. Peygamber dönemindeki kardeşlik değerleri üzerine kurulu bir dinsel sosyal yapı, sosyalizmdeki eşitlik ilkesine bir atıf noktası olarak değerlendirilme yoluna gidilmiştir. Dayandıkları temel, Abdullah Ehadov'un ifadesiyle, "Peygamber'in, Mekkeliler'le (Muhacir) Medineliler'i (Ensar) kardeşlik değerleri üzerinde birleştirerek, bir toplum yaratmış olmasından yola çıkarak, İslam'ın dünya görüşü ile sosyalizmin fikri temelleri arasında bir paralellik olduğu ve bir çok değerleri ortaklaşa paylaştığı"dır (1995, s.33). Bugün İslam dünyasında "İslam sosyalizmi" olarak bilinen hareket, solun, toplumsal, siyasal ve ekonomik açıdan ilerleme; kültürel ve fikri özgürlük; düşünce ve hayat tarzı olarak akılcılık eğilimlerini ifade eden bir anlayışa dayanmış, genelde de, her türlü sömürgeciliğin baskısı ile kültürel ve fikri tutuculuğa karşı

bir meydan okuma olmuştur (bkz. Ebu Zeyd, 2002, s. 23; Duman, 2002, ss. 102-103).

1970'li yıllarda ise, ortodoks dinin sembol ve ritüellerinden arındırılmış bir din ve dindarlık tipolojisi oluşturulmuş; Batı'daki seküler din olgusuna ya da paralel inançlara benzer bir "çağdaş dindarlık" anlayışı ortaya konmuştur (bkz. Göçerli, 1971, s.15).

Kanımca, Sovyet deneyimine rağmen Azerbeycan'da dinin hâlâ "ayakta kalmış" olmasını, büyük ölçüde, Sovyet modernizmine karşı, yukarıda sözünü ettiğim, bir takım dinsel uyarlamalarda ve "uyumlulaşma"larda aramak gerekmektedir.

Sonuç Yerine

Azerbeycan'da dinsel değişme süreçleri, sekülerleşmeye hizmet eden dinsel modernizm, dinsel öğelerin yenileştirilmesi ve bu yolla sağlamlaştırılmasını hedef alan modernizm, dindarlığın geleneksel yönlerinin çağdaş koşullara uyması, dinsel ve dindışı görüşler arasında bağdaştırıcı yaklaşımların oluşturulması gibi çok yönlü bir dizi oluşumları içermektedir.

Sovyet devrinde "geçmişin kalıntıları" olarak nitelendirilen, bugün de bazı araştırmacıların, "otoriteye alışmış bir toplumda" bu boşluğu dolduran bir "mekanizma" olarak dikkate aldığı din olgusu, Azerbeycan'ın yeni siyasal ve sosyo-kültürel şartlarında yepyeni bir anlam ifade etmekte ve bu durum bugün en azından halkın "öz dinine" dönüşü şeklinde takdim edilmektedir. Fakat bu *dine dönüş* olgusu bugün belli bir süre karmaşıklık ve belirsizlik içinde dalgalanmakta olduğu izlenimini de vermektedir.

Bugün söz konusu olan, dini, mevcut koşullara uygunlaştırıp cazip bir hale getirmek maksadıyla her türlü değişikliği ve yeniliği içeren modernizm anlayışıdır. Bu çerçevede dinsel modernizm, hem dünyada insan yaşamının bütün alanlarının sekülerleşmesi, dinsel ilgisizlik çemberinin genişlemesi ile bilim ve teknolojik gelişme karşısında kitleler arasında dinin saygınlığının kaybolma olanaklarını azaltmak; hem de, dinin dünya görüşünü ilginç ve cazip hale getirmek, onu geleneksel yorumlarından, pratik ve törenlerinden arındırıp çağdaş yaşamın vazgeçilmez bir öğesi durumuna yükseltmeyi (Ehadov, 1995, s.17) amaçlar görünmektedir.[77]

Her ne kadar, uzun yıllar tek-biçimliliğin egemen olduğu kültürel bir sistemin etkisi söz konusu olsa da, eski Sovyetler Birliği ülkeleri arasında Azerbeycan'ın hem çok farklı hem de aktüel bir konumu vardır. Bir kere Azerbeycan toplumu şehirleşme oranının çok yüksek olduğu, entelektüel seviyenin geliştiği, kadın-erkek eşitliğinin yüksek düzeyde gerçekleştiği bir toplumdur.

Bu toplumda, geçmişte—her ne kadar iğreti de olsa—ateizm ne anlam ifade ediyorsa, bugün İslam onun konumunu sarsmış ve yerini almış gözükmektedir.

---

[77] Çağdaş İslam modernizmi problematiğini sosyal ve siyasal koşulların yanı sıra, İslam'ın kompleks ve çok boyutlu olmasına bağlayan Ehadov, Müslüman ülkelerin her birinde İslam modernizminin kendine özgü özellikleri olduğunu belirterek, örneğin İran'daki İslam modernizminde "fundamentalist" öğeler ön plana çıktığı halde, Türkiye'de çağdaş yaşamın gereklerine uygunlaşmak eğiliminin üstünlük teşkil ettiğini ifade etmektedir (1995, s. 20).

IV

Postmodern Açılımlar

Bağdat Yollarında Romanında Kimlik Arayışı ya da Türk Kültüründe Diasporik Açılımlar

Rezzan Kocaöner Silkü

Toplum bilimleri, modernleşme sürecini, "insan uygarlığının, genellikle sanayileşme ve laikleşme aracılığıyla uğradığı ekonomik, siyasal ve toplumsal dönüşüm" olarak tanımlar. Ancak bu dönüşümün gerçekleşebilmesi için, öncelikle, hedef toplumu oluşturan bireyler arasında, ortak bir tarih bilincinin varlığı gerekmektedir (bkz. Goetz ve diğerleri, 1989, s. 164). Murat Belge, Osmanlı imparatorluğunun ise uzun bir süre ciddi bir tarih bilincine erişememiş ve değişim olayını zihninde "kavramlaştıramamış" olduğunu belirtir. Ona göre, XIX. yüzyılın başlarına kadar, *değişim* daha çok *bozulma* olarak anlaşılmış ve bugünkü terminolojide *reform* olarak adlandırılan süreç, Osmanlı devlet kadrolarında "parlak geçmiş"in yeniden kurulması şeklinde algılanmıştır. XIX. yüzyıldan sonra ise "düne dönme" özlemi terkedilerek, *batılılaşma* olarak tanımladığımız, yeni bir toplumsal biçimleniş süreci başlamıştır. Ancak bu değişim cumhuriyet dönemine kadar, Belge'ye göre, Batı kurumlarının ve tarih anlayışının "zorunlu" bir taklidinden öteye gidememiştir. Ve böylelikle de Batı'nın Türk kültürüne yönelik "kolonizasyon" süreci işlemeye başlamıştır (1997, ss. 247-248). Batılılaşma kavramı da, 1920'lerden itibaren, Tamer M. Müftüoğlu ve Yavuz Sabuncu'nun vurguladıkları gibi, *çağdaşlaşma* ile eşanlamlı olarak kullanılmaya başlanmıştır (1993, s. 3). E-

debiyat alanında da yansımasını bulan bu yeni anlayışla birlikte, tarih bilinci gelişmiş, modernleşmeye inanan ve aldığı Batılı eğitimle, "Doğu-Batı" sentezinin egemen olduğu yapıtlarını, hem Türkçe hem İngilizce kurgulayabilen, Halide Edip Adıvar gibi bir yazar ön plana çıkmıştır.

Günümüzde Adıvar çizgisini sürdüren bir yazar, halen ABD'de yaşamakta olan kadın yazar Güneli Gün'dür.[78] Yirmibeş yılı aşkın bir süredir ABD'de oturmakta olan Gün, böylelikle, toplumumuzun Tanzimat'tan bu yana geçirmekte olduğu değişim sürecini diasporik boyutta yaşamaktadır. Dolayısıyla, İngilizce kaleme aldığı ve Türkçeye *Bağdat Yollarında* (1993) başlığıyla çevrilmiş[79] olan *On the Road to Baghdad* (1991) adlı romanı ile, günümüz Türk romanında diasporik bir

---

[78] Orhan Pamuk'un deyişiyle, "Türkiye doğumlu, Amerika'da yaşayan ve İngilizce yazan bir yazar" (Türkçe çeviri *Bağdat Yollarında*'nın arka kapağında aktarılıyor) olan Gün, Urfa'da doğmuş, İzmir'de büyümüş ve İzmir Amerikan Kız Lisesi'ni bitirdikten sonra Hollins College'de yazarlık eğitimi almak üzere ABD'nin Virginia eyaletine gitmiştir. Yirmibeş yılı aşkın bir süredir ABD'de oturmakta ve yazarlık uğraşını sürdürmektedir. Iowa Üniversitesi Yazarlık Atölyesi'ne devam ettikten sonra lisansüstü derecesini John Hopkins Üniversitesi'nden alan yazar, Ohio'daki Oberlin College'de yaratıcı yazarlık ve kadın araştırmaları konularında ders vermektedir.

Talat Halman, Gün'ü "günümüzün Şehrazatı" olarak tanımlamakta (1993: 13) iken, Gün kendisini, "New York'u allak bullak etmek" üzere "Yeni Dünya"ya gelen bir Türk kadın yazarı olarak görmekte ve sözkonusu roman ile Türk kültürüne ve Tanzimat'tan itibaren gelişim gösteren "batılılaşma" ve "modernleşme" olgularına diasporik bir boyut kazandırdığını düşünmektedir (1993, s. 465).

[79] "Sihirli Serüvenlerin Romanı" alt başlığı ile Yurdanur Salman tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.

açılım gerçekleştirmiş ve günümüz edebiyatına yeni bir soluk getirmiştir.

Gün, Atlantik'in diğer yakasından, Türk kültürüne, ülkemizde yaşayan yazarlara oranla daha nesnel bir tarih anlayışıyla bakabilme şansına sahip bulunmaktadır. Bir başka deyişle, bu nesnellik—kendisinde var olması gereken aydın kimliğinin getirdiği tarafsızlık anlayışı sonucu olmasının çok ötesinde—diasporada oluşunun getirdiği bir özellik olarak ortaya çıkmaktadır. Bu veri ışığında, bu çalışmanın özünü, aldığı eğitim dolayısıyla kendi özgün dil ve kültür birikimi yanısıra Batı kültürü ve dilinin olanaklarını da birlikte kullanabilen bir kadın yazar olarak Gün'ün, *Bağdat Yollarında* romanının baş kahramanı Hürü'nün benliğinde şekillenen kimlik arayışının, Türk kültüründe Tanzimat'tan itibaren sorgulanmaya başlanan batılılaşma ve modernleşme olguları bağlamında irdelenmesi oluşturmaktadır.

Gün, Talat Halman'ın romanın Türkçe çevirisine yazdığı "1001 Türk Masalları" başlıklı önsözde belirttiği gibi, "Binbir Gece Masalları" şablonunda biçimlenen bir fantezi yaratarak, tarih ile büyülü gerçekçilik sentezi bir roman yazmıştır. Halman'a göre, Gün bu yapıtıyla okuyucusunu "kültürel bir keşif yolculuğu"na hazırlamakta, "yeni bir ruh arayışı" içerisine sokmakta ve Batılı yazınsal bir tür olan roman sanatına, gerçekçilikten postmodernizme uzanan serüveninde tıkandığı noktada, Doğu motifleriyle bir çıkış yolu göstermektedir (1993, s. 13).

Gün bu romanda İslam, Osmanlı ve Türk öğeleri ustalıkla kurgulayarak oluşturduğu çok-kültürlü mozayik ile, Batı'nın oryantalist bakış açısına yeni bir alternatif geliştirmektedir. Halman'ın belirttiği gibi,

> Tarihsel bir roman olarak *Bağdat Yollarında*, Sultan Süleyman'dan önceki Osmanlı tarihini ve kültürünü olağanüstü bir virtüozlukla yeniden yarat[makta ve] ... Osmanlı konusunda Avrupalıların görüşlerine çok fazla bel bağlayan Batı dünyası [için hemen hemen hiçbir şeyin bilinmediği] ... I. Selim dönemine farklı bir perspektif kazandırmaktadır (1993, s. 13).

Gün, I. Selim dönemine ışık tutarak, tarihsel romanın sınırlarını fantezi ve *picaresque*'in sürükleyici atmosferine taşımakta, Ziya Gökalp'in "yüzü batıya dönük" Türk kimliği tanımı doğrultusunda ürün veren Adıvar'ın *The Clown and His Daughter* (1935) adıyla ilk önce İngilizce kaleme aldığı *Sinekli Bakkal* (1936) romanında hedeflediği Doğu-Batı sentezi ile yerel olanı evrensel bir dille ifade etme çabasını, çift-dilli ve çift-kültürlü bir diaspora gerçekliğinde sürdürmektedir. Bu bağlamda, Halman'ın da altını çizdiği gibi, Gün'ün yapıtı, "Amerikan deyişleriyle dolu renkli bir dille yazılmış ... baskın Türk özellikleri taşıyan" bir romandır (1993, s. 14).

Hürü'nün Kimlik Arayışı

Gün, Doğu ve Batı motiflerini bir arada kurgulayarak yarattığı *Bağdat Yollarında*'da, kendisiyle özdeşleştirdiği baş kadın kahramanı Hürü'nün benliğinde şekillenen kimlik arayış serüveninc, farklı bir kültürün nesnel ve sorgulayıcı penceresinden bakmaktadır. Roger Bromley'nin belirttiği gibi, diasporik kültür yapıtlarının özünde, varolan siyasal, toplumsal ve kültürel karşıtların ötesinde üçüncü bir alternatif oluşturarak, sürcgelen

tutarsız hiyerarşileri düzeltme ya da melezleştirme (*hybridization*) amacı yatmaktadır (2000, s. 1).

Stuart Hall, kültürel kimlik arayışını, siyasal bir arayış olarak tanımlar (1995). Hall'un daha önce *yeni etnisiteler* (*new ethnicities*) olarak adlandırdığı (1987), deyim yerindeyse, "iki arada bir derede" olma durumu, Gün'ün kimlik sorunsalının, melez ve diasporik yapısıyla örtüşmekte olup, ırk, sömürge ve ulus kavramlarında temellenen kimlik modellerine bir alternatif olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak, *kimlik* kavramı, kendi içerisinde, farklı anlamlar barındırmaktadır. Bu bağlamda, etnisite konusu üzerinde çalışan araştırmacılar "kimlik"in, yaşam deneyimi ve yaşanan sosyal mekânla doğru orantılı olduğu görüşündedirler (bkz. Michaels, 1992; Steele, 1990). Gelgelelim, diğer bazı eleştirmenlere göre de, kimin, hangi toplumsal gruba ait olduğu; ya da bu aidiyetin grubun üyelerine ne ifade ettiği gibi sorular, *gözardı edilmelidir* (bkz. Moya ve Hames-Garcia, 2000, s. 4). Zira Bromley' nin de ifade ettiği gibi, kültürlerarası bölgeler genellikle "değişken zeminler (*shifting grounds*)" olup, burada kimliğin oluşum süreci devingen bir yapılanmayla sürekli yeniden şekillenmektedir (2000, s. 5). Bu tür uluslar-ötesi melezlik olgusu da, Hall'un "üçüncü senaryo (*third scenario*)" olarak adlandırdığı (1993, s. 402) kültürler-ötesi bir kimlik olasılığını da beraberinde getirmekte ve bu çalışmanın kuramsal temelini oluşturmaktadır.

Romanın hem kültürel, hem mitik, hem de folklorik çatısını Hürü'nün saray doktoru babası Turhan Bey'in kızına anlattığı öyküler oluşturmaktadır. Tarihsel perspektifi ise, Genç Osman adlı toy gencin, beraberindeki 100 kişilik bir toplulukla Selçuklu İmparatoru'ndan

sığınmak için yer istemesi ve bu yeri edinmesi; ardından, yoksul akrabaların sökün etmesi ile birlikte, Osman ve topluluğunun, civardaki Bizans ve Türkmen beyliklerini ortadan kaldırıp verilen yerin sınırlarını genişletmeleri ve zamanla da "Osmanlılaşma" tabir edilecek ideolojiyi aşılayarak kendilerine çok-uluslu bir ortam yaratmalarının öyküsü sağlar. Bu bağlamda, Karamanlı Doktor Turhan Bey ile Osmanlı soyundan gelen Gülbahar Hanım arasında filizlenen aşk, romana romantik bir bakış açısı kazandırmaktadır. Ancak Hristiyan Karamanlılar ile Müslüman Osmanlılar arasında süregelen çekişme bu romantizme gölge düşürecek niteliktedir.

Gün romanının bir bölümünde, Osmanlı devletinin çoğunluğunun mensubu olduğu İslam dininin gereklerinden birisi olan hacca gitmenin önemini vurgular. Yolculuk esnasında karşılaşılan zorluklar caydırıcı bir etken olsa da pek çok kişi dinsel yönden farz olan bu yolculuğa çıkmak için ölümü bile göze almaktadır. Doktor Turhan Bey, eşi Gülbahar Hanım ve Turhan Bey'in ölen ilk eşinden olma oğlu Mahmut Can, hac yolu üzerindeki ünlü başkent Bağdat'a ulaştıklarında, "inanılmaz güzellikte olduğu söylenen" Bağdat'ın aslında bir düş kırıklığı kenti olduğunu görürler (Gün, 1993, s. 56). İstanbul ile karşılaştırıldığında, Bağdat Doğulu, İstanbul ise Batılı bir başkent kimliği kazanmaktadır:

> Davul ve tef seslerine uyarak sokaklarda oynayan kız kılığındaki erkek çocuklarını, köçekleri görünce Turhan Bey'in tüyleri diken diken oldu. Karısına, "Genç bir halkız henüz", dedi. "Dipdiri bir halkız. Sebatlı ve kuşkucuyuz. En önemlisi de mahremiyetimizi ve onu-

rumuzu korumayı biliyoruz". Buradaysa müzik daha hüzünlü, din daha gösterişçi, siyaset daha pis, fakirler daha fakir, zenginler daha zengin, yemekler daha yağlı, hayvanlar daha sıska, ahlaksızlar daha ahlaksız, hastalar daha hasta, en beteri de sokaklar daha dardı (Gün, 1993, s. 57).

Romanın fantastik öğelerle bezenmiş *picaresque* boyutu ise, baş kahraman Hürü'nün üvey ağabeyi Mahmut Can ile birlikte Bağdat'tan İstanbul'a dönmesiyle başlar. İstanbul'dan Bağdat'a, anne ve babasının yanına gitmek için yapacağı yolculuk esnasında Hürü'nün yaşadığı ilginç ve hoş serüvenler okuyucuya yeni bir ufkun kapılarını açacaktır. Mahmut Can'ın kendi işleri ile ilgilenmek üzere Hürü'yü "Allah yardımcın olsun" diyerek yapayalnız bırakması, Hürü'nün kendisini yeni serüvenlerin kucağında bulmasına vesile olacaktır (Gün, 1993, s. 64). Hürü'nün ağaç ve hayvanlarla konuşması ya da cin gibi doğa üstü yaratıklarla karşılaşması romanı gerçekçi bir boyuttan fantastik bir boyuta taşıyacaktır. Böylesi bir kurmacada, Hürü kadın kimliğinden sıyrılmak için Türk masal kahramanı Keloğlan kılığına girerek, yolda karşılaştığı ve Osmanlı hanedanından şehzade Selim olduğunu öğrendiği, şaşı bakışlı ve acımasız görünüşlü zatın özel uşağı ve soytarısı olma yolunda yeni bir serüvene yelken açacaktır.

Hürü'nün Bağdat'a yolculuğu romanın ilerleyen bölümlerinde git gide zorlaşacaktır. "[Hürü] Romalılar'ın yaptığı, Bizanslılar'ın Hacılar Yolu dediği, şimdilerde Bağdat Yolu denilen imparatorluk yolunu izlemeye karar ver[ir]" (Gün, 1993, s. 103). Bu bağlamda başkişi Hürü, simgesel kimlik arayışı yolculuğuna başlar. Bu yolculuk

artık gerçekçilik anlayışından uzaklaşıp daha fantastik öğelerle bezenmiş bir yolculuk haline gelmiştir.

Hürü kendi kimliğini ve özgürlüğünü bulmak için çıktığı bu fantastik öykülerle dolu yolculuğunda kâh mutlu, kâh mutsuzdur. Liri ile tatlı nağmeler çalmak ya da masal kahramanlarını andıran tiplerle bir arada olmak onu mutlu etse de, "şarkılarını kendisine ait olmayan bir dille söylemek, ... erkekler dünyasında erkek kılığına bürünmüş olarak yaş[amak], ... üstelik, [kendisini] yabancı bir kültürü yağmalamaya gelmiş, uygarlıktan yoksun biri gibi hisse[tmek]," onu mutsuz eden nedenlerden sadece bir kaçıdır (Gün, 1993, s. 157). Hürü için anadili Türkçe'yi özgürce kullanamamak zor gelir; ancak en zor gelen kendisini, gerek konuşması gerekse de anlaması oldukça güç olan "Arapça söyleyiş biçimlerinin yerleşmiş kalıplarına" koşullandırmaktır (Gün, 1993, s. 158).

Gün, serüvenin merkezine Hürü'yü yerleştirerek metni anlam açısından zenginleştirmeyi ummaktadır. Romanın baş kadın kahramanına verilen ismin *hür* sözcüğünden türetilmiş olabileceği varsayılırsa, Hürü'nün özgürlük arayışı ve Bağdat yollarındaki kimlik serüveni romanın kurgusunda ön plana çıkmaktadır. Gün'ün gerek kendi yaşadığı dönem, gerekse de romanın geçtiği dönemdeki kadın kimliğine yönelik sorgulayıcı tavrı ise kendisini açıkça belli etmektedir. Hürü'nün kimlik arayışı, ünlü Bağdatlı halife Harun el Reşid'le karşılaşmasından sonra daha farklı bir boyut kazanacaktır. "Altın Çağ" olarak bilinen Halife Harun Reşit döneminde, Bağdat'ta yaşayan kadın, erkeğinin yanında söz hakkına sahip değildir. Modern ve özgür bir kadına örnek olarak verilen Zübeyde Hanım karakteri bile, Harun Reşit'le ev-

lendikten sonra kişisel haklarından özveride bulunmak zorunda kalacaktır.

Romanda çoğu zaman kadınlık olgusu sorgulanmaktadır. Özellikle de erkeklerin aynı anda dört kadınla evli olabileceği şeklindeki İslam düşüncesi doğrultusunda, kadının rolü, erkeğine hizmet eden, diğer eşleri ile iyi geçinen ve çocuklarına da aynı zamanda iyi bir anne olabilen bir kadın tanımında ifadesini bulmaktadır. Örneğin, Halife Harun Reşit bir zamanlar Karamanlılar'a hanlık etmiş olan Safiye Hanım'a şöyle der:

> Bir kadın olduğunu düşünecek olursak, bence kendini o ahmaklar ülkesinden çok iyi kurtarmışsın. İktidarı yakışan ellere bırakma akıllığını göstermişsin. İşin acıklı yanı, Ali Şir'in Hatunu olarak orada kalmayı seçememen. Bir kadının kendisini sevecek, ona yol gösterecek, onu koruyacak bir erkeğe ihtiyacı vardır (Gün, 1993, s. 274).

Anlatıcı, Harun Reşid'in oğulları için "Arapların Altın Çağını berbat eden[ler]" ifadesini kullanmaktadır (1993, s. 217). Harun Reşid ise, Zübeyde Hanım'dan doğma oğlu genç şehzadeye güvenmektedir. Ama genç şehzade mutluluğu dünyevi uğraşlardan ziyade daha ilahi olanda aramakta ve tasavvuf felsefesini benimsemekle de bu tavrını ortaya koymaktadır. Bilindiği gibi, tasavvuf, (Budizm gibi diğer Doğulu felsefelerin pek çoğunda da olduğu üzere) kişinin kendisini dünyevi zevklerden arındırıp daha manevi olana yönelmesidir ki, bunun temelinde de mevlevi dergâhında uzun süre deneyim kazanıp olgunlaşmak yatmaktadır. Dergahta okunan dualar birer semaiye dönüşmekte ve böylesi bir me-

kân da kişiye gereken huzur ve hoşgörüyü telkin etmektedir.

Postmodern roman öğeleri taşıyan *Bağdat Yollarında*'da, romanın kurgusu içerisinde metinlerarası bir ilişki kurularak, romanının baş kahramanı İstanbullu Hürü ile *Binbir Gece Masalları*'nın baş kahramanı Bağdatlı Şehrazat buluşturulur. Kanımca Gün, romanda Hürü ile Şehrazat karakterlerini konuşturarak kurmaca ve hakikat arasındaki ayrıma kendince bir yanıt bulmaya çalışmaktadır. Şehrazat'a göre, varolmanın ya da yaşamanın bir koşulu *Binbir Gece Masalları*'nda olduğu gibi masallar yaratmaktır. Aksi takdirde ölüm kaçınılmazdır. Hürü ise kurmacayı bir anlamda "girift yalanlar," diğer bir anlamda da "hakikate ulaşmanın korkunç bir yolu" olarak adlandırmaktadır (Gün, 1993, s. 364). Bu bağlamda, Gün, Batı'daki diasporik konumundan, Türk kültürüne açtığı pencereye bakarken, Amerikalı postmodernist romancı John Barth'ın—ya da metindeki adıyla Can Baat'ın—"örüntüler içinde örüntüler" (Gün, 1993, s. 319) olarak tanımlanan meta-kurgusal yöntemlerini, Doğu felsefesi ve kültürü ile birleştirerek, kendine özgü bir yöntemle yeniden kurgulamaktadır. "Bağdat Yollarında" adlı bu romanda tarihsel doğrular ile kurmacanın farklılığı vurgulanırken, tarihçilerin olaylara yaklaşımının daha gerçekçi ya da nesnel olduğu, oysa masalların halkın gönlünden kopup geldiği ve bu nedenle de anlatıcıdan anlatıcıya değişebildiği görüşünün altı çizilmektedir. Ancak buradaki tarih artık gerçek ya da hakikati yansıtan sıralı olaylar dizisi olmaktan çıkıp, anlatıcının kendi bakış açısından yeniden kurguladığı postmodern bir kurmaca şeklini almaktadır.

Gün, *Bağdat Yollarında*'da kendi tarihini bugünün gözüyle yeniden yaratırken, övmenin yanısıra, zaman zaman da yermektedir. Bu özelliği ise Gün'ün Batı'da yazan bir Türk yazar olarak nesnelliğini korumaya yönelik çabasını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Gün Osmanlı imparatorluk yönetimine ışık tutar nitelikte olan herhangi tarihsel bir olayı ironik bir dille gündeme getirmekten de geri kalmamaktadır. Örneğin, romanda eleştirilen noktalardan bir tanesi Osmanlılar'da hanedanlık sisteminin, karmaşa yaratan, işleyiş biçimidir. Yönetimin babadan oğula geçiş şekli, Osmanlı devletinin zayıflamasının ya da çöküşünün, yanlış politikalar kadar önemli, bir nedeni olarak gösterilmektedir. Bilindiği gibi, Osmanlı hanedanlık düzeninde, tahtın varisi olan en büyük oğul dışında diğer oğulların hiçbirinin tahtta hakkı bulunmamakta; hatta, rekabetin önlenmesi gerekçesiyle, öldürülebilmektedirler. Yani, yaşamları tehdit altında bulunmaktadır. İşte Hürü bu gerekçeyle, Yavuz Sultan Selim'den olan, Osman Karacık adını verdiği oğlunu tüm bu karmaşa ve taht çekişmelerinden uzakta büyütmeye karar verir.

Sıla hasreti ile yanıp tutuşan Hürü kendi dili, kültürü, örf ve adetleri ile büyütmek istediği bebeğini Bağdat'tan İstanbul'a götürmenin yollarını aramaya başlar. Bağdat'tan İstanbul'a doğru başlayan zorlu yolculuk Hürü'nün hem oğlunu hem de aklını yitirmesi ile sonuçlanacak ve Hürü yoluna yine Keloğlan kılığında devam edecektir. Hürü bir anlamda kendi gerçek kimliğini bulmak için çıktığı serüvenlerinde aklı yitik, sağır ve dilsiz zavallı bir fukaraya dönüşecektir. Artık kendisi de kim ve nerede olduğunu bilmemektedir. Yazar burada bir ironi örneği vererek Hürü'yü kendi özüne, yani anne-

baba ocağına gönderir. Ancak ne Hürü ne de anne-babası birbirlerini tanımaktadırlar. Ama Hürü'ye Tanrı misafiri olarak kucak açmış ve onun yaralarını sarmaya çalışmışlardır.

Gün'e göre Hürü'nün kurtuluşu tasavvuf felsefesinden geçmektedir. Hürü'nün kendi içerisindeki o bilinmeyen karanlık noktaya yaptığı yolculuk onu gerçek özgürlüğüne kavuşturacak ve kendini tanımasına olanak sağlayacaktır. Hürü şarkılarına konu edindiği özgürlüğü dizelerinde şöyle dile getirir:

> Olmaz! diyen içindeki o kadındır
> Canını almak isteyen güle isteye.
> Gerçek adıyla çağır da çıksın ortaya
> Uyandır o canavar dişiyi hürriyetine!
> ...
> Olmaz! diyen içindeki o kadındır
> Canını almak isteyen, güle isteye
> Gerçek adıyla çağır da çıksın ortaya
> Hürü de; Hürü Hür'dür de! (Gün, 1993, s. 415).

Romanın sonuna gelindiğinde ise, Hürü ve Şehrazat, iki kadın karakter olarak bir işbirliği ve dayanışma içerisine girerler. Bu "iki iyi kızkardeş," Keloğlan kılığına bürünmesinde Hürü'ye yardımcı olan iyi yürekli çobanın eşinin yarattığı diğer bir öyküde de karşımıza çıkarlar. Romandaki bu olay, postmodernizmdeki "öykü içinde öykü" şablonuyla örtüşmektedir. "Profesörlük rütbesine ulaşan çobanın eşinin öyküsü" olarak bilinen iki kızkardeşin öyküsü, yine bir kadın tarafından ele alındığı zaman çok farklı bir anlam kazanmaktadır.

Kadınları erkekler dünyasında ikincil olmaktan kurtarıp merkeze oturtan bu masal anlatma yöntemi, Gün'e yirminci yüzyılın son çeyreğinde kendi kültürüne farklı bir pencereden bakma olanağı sunmaktadır. Yazar, "Doğu-Batı", "kadın-erkek" gibi karşıtlıklardan yola çıkarak, kendi yorumuyla, "farklı" ya da "zıt" olanın, aslında birbirini tamamlar nitelikte olduğunu savunmaktadır. Romanın sonunda "İki İyi Kızkardeş" öyküsünün yaratıcısı olan çobanın yaşlı eşi, kız torununa verdiği öğütte şöyle demektedir:

> Masallar peşinde koşan, ömrü boyunca topladıklarını sonsuza kadar yaşatmak üzere zapteden Şehrazat'ı tanımıştım... Ayrıca, ruhundan yükselen şiiri bu kitabın soluğuna ekleyen Hürü'yle de tanışmıştım. İkisi de birer sultan hanımdılar. Olağanüstü yeteneklere sahip kadınlardı. Şimdi, her şey sana kaldı, sevgili kızım! Bu masalları oku, anla ve belleğine kaydet. Bu kitabın sahibi olan Mağribi hepsini baştan sona ezberleyememişti; bu nedenle ancak kitap halinde yayımladı onları. Ne belleğine kaydedecek, ne de kıssadan hisse çıkaracak ölçüde iyi anlayabildi bu kitabı. Onun hikayesi değildi çünkü bu. Bir kadının hikayesiydi (Gün, 1993, s. 456).

Sonuç

Gün, romanın Türkçe çevirisi için kaleme aldığı "Sonsöz"de *On the Road to Baghdad*'ı Batı'da okunur kılan özelliğin, Doğu ile Batı'yı birbirine bağlayıcı öğelere sahip olmasından kaynaklandığını öne sürer: Gün Türkiye'de çocukluğunda dinleyerek büyüdüğü "Doğu" masallarını romanda bugünün gözüyle yeniden yazmış;

hatta bazılarını, kendi deyimiyle "saklı" bulundukları "ambar"dan çıkartarak, "talan" etmiştir. Bunu da kasten yaptığını açıkça ifade eder: "Tarih, talan, icat birbirlerine yardımcılık ederek yekpare bir metni yazabiliyorlar—öyle ki bu safsatalar su altındaki ambarda saklı kaldıkça hiç kimseye faydaları olamazdı. İşte ben de bu yüzden tecavüz ettim ambara ya" (1993, s. 461).

Victor J. Ramraj, çağdaş edebiyatta, *diaspora* kavramıyla, *sıla* (İngilizcede "*home*")'ya geri dönüş isteğinden çok, *bilinçli ya da bilinçaltında* öz kültür, gelenek ve değerlere bağlılığın ifade edildiğinden söz etmektedir. Bu tür bir yaklaşım ise, Ramraj'a göre, Edward Said'in *Orientalism* (1978)'de ortaya attığı "imgelenen (tahayyül edilen) coğrafya ve tarih (*imaginative geography and history*)" ile Benedict Anderson'ın "tasarlanmış[80] cemaatler (*imagined communities* [bkz. Anderson, 1983])" tanımlamalarıyla örtüşmektedir (s. 215). Chelva Kanaganayakam ise sürgünde yazan bir yazar için, *sıla* tanımının, yazarın anılarında durağan bir konuma indirgendiğini, yani geçmişin kurgusal bir versiyonu olduğunu söylemektedir (s. 202).

Doğu motiflerinden esinlenerek romanda yer verdiği masallar—Türkiye'de büyürken Batılılara "Doğu" gözüken kültürü özümsemiş ama aynı zamanda Batı eğitim sistemi içerisinde yoğrulmuş ve okuyucuya ulaşmada İngilizceyi araç olarak benimsemiş olan—Gün'ün çift-kültürlü ve çift-dilli özelliğini açıkça ortaya koymaktadır.

---

[80] Yapıtın Türkçeye çevirisinde çevirmen İskender Savaşır *imagined* sözcüğünü bizce yanlış olarak *hayali* diye çevirmiştir. Onun için *tasarlanmış* sözcüğünü kullandık. Yayıma hazırlayanların notu.

Gün'ün *Bağdat Yollarında*'da kimlik arayışı, ulusallık çizgisinden uzak, yeni bir dünya kültürü olgusu ile eşzamanlı olarak şekillenen ve hem Batılı, hem de Doğulu karakter özellikleri gösteren, *gurbet* ve *sıla* kavramlarının sınırlarının belirsizleştiği diasporik bir uzam ve boylamda, moderniteyi yaşayan bir yönelimi ortaya koymaktadır. Bu bağlamda, Gün'ün yazar kimliğinin evrensel özellikleri ile ulusal kimliğinin kültürel renkleri, bir arada harmanlanarak, *gerçek* ile *düşsel*, *gurbet* ile *sıla* gibi kavramların bu alternatif diaspora olgusundaki birlikteliğini olası kılmaktadır. Kuşkusuz ki, burada unutulmaması gereken nokta, Bromley'nin de anımsattığı gibi, *kimlik* olgusunun, sürdürülebilir *varlık* (*being*) tanımlamasının ötesinde aynı zamanda *oluşma* (*becoming*) ve *müzakere* (*negotiation*) anlamıyla da yüklü olmasıdır (2000, s. 9). O halde, *diaspora* kavramının özünde bu dinamizm ve hareketlilik düşüncesi yatmaktadır. Tıpkı Bağdat yollarındaki Hürü gibi, diaspora deneyimi yaşayan yazar da sıla ile gurbet arasında sürekli gidip gelmektedir.

Lavie ve diğerlerinin de ayrıca ifade ettiği gibi, diaspora kültürünü oluşturan "göçmen, sürgün, sığınmacı [ve gurbetçi]" öğeler sadece iki farklı coğrafya arasında salınımla sınırlı kalmayıp, aynı zamanda iki farklı dil arasında da benzer bir süreci yaşamaktadırlar (1996, s. 14, çeviri benim). Olumlu açıdan yaklaşıldığında, diaspora olgusunun Avrupa-merkezli egemen kültür için de yararlı bir etkileşim öğesi olduğu görülmektedir. Parçalı, devingen ve açık-uçlu bir kimlik anlayışını ortaya koyan diaspora kavramı, salt, değişmez ve öze ait geleneksel kimlik modelini değişime zorlayarak, alternatif kültürel dönüşümlere zemin hazırlamaktadır. Bu süreci işletir-

ken de, diasporik yazarlar genellikle bir kültürden diğerine geçişlerde kendi yaşamlarına göndermeler yaparak, kişisel tarih yoluyla kamusal olanı yansıtmakta ve otobiyografik öğeler yardımıyla öz kültür miraslarını yeni coğrafyalarına nostaljik ya da sorgulayıcı bir tavırla taşımaktadırlar. O halde, Hürü'nün ağzından Osmanlı tarihi ile ilgili eleştirel, zaman zaman da alaycı saptamalar, aynı zamanda Gün'ün geride bıraktığı sılaya karşı yabancılaşmasını haklı çıkaracak türden ironik bir tonlamayı da beraberinde getirmektedir.

Ancak diasporik yazar tanımlaması kapsamına giren pek çok yazar gibi, Gün de, geride bıraktıklarına nostaljik bir tavırla yaklaşarak, bu yabancılaşmayı, öz kültüründen kopmama, ya da sılaya mecazi anlamda bir dönüş şeklinde hafifletecek düşsel bir geçmiş oluşturma kaygısıyla, mitik, folklorik ve fantastik öğeleri bir arada kurgulayarak, Osmanlı tarihini yeniden yaratmaktadır. Aslında bu çaba da, Gün'ün egemen Amerikan kültürüne karşı Türk kökenli kültürel kimliğini güvence altına alma yolunda verdiği uğraşın simgesel ifadesinden başka bir şey değildir.

1980-sonrası Dönemde Popüler Kültür Ortamında Türk Şiiri

S. Dilek Yalçın-Çelik

Türk şiiri, 1980'li yıllara gelene kadar sözlü, yazılı ve görsel-işitsel ortamlarda var olmuştur. 1980'lerden itibaren ise, şiir, popüler kültür ortamında yaygın olarak görünür. Bu çalışmada, toplumumuzun kültür hayatında yeni bir gelişme olan bu olgu incelenecek ve 1980-sonrası dönemde popüler kültür ortamı ile Türk şiirinin kesişim noktası irdelenmeye çalışılacaktır.[81] İlk önce olguyu hazırlayan etken olarak Türk şiiri ile iletişim araçları arasındaki ilişkinin tarihçesi kısaca gözden geçirildikten sonra, 1980-sonrası dönemde popüler kültür ortamındaki Türk şiiri, bu olguyu üreten, "alt gruplar" diye nitelenen grupların, arkasından da bu grupların şiirlerinde ele aldıkları konuların incelenmesi yoluyla tartışılacaktır. Çalışmada yer alan şiir örnekleri, radyo programlarında yer alan şiirlerden, video-klip olarak çekilerek televizyonlarda yayımlanmış şiirlerden ve piyasada satışa sunulmuş şiir kasetlerindeki şiirlerden seçilmiştir.

Şiir ve İletişim Araçları

Türk şiiri başlangıçta, büyük olasılıkla müzik ve dans ile birlikte, sözlü kültür ortamında ortaya çıkmış-

---

[81] Bu çalışmada kültürel çözümleme modeli olarak Anthony Easthope'ın *Literary into Cultural Studies* (1993) adlı eseri temel alınmış ve çalışmanın düşünce planı buna göre oluşturulmuştur.

tır.[82] Beşinci yüzyıldan itibaren de bugünkü Moğolistan'ın Orhon bölgesinde, beşinci-yedinci yüzyıllarda Yenisey ve yedinci-sekizinci yüzyıllarda Orhon (bkz. Tekin, 1995; Sertkaya, 1995) yazıtlarının yazılışıyla, yazılı kültür ortamında yerini almaya başlamıştır. Bu şekilde başlayan süreç sırasında daha sonra, İslam kültürünün Türk kültürü ile kaynaşması sonucu doğan, gerek halk edebiyatı ve gerek Divan edebiyatı,[83] yazı teknolojisi[84] sayesinde zengin bir şiir hazinesini günümüze taşımıştır.

On sekizinci yüzyılda, İbrahim Müteferrika matbaasını kurunca, Türk toplumu bu sefer matbaanın

---

[82] En eski şiir örnekleri sayılan destanların, sagulann saz ya da tar eşliğinde ve topluluk içinde söylendiği bilinmektedir.

[83] Bu ayrım, günümüzde şeklen yapılan bir sınıflamadır, çünkü her iki edebiyat da birbirini etkilemiştir.

[84] Yazı, sözlü kültürün devamı olduğu kadar aynı zamanda da bir teknolojidir. Walter Ong, Eflatun'un yazıyı, "tıpkı bugün bir çok insanın bilgisayarı gördüğü gibi ... dışsal, yabancı bir teknoloji olarak" görmüş olduğunu anımsatır (1995, s. 101).

Yazı, konuşma dilinin tersine yapay bir ortamda gelişmektedir. Kişi yazı yazabilmek için belli bir donanıma, ortama, araç ve gerece sahip olmalıdır. Örneğin, kağıt, kalem, fırça, mürekkep boya, özenle seçilmiş hayvan derisi, tahta gibi (Ong, 1995, s. 101). Çeşitli araç gerecin tamamlanması, yazı yazabilmek için yeterli koşulu sağlayamamaktadır. Bellekten yazılı kayda geçiş, çeşitli düzenlemeleri de gerektirmektedir. Öncelikle yazı yazan kişi, belli bir mekân kullanmak zorundadır. Yazı yazıldıktan sonra okuru ile buluşmalıdır. Bunun için kağıt, matbaacılık ve dağıtım sektörü gelişimini tamamlamalıdır. Kağıt fabrikaları kurulmalı, matbaalar açılmalı, tüm bu teknolojinin donanımı tam olmalıdır. Bu arada aracılar ve mesen grubu oluşmalıdır. Yayıncı, yayın yönetmeni, redaktör, dizin işini yapanlar, kağıda baskı yapanlar, kapak sayfası düzenleyenler, grafik işlerini yapanlar, reklâm koordinatörleri, telif ajansı, dağıtım şirketleri, okur yazarların çoğalması ve onların yazıyı okumaya olan talebi bir yazının basılma aşamasında yerlerini alırlar (Ong, 1995, s. 145).

sağladığı, *modern* diye niteleyeceğim, yazılı kültüre doğru yol almıştır. On dokuzuncu yüzyıl ise, yazılı kültür geleneğinin gelişmesi açısından, hareketli ve verimli oluşumların yaşandığı bir dönemdir: Batı kültürünün etkisi, yazılı kültür ortamındaki şiiri yeniden biçimlendirmeye başlamıştır. Bu iki yüzyılın getirdiği yazı teknolojisi ile içerik konusundaki gelişmeler sonucunda Türk şiirinde yeni bir sentez oluşmuştur.

Ancak, on dokuzuncu yüzyılın sonuna gelindiği zaman, ülkemizde yazılı kültür için gerekli olan altyapı sağlanmış, ya da başka bir deyişle modernleşme sürecinin tamamlanmış, olduğu söylenemez.[85] Durum böyle iken, yani Türk toplumu, yazılı kültür geleneğini henüz tam anlamda oluşturamamışken, yirminci yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren kendisini ifadede yeni bir mecra bulur: Elektronik iletişim araçları. Önce radyo,[86] ardından, kısa zaman sonra televizyon[87] ile daha sonra da

---

[85] Teknolojik altyapı tamamlanamaz. Okur yazarlık oranı düşüktür. Matbaanın sağladığı yazı teknolojisi için gerekli olan birimler, yayıncı, yayın yönetmeni, redaktör, dizin işleri ile uğraşanlar, kağıda baskı yapanlar, kapak sayfası düzenleyenler, grafik işlerini yapanlar, reklâm koordinatörleri, telif ajansı, dağıtım şirketleri, tipografi ve onun inanılmaz bileşimleri ... yeterli olamazlar. Yazarlann telif ücretleri konusu bir açmaz halini alır. Yaratıcı güçlerin bir kültür programında yer alarak sanata dönüştürülmesi ve sistemli hale getirilmesi çabaları, sonuç vermez.

[86] Daha önce 1921-1922 yıllarında deneme amaçlı çalışmalar var ise de devlet tarafından düzenlenen ilk programlı radyo yayını 1927 yılında başlamıştır. O yıl Ankara ve İstanbul'da kurulan iki küçük verici ile sınırlı sayıda dinleyiciye ulaşan şiir, özellikle 1960'lı yıllarda İzmir, Adana, Antalya, Gaziantep, Kars ve Van il radyolarının kurulması ile birlikte daha geniş kitlelere ulaşır (Aksan 1994: 293).

1961 Anayasası uyarınca, 1964 yılında TRT kurulur ve radyo yayınları tek bir elde toplanır. 1974 yılında, TRT 1, TRT

bilgisayar (ve olanaklı kıldığı her türlü iletişim) yaşamımızda yerlerini alırlar. Şiir de, radyo, televizyon ve internet[88] ortamında sözlü olarak ve/veya görüntü şeklinde, deyim yerindeyse, yeniden-üretilir. Böylelikle Türk şiiri, ilk önce radyo, daha sonra da televizyon programları yolu ile, popüler kültür ortamında var olur.

---

2 ve TRT 3 kanalları oluşturulur ve bu yayınlar günümüze ulaşır.

[87] İlk televizyon yayını, 1952 yılında gerçekleşmiştir: 9 Temmuz 1952'de, İstanbul Teknik Üniversitesi'nde, Kore Birliği faaliyeti sesli filmden nakledilerek deneme amaçlı ilk televizyon yayını yapılmıştır. 1970 yılına kadar televizyon yayınları, İstanbul Teknik Üniversitesi stüdyolarından gerçekleştirilmiştir. Ardından bu görev TRT'ye verilmiştir (Tuğrul, 1975).

Televizyonda, önce deneme yayınları, zamanla düzenli yayın programları yapılmıştır. Televizyon programları arasında şiir programları da bulunmaktadır. Bu programlar, siyah-beyaz olarak izleyicisine ulaşmıştır. Televizyonda ilk renkli yayının yapıldığı gün 1 Temmuz 1984'dür. Ünsal Oskay, bir seminer sırasında,

> Televizyonun renklendirilmesi hayatımızın renklendirilmesine bağlıdır. Eğer hayat renksiz ise, televizyona yedi değil, onun katsayılarıyla renk verseniz insanlar o renkleri göremeyeceklerdir. İnsanın renkleri fark etmesi, bilincine, bilinci ise yaşamına sahip çıkacağı yolundaki umuda ve bu umudu sürekli kılacak olan yaşam pratiğine bağlıdır. Herkes kendi yaşamına ve başkalarının yaşamına birlikte katkıda bulunabilirlerse, daha çok öğrenerek, daha çok üreterek, daha çok düş gö-rerek televizyondaki renkleri fark edebiliriz. Onun dışında mümkün değildir. Çünkü düşlerimiz renksizdir ve son zamanlarda tek bir renge bürünmüştür; kapkara bir karabasan rengi (aktaran Özcan, 1982, s. 103),

derken televizyon-toplumsal yapı-birey arasındaki sıkı iletişime dikkati çekerek televizyon aracılığıyla bir anlamda dönemin eleştirisini yapmaktadır.

[88] Sanal alemde Türk şiiri konusu, çok geniş bir konu olduğu ve kendi başına bir makale gerektirdiği için bu çalışmanın dışında tutulmuştur.

Okumanın özel, işitmenin ise genel bir nitelik taşıdığı düşünülürse, radyolarda şiir içerikli yayınların yapılmasının ya da çeşitli programlarda tek tek şiirlerin okunmasının başlaması ile birlikte, sözlü ve yazılı kültür birbiriyle kaynaşmıştır. Televizyon yayınları ile de Türk şiiri, sözlü ve yazılı ortamların yanında, görsel-işitsel ortamda da yer almıştır. Artık, iletişim araçları, eski olsun yeni olsun, bir arada kullanılmaktadır ve bu durumda radyo ve televizyonda her ne kadar konuşma diline, söze dönülse de, sanılanın aksine, hep yazılı sözle bağlı kalınmaktadır. Walter Ong da, varlıkları yazı ve matbaa teknolojisine dayanan telefon, radyo ve televizyonun oluşturduğu bu elektronik çağı, "ikincil sözlü kültür çağı" diye niteler (1995, s. 15). Ancak Türk toplumu, Ong'un tanık olduğu toplumların aksine, yazılı kültür geleneğini tam oluşturamamış (ve bu arada, standart bir eğitim ve kültür politikası geliştirememiş) iken, elektronik iletişim araçları ile karşılaşmıştır. Toplumumuz için bu aynı zamanda Batı'nın ileri teknolojisi ile karşılaşma demektir.

1980-sonrası dönemde ise Batı'nın ileri teknolojisinden yararlanma süreci hızlandırılmış, bizzat devlet politikaları Batı'nın teknolojisini benimseme konusunda aktif davranmışlardır. (Kamu ve özel ulaşım ile ev ve konfor teknolojilerini de benimsenen teknolojilere dahil etmek gerekmektedir.) 1983 yılında iktidara gelen Turgut Özal hükümetinin ekonomik programının içerdiği kavramlar, "neden biz de yapmayalım?" söylemi ile doludur.[89] Türk toplumu bu yıllarda, Batılıların kullandığı

[89] Yapabilirliğin yöntemi olarak da "çok çalışma, ekonomik kuralları bilme ve aktif olup doğru kararlar alabilme" ilkelerinin gösterilmesi, kişide—iyi bir gelecek kurma şansı olmasa da—"umut"u güncel kılmıştır. Jean Baudrillard, böylesine günceli yakalayan kitlelerin, her ne kadar çeşitli çelişkileri

mal ve hizmetleri elde edince ya da onlara ulaşabilince, Tanzimat'tan o güne kadar geçen döneme oranla çok daha yoğun bir şekilde Batılı tarzda modernleşme sürecine girdiğini düşünmüş ve kendisini popüler kültür endüstrisine teslim etmiştir.

Böylelikle, her toplum gibi bizim toplumumuz da, gereksinim duyduğu teknoloji ve iletişim araçlarını kendi gücünün sınırları içinde bulup kurmuş ve yaşama geçirmiştir, denilebilir. Ancak, şu noktaya işaret etmek gerekir: Teknolojinin böylesine transferi, gerek bilinç olarak, gerek yaşam biçimi olarak, moderniteyi kavramamızı güçleştirmiş ve toplumsal altyapı sağlam temellere oturtulamamıştır. Bir başka deyişle, bu dönemde modernizm ve ardından gelen postmodernizm, bir "aşılanma" sonucu toplumumuzda varlıklarını sürdürebilmişlerdir.

Elektronik çağı bu şekilde aşılanma sonucu yaşamaya başlayan ve Ong'un sözünü ettiği "ikincil sözlü kültür çağı"na girmiş olan Türkiye'de, kitle kültürü oluşumu hızlanmıştır. "Kitle kültürü" ise, "seri üretime, seri üretim yeniden üretime, yani farkın benzerliğe dönüşmesine dayanır" (Huyssen, 1988, s. 62).

Şu noktanın da altını çizmekte yarar var: 1927 yılında başlayan (ve 1964'de TRT'nin kuruluşuyla onun bünyesine giren) radyo yayınlarında en baştan itibaren yer alan şiir, 1960 yılında Devlet Planlama Teşkilatı'nın[90] kuruluşuyla girilen, teknolojinin yeniden hızla üretilmeye ve kültür programlarının oluşturulmaya çalı-

---

içlerinde barındırsalar da, kendilerini "özgürmüş" ve "her şeyi yapabilirmiş" gibi hissettiklerini yazar (1991, s. 8).

[90] İlk kalkınma planı 1962-1967 yıllarını, ikinci beş yıllık kalkınma planı, 1968-1972 yıllarını kapsar.

şıldığı "planlı dönem" sırasında, planlı bir "kültürlenme" politikası içinde yer almıştır. Dolayısıyla şiir, kitlelere ilk başta sanatsal yönünü yitirmeden ulaşmıştır.

Gelgelelim radyo, 1980-sonrası gelişmelerin bir sonucu olarak, 1990'larda devlet tekelinden çıkar. Özel radyo istasyonları, yirmi dört saat boyunca devam eden programlarında gelişmiş teknoloji kullanmaktadır. Teknolojinin hızı inanılmazdır ve Türk şiiri üzerinde yapılan çalışmalar, bu zamana gelene kadar zaten yeterli olmadığından, bu hız ile yarışamaz duruma gelir. Radyo programları bir dev gibi her şeyi yutarken, Türk şiiri açısından, nitelikli çalışmaların yanında, popülist bir çizgi ile niteliksiz programlar da yer almıştır. Öyle ki, kimi radyo yayınlarında, kafiyeli sözlerden oluşan manzumeler ya da söz yığınları, sanat değeri taşıyan şiirler olarak dinleyiciye empoze edilmiştir.

Radyoda durum böyle iken televizyonda farklı değildir. Türk şiiri, TRT televizyonunun tekeli döneminde, resmi ideoloji tarafından desteklenmiştir. Ancak, özel radyo istasyonlarının kuruluşuna paralel bir oluşumla, 1 Mayıs 1991 tarihinden itibaren özel televizyon kanalları yayın hayatına girince, devletin yayın kuruluşları üzerindeki tekeli ortadan kalkmıştır.[91] Radyo ve televizyon yayınlarındaki özelleştirme girişimini en çok reklamcılık sektörü[92] desteklemiş ve böyle bir girişimin

---

[91] Türkiye'de, Anayasaya rağmen, özel televizyonların yayına geçebilmesi sadece teknolojik gelişmelerin yasaları delmesi olarak görülmemelidir. Resmî ideolojinin dışında, farklı bir tarz ve içerikle yapılan özel televizyon yayınları demokrasi anlayışından siyasete, bürokrasiden gündelik hayata, popüler kültürün oluşumuna dek toplum hayatının birçok yönünü etkilemiştir.

[92] Nurdan Gürbilek'in ifadesine göre:

sonunda, özel televizyon kanalları kısa zamanda popüler hale gelmişlerdir.

Türk toplumu başlangıçta, özel televizyonları, ilk televizyon yayınının yapıldığı günleri hatırlatan bir atmosfer içinde izlemiştir. Bu televizyon yayınlarının ilk kez keşfedilmesi değildir ama resmi söylemin dışında özgür olarak gerçekleştirilen yayınların, kitlelere ilk kez ulaşması demektir. "Özel hayat," bu dönemi imleyen en önemli kavram olmuştur.[93]

> Reklamların dili yalnızca sözü görüntünün, imgenin hizmetine sunmakla kalmadı, aynı zamanda bütün kültürü bir malın pazarlanmasında kullanabilecek bir hammaddeye, sınırsız bir alıntılar toplamına dönüştürdü. Kültürle ilişkiyi bir jest ve büyülenme, bir ani uyarı ve şok, bir vitrin ve seyir ilişkisi haline getirdi. Bir nesneyi tanıyanlarla tanıtanları, tanımaya dayanan bilgiyle tanıtım bilgisini birbirinden koparırken, bir yandan da başka alanlarda da kullanılabilecek yeni bir dili, söz ettiği nesneyle ilişkisi nedensiz ve keyfî olan, günlük konuşma dilinden, haber dilinden, teknik dilden, teorik ya da felsefî dilden, argodan, edebi ya da politik dilden alıntılar yapan, ama hepsine eşit uzaklıktaki sentetik bir dili de özendirdi. (1993, ss. 19-20)

[93] Televizyon (ve radyo) yayınlarında, kelimeleri ve tonlamaları ile kanıksanan spikerlerin dışında, dekolte elbiseler giyinmiş güzel kızların sunduğu haber programları, yıllar yılı televizyona (ve de radyoya) gelemeyen arabesk şarkıcılar (Küçük Emrah, Ferdi Tayfur, Müslüm Gürses, Kibariye, vs.) ve şarkıları vardır. *Kırmızı Koltuk* tarzındaki tartışma programlarında, televizyonlarda daha önce konuşulması tabu olmuş konular, tartışılabilmektedir. Denetim, geçmiş dönemlerde olduğu gibi sıkı değildir. Cem Özer, Rüstem Batum gibi kişiler ile başlayan *talk show* programlarında insanlar daha önce duymadıkları esprileri duymuşlar, izlemeleri olanaklı olmayan kişileri (travesti, homoseksüel, '68 kuşağı, solcu ya da sağcı gruplar, *yuppie* gençliği, belli kuruluşların temsilcileri gibi) alışılanın dışında sohbet etme ortamı bulmuşlardır (Maktav, 1993). 900'lü telefonlar, beyaz ekranı, adeta evin içindeki bir kimse konu-

Böylece, daha önce belirttiğim gibi, henüz altyapı tamamlanmadan, gerçek sanat gelişiminin oluşması için bir zemin yaratılamadan, kültür politikaları tam anlamıyla geliştirilmemiş olduğu bir ortamda, kulaktan dolma, her şeyin aceleyle bir araya getirildiği bir seri üretim sistemi oluşmuştur. Bu ortamda toplumumuz, yüksek düzeyde kültür ürünlerine ulaşamamış, var olanı da koruyamamıştır. Sanat ve kültür ürünleri seri bir şekilde aceleyle üretilerek, yapay bir pazar oluşturulmuştur. Bugün bu kültür endüstrisini kullananların kim olduğu tam olarak bilinememektedir.

Edebiyat ve edebiyat türleri de, böylesine bir "kültürlenme" sürecinden etkilenmiştir. Bu noktada kendimizi, tür olarak sadece popüler tarzda yazılmış ya da söylenmiş şiir ile sınırladığımız zaman, 1980 sonrasında yeni şiir okuma biçimlerinin geliştiğinden söz edilebilir. Artık popüler şiir, kitle kültürü içerisinde bir tüketim maddesi olarak, nesne haline gelmiştir. Oysa, 1980'li yıllara kadar şiir, sözlü ya da yazılı kültür ortamlarında üretilip tüketilebilen bir kurmaca durumunda idi.

Bir başka deyişle, gündelik hayatın yoğun olarak konuşulduğu 1980'ler, sadece hayatın değil, kültürün de bütün öğelerini, dolayısıyla şiiri, *meta* haline getirmeyi başarmış ve böylelikle yeni bir tüketim olgusu ortaya çıkarmıştır. Bu döneme kadar, bir yüksek kültür ürünü olan Türk şiiri de böylesi bir tüketim ortamı ve böylesi bir kültür endüstrisi[94] içinde yerini almak zo-

---

muna getirmiştir. Bu yollarla daha çok reklam alan özel televizyonlar, paralı ödüller vererek (Turnike - Star; Seç Bakalım - Kanal 6; Saklanbaç - Show TV) düzenlemişlerdir.

94 *Kültür endüstrisi* deyimi, "kültür ürünlerinin üretilmesi, dağıtılması ve tüketilmesi süreci ve bu süreçte teknoloji ve eme-

runda kalmıştır. Örneğin, TRT'nin televizyon programlarında şiir, canlı yayınlarda, müzik eşliğinde yazılı bir metinden ya da ezberlenmiş olarak, bir kişi tarafından seslendirilmiş ve seslendirmede önemli olan, şiirin sözleri ve anlamı olmuştur. 1990'lı yıllardan sonra ise, tıpkı müzik parçalarının dramatize edilerek video-klipler aracılığıyla yayımlanması gibi, şiir de, görüntü ve ses estetiğini birleştirerek daha kompleks bir yapı[95] ile, video-klipler halinde, dramatize edilerek yayımlanmaya başlamıştır. Video-klip ya da CD'ler gelişmiş bir teknoloji kullanımı ve zengin bir görsel malzeme sunarken, görüntü, şiirden daha ön planda yer almaya başlamıştır. Video-kliplerin programlarda sık sık tekrarlanması sonucunda, tekrar edilen video-klip dinleyenin/izleyenin bilincine sızmakta, içerdiği şiir de artık bir reklam nesnesi haline dönüşmektedir.

Türkiye'de 1980 sonrasında "kültür"ü algılama, gittikçe yaygınlaşan bir şekilde radyo ile sözlü, yazılı ve görsel imleri kullanan televizyon aracıyla olmuştur. Dolayısıyla, kişinin dünya ile ilişki kurma biçimlerinden pek çoğu, seyretme ilişkisine dönüşmeye başlamıştır. Bu dönüşüm aşamasında, gelişen reklamcılığın[96] olduğu kadar, kitle kültürünün de önemli bir payı bulunmaktadır. Kitle kültürü teknolojiyi kullanarak, seri üre-

---

ğin örgütlenmesi"ne işaret eden bir kavram olarak kullanılmıştır (bkz. Özbek, 1991, s. 90).

[95] Bir şiir video-klip biçimine dönüşürken bir çok yan alandan da yararlanmak durumunda kalıyordu. Örneğin, koreografi, senaryo, ışık, kostüm, oyunculuk, dans, vs.

[96] Çünkü bir malı/nesneyi/bireyi tanıtmak, o "şey"in özelliklerini tanıtmaktan, gerçek değerini tartışmaktan çok onunla ilgili bir imaj yaratmayı ya da bir görüntüyü gerçek kılmayı zorunlu kılmaktadır.

tim ve dağıtım sonunda üretilen "şey"i kısa sürede bireye ulaştırmaktadır. Böylesi bir düzen içinde Türk şiiri de, bir görüntüye dönüşüyor, belli bir imgeye bürünüyor, belli üslupların temsilcisi haline geliyordu. Radyo istasyonlarında ve kasetçalarlarda sözlü kültür olarak yer alan şiir, diğer yayın organlarına oranla daha az bürokratik engelle karşılaşıyor, korsan kaset ve yayım yolu ile de çoğaltılarak yayılıyordu.

Bu arada, kopya olgusunun doğması, plak ve kaset ile çok sayıda üretimi olanaklı kılmış; plak ve/veya kaset-bant sayesinde, önce müzik ürünleri sonsuz denebilecek şekilde çoğaltılmaya başlanmıştır. Böylece müziğin kopya yolu ile çoğaltılarak özel yaşama girmesi, diğer sanat dalları için bir ön adım olur. Diğer adım, Türk şiirinin, hikayesinin, romanının, masalının, vs. bu teknolojik ilerlemeden yararlanması olacaktır.

Görüldüğü üzere, 1980'li ve 1990'lı yıllar, radyo ve televizyonda özel istasyonların ve kanalların varlığı ile birlikte popüler kültür ortamının oluşturulduğu, desteklendiği özel bir dönemdir. Bu dönem Türk şiirini etkilemiştir. Çalışmanın bundan sonraki bölümünde bu etki, şiiri popüler kültür ortamında üretenler ile ürettiklerinin konuları incelenerek tartışılacaktır.

Popüler Kültür Ortamında Türk Şiirini Üretenler: Alt Gruplar

Türk şiiri popüler kültür ortamına taşınırken, tek boyutlu bir yayılma çizgisi izlememiş; Türk toplumundaki çeşitlilik, zaman zaman belirsizlik olarak ortaya çıksa da, çok yönlü/çoğulcu bir bakış açısı oluşturmuştur. Bu çoğulcu bakış açısını Türk şiiri açısından kabaca sınıflayacak olursak, küçük bir grup, yüksek

kültür dairesinde yer almaktadır. Bu grubun şiiri algılayışı ve yorumlayışı seçicidir. Dolayısıyla, bu grup Türk şiirini popüler kültür ortamına taşırken, örnek bir tutum içerisinde, belirli bir sanat görüşünü teknolojiyle buluşturmuştur. Türk edebiyatının ünlü şairleri, şiirlerini kendi seslerinden okuyarak şiir kasetlerine kayıt yaptırarak Türk şiirini popüler kültür ortamına taşımışlardır.[97] Ya da belirli gruplar, yayınevleri yöneticileri ve araştırmacılar şiir tarihimizde önemli yerleri olan şairlerimizin ses kayıtlarını ulaşabildikleri kadarıyla, arşivlerden çıkartarak, aynı zamanda bilgisayar teknolojisini ve internetteki bilgi bankalarını kullanarak bir düzenleme yapmışlar ve bunları sadece ses kaydı içeren kasetler ya da televizyon programlarındaki belgeseller haline dönüştürmüşlerdir. Zaman zaman da antolojiler düzenlemişler, bunları CD'lerle birlikte pazarlamışlardır.[98] Teknoloji ve şiir buluşmasının seviyeli örnekleri sadece bu bireysel çalışmalarla sınırlı kalmamıştır. Türk ve dünya edebiyatından önemli ve değer taşıyan şiirler

---

[97] Şairlerin radyo ve televizyon programlarında seslendirdikleri şiirler bir tez konusu olabilecek yoğunluktadır. Bu nedenle çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur.

[98] Örnek vermek gerekirse, *Tanıdık Dünya*; Ahmet Arif, *Hasretinden Prangalar Eskittim* (1998); Ahmet Arif ve Rahmi Saltuk, *Hani Kurşun Sıksan Geçmez Geceden* (1998); Özdemir Asaf, *Yalnızlık Paylaşılmaz* (1995); Ataol Behramoğlu, *Kendi Sesinden Şiirleriyle, Bir Gün Mutlaka* (1992); Nazım Hikmet, *Kendi Sesinden Şiirler* (1991) ile *Şiirleriyle Nazım Hikmet* (1993); Attila İlhan, *Ben Sana Mecburum* (1999); Ahmet Telli, *Kül ve Kil* (1997); ve Can Yücel, *Sesini Kaybetmeyen Şiir* (1987) ile *Kendi Sesinden Şiirleriyle* (1997) gibi, şairlerin kendi sesleriyle seslendirdikleri şiirler, görsel-işitsel kültür ortamında kaydedilmiş şekilde bulunmaktadır.

Buna benzer örnekler, Türk edebiyatının şiir birikimi düşünüldüğünde yetersiz kalmaktadır.

bir kompozisyon haline getirildikten sonra, dramatize edilerek tiyatro sanatçıları tarafından görsel-işitsel ortama taşınmıştır.[99] 1980-sonrası dönemde şairlerin bireysel çalışmalarının, sanat değerini kaybetmeden, hem kendi sesleriyle hem de tiyatro sanatçılarının seslendirmesiyle, görsel-işitsel ortama taşınması, Türkiye'de şiir tarihini oluşturma ve edebiyat ile kültür politikalarını geliştirme açısından, önemli bir girişim ve başlangıç olmuştur. Türk şiirinde yüksek kültürü geliştirecek bir ortam yaratan bu girişim, seçkin bir şiir anlayışını temsil etmektedir.

Ancak, ülkemizde 1980 sonrasında yaşanan gelişmeler, yapısal dönüşümlere yol açmış, modern yaklaşım yerini postmodern bir bakış açısına bırakmış, bunun sonucunda da Türk kültüründe yeni "alt gruplar" oluşmaya başlamıştır. Bu alt gruplar, resmî söylemin dışında kendi ifade biçimlerini yaratmışlardır. Kültür alt grupları, kendi söylemlerini ifade ederken artık her alanda medya ve teknolojiden yararlanmışlardır; doğal olarak edebiyat ve edebiyat metinleri de buna dahildir. Görsellik ile, edebiyat metinlerinin—dolayısıyla da şiirlerin—nesne haline gelmeleri ve tüketim ürünü olarak kabul görmeleri de bu döneme denk düşmektedir.

---

[99] Örnek vermek gerekirse: Bertold Brecht, *Şiirler* (Seslendiren: Zeliha Berksoy ve Genco Erkal, 1992); Nazım Hikmet, *Şeyh Bedrettin* (Seslendiren: Tuncel Kurtiz, 1994); Murathan Mungan, *Bir Garip Orhan Veli* (Seslendiren: Müşfik Kenter, 1995); ve Shakespeare'den Brecht'e, *Dünya Şiirinden Seçmeler* (Seslendiren: Can Yücel, 1987). (Türk masallarının, Dede Korkut hikayelerinin ya da Nasrettin Hoca fıkralarının şiir haline dönüştürülerek çocuklar için düzenlenmiş biçimlerinin görsel-işitsel ortama taşınması türü üretimler, burada sözü edilen örneklerin kapsamına alınmamıştır.)

1980 sonrasında özellikle öne çıkan ve kendi şiir anlayışlarını popüler kültür ortamına taşıyan alt grupları şöyle sınıflandırabiliriz: Medyanın herhangi bir dalında çalışıp şiir ile ilgilenenler; pop müzik sanatçıları; geleneksel dünya görüşünü modernist bir kimlikle yansıtanlar; gençlik; siyaset ile ilgilenenler; ve egemen din ideolojisinin dışında kalanlar.

Herhangi Bir Medya Dalında Çalışıp Şiir ile İlgilenenler

Elektronik iletişim teknolojisini kullanan ve/veya görsel-işitsel kültür ortamında bulunan radyo ve televizyonda sunuculuk, program danışmanlığı ya da yapımcılığı ve haber spikerliği yapan seslendiriciler, gazeteciler ve tiyatro oyuncuları; bir başka deyişle, yaptıkları programlar yoluyla sesleri ve davranışları ile halkın sevgisini kazanan kişiler, bir süre sonra şiir kasetleri düzenlemeye başlarlar.

Bu grupta bulunan kişilerin eğitim aldıkları alan, çoğu zaman, Türk edebiyatının ya da başka ulusların edebiyatlarının dışındadır. Dolayısıyla, bu grupta sınıflandırılan kişilerin, şiir kuramı, şiirin tarihsel gelişimi, Türk ve dünya edebiyatındaki temsilcileri gibi konularda bilgileri sınırlı olmalıdır. Şiir seçimleri ve görsel-işitsel ortam için oluşturdukları kompozisyonlar popüler bir nitelik taşımaktadır. Kasetlerinden örnek vermek gerekirse: Kerem Alışık, *Kerem Misali* (2001); İclal Aydın, *Kızıma* (2002); Bedirhan Gökçe, *Üçüncü Sayfa Şiirleri* (1999); İkbal Gürpınar, *Simidin İki Yakası* (1999); Şebnem Kısaparmak, *Bir Şiirdi Yokluğun* (2002); Mesut Mertcan, *Şimdi Şiirler* (2001); ve Tayfun Talipoğlu, *Seyyah* (2000).

Böylelikle Türk şiiri 2000'li yıllara gelindiği zaman müzik ya da çeşitli eğlence programları yapan yayınlarda (özellikle sabah kuşağı programlarında) ve video-klip sektöründe yer alan özel televizyon programlarında görülmeye başlamıştır. Kral-tv adlı müzik ağırlıklı televizyon kanalında program yapan ve "Yanar Döner Saatler" programında şiir okuyan Bülent Çarıkçı, "Nane Limon Kabuğu" programını sunan İkbal Gürpınar, ya da çeşitli eğlence programları sunan Ayşe Egesoy örnekleri burada anılmalıdır. Dolayısıyla, bu medya profesyonelleri yoluyla, şiir artık başka bir sanat dalını destekleyen ya da farklı bilgi alanlarını tamamlayan, onunla birlikte anılan bir tüketim nesnesi biçimine dönüşmüştür.

Pop Müzik Sanatçıları

Pop müzik sanatçıları da bir süre sonra şiir kasetleri ve video-klipleri düzenlemeye başlamışlardır. Bu tavır yukarıda anlattığım gelişim çizgisinin bir devamı olarak da düşünülebilir. Örneğin, Cem Karaca'nın düzenlediği, *Hep Kahır* (2001) adlı şiir kasetinde, kendisi ve bir grup sanatçı (Ayla Algan, Uğur Aslan, Savaş Ay, Ayşe Egesoy, Bedirhan Gökçe, Nedret Güvenç, Ahmet Selçuk İlkan, Müşfik Kenter, Haluk Kurdoğlu, Nihat Nikerel ve İbrahim Sadri) tarafından seslendirilen şiirler yer almaktadır. Daha sonra kasetin içindeki bir şiir, video-klip olarak televizyon programlarında yayınlanır.

Pop sanatının kısa sürede üretilip tüketilir bir yapısı olması, moda olmak ve gündemde kalmak gereksinmesi ile sık sık değişmek isteği yeni arayışlara yönelmeye neden olmaktadır. Kimi pop müzik ya da arabesk sanatçısı, müzik kasetleri/video klipleri içerisinde şiire de yer vermektedir. Bu yolla müzik, postmodernist bir

tavırla, pop müzik sanatçıları tarafından bilinçli olarak parçalanmakta, bozulmakta, bir değişim/dönüşüm süreci içerisinde yer almaktadır. Örneğin, Zerrin Özer'in yapımcılığını üstlendiği *Kenan Işık* (2001) kasetinde, çoğu bölümlerde şiir ve müzik iç içedir. Bu bilinçli bir seçimdir. Benzer eğilim, bu kadar açık olmasa da Soner Arıca, Murat Göğebakan, Haluk Levent, Rafet El Roman ve Yaşar gibilerinin müzik kasetlerinde görülür.

Geleneksel Dünya Görüşünü
Modernist Bir Kimlikle Yansıtanlar

Geçmişe özlem olarak adlandırdığımız nostalji, 1980-sonrası görsel-işitsel ortamdaki Türk şiirinde görülen önemli temalardan birisi olmuştur. Postmodern söylemin varlığını hissettirdiği Türk toplumunda, zamanın, parçalanmış bir biçimde yaşanmaya başlanması ile birlikte, var olan sistemde, "unutma" ve "belleksiz kalma"ya dayanan bir yabancılaşma süreci içine girilmiştir (Oskay, 1998, s. 148). Ünsal Oskay'ın da belirttiği gibi,

> Geçmişin farklı yanlarını korumak, görünür kılmak ve algılatmak isteyen nostalji, yabancılaşmayı kendisine varlık nedeni edinmiş, modern toplumlarda, hâlâ yitiremediğimiz "insan" yanlarımızın yarına saklanabilmesi için bir umut olmak ister. (1998, s. 149)

Bir değer değişiminin ya da yitiminin yaşandığı 1980'li yılların sonlarından itibaren şairler, nostalji konusunu ele alırken, bugünü yargılamak amacıyla geçmişi değerlendirmeye alırlar. Bu değerlendirme sırasında da, günümüzde yaşanılan hayattaki değerlerden farklı olan geleneksel değerleri, onları korumak ve gele-

ceğe taşımak amacıyla, şiirlerinin konusu yaparlar. İşte böyle günümüz gerçeklerinden çok, geçmişte yaşananlara duyulan özlemi görsel-işitsel ortamda şiir yoluyla dile getirenler arasında İbrahim Sadri bulunmaktadır. Kasetlerinden bazıları şunlardır: *Adam Gibi* (1998), *Bir Adın Kalmalı (1999)*, *Öylesine Sevmiştim (1999)* ve *Bir Şey Söyle (2001)*.

Eski hayatlardan ve yaşamsal anlardan alınan gerçeklikler, parça parça toplanıp bir araya getirilerek postmodern söylem biçimine dönüştürülüp şiirde bir yenilik oluşturulmaktadır. Böylece kitle kültürü içerisinde yer alanlar bu şiirler, müzik ile desteklenince, tek yönlü bir iletiyi karşısındakine sunar. Şiirleri okuyan/dinleyen/izleyen herkes, bu şiirlerde kendisinden bir parça yakalayabilir.

Gençlik

Ülkemizde gençlik de bir alt grup olarak incelenmektedir (bkz Doğan, 1994). Bu "alt grup," henüz kendi söylemini ve kültürünü oluşturabilmiş değildir. Ancak, Türkiye'deki modernleşme sürecinin yarattığı bunalım, gençlik grubunun karşı karşıya kaldığı ve etkisi altına girdiği temel sorunlardan birisidir. Bu bunalım, gençliği, yaşam pratiğinde, pek çok kavramı yeni bir bakış açısı ile sorgulamaya götürür. Bu kavramların başında aşk, kader, kişiler arası ilişkiler, mutluluk, sabır, ölüm ve yalnızlık gelir. Özellikle aşk, gençlik alt kültür grubunda, Meral Özbek'in deyimiyle, bir "duygusallık *ethos*'u" biçimine girer (1991, s. 115). Söz konusu kavramları, kasetlerdeki şiirlerinde tema olarak işleyen şairler Ahmet Selçuk İlkan (örneğin *Bir Tutku*, 2000) ile Yusuf Hayaloğlu'dur (1999, 2001). Bu şairler oldukça popülerdir:

İlkan pek çok televizyon programına konuk olarak katılırken, Hayaloğlu da televizyon programı sunuculuğu ve yapımcılığı yapmaktadır.

Siyaset ile İlgilenenler

Bilindiği gibi, demokratik toplumlarda seçme ve seçilme faaliyetleri çok yönlü ve karmaşık bir çalışma sonucu gerçekleşmektedir. Etkili propaganda faaliyetleri, halkı ikna etme aşamasında, siyaset bilimi dışındaki alanlardan da yararlanmayı gerektirmektedir. Bilgi teknolojisine sahip olabilme, kitle iletişim araçlarını kullanma, popüler kültürlerden yararlanma ve reklam, günümüz propaganda faaliyet alanlarından sadece birkaçıdır.

Türkiye'de siyasetçiler zaten çok partili dönemin başlangıcından beri, kendi görüşlerini desteklemek için seçim dönemlerinde şiiri ya da şiirsel söylemi kullanmışlardır. 1980 sonrasında ise, siyasal elitler, görsel-işitsel ortamı kullanarak geniş kitlelere seçim alanları dışında ulaşma yollarını denemişlerdir. Şiir kasetleri düzenleyerek, bu sektörde yer almışlardır. Örneğin, Recep Tayyip Erdoğan *Bu Şarkı Burada Bitmez* isimli bir şiir kaseti düzenler. Burhan Çaçan, Fazilet Partisi'nden milletvekilliği adaylığını koyduğu dönemlerde, *Mevlit-İlahiler* ismini verdiği bir kaset çıkartır. Bu kasette Türk edebiyatının dinsel konulu şiirleri yer alır.

Egemen Din İdeolojisinin Dışında Kalanlar

Türkiye'de halkın büyük bir çoğunluğu Müslüman olmakla birlikte, 1980 sonrası dönemde, ülkenin din kültüründe ve din kültürünün algılanışında, egemen din ideolojisi ile mezhepler ve azınlık dinleriyle birlikte,

birbirinden bağımsız görüşler ve çeşitlemeler dikkati çekmektedir: Köktendinciler; (Mevlevi, Nakşibendi, Kadiri gibi) tarikat mensupları; dinsel inançlarının gereklerini yerine getirenler; İslamiyet'e inanmakla birlikte laik bir yaşam biçimini sürdürenler; (Sunni, Alevî ve Şafii gibi) farklı mezhepteki insanlar; (Museviler ve Hıristiyanlar gibi) İslamiyet dışındaki dinlere inananlar; ateistler (dinsizler); Satanistler, vs. Her bir "grup" kendi din anlayışı doğrultusunda birer alt kültür oluşturarak, o kültürü temsil eden birer söylem geliştirmiştir. Bu dinsel alt kültür söylemleri, dinin algılanışı, benimsenmesi ve uygulanması aşamalarında, 1980'li yıllardan bu yana, artık, görsel-işitsel iletişim teknikleriyle, çoğu zaman şiir ya da şiirli söyleşiler ile, yayılarak kitlelere ulaşmaktadır. Böylelikle, üyesi bulunulan dinsel alt kültür söylemi, şiir ve müziğin ezgisi ile dolaylı yoldan kişinin bilinçaltına yerleşebilmektedir.

Öte yandan İslamiyet'in etkisi ile üretilmiş dinsel edebiyatta, özellikle tasavvuf edebiyatında, şiir ve müzik zaten çoğu zaman yan yanadır ve birbirini tamamlar bir kompozisyon oluşturmuştur. Örneğin, *Mevlit* özel bir ezgi ile okunur. İlâhiler müzik ile zenginleştirilir. Bu konuda Türkiye Diyanet Vakfı'nın şiir kasetleri, yani devletin kültür politikası sonucu kayıt yapılan dinsel şiirler ile; tarikatların görüşleri doğrultusunda kayda alınan dinsel-siyasal şiirler olduğu kadar; Ankara'da Hacı Bayram Veli Camii ve çevresinde satılan şiir kasetleri gibi ticari amaç güdülerek hazırlanan, denetimi yapılmamış, kimi zaman *kitsch* ürünler; bu çalışmanın sınırlarını aşacak kadar çoktur.

Popüler kültür ortamında şiir üreten alt gruplar şiirlerinde nelerden söz etmektedir? Çalışmanın kalan kısmında bu konu incelenecektir.

1980-sonrası Popüler Kültür Ortamında Türk Şiirinin Konuları

1980-sonrası dönemde, popüler kültür ortamında yer alan Türk şiirleri[100] konuları açısından sınıflandırılırsa, şu alt başlıklarda, yoğunlaşmaların olduğu görülür: "Aşk, aşk, aşk..."; "Ah bu büyük şehirler..."; "O köy bizim köyümüzdür..."; "Ben Bir Azınlık Kültürüyüm..."; ve "Geçmiş zaman olur ki..."

"Aşk, aşk, aşk..."

Aşk, görsel-işitsel ortamdaki şiirlerin ana motifini oluşturur. Ancak burada dile getirilen, sakat bir aşk anlayışıdır. Her zaman acı veren bir kadın vardır, acı çekmekten hoşlanan bir de erkek. Karşılıksız aşklar yaşanır. Bu tarz bir aşk anlayışından, başka bir dünya görüşüne geçiş yaşanır. Meral Özbek'e göre,

> Aşk, yaşama hakkı ve isyandan, kader ve derde dek tüm kavramları kendisine bağlamakta; "seven"in kendine, ötekine, başkalarına ve toplumsal sorunlara gösterdiği tepkiler "aşk"la bütünleştirilerek, aşk süzgecinden geçirilerek ifade edilmektedir (1991, s. 106).

---

[100] Konu sınıflaması yapılan Türk şiirleri, 1998-2002 yılları arasında kaset ve video-klip kaydı olan popüler kültür ürünleri arasından seçilmiştir. Sınıflama yapılırken, Leo Lowenthal'in "içerik çözümlemesi" (1961) yaklaşımı dikkate alınmıştır (çeviri benim).

Bu şiirlerde izlenen tutum, görsel-işitsel ortamda yer alan hemen hemen tüm şiirlerin ana ya da yan te-masını oluşturan aşka bakış açısının eski, geleneksel tavrın devamı olmasına karşın, bunu ifade ediş biçimi yenidir.

Gittim
Gittim aşkım benim
Sen istemeden.
Şimdi, şimdi sadece uykularımdasın
Düşlerimde.
Ahh yeniden sarabilseydim, kalbimi ellerinle
Göğsüme çekebilseydim.

Gönlümde açmadan solan bir gülsün
Her zaman gamlıyım, her zaman üzgün
Beklerim yolunu aylar boyunca
Yeter ki gel bana senede bir gün.

Kenan Işık, *Kenan Işık* kasetinden (2001)

Burada, bir zamanlar popüler olan "Senede Bir Gün" şarkısının özgünlüğü bozularak içerisine ikinci bir metin yerleştirilmiş, postmodern bir tavırla, şiir ve şarkı bir arada aşk teması çerçevesinde sunulmuştur.

Genel olarak, şiirlerde anlatılan aşk kavramının büyük bir çoğunluğunun, dünyevi ve gerçekçi bir aşk değil, bir simge olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Bu yönüyle 1980-sonrası görsel-işitsel ortamda yer alan Türk şiirlerindeki aşk kavramının, bir parça halk edebiyatı ve Divan edebiyatındaki aşk anlayışını andırdığını söyleyebiliriz.

"Ah Bu Büyük Şehirler..."

Türkiye'de şehirleşme hareketleri, 1950'li yıllardan itibaren dikkati çeken bir ivme ile sürer. 1980'li yıl-

lara gelindiğinde şehir panoramaları bambaşka bir görünüme kavuşmuştur. Şehirleşme ve işbölümü gelişiminde yaşananlar, insanlar arasındaki sosyal ve ekonomik ilişkilerin çehresini, bir daha geri dönülemez biçimde değiştirmiştir. Daha önce yaşanan toplumsal ilişkilerde bir kırılma noktası yaşanırken geçmişe de bir set çekilmiştir.

Aile, mahalle ve işyeri kavramları yeni anlamlarla dolar. Birey, gerek kendisine ve topluma, gerekse de toplum içindeki kurumlara yabancılaşır. Kimlik yitimi, yavaş yavaş, ama sürekli, devam eder. Adam kayırmacılık, her türlü kaçakçılık, kara para, Mafya, rüşvet ve yolsuzluk, şehirlerdeki insanların bir şekilde karşısına çıkan öğeler haline gelirler. Bireyciliğin, bencilliğin, herkesin başının çaresine bakması fikrinin ve "köşe dönmecilik"in olduğu kadar; kızgınlığın, hırsızlığın, saldırganlığın ve şiddetin; öte yandan da uyuşturucu ile fuhuşun, büyük şehirlerle anıldığı bir durum ortaya çıkar. Dışarısı olarak adlandırılan şehir, insanı ezen, onu mutsuz eden bir mekândır. Çaresiz, mutsuz, parasız ve yorgun insan için, dışarısı, çekilmezdir, ihanettir, dinamittir, enkazdır, paniktir, izdihamdır.

Kişi, şehir yaşamını bir türlü anlayamaz. Onunla uyum sağlayamaz. O nedenle de kendisini çaresiz görür. Bu çaresizliğe erkekçe baş kaldırmak gereklidir. Çünkü devlete inancı kalmamıştır. Aile kurumu çökmüştür. Siyaset, yasaklar ve cezalarla doludur. Polis ezici bir kuvvettir.

Bir keresinde, hiç unutmam
Üç-beş zibidi haraca dadandı;
Rıza sandalyeyi kaptığı gibi

Herifleri hastaneye kadar kovaladı! ...
Aynı gömleği giyer, aynı sigaraya takılır,
Aynı takımı tutardık...
Fener'in her maçına iddialaşıp
Millete az mı yemek ısmarladık...
Talih yüzümüze gülecekti be,
Karıyı boşayıp sıfır mersedes alacaktık
Hafta sonu iki yavru kapıp
Boğaz yolunda o biçim fiyaka atacaktık!.

Hayaloğlu, *Ah Ulan Rıza* kasetinden (1999)

Bu tür şiirlere popüler kültürde sıkça rastlanmaktadır.

"O Köy Bizim Köyümüzdür..."

İnsan, modern şehirlerde artık birey olarak kendi yaşamına yön verebilmekten uzaktır. İş ve üretim süreçleri nasıl bölümlere ayrılmış, basitleştirilmiş ve çeşitli işlemlerden geçerek parçalanmışsa, yaşam ve birey de öyle parçalanmıştır. Kişi çalıştığı işyerinde, yapılan işin bütününü nasıl kavrayamıyorsa, iş dışında değişen düzeni ve yaşamı da öylesine kavrayamamaktadır. Bölük pörçük bir yaşam sürmek zorundadır.

Kişinin düşünce ve davranışları tam olarak örtüşememektedir. Kurum ve kurallar değişmiştir: Magazin basını ile düşünce hayatı yozlaşırken; moda, ilginç olma, yuppilik ve lüks tüketim önem kazanır; bunların yanısıra dejenerasyon, porno ve şiddet başgösterir. Din ve mezhep ayrımcılığı ile etnik ayrımcılık yoğunlaşır. "Günlük yaşam" düşüncesi yaygınlık kazanır. İdealler dünyası yıkılır, yerini çıkarlar ve maddi beklentiler dünyası alır.

Göndermişem seni büyük şehire
Okuyup dönesen, gelesen bire.
Emeğimi harcar isen boş yere
Seni ters yaturur keserem oğul!
Orda çokmuş kötü avrat sermeye
Düşmiyesen orospuya kahbeye
Rabbim seni bebalardan sakliye.
Aklın başan dövşir Behtanam oğul!

Gökçe, *Üçüncü Sayfa Şiirleri* kasetinden (1999)

Şehri anlayamayan insan, hiçbir yabancılık çekmediği köyünü, ortamını arar. Bozulmamış insanı, ideal insanı bulmaya, yetiştirmeye devam eder. Köylü zor durumdan kurtulmanın yollarını şehirde arar. Bir kısır döngüdür sürer gider.

"Ben Bir Azınlık Kültürüyüm..."

Türk kimliği altında yaşayan azınlıkların ve küçük grupların şiire konu edilmesi, 1980-sonrası Türk şiirinde görülen bir temadır. Ülkemizde yaşayan Boşnak, Çerkez, Ermeni, Kürt ve Yahudi gibi azınlıklar, kimlik arayışı içerisine girerler. Bir alt kültür oluşturarak bu kültürün özelliklerini şiirler yolu ile anlatırlar:

Sinemada elinin elimde terleyişinin bir anlamı olmalı, sesinin sesimde yankılanmasının ... sanki perdedekine üzülmüş ya da sevinmişsin de tesadüfen akmış yüzün içime... Yalan!.. Sen perdeye bakıyorsun, fikrin benim seyir defterimde... ve ben amerikanca bir filmi kürtçe seyrediyorum...

Erdoğan, *Kayıp Kentin Yakışıklısı* kasetinden (1998)

Postmodern söylemde çoğulculuk ilkesini gösteren bu örnek, farklı kültür tabakalarının, alt kültür gruplarının, toplum içerisindeki konumunu vermektedir.

"Geçmiş Zaman Olur Ki..."

Geçmişte yaşanan ve bugün yitip giden güzel değerlerin arkasından geçmişe sığınan insan için, nostalji, belki bir kaçış yoludur. Günümüzü sorgulamak isteyen kişi, geçmişte bıraktığı güzellikleri seçerek çekip çıkartır ve yeni bir kompozisyonla önümüze getirir.

bir sabah bütün iyi şeylerin
ayvansaray iskelesinden
hayal ülkesine doğru demir alan
bir şirket-i hayriyye vapuru gibi
aramızdan ayrıldığını gördük.
sonra ayvansaray'ın sularının çekildiğini yazdı
gazeteler.
süheyla hanımın raci beyin
melahat mehveş ablanın
niko'nun ercüment efendinin çekildiğini ise
yazmadılar nedense.
ama yok ama yoklar.

ne harman sigarası kaldı geriye
ne olimpos gazozu
ne sadri alışık...
kalan bir tortuydu belki.

İbrahim Sadri, *Adam Gibi* kasetinden (1998)

Geçmiş, kişileriyle, yaşamdan kesitleriyle damıtıldıktan sonra en güzel, en temiz şekliyle günümüze taşınmıştır. Geleneksel söyleme sahip kişilerin, 1980-sonrası şiirde nostalji konusuna daha çok eğildikleri gerçeğini de burada unutmamak gerekmektedir.

Sonuç

Eski ve yeni iletişim araçlarının bir arada kullanılması 1980'li yıllardan itibaren kaçınılmaz bir zorunluluk olmuştur. Bunun sonucunda Türk şiiri, popülerleşerek, kitle kültürü içerisinde yerini almıştır. Şiir, seri üretim yapılması sonucu bir nesneye dönüşerek, kendisine, tüketimin yapılabileceği bir pazar yaratmıştır. Hatta, günümüzde şiirin, artık sözlü ve yazılı kültür ortamından çok, görsel-işitsel kültür ortamında tüketilmekte olduğu iddia edilebilir.

Konu açısından irdelendiğinde, 1980-sonrası şiirin en önemli veçhelerinden birisinin şehirli kimliğinin ön plana çıkması olduğu görülür. Bu kimlik, toplumda 1980-sonrası dönemde şiiri popüler kültür ortamında kendini ifadede kullanan alt grupların kimliğidir. Bu bağlamda en belirgin temalar da, özellikle büyük metropollerde yaşayan kişilerin şehre ve insana yabancılaşmaları ile gelenek ve teknoloji arasında sıkışıp kalmalarıdır.

Şiirin yazılı kültür dışında, görselliğin yoğun olduğu görsel-işitsel kültür ortamında var olması, yeni şiir okuma biçimlerini beraberinde getirmektedir. Türkiye'nin geldiği noktada, artık teknoloji, elektronik iletişim araçları yoluyla, Türk şiirini biçimleyen bir güç haline gelmiştir.

Son olarak denilebilir ki, postmodern aşılanma ve kitle kültürü Türk şiirinin profilinde ve gelişim çizgisinde değişiklikler yapmıştır.

Etnik Sohbet Odasındaki Buluşmalar ve Kimlik Oyunları

Mutlu Binark

Stuart Hall'u izleyerek kısaca tanımlayacak olursak, kimlik; küresel ve yerel, materyal, tarihi ve kültürel söylemler ve koşullar ile deneyimler bağlamında sürekli olarak kurulan, sahip çıkılan, üstlenilen, bir yandan güven ve özdeşleşme hissini temin etmeye yönelik olarak sabitleme istemi ile, öte yandan farklı ögelerin arasında süregelen müzakerenin sonucu ortaya çıkan gerilimle biçimlenen, aidiyet tasarımıdır (1996, ss. 1-17; 1998a, s. 178; 1998b, ss. 71-76). Kimliğin arzu edilen konuma sabitlenmesi için giyinme tarzlarından dil kullanım biçimlerine, boş zaman etkinliklerinden popüler müzik tüketimine ve medya kullanma örüntülerine değin farklı materyal ve kültürel ögelere başvurulur. Göç deneyimi de göç eden bireyin aidiyet tasarımını yeniden kurgulamasına yol açar. Hall'un "kültürel çeviri" *(cultural translation)* olarak adlandırdığı bu deneyim, her yerde, her alanda meydana gelmektedir; örneğin göçmenlerin medya kullanma örüntülerinde ve üretim pratiklerinde (aktaran Echchaibi, 2001, s. 308).

Avrupa'da yaşayan, geniş bir kesimini Türkiye kökenli bireylerin oluşturduğu göçmenler de, yurttaşı oldukları (ya da olmadıkları) "ev sahibi" ülkelerin sosyo-ekonomik yapılarını ve kültürlerini devamlı müzakere ederek kimliklerini tanımlarlar. Sosyal bilimler alanında, özellikle kültür sosyolojisi ile antropolojinin alt dalların-

da araştırılan bu olgu, burada iletişim bilimleri alanına taşınarak, aidiyet tasarımında medya kullanım pratiklerinin rolü, İnternet ortamındaki etnik sohbet odaları örneğinde irdelenecektir.

Danimarka'da yaşayan Türkiye kökenlilerin kullanabilecekleri medyaları, genel bir çerçeve içerisinde şu şekilde sınıflandırabiliriz:

- Ev sahibi ülkenin yazılı, görsel ve işitsel medyası;
- Türkiye'de yaşayanlara yönelik yayın yapan "anaülke televizyonları";
- Türkiye'den, Türkiye dışında yaşayan "Türk" kökenlilere yönelik olarak yapılan ulus-devletin, ulusaşırı televizyon yayınları;
- Avrupa'daki ülkelerde Avrupa'da yaşayan "Türk" kökenlilere yönelik olarak basılan gazeteler, hazırlanan radyo ve televizyon yayınları;
- Danimarka'da yaşayan Türkiye kökenlilerce hazırlanan radyo yayını, aylık gazete, aylık bülten vb. yerel-etnik medya;
- Yeni iletişim araçlarından İnternet'deki sohbet odaları, özellikle etnik sohbet odaları.

Göçmenler, yukarıda sayılan medya ortamlarından tek bir medyayı seçerek kullanmaz, farklı durumlarda, farklı gereksinimler ile farklı medyalara başvururlar. Danimarka'da yaşayan Türkiye kökenlilerin de farklı göçmen kuşaklarından oluştuğu, çoklu ve parçalı kimlik kurgularına sahip olduğu, gerek anaülke gerekse ev sahibi ülke ile olan ilişkilerinin ve gelecek beklentilerinin çeşitliliği, sonuçta, sahip oldukları farklı kültürel sermaye dolayısıyla farklı tüketim taleplerinin bulunduğu göz önüne alınacak olursa, medya kullanma örüntülerinin de çeşitli ve farklı olması şaşırtıcı değildir.

Aidiyet Tasarımları ve Dalga Geçmek/Geçebilmek

Bu çalışmada, Danimarka'da hizmet veren *ofir.dk* web sitesi tarafından sunulan "etnik sohbet" *(chat.ofir.dk)* ortamında, Danimarka'da yaşayan Türkiye kökenlilerin aidiyet tasarımlarını ne tür söylemsel pratikler ve seçişler/seçmeler ile kurdukları, bu tasarımlar ile nasıl oynadıkları incelenecektir.

Danimarka'da yaşayan Türkiye kökenliler kendilerini sadece "etniklik ve yurttaşlık" bağlantıları/ bağlanmaları ile tanımlamamakta, diğer parametreleri de kimliklenme stratejilerine eklemektedir. Ancak, "etniklik ve yurttaşlık" bazında aidiyet tasarımının, genel olarak "Türk", "Türk asıllı Danimarkalı" ya da "Danimarkalı" şeklinde kurulduğunu belirtelim. Bir anlamda "üst kimlik" şeklindeki bu konumlandırmalara, toplumsal cinsiyet, sınıf, dinsel inanç, belli bir mezhebe bağlılık, hemşerilik bağı, sosyal-kültürel sermaye vb. belirlenimlerin de eklenmesiyle ortaya oldukça farklı bileşkeler/bileşenler çıkmakta, çoklu kimlikler şekillenmektedir.

Bu çalışmada üç ana soru sorulacaktır: Bireyin kendini toplumsal olarak güvenlikli bir yere yerleştirmesinde üstlendiği bileşke, bilgisayar dolayımlı iletişim ortamlarında ne şekilde temsil edilmektedir? Bireyin "kimliklenme stratejisi" hangi mekanizmalar aracılığı ile gerçekleşmektedir? Konumlandırmalar arasında/içinde oyun oynanıyorsa, nasıl bir oyun, ne şekilde oynanmaktadır? Aidiyet tasarımındaki bileşkelerin etnik sohbet odasındaki *sanal temsilleri*, bireye kimliklenme stratejisi ile dalga geçme olanağı verdiği için, üzerinde

durulması gereken bir kimlik egzersizidir.[101] "Dalga geçmek", John Morreall'ın deyişiyle, kişiye zevk veren bir eylemdir; çünkü ciddi bir konuşmanın amacına ulaşmasını engelleyerek, konuşmanın içindeki ciddiyeti yerinden eder. Ancak, konuşmaya dahil olanlar dalga geçmenin geçici bir eylem, yani oyun olduğunun farkındadır (1997, s. 165). Dalga geçmek, bireye konumlandığı/konumlandırıldığı toplumsal ve kültürel örüntüler arasında/içinde bir süreliğine "farklı" nefes alma olanağı sağlar. Jodi O'Brien'e göre, kişi siberuzama dahil olduğu zaman, önceden belirlenmiş/şekillenmiş kültürel metinleri de beraberinde taşımakta, bu metinlere dayanarak yeni alanın/ortamın sınırlarını çizmekte, kendine ilişkin bir aidiyet tasarlarken bu metinlerden yararlanılmaktadır (1999, s. 95). Etnik sohbet odasındaki dalga geçme, bu kültürel metinler üzerinden ve bu metinlerin dalga geçmeye açılması üzerinden gerçekleşmektedir.

Burada, sanal ortamda oynanan kimlik egzersizleri irdelenirken Johan Huizinga'nın oyun kuramından yararlanıldığı belirtilmelidir. Huizinga oyunu kültürel bir edim olarak görür ve özelliklerini sayarak şu şekilde tarif eder: oyun gönüllü bir edimdir, keyfe kederdir, "gündelik" veya "asıl" yaşam değildir, belli zaman ve mekân sınırları içinde gerçekleşir, razı olunan kuralları vardır, bizatihi bir amaca sahiptir, "alışılmış yaşam"dan "başka türlü olmak" bilincinin eşlik ettiği iradi bir faaliyettir (1995). Huizinga, oyunun bir düzen yarattığını, bu düzen içinde gerilim, denge, salınım, birbirinin yerine geçme, zıtlık, çeşitleme, birbirine eklenme, ayrılma ve çözüm'ün gerçekleştiğini belirtir (1995, s. 28). Bu düzen

---

[101] Kimlik egzersizi kavramsallaştırımının ilk kullanımı için bkz. Binark (2001).

özelliklerinden dolayı oyun davetkârdır. Oyunun bu özellikleri, aynı zamanda, oyuncuların fiziksel gücünün, dayanıklılığının, maharetinin, cesaretinin, tahammül gücünün ve manevi gücünün sınanmasını da beraberinde getirir. Sanal ortamda, özellikle sohbet odalarında ve *ICQ*'da, katılımcılar bir çeşit oyun oynamaktadır. Bu oyuna "kimlik egzersizleri" adı konabilir. Şimdi bu oyunun özelliklerini irdeleyelim.

Etnik Sohbet Odası: *www.chat.ofir.dk*

Danimarka'daki İnternet hizmeti sağlayıcılarından biri olan *ofir.dk*, yaşlara, kentlere/bölgelere, cinsiyete, ilgi konularına, kullanılan dile ve etnisiteye göre ayrımlaştırdığı sohbet odaları ile hizmet vermektedir. Etnisite ve kullanılan dil baz alınarak, Arap, Alman, Genç İngiliz, Yetişkin İngiliz, İspanyol, Pakistanlı, İsveçli, Norveçli, İranlı, Bosnalı, Somalili, Taylandlı, Kürt ve Türk sohbet odaları oluşturulmuştur. Türkiye kökenlilere yönelik olarak *chat.ofir.dk*, beş ayrı sohbet odası hizmeti sunmaktadır. Bir odaya aynı anda en fazla kırk kişi katılabilmektedir. Bu sohbet odalarının hiçbirinde moderatör/yönetici yoktur. Katılımcılar bu hizmet sağlayıcıdan ücretsiz olarak e-posta adresi de alabilmekte, ayrıca yakın zamanlarda *chat.group2000.dk* adresinde genel, romantik, sevgi, arkadaşlık, müzik vb. alt başlıklar altındaki sohbet odalarına ulaşabilmektedir.

İnternet ortamında, gerek *ICQ*'da gerekse sohbet odalarında, birbirini tanımayan bireyler arasında genel konularda ya da özel ilgi alanlarında fikir paylaşılması amacı ile, bilgisayar dolayımlı bir iletişim kurulmuştur. Bu iletişim sonucunda, "cemaat" olgusunun "sanal cemaatlar" şeklinde yeniden canlanması tartışmaları bu

çalışmanın sınırları dışında bırakılmaktadır. Ancak, bilgisayar dolayımlı iletişim ortamı için, bir anlamda, farklı bireylerin buluşmalarına olanak sağlayan bir fiziksel uzam, adresi belli bir buluşma yeri, denilebilir.

Genel hatları ile internette, *ICQ*, *IRC*, sohbet *(chat)* vb. bilgisayar dolayımlı iletişim ortamlarında gerçekleşen iletişim biçeminin özelliklerini şu şekilde sıralayabiliriz:

- Bilgisayar dolayımlı iletişim ortamlarının varoluş nedeni, içeriği ister ciddi isterse hafif olsun, en basit anlamı ile "konuşma" ("sohbet etme") ve enformasyon paylaşımı istemine temellenir. Ortamda istemin gerçekleşmesi düzçizgisel değildir, tam tersine, katılımcılar arasında çok boyutlu ve çok yönlü bağlanmalar gerçekleşir.
- Bilgisayar dolayımlı iletişim ortamları genel olarak "doğrudan" ve "anında" ileti/kanı değiş-tokuşu sağlar.
- Bu ortamların katılımcılarının fiziksel görünüşleri, özel bir görsel malzeme/dosya iletilmediği sürece belli değildir. Fiziksel belirsizlik durumu, katılımcıların cinsiyetlerinin sadece söylemsel pratikler üzerinden kurulmasına olanak verir. Katılımcının cinsiyetine ilişkin verdiği bilgi ya da konuşma biçemi, kullandığı sözcük dağarcığı katılımcının cinsiyetine ilişkin ipucu vermektedir.
- Katılımcı kendini ancak "dil" ile ifade edebilmektedir. Beden dilinin yerini bu ortamda kullanılan bazı semboller almıştır.
- Katılımcılar beraberlerinde ortama toplumsal ve kültürel bir bagajı da taşırlar. Bu bagajı, katılımcının toplumsal cinsiyetinden, yaşından, dinsel inancından, belli bir mezhebe bağlılığından, sosyal-kültürel serma-

yesinden, sosyo-ekonomik statüsünden ve yaşam deneyimlerinden kaynaklanan, dünyayı ve yaşamı "siyasal" olarak anlamlandırma biçemleri doldurur.

Bilgisayar dolayımlı iletişim ortamının yukarıda sayılan özellikleri, ortamın kullanıcılarına sanal temsilleri üzerinden/aracılığıyla kendilerine uygun bir "kimlik biçme" ya da "biçilmiş kimlikleri" egzersiz etme olanağı verir. Bu egzersizi özellikle etnik sohbet odaları örneğinde görebiliriz. Bu çalışmada, Danimarka'daki Türk sohbet odalarında katılımcıların bilgisayar dolayımlı iletişim ortamında ne şekilde kimlik egzersisi yaptıkları, takma adların ve konuların seçilmesi ile duygusal bağlanma yoğunluğu alt başlıkları altında tartışılacaktır.[102]

Katılımcıların Takma Adları

Katılımcılar bilgisayar dolayımlı iletişim ortamlarına çoğunlukla takma ad alarak katılmaktadır. Bu ad alma işleminde üç temel ilkeye dikkat edilmektedir. Bunlardan ilki, seçilen adın ilgi çekici olması, yani ortamdaki diğer katılımcıların kendisini "seçmesini"/"tıklamasını" güdüleyici nitelikte olmasıdır. Bir diğer ilke, seçilen takma adın katılımcı hakkında bazı ip uçları içermesidir. Son ilke ise, katılımcının kendisi istemedikçe gerçek kimliğini gizleme istemine uygun bir şekilde, takma ad ile "gerçek" kimliğin iyice gizlenmesidir.

Chat.ofir.dk'deki beş Türk odasına katılımcıların seçtikleri takma adlara bakıldığında, takma ad alırken izledikleri stratejilerin şunlar olduğu saptanmıştır:[103]

---

[102] Bilgisayar dolayımlı iletişimin incelenmesinde yöntem ve araştırma etiği ile ilgili tartışmalar için bkz. Mann ve Stewart (2002).

[103] Takma adlar, ortamda kullanıldıkları haliyle aktarılmıştır. Danimarka'ya çok küçük yaşta gelip, temel zorunlu öğrenim-

- Cinsiyeti, cinsel tercihleri ve fiziksel özellikleri imleyen takma ad alma (örneğin, "hot girl vejle 16", "(((barbie)))", "Cool Water Boy", "esmer bomba", "Sivasın Gülü", "KaraGÖZLÜceylan", "sex ist", "ateşli erkek", "yakışıklı kürt", "kurdiske princess", "en kurdiske pige 1", "aradığın erkek", "mavişgözlü kız 16", "sarışın bomba", "Danish lover girl", "KIZLARA_YARAK_YOK", "fyrsutterMend", "YESILGOZ-LUERKEK25", "A. ISTIYORUM");
- Siyasal görüşü imleyen takma ad alma (örneğin, "Mehmetçik**C**TR", "Kurtbey", H@KSÖYLE , "ALADIN CAKICI", "42 pkk 1982", "Y/Demokrat", "Dev-rimD", "KOMİNİST", "KÜRT KIZI SİKİLİR", "Newroz", "*A-PO*", "Muhamed", "Adolf H", "Kemal Atatürk", "Alevî Genci", "MHP'Lİ KIZ");
- Eğlence, spor veya medya dünyasından "yıldız" ya da "kahraman" adlarını takma ad olarak ödünç alma (örneğin, "miroğlu", "**kubat**", "Tarık love's you", "Kara Murat", "belalım", "Hakan ükür 2000", "Memoli", "Zeyno", "Sibel Can", "Nefise Karatay", "((Si-vaslı Cindy))", "tarkan", "türkan şoray", Alp@cino, "Ram-bo", "CIRKIN KIRAL");
- Oturulan yer, yaş, cinsiyet, hemşerilik bağı vb. konularda bilgi verici takma ad alma (örneğin, "KBH'li genç-21", "aarhuslu genç", "SİVASLI ELİF", "allı

---

lerini ev sahibi ülkede tamamlayanlar ile bu ülkede doğup büyüyen I. ve II. Kuşak göçmenlerin çocukları, ya hiç Türkçe yazamamakta, ya da, kulaktan veya medyadan duydukları, çoğunlukla yöresel şivede telaffuz edilen şekliyle yazmaktadırlar. Türkçe kullanılan sözcüklerin bir çoğu medya metinlerinden alınmakta, özellikle Türk televizyonundaki popüler kültür ürünlerinde kullanılan deyimler, deyişler, argo sözcükler, sohbet odalarında kullanılan dile de aktarılmaktadır.

turnam-Çorum", "bay38", "Sinan fra Taastrup", "uşaklı genç", "Dilek fra Odense");

- Gündemdeki bir olayı veya bu olayın kahramanını imleyen takma ad alma (örneğin, "Kandil Günü", "TheCyberMujahidDK", "U.S.A ER GUD!!!", "INTIKAM YEMINI", "TERORIST", "Osama Bin Ladin");
- Duyguları imleyen takma adlar alma (örneğin, "yerimsenikız", "firari gönlüm", "aklımdasın", "ÖLÜM YAKIN", "dalgacı", "yalnız_genç", "acımasız", "sessiz_çığlık", "KIRIK_BIR_KALP");
- Nesne adlarını ya da esprili adları takma ad olarak alma (örneğin, "Düdüklü Tencere", "Gatıhlı Mantı", "SaMaTa", "˘akacı");
- Sıradan, dikkat çekmeyen takma adlar ya da simgeler alma (örneğin, "mehmet", "hasan", "???", "---". "^^", "III").

Etnik sohbet odasında seçilen takma adlara bakıldığında, takma adın ilgi çekici olabilmesi için genelde popüler veya yabancı dilden sözcüklerin seçildiği görülecektir. Bunun dışında seçilen takma adlara ve genel olarak kullanılan dile bakıldığında, bunların bilgisayar dolayımlı iletişim üzerine gerçekleştirilen diğer çalışmalarda da ortaya konduğu üzere cinsiyetçi önyargıları ve cinsiyetçi kalıpları pekiştirdiği görülmektedir (Schofield Clark, 1998, s. 171). Bu çalışmaya konu olan Türk sohbet odalarında, özellikle kadınların cinsel nesneye indirgenmesi, kadın oldukları varsayılan katılımcılara yönelik olarak "cinsel taciz ve saldırı" düzeyinde söylemsel pratiklerin yoğun kullanılması oldukça dikkat çekicidir. Cinsiyetçi takma adları ve cinsiyetçi söylemsel pratikleri kullanan katılımcıların ortamdaki hareketleri, yani sözedimleri gözlendiğinde, bu katılımcıların önce "genel"

kanalda "karşı cinsten" bir katılımcı bulmaya ve daha sonra bu karşı cinsten katılımcıyı "özel"e çekmeye çalıştıkları gözlenmiştir. Bu katılımcılara "özel" kanalda karşı cinsle hangi konularda sohbet ettikleri sorulduğunda, cinsellik ile ilgili çeşitli konularda konuştukları, karşı cinsten katılımcıya "çıkma" ve mümkünse "yatma" teklif ettikleri yanıtı alınmıştır. Bu katılımcılara yaşları sorulduğunda alınan yanıtlara göre yaş 19-24 arasında değişmektedir. Erkek katılımcıların ortama karşı cinsten birini bulmak amacı ile katılmasının iki nedeni olduğu görülmüştür. İlki, Danimarka'da yaşayanlar için geçerli bir nedendir. "Etnik koloni"lerde yaşamaktan (Yalçın-Heckmann ve Unbehaun, 1999) ya da hemşerilik bağlarından kaynaklanan toplumsal iletişim ağının, bireyin gündelik yaşamında oldukça yoğun baskısı bulunmaktadır. Özellikle gençlerin, herhangi bir resmi bağ ya da gerekçe olmaksızın, "adları çıkmadan" kendileri gibi olanlarla/benzerleri ile flört etmesi, eğlenmesi oldukça zordur. Bu nedenle sohbet odası ortamı, katılımcılara karşı cinsle flört etme olanağı vermektedir. Bu olanak sadece erkek değil, kadın katılımcılar için de aynı derecede önemlidir. Danimarka'daki kadın katılımcılar için sohbet odaları ortamı "risksiz" bir buluşma yeri ve buluşmanın kendisidir. İkinci neden ise Türkiye'den ortama katılanlar için geçerlidir. Türkiye'den özellikle erkek katılımcıların karşı cinsten birini bulmak amacıyla ortama katılmasının bir nedeni de, Avrupa'ya göç etme arzuları ile ilgilidir. Bu katılımcılar, Danimarka'da yaşayan ve Danimarka'da geçerli oturma izni olan, hatta Danimarka vatandaşı olan "müstakbel eşlerini" ortamda aramaktadırlar.[104] Ortamda kullanılan bilgi verici takma

[104] Danimarka'da 1 Temmuz 2002'de yürürlüğe giren ve özel-

adlar ve duyguları imleyen takma adlar özellikle flört etmek ve çıkmak isteyen taraflara yol göstermektedir. Ortamda sohbetin başlangıcı aşağı yukarı şu şekilde gerçekleşmektedir:

Şarkışlalı Genç-KBH: Slm
Mavişgözlü kız 16: Sana da.
Şarkışlalı Genç-KBH: Neredesin?
Mavişgözlü kız 16: Cafe'de.
Şarkışlalı Genç-KBH: Yok, orası değil. Neredesin?
Mavişgözlü kız 16: Aarhus.
Şarkışlalı Genç-KBH: Ben kbh.deyim.
Mavişgözlü kız 16: Orası uzak.
Şarkışlalı Genç-KBH: peki kbh.ye yolun düşmez mi?

Katılımcılar arasında belli bir iletişim kurulduktan sonra, sanal uzamı dışında da yüzyüze tanışmak, flört etmek, buluşmak isteyen katılımcılar birbirlerine önce e-posta adreslerini, daha sonra da cep telefonu numaralarını vermektedir. Kullandıkları "hot girl vejle 16", "allı turnam-Çorum", "bay38", "Sinan fra Taastrup" gibi takma adlar, katılımcıların yaşları, cinsiyetleri, ortama bağlandıkları yer, hatta kişilikleri ve ne tür konuşmalardan hoşlanabilecekleri hakkında ipucu vermektedir. Eğlence, spor veya medya dünyasından bir "yıldız" ya da "kahraman" adını takma ad olarak ödünç alanlar ise, diğer katılımcıların dikkatini bu şekilde çekme amacı gütmektedir. Kadın katılımcılar genellikle manken ve

---

likle etnik toplulukların yabancı ülkelerden evlenmelerine belirli kısıtlamalar ya da düzenlemeler getiren yasadan sonra, Türkiye'den aile birleşmesi ya da evlilik yolu ile Danimarka'ya göç etmenin yolu hemen hemen kapanmıştır.

şarkıcı adlarını, erkek katılımcılarsa futbolcu ve Türk TV dizilerindeki "deliyürek", "miroğlu", "memoli" gibi erkek kahramanların adlarını takma ad olarak almaktadır. Bu erkek kahramanların adlarının seçiminde dikkat çekici nokta bir tür "delikanlılık kimliği"ni imleyen adların tercih edilmesidir.

"Delikanlılık kimliği", Nuran Erol'un ifadesi ile, "ölçülülük ahlakı" olarak tarif edilebilecek bir muhafazakarlık çerçevesinde, statülerin korunmasına ve güvenliğin temin edilmesine yönelik bir hizmet görür (2001, s. 133). Delikanlı olan kişi, üzerinde her an oydaşılabilecek ahlaki tutum ve tavırlara sahiptir. Delikanlı da edimlerini her an üzerinde oydaşılan ahlaki söylem içerisinde gerçekleştirir: delikanlı dürüsttür, özü-sözü birdir, ezilmişten yanadır, dostluğa önem verir, paylaşımcıdır, toplumsal hiyerarşilere ve devlete karşı çıkmaz, yürek insanıdır, sapına kadar erkektir vs. (ss.136-137). Etnik sohbet odasının "delikanlı" takma adı sahipleri de ortamda sanki delikanlı imişçesine davranırlar; ortamdaki küfürleşmelere yönelik olarak "...bayanlar var burada," diyerek karşı çıkarlar; Türk devletinin çeşitli uygulamalarına yönelik olarak yapılan tatışmalarda hemen taraf olup, Türk devletini eleştirenleri "hain" ve "ibne" olmakla suçlarlar; ortamdaki dostlarını ise "...nerede kaldın hemşerim" gibi çoşkulu bir dille selamlarlar. Ortamdaki delikanlılar, söylemin yönlendiricisi olmayı arzu ederler ve bu rolü oynamaya çalışırlar.

Bu sohbet odalarında, kadın oldukları varsayılan katılımcıların, üstü örtük bir şekilde, "bakire" yani "kız"; erkek oldukları varsayılan katılımcıların ise "tecrübeli" kabul edildikleri, böylece bekaret ve namus arasındaki bağ gibi ataerkil kültürel değerlerin ortama da taşındığı

görülmüştür. Özellikle, eğer kadın katılımcılar cinsellikle ilgili konularda bilgili iseler, erkek katılımcılar arasında "nam" kazanmakta, bu ortamda kullanılan bir sözcükle "delik" olarak etiketlenmektedirler. Ortamdaki cinsiyetçiliğin bir diğer görüntüsü ise homofobidir. Erkek katılımcılar, kadın bedeni ve kadın cinselliği ile her şekilde dalga geçerken/geçebilirken, kendi bedenleri ve cinsellikleri ile dalga geçilmesini hazmedememekte, böyle bir söylemsel pratikle karşı karşıya kaldıkları takdirde ise, ortamda cinsiyetçilik düzeyi oldukça yüksek hakaretleşmeler başlamaktadır. Erkek katılımcılar genel kanalda "kendi erkekliklerinin," diğer bir deyişle, "cinsel tecrübelerinin" ve heteroseksüel cinsiyet rollerinin tartışmaya açılmasını kabul etmemektedir. Homofobi, katılımcıların dilsel pratiklerinde de görülmektedir. Birbirlerine kızan erkek katılımcılar örneğin şöyle bir dil kullanmaktadır:

> (18 Ekim 2001)
> DomaLIN LaaN: 1907 GENCLIK SENI 1907 KERE S..... SONRA ANANI SONRA AVRADINI BACINI S..... ... ICAP EDERSE BABAN OLACAK TOPUDA S.....
> 1907 Genclik: HAYDI BISMILLAH, SIMDI ALLAH KORUSUN SIZI...ABI BEN BOMBARDIMANA BASLIYO-RUM, YA KESIN SU ZIMBIRTIYI YADAN GELENE KATLANIN..

Sohbet odasında seçilen takma adların diğer bir özelliği de çoğunlukla belli bir siyasal görüşe işaret etmesi, gündemdeki güncel olayları imlemesidir. "Apo'nun Kızı", "MHP'li Genç", "Devrimci", "Y/Demokrat", "Komü-

nist" vb. takma adlar ile ortama girenler, çoğu zaman siyasal görüşlerinin propangandasını yapmakta, "slogan atarak" konuşmaktadır. Bu katılımcıların kullandığı sözcükler birbirini kışkırtmakta, katılımcıların tam da bu amaçla ortama girdiklerini düşündürtmektedir. Aralarındaki iletişim tek yönlü olarak gerçekleşen bu katılımcılar, birbirlerini kendi siyasal görüşlerinin doğru olduğuna ikna etmeye, kendilerini dinletmeye çalışmaktadırlar. Kullandıkları siyasal söylem ise çoğunlukla medya metinlerinde dolaşımda olan kalıpyargılara ve klişeleştirilmiş anlatılara dayanmaktadır. Siyasal görüşleri yansıtan takma adlar seçerek Türk sohbet odasına giren katılımcılar çoğunlukla Türkçe ve Kürtçe kullanmakta, Danimarkaca, ya da nadir olarak İngilizce kullananlar, ortama karşı cinsle flört etmek ya da sohbet etmek amacı ile girmektedir. Danimarka'daki Türk sohbet odalarına belli bir siyasal görüşü savunmak amacı ile giren katılımcılar arasında birbirlerinin görüşleri ile dalga geçme edimi oldukça fazladır. Bu edimin sonunda, katılımcılar arasında genel kanalda bir diyalog da başlamamaktadır. Güncel olaylar da takma ad seçimini etkilemektedir. Örneğin, 11 Eylül 2001 tarihinde ABD'de gerçekleşen terör eylemlerinden sonra, *chat.ofir.dk*'deki gerek Türk, gerekse Pakistan ve Arap sohbet odalarına, "Osama Bin Laden", "TheCyberMujahidDK", "Terörist" vb. takma adları ile giren katılımcı sayısında artış olmuştur.

Ortamda, cinsiyetçi örüntülerin yanı sıra, "etniklik" temelli söylem de dikkat çekmiştir. Ortamın katılımcıları, şu ya da bu şekilde, Türkiye ile bağı/ilişkisi olan kişilerdir. Ancak, ortama "gerçek" bir Danimarkalı, ya da katılımcıların deyişle "yabancı" girdiği zaman, bu

yabancı ile "genel"de konuşulmamakta, yabancının odayı terketmesi beklenmektedir. Bundan ötürü *chat.ofir.dk*, "etnik koloni"nin yeni bir tür tezahürüdür.

Ortamdaki Konular: "Yer"in İşaretlenmesi

Katılımcıları etnik sohbet odasına çeken bir neden de sohbet odalarında çeşitli konularda serbestçe görüş bildirme ve görüş değiş-tokuşu yapabilme olanağıdır. Ancak, sohbet odasında tartışılan konular, katılımcılara hangi coğrafyada bulunduklarını da göstermekte (Kirshenbatt-Gimblett, 1996, s. 53), diğer bir deyişle, ortamda tartışılan konular ve gerek bu konuların ele alınma biçimleri, gerekse kullanılan söylemsel pratikler, katılımcıya, ortamdakilerin kültürel ve toplumsal ardyöreleri hakkında ipucu vermektedir. Danimarka'daki Türk sohbet odalarında, *chat.ofir.dk* örneğinde olduğu üzere, katılımcıların yaş değişkesi, erkeklerde 18 ile 40, kadınlarda ise 18 ile 30 arasındadır. Dolayısıyla, ortamdaki katılımcıların büyük çoğunluğunu, ikinci ve üçüncü kuşak göçmenler oluşturmaktadır. Ortama katılanların yaşları ve toplumsal statüleri, kullandıkları dilden ve paylaştıkları yaşam deneyiminden de anlaşılmaktadır. Bu nedenle, etnik sohbet odalarının, çalışan ya da okuyan genç göçmenlerce kullanıldığını söylemek mümkündür. Örneğin, Danimarka'da yaşayan Türkiye kökenlilerin medya kullanım pratikleri konusunda görüşülen 31 yaşındaki bir erkek katılımcı, ortamda kendisinin "yaşlı" ve bu nedenle de sohbet etmek için "gereğinden fazla ciddi" bulunduğunu söylemiştir. Özetle denilebilir ki, Danimarka'daki Türk sohbet odaları büyük çoğunlukla sanal flört ve buluşma amacıyla kullanılmaktadır. Bunun yanısıra, belli konularda tartışma ar-

zusu da katılımcıları ortama çekmektedir. Birinci kuşak göçmenlerin, göç ettikleri ülke ve yöreden beraberlerinde getirdikleri, özellikle cinsellikle ilgili kültürel ve toplumsal örüntüler, Türk sohbet odalarında tartışılmaktadır. Bu tartışmaların odak konusunu bekaret ve namus arasındaki ilişki oluşturmaktadır.

Etnik sohbet odasında tartışılan, flört etme dışındaki konular genellikle gündemdeki siyasal, toplumsal konular ile gündelik yaşamda karşılaşılan olaylardan oluşmaktadır. Zaman zaman katılımcılar, magazinel bir haber, hakkında bilgi edinilmek istenen bir konu, belli bir olay ya da kişi hakkında dedikodu gibi oldukça özel konuları ve durumları da ortama getirmekte, diğer katılımcıların görüşlerini almaktadır. Bazı katılımcılar ortama sadece "aşk," "hasret" vb. temalı şiirlerden alıntılar aktarmakta; bazıları iletişim kurmak istedikleri kişinin tarifini yapmakta, kendi özelliklerini belirtmekte ve özel *web* sayfalarını, iletişim için e-posta adreslerini yazmaktadır. Ortamı belli bir siyasal görüşün propagandasını yapmak için kullananlar, genelde büyük harflerle konuşmakta, internet dili ile söyleyecek olursak, bağırmaktadırlar. Ortama bu şekilde dahil olma ise, diğer katılımcılar tarafından ya kayıtsızlıkla ya da tepkiyle karşılanmaktadır. Sonuçta, belli bir siyasal görüşü savunmak için genel kanalda duran katılımcı, ancak kendisi gibi bir duruşu olanla, yani yine belli bir siyasal görüşü savunan diğer bir katılımcı ile iletişim kurabilmektedir.

Duygusal Bağlanma ve Güvenli Uzam

Katılımcılar ortamda kurdukları ilişkilere ne yoğunlukta duygusal yatırım yapmaktadır? Bu sorunun yanıtı ortamın ne kadar "güvenli" olduğu konusu ile il-

gilidir. Katılımcıların ortamda kurdukları ilişkilerde duygusal yatırımın yoğunluğunu herşeyden önce, katılımcıların karşılıklı olarak aralarında güven duygusunu geliştirip geliştirmedikleri belirlemektedir. Sohbet odaları üzerine yapılan çalışmalar, katılımcıların ortamdaki buluşmayı, özellikle "çıkma" anlamında, çok fazla ciddiye almadığını göstermiştir (Schofield Clark, 1998, s. 181). Bu buluşma biçiminin katılımcılar tarafından ciddiye alınması, katılımcıların birbirine açılmasını, "mahrem" ilişkinin kurulmasını, "güven"in oluşturulmasını gerekli kılmaktadır.

Etnik sohbet odaları örneğinde, internetteki diğer sohbet odalarında olduğunun aksine, katılımcıların sanal ortamı ve bu ortamda kurulan iletişimi daha fazla önemsedikleri görülmektedir. Bunun nedeni, etnik azınlıkların, içinde bulundukları toplum içerisinde bir yandan "kendilerinden başka olanlara" görünmezken, bir yandan da "kendileri gibi olanlara" görünebilecekleri bir uzamda biraraya gelmek istemeleri olabilir. Üstelik bu uzam, egemen toplumsal kültürel değerler tarafından, etnik kimliklere ya da göçmenlere ilişkin kalıpyargılar ile de etiketlenmemektedir. Dolayısıyla katılımcılar, etnik sohbet odasındaki buluşmaları daha fazla önemsemekte, üstüne üstlük eğer buluşmayı "ciddiye" de alıyorlarsa, yani bir anlamda sohbet odasındaki buluşmaya "duygusal olarak da bağlanıyorlarsa," birbirlerine, sohbet odasına ne zaman katılacaklarına ilişkin bilgi vermekte, girilecek odanın numarasını, gününü ve saatini kararlaştırmaktadır.

Çoğunlukla "etnik koloni"ler içerisinde yaşayan ve bu uzamlarda, belli bir etnik, dinsel ve sosyal-kültürel gruba ait olmaktan kaynaklanan kolektifleştirici bas-

kıyı sürekli olarak deneyimleyen bireyler, bilgisayar dolayımlı iletişimin sağladığı sanal ortamda kendilerini "güvenli" hissetmekte, kolektif kimliğin baskısından kurtulmaktadır. Ancak bir yandan da, sanal da olsa bu ortam, ortak bir "yer"i paylaşmaktan ötürü ortaklaşma gereksinimi de karşılamaktadır. Bu nedenle *chat.ofir.dk*'deki buluşma, Türkiye kökenlilere gerçek yaşamdaki toplumsal ve kültürel kimliklerine koşut kabul edilir/edilebilir güvenli uzamı sağlamaktadır. Diğer bir deyişle, sanal ortamdaki buluşma, katılımcıların "sohbet etme" gereksinimini giderirken, bu iletişim eyleminden dolayı katılımcılar, ne ev sahibi toplumun egemen kültürel kurallarına, ne de göç edip ayrıldıkları toplumun değerlerine karşı çıkmakta; onlarla her hangi bir sorunlu ilişkiye/duruma girmemektedir.

Chat.ofir.dk'nin katılımcılarından biri olan Nursen'le yapılan görüşmede, sohbet odasındaki buluşmanın ne kadar ciddiye alındığı ve duygusal bağlanmanın yoğunluğunun ne kadar yüksek olduğu saptanmıştır. Nursen, 27 yaşında, bekar ve orta okul mezunu. Danimarka'ya altı yıl önce ekonomik nedenlerle Türkiye'nin bir büyük kentinden göç ederek yerleşmiş. Aslen Türkiye'nin Doğu'sundan olduğunu belirtiyor. Danimarka'da temizlik işçisi olarak çalışan Nursen, vasıfsız işgücü kategorisine dahil. Danimarka'da sürekli oturma izni var ve aile büyükleri Türkiye'de yaşadığı halde, "geri dönme"ye niyeti yok. Üstelik yaşadığı kentte kendine ait bir apartman dairesi satın alarak, ev sahibi Danimarka'da ilk "kök" atma girişimini de gerçekleştirmiş. Nursen, daire almak için borçlandığı bankaya borcunu ödemek için ek işlerde de çalışıyor. Diğer bir deyişle, "kara iş," "kaçak çalışma" yapıyor. Nursen Danimarkaca konuşa-

biliyor, ama okuyamıyor. Bu durumda Danimarka televizyonlarını izliyor ama ulusal ya da yerel gazeteleri okumuyor/okuyamıyor. Yaşadığı kentte hafta sonu yayın yapan yerel-azınlıklar radyosunun Türkçe programını da dinliyor. Ancak, oturduğu mahallenin kablolu kanalında dağıtılmadığı için, Türk televizyonlarını izleyemiyor. Nursen'in yoğun çalışma temposuna ara verdiği zaman en sevdiği boş zaman etkinliği etnik sohbet odasında *chat* yapmak. Sohbet odalarında en az üç saat geçirdiğini söyleyen Nursen, bir "kadın" takma adı alarak *chat*'e giriyor; bu nedenle de erkek olduğunu varsaydığı katılımcılardan kendine göre uygunsuz olan teklifler alıyor. Nursen sohbet odasındaki deneyimlerini şöyle anlatıyor:

> ... erkekler, sadece onunla konuşmayınca hemen küfürü basıyorlar. Sanki onun tapulu malıymışsın gibi. *Chat*'te adımı, işimi ve adresimi vermem. İşimi sorunca karanlık işler derim. Nereli olduğumu sorunca Doğu'lu demem. Ankara'lı derim. Çoğunlukla Batmanlılar var. Batman'dan *internet café*'den katılıyorlar. Onların "heydi len" [haydi lan] deyisine alıştım. "Canısı" çok derler. Bir kez birine telefon numaramı verdim. Evlenecektik. Ankara'ya gittim, o da geldi görüştük... Batmanlı'ydı. Zengin bebesi gibi giyiniyordu. Benden hasta olduğunu söyleyip falan para istedi. Başka şeyler için de. Batman'a uçak parasını ben verdim. Çok yalan söylüyordu. Bir tür jigolo gibi... Ama âşıklını ona. Sonra bu Alevî-Sünni meselesi var ya. Ailesi istemedi beni ... ayrıldık. *Chat*'te karşılaşınca, genelde, herkesin önünde, saydı sövdü bana. Bazen de başka *nick*'ler ile tıklıyor, deniyor beni.

Tablo: 10/11/2000 tarihli *chat.ofir.dk*'de-ki 2 no'lu Türk sohbet odasındaki konuşmalardan bir örnek

Olgun Erkek: kanal 3e gelmek isteyen bayan varsa gelsi ben gidyom?
...
<<*Deli_Rüzgar*>>: YETERKI SEVMESINI BILWLIM
..?..: mehmet_1<<olim ne zaman ilan edildi harp len :-))
...
CILGIN^^:IYI GEDER GIBI BISEY CHATLAK SENDEN NBR
KURSAT: HEPINIZE IYI MUHAPPETLER
...
CILGIN^^: ALLAH>> LAN OLIM SENDE ALLAH KORKUSU YOKMU LAN IBNE
GÜL GIBI KIZ: til dig! (ALLAH CARPSIN SENI KOPEK)
...
nilüfer: IYIYIM GURBAN SENI SORMALI
Sorma.: ALLAH DAHA IYI ETSIN NILUFER BACIM
YAGMUR PRENSI: ^^PILOT^^ SAOL ABI ALLAH RAZI OLSUN IYIYIM SEN NASILSIN
<<*Deli_Rüzgar*>>: YAGMUR PRENSI:V.AS...HOS GELDIn KANDILIN MUBAREK OLSUN
CILGIN^^: MEHMET_1 BEN SIVAS/SARKISLADAN KATILIYORUM KARDES SEN NERDEN KATILIYORSUN
...
YAGMUR PRENSI: <<*Deli_Rüzgar*>> SAOL ALLAH RAZI OLSUN ABI SENINDE MUBAREK OLSUN ALLAH NICELERINI GORMEYI NASIP EISIN
...
YAGMUR PRENSI: CILGIN^^ SELAM HAKAN NE YAPIYIM GORDUGUN GIBIU MAC IZLEYECEKTIM BI GELEYIM NE VAR NE YOK DIYE BI BAKTIM
CILGIN^^: ALEYKUM SELAM GANDIL GUNU SANA HELAL OLSUn KARDES
<<*Deli_Rüzgar*>>: AMIN CUMLE INANANLARA
...
KANDIL GUNU: MUBAREK BERAK KANDILINIZ KUTLU OLSUN DOSTLARMISS.KORKMAZ: ER DER EN DER KENDER 26962135
Sorma.:ILAHI MAGFIRETINMUMINLER UZERINE YAPACAGIMUBAREK BERAT KANDILINIZI ISLAm ALEMININTOPLU UYANISINA VESILE OLMASINACENAB I ALLAH TAN NIYAZ EDERIM...
KURSAT: ALLAH CUMLE INANANLARDAN RAZI OLSUN GARDA LIKLAR..
Mesut_:Hvad kalder man en kanibal der spiser en svensker?
DERYA: ama ben eseklerle konusmamki
Mesut_: Derya> Espirin fena degil' idi.

Sanal ortamda "flört" ya da "çıkma" ilişkisi dışında karşılaşılan diğer bir duygusal bağlanma ilişkisi de "dost bulma" ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Ortamda bulunan dostlarla, gündelik yaşam stresini azaltan, rahatlatıcı, oyuna/dalga geçmeye temelli, konuşma tarzında ilişkiler sürdürülmektedir. Bu konuşma tarzının terapötik bir niteliği olduğu söylenebilir. Katılımcılar birbirlerine güven duydukları takdirde, özelde birbirlerine açılmakta, gündelik yaşamda karşılaştıkları çeşitli sorunları paylaşmakta ve birbirlerine danışmaktadır. Eğer katılımcılar arasında henüz güvenli bir uzam kurulmamışsa, sohbet genelde geçmekte, ve çoğunlukla espri yapmaya ya da dalga geçmeye temelli dilsel pratiklerden yararlanılmaktadır.

Sonuç: Neden Buradalar? Dipnotsuz İletişim ve Sembolik Olarak Yeniden Etnikleşme

M. Ümit Necef, Türkiye kökenlilerin etnik sohbet odalarına yoğun ilgi göstermesinin nedenini "etkileşim maliyeti" ile açıklamaktadır (2000, s. 12). Necef'e göre, etnik sohbet odaları, Türkiye kökenlilere kendileri gibi olanları, yani benzerlerini bulma olanağı vermektedir. Dolayısıyla, toplumsal etkileşimin maliyeti en düşüktür. Ancak, bu benzerlerle toplumsal etkileşime girme gereksinimi kültürel özcülük temeline indirgenmemelidir. Çünkü, etnik sohbet odalarındaki temsili kimliklere bakıldığında tek bir kültürden ve kimlikten söz etmek mümkün değildir. Göçmen kuşakları içerisindeki çokkimliklilik bu sohbet odalarında kullanılan dilsel pratiklerde görülmektedir. Etnik sohbet odasının katılımcıları üzerine söylenebilecek söz, her şeyden önce modern

toplumun bireyleri oldukları ve farklı şekillerde de olsa modernleştikleridir. Modernleşmek, burada, teknik bir aracın kullanımı olarak değil, zihniyet yapılarında, toplumsal ve kültürel örüntülerde değişme olarak tanımlanmaktadır. Danimarka'daki Türk sohbet odalarının katılımcıları son derece rasyonel davranmaktadır; odada bulunma nedenini ve amacını bilmektedir: ya karşı cinsten birini bulmak, ya siyasal görüşünün yaygınlaşmasını sağlamak, ya da hoşça vakit geçirmek vb. Nedenlere ortama dahil olmaktadır. Katılımcının etnik sohbet odasını tercih etmesinin nedeni, etnik sohbet odalarının, benzer tecrübelere sahip oldukları varsayılanlarla herhangi bir toplumsal riske girmeden bir arada bulunma olanağını sağlamasıdır. Bu durumda ortamda oynanan oyun ve oyunun kuralları üzerine uzlaşmak kolaylaşmaktadır. Bu noktada tekrar Huizinga'ya başvuracak olursak, ortamdaki oyunun "zevkli bir yanı" vardır (1995, s. 18). Bu zevkli yan, o an ortamda oynanan oyunun biçemi, gidişatı vs. üzerinde aşağı yukarı tüm katılımcıların bildik bir yol haritasına sahip olmalarına, yani ortaklayan retorik çerçeveye temellenir. Diğer bir deyişle, katılımcılar benzer ve ortaklayan gündelik yaşam tecrübelerine sahiptir. Bu tecrübeler içindeki çatışkıları, ortamın söylemsel pratiklerine taşımaktadırlar ve *www.chat.ofir.dk*'deki Türk sohbet odalarına bağlanmak, katılımcılara "dipnotsuz iletişim" kurma olanağı vermektedir.

Hall, anımsanacağı üzere, kimlik kurgusunun devingenliği, farklı olma gereği ve sürekli yeniden-inşa edilmesi süreçlerine vurgu yapmaktadır. Kimlik, parçalı, karmaşık, sürekli eklenen, çıkarılan, dışlanan ve yeniden eklenen malzemelerden ve birbirine rakip söylemler,

pratikler ve konumlar tarafından çoğul olarak oluşturulduğuna göre (Hall 1996, s.4), sanal ortamda da çeşitli kimlik egzersizlerini görmek mümkündür.

Kimlik egzersizleri olarak tarif edilen, kimliklerin çatışmaları ve buluşmaları pratiği, aidiyet tasarımlarının müzakere edilmelerine olanak tanımaktadır. İkinci ve üçüncü kuşak göçmenlerin ait oldukları mekân Danimarka'da, kimlik kurguları çokludur, durumlara göre değişebilmektedir; diğer bir deyişle aidiyet tasarımları konumsaldır, stratejiktir. Bu durumda iletişim araçları, ikinci kuşak göçmenlerin ve ardıllarının *sembolik olarak yeniden etnikleşme* (Gans, 1996; Necef, 1996) sürecinde başvurdukları araçlardan biri olarak işlev görmektedir. Yeniden etnikleşme durumu, "şuralı veya buralı" olma hissi ile alt kimliklerin ya da tireli/melez kimliklerin altının çizilmesidir. Danimarka'daki Türk sohbet odalarında oynanan kimlik egzersizleri, katılımcıların oyun süresince "şuralı veya buralı" olarak yeniden etnikleşmesine olanak tanıyan süreçlerden biridir. Oyun bittiği ve gerçek yaşama geri dönüldüğü zaman ise, "şuralı veya buralı"olma hissinin doyurulması bu sefer tüketime indirgenmekte, göstergelerin sembolik değeri üzerinden gerçekleşmektedir. Medya metinleri, etnik sohbet odaları örneğinde olduğu gibi, göçmenlik deneyimini yaşayanların "kimliklenme projesinde" başvurdukları stratejilerden biridir. Ancak, bilgisayar dolayımlı iletişim ortamının oyuna izin vermesinden ötürü, sanal ortamda kimlik egzersizleri çok rahatlıkla icra edilmekte, "şuralı veya buralı" olmanın çeşitli halleri gerçekleşmektedir. Sanal ortamdaki kimlik egzersizleri, en nihayetinde, oyunu icra edenlere birarada yaşama terbiyesi kazandırmaktadır. Özellikle dalga geçme ve kimlik egzersizi

pratiklerinin gündelik yaşam ile kamusal alana taşınma potansiyellerine ve beraberlerinde getirecekleri açılımlara duyarlı olmak gerekir. Sohbet odaları, ilk bakışta, sadece laflama uzamları olarak görülse de, buraların, yeni bir biçemde politikleşmenin temellerinin atıldığı yerler olduğu söylenebilir. Kimlik egzersizi ve dalga geçme pratikleri, bu yeni biçemin farkında olunmasının yolunu açmaktadır.

Kaynakça

Acar, F. (1991). Women in the Ideology of Islamic Revivalism in Turkey: Three Islamic Women's Journals. R. Tapper (der.), *Islam in Modern Turkey* içinde (ss. 280-303). Londra: I. B. Taurus.

Adıvar, H. E. (1935). *The Clown and His Daughter*. Londra: George Allen and Unwin Ltd.

_____. (1936). *Sinekli Bakkal*. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi.

Ahmed, L. (1992). *Women and Gender in Islam*. New Haven: Yale University Press.

Ahmet Midhat Efendi (1875). *Felâtun Bey ile Râkım Efendi*. (2001). İstanbul: Beyaz Balina Yayınları.

Akkaya, Ç. ve H. Aydın (2000). Türkiye'nin Etnik Dini Mozaiğinin Bir Parçası Olarak Alevîler. *I. Alevî-Bektaşi Sempozyumu* (ss.169-178). Bonn: Alevî-Bektaşi Kültür Enstitüsü Yayınları.

Aksan, T. (1994). Radyo. *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi* içinde (c. 6, s.293). İstanbul: Tarih Vakfı ve Kültür Bakanlığı Yayınları.

Akşit, B. (1985). *Köy, Kasaba ve Kentlerde Toplumsal Değişme*. Ankara: Turhan Kitabevi.

_____. (1986). Türkiye'de Sosyoloji Araştırmaları: Bölmelenmişlikten Farklılaşma ve Çeşitlenmeye. S. Atauz (der.), *Türkiye'de Sosyal Bilimlerin Gelişmesi* içinde (ss. 195-232). Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği Yayınları.

_____. (1991). Islamic Education in Turkey: *Medrese* Reform in the Late Ottoman Times and *Imam-Hatip* Schools in the Republic. Tapper, R. (der.), *Islam in Modern Turkey* içinde (ss. 145-170). Londra: I. B. Taurus.

_____. (1993). Studies in Rural Transformation in Turkey, 1950-1990. P. Stirling (der.), *Culture and Economy: Changes in Turkish Villages* içinde (ss. 187-200). Huntingdon: Eothen Press.

_____.(1997). Sosyoloji. *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Bilim: Sosyal Bilimler* içinde (ss. 7-18). Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.

_____. (1998). Türkiye'de Köy-kent, Sınıf, Din, Etnisite Farklılaşmaları ve Toplumsal Kültürel Bunalımdan Demokratik Çıkış. B. Akşit, K. Boratav, B. Güvenç, O. Öztürk, S.Ç. Özoğlu ve İ. Tekeli (der.ler) *Türkiye' de Bunalım ve Demokratik Çıkış Yolları* içinde (ss. 193-225). Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.

Akşit, B., Ç. Adem, A. Serdar ve B. Tabakoğlu (2001). Türkiye'de Sınıfsal ve Sınıfları Kesen Toplumsal Hareketler, Devlet ve Toplum. *Dünyada ve Türkiye'de Farklılaşma, Çatışma, Bütünleşme* içinde (ss. 41-59). Ankara: Sosyoloji Derneği.

Akşit B., K. Boratav, B. Güvenç, O. Öztürk ve İ. Tekeli (1998). Türkiye'de Bunalım ve Demokratik Çıkış Yolları: Kavramsal Bir Çerçeve. B. Akşit, K. Boratav, B. Güvenç, O. Öztürk, S. Ç. Özoğlu ve İ. Tekeli (der.ler), *Türkiye'de Bunalım ve Demokratik Çıkış Yolları* içinde (ss. 1-18). Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.

Akşit, B., K. Mutlu, H. Ü. Nalbantoğlu, A. Akçay ve M. Şen (1996). Population Movements in the South-

eastern Anatolia: Some Findings of an Empirical Research in 1993. *New Perspectives on Turkey*, 14 (Spring): 53-74.

Akşit, B., B. Tabakoğlu ve A. Serdar (2002). Ulus-Devlet, Küreselleşme ve Cemaatçilik Arasında Sıkışan/Gelişen Sivil Toplum. A. A. Dikmen (der.), *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* içinde (ss. 401-427). Ankara: Türk Sosyal Bilimler Derneği/İmaj Yayınevi.

Akşit, Be. ve A. Demirtaş (2001). Halk ve Polis Arasındaki İlişkiler: Ankara'da Yapılan Niteliksel Bir Çalışma. Araştırma Raporu. Başkent Üniversitesi, İletişim Fakültesi.

Aktay, Y. (1999). *Türk Dininin Sosyolojik İmkanı*. İstanbul: İletişim.

Akyol, T. (1993). Cedidcilik. *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* içinde (c. 7, ss. 211-213). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Aldridge, A. E. (2000). *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*. Cambridge, UK: Polity Press.

Alevîlik Bildirgesi (1990). *Cumhuriyet*, 15 Mayıs: 13.

Alışık, K. (2001). *Kerem Misali*. (Şiir Kaseti) İstanbul: Folk Müzik Center.

Amin, S. (1989). *Eurocentrism*. New York: Monthly Review Press.

Anderson, B. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londra: Verso; (1991). *Imagined communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Oxford: Basic

Blackwell; (1995). *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması.* Çev. İ. Savaşır. İstanbul: Metis Yayınları.

Araz, N. (1998). *Mustafa Kemal'in Ankara'sı.* İstanbul: Dünya Yayıncılık.

Arif, A. (1998). *Hasretinden Prangalar Eskittim.* (Şiir Kaseti) İstanbul: Saltuk Plak ve Kasetçilik Sanayi ve Ticaret.

Arif, A. ve R. Saltuk (1998). *Hani Kurşun Sıksan Geçmez Geceden.* (Şiir Kaseti) İstanbul: Saltuk Plak ve Kasetçilik Sanayi ve Ticaret.

Armstrong, J. (1982). *Nations Before Nationalism.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Arsal, S. M. (1930). *Türk Dili İçin.* İstanbul: Türk Ocakları İlim ve Sanat Heyeti.

Asaf, Ö. (1995). *Yalnızlık Paylaşılmaz.* (Şiir Kaseti) İstanbul: Yeni Dünya Müzik Dağıtım.

Atasü, E. (1996). *Dağın Öteki Yüzü.* İstanbul: Remzi Kitabevi.

Atay, F. R. (1968). *Çankaya: Mustafa Kemal'in Çankaya'sı.* (1998). İstanbul: Bateş.

Atkin, M. (1994). Tajik and the Persian World. B. Manz (der.), *Central Asia in Historical Perspective* içinde (ss. 127-143). Boulder: Westview Press.

Ayata, S. (1991). Traditional Sufi Orders on the Periphery: Kadiri and Nakşibendi Islam in Konya and Trabzon. R. Tapper (der.), *Islam in Modern Turkey* içinde (ss. 223-263). Londra: I. B. Taurus.

Aydın, İ. (2002). *Kızıma.* (Şiir Kaseti) İstanbul: Düet Müzik Yapım.

Ayverdi, S. (1966). *Boğaziçi'nde Tarih.* (2002). İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı.

Bachelard, G. (1944). *The Poetics of Space.* (1994). Boston: Beacon Press.

Baldauf, I. (2001). Jadidism in Central Asia within Reformism and Modernism in the Muslim World. *Die Welt des Islam - International Journal for the Study of Modern Islam,* 41(1), 72-88.

Bammer, A. (Der.) (1994). *Displacements: Cultural Identities in Question.* Bloomington: Indiana University Press.

Barloewen, C. v. (2003). Les Modernités Multiples. *Lévi-Strauss et la Pensé Sauvage. Le Nouvel Observateur* hors série no. 51. Juillet/Aout 2003. 36-39.

Batur, E. (Der.) (1994). *Ankara, Ankara.* İstanbul: Yapı Kredi.

Baudrillard, J. (1991). *Sessiz Yığınların Gölgesinde ya da Toplumsalın Sonu.* Çev. O. Adanır. İstanbul: Ayrıntı.

Bayley, D. H. (1985). *Patterns of Policing: A Comparative International Analysis.* NJ: Rutgers University Press.

Behramoğlu, A. (1992). *Bir Gün Mutlaka.* (Şiir Kaseti) İstanbul: Yeni Dünya Plâkçılık.

Belge, M. (1997). *Tarihten Güncelliğe.* İstanbul: İletişim Yayıncılık.

Bell, D. (1976). *The Cultural Contradictions of Capitalism.* New York: Basic Books.

Benjamin, W. (1926-1927). G. Smith (Der.), *Moscow Diary.* (1986). Cambridge, MA: Harvard University Press.

_____. (1986). *Reflections.* New York: Schocken Books.

Benko, G. ve U. Strohmayer (Der.) (1997). *Space and Social Theory: Interpreting Modernity and Postmodernity.* Oxford: Blackwell.

Bennigsen, A. (1979). Several Nations or One People: Ethnic Consciousness among Soviet Central Asian Muslims. *Survey, 26*(3), 51-64.

Bennigsen, A. ve M. Broxup (1983). *The Islamic Threat to the Soviet State.* New York: St.Martin's Press.

Bennigsen, A. ve S. E. Wimbush (1986). *Muslims of the Soviet Empire.* Londra: C. Hurts and co.

Berger, P. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion.* Garden City, N. Y.: Doubleday & Co. Inc.; (1993). *Dinin Sosyal Gerçekliği.* Çev. A. Coşkun. İstanbul: İnsan Yayınları.

Berger, P. ve T. Luckmann (1967). *The Social Construction of Reality.* Middlesex: Penguin Books.

Berkes, N. (2002). *Türkiye'de Çağdaşlaşma.* Yay. haz. Ahmet Kuyaş. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Beşikçi, İ. (1969). *Doğuda Değişim ve Yapısal Sorunlar; Alikan Aşireti.* Ankara: Doğan Yayınevi.

Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture.* New York: Routledge.

Billig, M. (1985). Prejudice, Categorization and Particularization: From a Perceptual to a Rhetorical Approach. *European Journal of Social Psychology,* 15, 79-103.

_____. (1989). Argumentative Nature of Holding Strong Views: A case study. *European Journal of Social Psychology,* 19, 203-223.

_____. (1990). Rhetoric of Social Psychology. I. Parker ve J. Shotter (der.ler), *Deconstructing Social Psychology* içinde (ss.47-60). Londra: Routledge.

_____. (1991). *Ideology and Opinions.* Londra: Sage.

_____. (1992). *Talking of The Royal Family.* Londra: Routledge.

_____. (1997). *Banal Nationalism.* Londra: Sage Publications.

Billig, M., S. v.d. (1988). *Ideological Dilemmas.* Londra: Sage Publications.

Bilgin, N. (1991). *Eşya ve İnsan.* Ankara: Gündoğan Yayınları.

Binark, M. (2001). Popüler Bilinçlerin İnşası, Söylemler, Adlandırmalar, Konumlandırmalar ve Kimliklenme: Bir Sempozyumun Ardından. *Toplum ve Bilim, 90,* 243-251.

Binbir Gece Masalları (2000). J. Ch. Mardrus (der.).Çev. A. Ş. Onaran. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. 8 cilt.

Birgül, C. (2003). *Aklın Yolu Bindir: Talat Halman Kitabı.* T. Halman'ın C. Birgül (Sesveren) ile Söyleşisi. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Bora, T. ve K. Can (2000). *Devlet-Ocak-Dergah. 12 Eylül' den 90'lara Ülkücü Hareket.* İletişim Yayınları, İstanbul.

Boratav, K. (1995). *İstanbul ve Anadolu'dan Sınıf Profilleri.* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Bozdoğan, S. (1998). Türk Mimari Kültüründe Modernizm: Genel Bir Bakış. S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der.ler), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde (ss. 118-135). Çev. N. Elhüseyni. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Bozdoğan, S. ve R. Kasaba (Der.ler). (1998). *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik.* Çev. N. Elhüseyni. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

_____. (1998). Giriş. S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der.ler), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde (ss. 1-11). Çev. N. Elhüseyni. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Bozkurt, F. (1999). Alevîliğin Yeniden Yapılanma Sürecinde Toplum-Devlet İlişkisi. T. Olsson, E. Özdalga ve C. Raudvere (der.ler), *Alevî Kimliği* içinde (ss. 104-114). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

_____. (2000). *Çağdaşlaşma Sürecinde Alevîlik*, İstanbul: Doğan Yayınları.

Bromley, R. (2000). *Narratives for a New Belonging: Diasporic Cultural Fictions.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

Bruinessen, M. V. (2000). *Kürtlük, Türklük, Alevîlik - Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri.* Çev. H. Yurdakul. İstanbul: İletişim Yayınları.

Bünyatov, Z. (1994). *İslam: Tarih, Felsefe, İbadetler.* Bakü: İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları.

Caferov, N. (1993). *Milli-İçtimai Fikri Tarihimizden.* Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyatı.

Clarke, G. L. (1998). *Bir Dedenin Kimliğinde Müziğin Yeri Ne Kadardır? Seçkinlerin Müzik Eğitimi: Türkiye Alevilerinin Manevi Liderlerinin Yetişmesinde Müziğin Rolü.* Yayımlanmamış doktora tezi. İstanbul: Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Cobb, R. (1970). *The Police and the People.* Oxford: Oxford University Press.

Cohen, J. L. ve A. Arato (1992). *Civil Society and Political Theory.* Cambridge, MA: Massachussets Institute of Technology Press.

Critchlow, J. (1991). *Nationalism in Uzbekistan: A Soviet Republic's Road to Independence.* Boulder: Westview Press.

Çamuroğlu, R. (1999). Türkiye'de Alevî Uyanışı. T. Olsson, E. Özdalga ve C. Raudvere (der.ler), *Alevî Kimliği* içinde (ss. 96-103). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Çığ, M. İ. (1995). *Kur'an İncil ve Tevrat'ın Sumer'deki Kökeni. İstanbul:* Kaynak Yayınları.

_____. (2000). *Değişen Koşullarda Alevîlik* (2. basım). İstanbul: Doğan Yayınları.

Danielson, M. N. ve R. Keleş (1985). *The Politics of Rapid Urbanization: Government and Growth in Modern Turkey.* New York: Holmes and Meier.

Davis, M. (1990). *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles.* Londra: Verso.

Dawson, L. L. (1998). Anti-Modernism, Modernism and Post-Modernism: Struggling with the Cultural Significance of New Religious Movements. *Sociology of Religion,* V. 59, 2 (Summer): 131-156.

Demir, Z. (1997). *Modern ve Post Modern Feminizm,* İstanbul: İz Yayıncılık.

Dirlik, A. (2003). Reconfiguring Modernity: From Modernization to Globalization. http://www.sidint.org/programmes/politicsplace/politicsDirlik.PDF, ss. 1-30, 5 Ağustos 2003.

Doğan, İ. (1994). *Bir Ali Kültür Olarak Ankara Yüksel Caddesi Gençliği.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Donald, J. (1992). Metropolis: The City as Text. R. Bocock ve K. Thompson (der.ler), *Social and Cultural Forms of Modernity* içinde (ss. 417-471). Cambridge: Polity Press.

Duman, O. Ş. (2002). Sultan Galiyev'de Medeniyet Tartışmaları: Milliyetçilik, Sosyalizm ve Din. *İslamiyat* V, 2002/2, 102-103.

Dumont, P. (1997). Günümüz Türkiye'sinde Alevîliğe Bakış. *Tutkum Aynayı Yüzüme, Ali Göründü Gözüme. Yabancı Araştırmacılar Gözüyle Alevîlik* (ss. 141-161). Çev. İ. C. Erseven. İstanbul: Ant Yayınları.

Easthope, A. (1993). *Literary into Cultural Studies*. Londra: Routledge.

Ebu Zeyd, N. H. (2002). İslami Sol – Genel Bir Bakış. Çev. M. H. Kırbaşoğlu ve Ö. Özsoy. *İslamiyat V*, 2002/2, 23.

Echchaibi, N. (2001). We are French, too; But Different. *Gazette, 63(4),* 295-310.

Ehadov, A. (1995). *Azerbaycan'da İslam'ın Modernleştirilmesi*. Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyatı.

Eipper, C. (1998). Antropology and Cultural Studies: Difference, Ethnography and Theory. *Australian Journal of Anthropology*, 9(3): 310-326.

Eke, F. E. (1981). The Absorption of Low Income Groups in Ankara. *Ekistics*, 286: 64-70.

d'Encausse, H. C. (1992). *Sovyetlerde Müslümanlar.* Çev. adı yok (Alternatif Üniversite). İstanbul: Ağaç Yayıncılık.

Erdağ, E. (1998). Türkiye'de Polis Halk İlişkileri ve Polis Örgütünde Halkla İlişkiler Eğitimi. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Ankara: A. Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Erdem, T. (2001). *Abay Yolu* Romanının Sosyolojik Açıdan İncelenmesi. *Bilig – Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 17, 1-33.

Erdentuğ, A. ve B. Burçak (1998). Political Tuning in Ankara, a Capital, as Reflected in its Urban Symbols and Images. *International Journal of Urban and Regional Research*, 22: 589 – 601.

Erder, S. (1996). *İstanbul'a Bir Kent Kondu: Ümraniye.* İs-tanbul: İletişim.

Erdoğan, A. (2000). Ötekiler: Yürek ve Bakış. *Radikal,* 8 Şubat: 4.

Erdoğan, Y. (1998). *Kayıp Kentin Yakışıklısı.* (Şiir Kaseti) İstanbul: Prestij Müzik Yapım San. Ltd. Şti.

Ergil, D. (1995). *Doğu Sorunu: Teşhisler ve Tespitler.* TOBB Stratejik Araştırmalar Dizisi, Özel Araştırma Raporu.

Erhan, S. (1992). Identity Formation and Political Organisation Among Anatolian Nomads: The Beritanlı Case. Yayınlanmamış Doktora Tezi. University of Texas, Austin.

Erman, T. (2001). The Politics of Squatter (*gecekondu*) Studies in Turkey: The Changing Representations of Rural Migrants in Academic Discourse. *Urban Studies,* 38(7): 983-1002.

Erol, N. (2001). Kültürel bir Kimlik Olarak Delikanlılığın Yükselişi. *Doğu Batı,* 4(15), 129-140.

Evliya Çelebi (1994). Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nden. E. Batur (der.), *Ankara, Ankara* içinde (ss. 253-261). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

_____. (1998). Evliya Çelebi'nin Seyahatname'sinde Ankara. B. Evren (der.), *20'li Yılların Bozkır Kasabası* içinde (ss. 16-19). İstanbul: Ad Kitapçılık (Milliyet Yayınları).

Evren, B. (1998). *20'li Yılların Bozkır Kasabası.* İstanbul: Ad Kitapçılık (Milliyet Yayınları).

Fischman, J. (2000). Georgia on Their Mind. *U.S. News and World Report,* 128(20): 65.

Forman, M. (1998). *Nationalism and the International Labor Movement: the Idea of the Nation in socialist and Anarchist Theory.* University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

Foucault, M. (1984). Space, Knowledge and Power. P. Rabinow (der.ler) *The Foucault Reader* içinde (ss. 239–256). Londra: Penguin; New York: Pantheon.

Fowles, J. (1969). *The French Lieutenant's Woman.* Londra: Cape.

Gans, H. (1996). Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in America. J. Hutchinson ve A. D. Smith (der.ler), *Ethnicity* içinde (ss. 146-155). (1979). New York: Oxford University Press.

Geertz, C. (2001). *Gerçeğin Ardından: Bir Antropologun Gözünden İki İslam Ülkesinin Son Kırk Yılı.* Çev. U. Türkmen. İstanbul: İletişim Yayınları.

Gellner, E. (1983). *Nations and Nationalism.* Ithaca, NY ve Londra: Cornell University Press.

_____. (1988). Karşılaştırmalı Perspektiften Türk Seçeneği. S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der.ler), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde (ss. 188-200). Çev. N. Elhüseyni. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

_____. (1992). *Postmodernism, Reason and Religion.* Londra: Routledge.

Gergen, K. J. (1988). Methaphor, Meta-theory and Social World. D. E. Leary (der.), *Metaphors in the History of*

Psychology içinde (ss.267-299). Cambridge: Cambridge University Press.

Georgeon, F. (1980). *Aux Origines du Nationalisme Turc: Yusuf Akçura, 1876-1935*. Paris: ADPF; (1999). *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri: Yusuf Akçura (1876-1935)*. Çev. A. Er. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayın-ları.

Giddens, A. (1998). *Modernliğin Sonuçları*. Çev. E. Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

_____. (2000). *Sosyoloji*. Çev. H. Özel ve C. Güzel. Ankara: Ayraç Yayınevi.

Gitelman, Z. (1992). Development and Ethnicity in the Soviet Union. A. Motyl (der.) içinde, *The Post-Soviet Nations* (ss. 220-239). New York: Columbia University Press.

Gleason, G. (1990). *Federalism and Nationalism: The Struggle for Republican Rights in the USSR*. Boulder: Westview Press.

Goetz, P. W., Ç. Kağıtçıbaşı, A. Mango, İ. Tekeli ve N. Yalman (Der.ler) (1989). *Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi*. 16 cilt. İstanbul: Ana Yayıncılık A.Ş.

Göçerli, F. (1971). *Muasır Dindarın Manevi Alemi*. Bakü: Azerbaycan Devlet Neşriyatı.

Gökalp, A. (2000). Geçiş Sürecinde Alevîlik. *I. Alevî-Bektaşi Sempozyumu* (ss. 89-94). Bonn: Alevî-Bektaşi Kültür Enstitüsü.

Gökçe, B. (1999). *Üçüncü Sayfa Şiirleri*. (Şiir Kaseti) İstanbul: Şahin Özer AŞ.

Göle, N. (1994). *Modern Mahrem.* (1991). İstanbul: Metis Yayınları.

_____. (1996). Authoritarian Secularism and Islamist Politics: The Case of Turkey. A. R. Norton (Der.) *Civil Society in the Middle East* içinde (ss. 16-43). Leiden: Brill.

_____. (1998). Batı-dışı Modernliğin Kavramsallaştırılması Mümkün mü? *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek. Toplum ve Bilim/Defter Sempozyum Bildirileri,* 310-320. İstanbul: Metis Yayınları.

_____. (2000). *İslam ve Modernlik Üzerine Melez Desenler.* İstanbul: Metis Yayınları.

Gün, G. (1991). *On the Road to Baghdad. A Picaresque Novel of Magical Adventures, Begged, Borrowed, and Stolen from the Thousand and One Nights.* Londra: Virago Press; (1993). *Bağdat Yollarında: Sihirli Serüvenlerin Romanı.* Çev. Y. Salman. İstanbul: Simavi Yayınları.

Günay, Ü. (1986). Modern Sanayi Toplumlarında Din. *Erciyas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 4, 41-88.

_____. (1997). Türkiyede Toplumsal Değişme ve Din. *Türk Yurdu,* Nisan/Mayıs (116/117), 80-89.

_____. (1998). *Din Sosyolojisi.* İstanbul: İnsan Yayınları.

Güneş-Ayata, A. (1990). Gecekondularda Kimlik Sorunu, Dayanışma Örüntüleri ve Hemşehrilik. *Toplum ve Bilim,* 51/52: 89-101.

_____. (1991). Pluralism versus Authoritarianism: Political Ideas of Two Islamic Publications. R. Tapper (der.), *Islam in Modern Turkey* içinde (ss. 254-279). Londra: I. B. Taurus.

Gürbilek, N. (1993). *Vitrinde Yaşamak: 1980'lerin Kültürel İklimi.* İstanbul: Metis Yayınları.

Gürpınar, İ. (1999). *Simidin İki Yakası* (Şiir Kaseti) İstanbul: Biraderler Müzik Yapım.

Güvenç, B. (1993). *Türk Kimliği: Kültür Tarihinin Kaynakları.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

_____. (1997). İnsanbilim. *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Bilim: Sosyal Bilimler* içinde (ss. 75-89). Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.

Güzer, A. (1996a). Derleyenin Sunuşu: 1970 Sonrasında Mimarlık. A. Güzer (der.), *70 Sonrası Mimarlık: Tartışmalar* içinde (ss.7-11). Ankara: Mimarlar Derneği Yayınları.

_____. (1996b). Türkiye Mimarları Haritası: Türkiye'deki Mimarlık Eğilimlerini Anlamaya Yönelik Bir Model Denemesi. *Mimarlık Dergisi*, 272, 48-53.

Habermas, J. (1983). Modernity—An Incomplete Project. Çev. S. Benhabib. H. Tapper (der), *Postmodern Culture* içinde (ss. 3-15). Londra: Pluto Press; (1990). Modernlik: Tamamlanmamış bir Proje. N. Zeka (der.), *Postmodernizm* içinde (ss. 31-45). İstanbul: Kıyı Yayınları.

_____. (1989). *The Structural Transformation of the Public Sphere.* Çev. W. Rehg. Cambridge: Polity Press.

_____. (1998). *Between Facts and Norms: Contribution to a Discourse Theory of Law and Democracy.* Cambridge, MA: MIT Press.

Hablemitoğlu, N. (1997). *Çarlık Rusyası'nda Türk Kongreleri* 1905-1917. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Hage, G. (1998). On 'Having' Ethnography: Mimic Me ... If You Can. *Australian Journal of Anthropology*, 9(3): 285-290.

Hall, S. (1987). Minimal Selves. *ICA Documents 6: Postmodernism and the Question of Identity.* Londra: ICA. 44-46.

_____. (1993). Cultural Identity and Diaspora. Williams ve Chrisman (der.ler), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory* içinde (ss. 392-403). Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf. Goetz, P. W., Ç. Kağıtçıbaşı, A. Mango, İ. Tekeli ve N. Yalınan (Der.ler) (1989). *Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi.* 16 cilt. İstanbul: Ana Yayıncılık A.Ş.

_____. (1994a). İdeolojinin Yeniden Keşfi: Medya Çalışmalarında Baskı Altında Tutulanın Geri Dönüşü. M. Küçük (çev., der.), *Medya, İktidar, İdeoloji* içinde (ss. 77-126). (1999). Ankara: Ark Yayınları.

_____. (1994b). Kültür, Medya ve İdeolojik Etki. M. Küçük (çev., der.), *Medya, İktidar, İdeoloji* içinde (ss. 199-243). Ankara: Ark Yayınları.

_____. (1995). Negotiating Caribbean Identities. *New Left Review.* 209: 3-14.

_____. (1996). Introduction: Who Needs 'Identity'?. S. Hall ve P. du Gay (der.ler), *Questions of Cultural Identity* içinde (ss. 1-17). Londra: Sage.

_____. (1998a). Kültürel Kimlik ve Diaspora. J. Rutherford vd. (der.ler), *Kimlik* içinde (ss. 173-192). Çev.: İ. Sağlamer. İstanbul: Sarmal.

_____. (1998b). Eski ve Yeni Kimlikler, Eski ve Yeni Etniklikler. A. King (der.), *Kültür, Küreselleşme ve Dünya Sistemi* içinde (ss. 63-96). Çev.: H. Tuncel. Ankara: Bilim ve Sanat.

Hall, S. ve B. Gieben (1992). *Formations of Modernity*. Cambridge, UK: Polity Press.

Halman, T. (1993). 1001 Türk Masalları (Güneli Gün'ün *Bağdat Yollarında: Sihirli Serüvenlerin Romanı*'na Önsöz). Y. Salman (çev.) *Bağdat Yollarında: Sihirli Serüvenlerin Romanı* içinde (ss. 13-16). İstanbul: Simavi Yayınları.

Hamilton, M. B. (2000). Din ve Anlam. Çev. A. V. Taştan. *Erciyas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9, 529-537.

Hammar, T. vd. (Der.ler) (1997). *International Migration, Immobility and Development: Multidisciplinary Perspectives*. Oxford: Berg.

Handler, R. (1993). Anthropology is Dead! Long Live Anthropology. *American Anthropologist*, 95(4): 991-995.

_____. (1998). Raymond Williams, George Stocking, and Fin-de-siècle U.S. Anthropology. *Cultural Anthropology*, 13(4): 447-463.

Haralambos, M. ve R. M. Heald (1985). *Sociology - Themes and Perspectives*. 2. basım. Londra: Bell & Hyman.

Hardt, H. (1994). "Eleştirel"in Geri Dönüşü ve Radikal Muhalefetin Meydan Okuyuşu: Eleştirel Teori, Kültürel Çalışmalar ve Amerikan Kitle İletişimi Araştırması. M. Küçük (çev., der.), *Medya, İktidar, İdeoloji* içinde (ss. 15-75). (1999). Ankara: Ark.

Harré, R. (1997). An Outline of the Main Methods for Social Psychology. N. Hayes (der.) *Doing Qualitative Analysis in Psychology* içinde (ss. 17-37). (1998). Sussex: Psychology Press, Taylor & Francis Group.

Hayaloğlu, Y. (1999). *Ah Ulan Rıza*. (Şiir Kaseti) İstanbul: Aşanlar Müzik Yapım.

_____. (2001). *Bir Acayip Adam*. (Şiir Kaseti) İstanbul: Aşanlar Müzik Yapım.

Hayes, N. (1997). Theory-led Thematic Analysis: Social Identification in small companies. N. Hayes (der.) *Doing Qualitative Analysis in Psychology* içinde (ss. 93-114). Sussex: Psychology Press, Taylor & Francis Group. 2. Basım 1998.

Hayit, B. (1963). *Some Problems of Modern Turkistan History; an Analysis of Soviet Attacks on the Alleged Falsifiers of the History of Turkistan* Düsseldorf: East European Research Institute.

Hecht, J. (2000). They Were Big Enough to Go Travelling. *New Scientist*, 166(2239): 6.

Hobsbawm, E. J. (1990). *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge ve New York: Cambridge University Press.

Hobsbawm, E. J ve T. Ranger (1983). (Der.ler). *The Invention of Tradition.* Cambridge, MA ve New York, NY: Cambridge University Press.

Horowitz, D. L. (1985). *Ethnic Groups in Conflict.* Berkeley: University of California Press.

Hughey, M. W. (1998). Introduction. M. W. Hughey (der.) *New Tribalisms: The Resurgence of Race and Ethnicity* içinde (ss. 1-13). Londra: MacMillan.

Huizinga, J. (1995). *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme.* İstanbul: Ayrıntı.

Huyssen, A. (1988). Saklı Diyalektik: Avangard-Teknoloji-Kitle Kültürü. Çev. S. Erener. *Defter.* Ocak 1988, 55-70.

Hytten, K. (1999). The Promise of Cultural Studies of Education. *Educational Theory,* 49(4): 527-543.

Işık, K. (2001). *Kenan Işık.* (Şiir Kaseti) İstanbul: Kiss Müzik.

İçduygu, A. (Der.) (1998). *Türkiye'de İçgöç: Türkiye'de İçgöç ve İçgöçün İşçi Hareketlerine Etkisi.* İstanbul: Tarih Vakfı.

İlhan, A. (1999). *Ben Sana Mecburum.* (Şiir Kaseti) İstanbul: Folk Müzik Center.

_____. (2001). *Ne Kadınlar Sevdim.* (Şiir Kaseti) İstanbul: Folk Müzik Center.

İnal, A. (1993). Haber Üretim Sürecine İki Farklı Yaklaşım. *İLEF Yıllık,* Ankara: Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi.

_____. (1996). *Haberi Okumak*. İstanbul: Temuçin Yayınları.

İnalcık, H. (2000). İkinci Bin'de Türkler. *Doğu-Batı* dergisi "Bin Yılın muhasebesi" özel sayısı, 3.10: 63-110.

İncirlioğlu, E. O. (1993). Marriage, Gender Relations and Rural Transformation in Central Anatolia. P. Stirling (der.) *Culture and Economy: Changes in Turkish Villages* içinde (ss. 115-125). Huntingdon: The Eothen Press.

Jacobs, D. N. ve T. M. Hill (1985). Soviet Ethnic Policy in the 1980s: Theoretical Consistency and Political Reality. J. N. Nogee (der.), *Soviet Politics: Russia After Brezhnev* içinde (ss. 150-182). New York: Prager.

Jameson, F. (1991). *Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press.

Jansen, H. (1935). Ankara İmar Raporu. *Belediyeler Dergisi*, 1.2: 23–40.

_____. (1936a). Türkiye'de Planlama işinin Islahı. *Belediyeler Dergisi*, 1(12): 24–34.

_____. (1936b). Profesor Jansen'in Konferansı. *Belediyeler Dergisi*, 1.6: 21– 23.

Jeannière, A. (1993). Modernite Nedir. Çev. N. Tutal-Küçük. M. Küçük (der.), *Modernite Versus Postmodernite* içinde (ss. 15-25). İstanbul: Vadi Yayınları.

Jenkins, B. ve S. A. Sofos (1996). Nations and Nationalism in Contemporary Europe: A Theoretical Perspective. B. Jenkins ve S. A. Sofos (der.ler), *Nation*

and Identity in Contemporary Europe içinde (ss. 9-32). Londra: Routledge.

_____. *Nation and Identity in Contemporary Europe.* Londra: Routledge.

Kadıoğlu, A. (2000). Mokasenli Faşizm. *Radikal İki.* 11 Haziran: 5.

Kaftancıoğlu, Ü. (1972). *Hakullah.* İstanbul: Milliyet Yayınları.

Kahraman, H. B. (2002). *Postmodernite ile Modernite Arasında Türkiye: 1980 Sonrası Zihinsel, Toplumsal, Siyasal Dönüşüm.* Everest: İstanbul.

Kandiyoti, D. (1991). End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey. D. Kandiyoti (der.), *Women, Islam and State* içinde (ss. 22-47). Londra: Macmillan.

_____. (Der.) (1991). *Women, Islam and State.* Londra: Macmillan.

_____. (1998). Modernin Cinsiyeti: Türk Modernleşmesi Araştırmalarında Eksik Boyutlar. S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der.ler), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde (ss. 99-117). Çev. N. Elhüseyni. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Kant, I. (1993). *Critique of Pure Reason.* (1765). New York: Macmillan.

Karaganayakam, C. (2000). Exiles and Expatriates. B. King (der.), *New National and Post-Colonial Literatures: An Introduction* içinde (ss. 201-213). Oxford: Oxford University Press.

Karaosmanoğlu, Y. K. (1932). *Yaban*. (1977) İstanbul: Birikim Yayınları.

_____. (1934). *Ankara*. İstanbul: İletişim, 2001.

Kasaba, R. (1998). Eski ile Yeni Arasında Kemalizm ve Modernizm. S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der.ler), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde (ss. 12-29). Çev. N. Elhüseyni. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Kaya, A. (1999). Türk Diyasporasında Etnik Stratejiler ve 'Çok-Kült-ürlülük' İdeolojisi: Berlin Türkleri. *Toplum ve Bilim*, 82 (Güz), 23-57.

Kazgan, G. (1997) İktisat. *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Bilim: Sosyal Bilimler* içinde (ss. 91-104). Ankara: Türkiye Bilimadeler Akmisi.

Kazmaoğlu, M. ve U. Tanyeli (1986). 1980'li Yılların Türk Mimarlık Dünyasına Bir Bakış. *Mimarlık Dergisi*, 221(2), 31-48.

Kearney, M. (1995). The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism. *Annual Review of Anthropology*, 24: 547-565.

Kehl-Bodrogi, K. (1991). Alevilik Üzerine. *Cem*, 6 (Kasım), 21-24.

_____. (1993). Türkiye'de Alevilik – Dini Bir Cemaatin Oluşumu ve Şimdiki Konumuna Dair. Çev. F. Ang. *Nefes*, 2 (Aralık), 39-42.

_____. (1996). Tarih Mitosu ve Kolektif Kimlik. Çev. T. Bora. *Birikim*, 88 (Ağustos), 52-63.

Keyder, Ç. (1983) Paths of Rural Transformation in Turkey. *Journal of Peasant Studies*, XI (1): 34-49.

_____. (1993) The Genesis of Petty Commodity Production in Agriculture: The Case of Turkey. P. Stirling (der.), *Culture and Economy: Changes in Turkish Villages* içinde (ss. 171-186). Huntingdon: The Eothen Press.

_____. (1998). 1990'larda Türkiye'de Modernleşmenin Doğrultusu. S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der.ler), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde (ss. 29-42). Çev. N. Elhüseyni. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

_____. (2000). Enformel Konut Piyasasından Küresel Konut Piyasasına. Ç. Keyder (der.), *İstanbul: Küresel ve Yerel Arasında* içinde (171-191). İstanbul: Metis.

Keyman, E. F. (2001). Şerif Mardin, Toplumsal Kuram ve Türk Modernleşmesini Anlamak. *Doğu-Batı*, 16 (2001/3), 9-29.

Kıray, M. (1973). Gecekondu: Az Gelişmiş Ülkelerde Hızla Toraktan Kopma ve Kentle Bütünleşme. *SBF Dergisi*, 27(3): 561-573.

Kıray, M. ve J. Hinderink (1970). *Social Stratification as an Obstacle to Development*. New York: Prager Publishers.

King, B. (Der.). (2000). *New National and Post-Colonial Literatures: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

King, M. (1993). Muslims in Europe: A New Identity for Islam. *Working Papers ESC*. No.93/1.

Kirişçi, K. ve G. M. Winrow (1997). *Kürt Sorunu: Kökeni ve Gelişimi.* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Kirshenbatt-Gimblett, B. (1996). The Electronic Vernacular. G. E. Marcus (der.), *Connected: Engagements with Media* içinde (ss. 21-65). Chicago: University of Chicago Press.

Klages, M. (2003). http://www.colorado.edu/English/ENGL2012Klages/pomo.html, 1 Ağustos 2003.

Kleining, J. (1996). *The Ethics of Policing.* Cambridge: Cambridge University Press.

Komut, E. M. (1996). Göçmen ve Konut. Komut, E. M. (Der.), *'Diğerleri'nin Konut Sorunları* içinde (ss. 179-289). Ankara: TMMOB Mimarlar Odası.

Kongar, E. (1973). Altındağ'da Kentle Bütünleşme. *Amme İdaresi Dergisi,* 6: 58-84.

_____. (1985). *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği.* 4. basım. İstanbul: Remzi Yayınları.

Köker, L. (1993). *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi.* İstanbul: İletişim.

Köksal, A. (Der.) (1993). *Geçmişiyle Geleceği Arasında Kıvranan Sanat Çağdaşlık Sorunları* (Salı Toplantıları: T. Cansever, D. Kuban, A. Köksal, U. Tanyeli ve A. Yücel arasında yapılan söyleşi). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Kroeber, A. ve C. Kluckhohn (1952). *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kuban, D. (1994). Sunuş. E. Batur (der.), *Ankara Ankara* içinde (ss. 6-7). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Kuran, E. (1997). *Türk Çağdaşlaşması,Çileli Bir Yolda İlerleyiş.* Der. M. Erdoğan. Ankara: Akçağ Yayınları.

Kutlu, A. (1985). *Bir Göçmen Kuşlu O.* (2000). Ankara: Bilgi Yayınevi.

_____. (1998). *Emir Bey'in Kızları* (*Bir Göçmen Kuşlu O* dizisi 2). (1999). Ankara: Bilgi Yayınevi.

Kux, S. (1990). *Soviet Federalism: A Comparative Perspective.* Colorado: Westview Press.

Küçükcan, T. (1999). Reproducing Ethnicity and Cultural Identity in Diaspora. *Kültür ve İletişim (Culture and Communication),* 2(2): 47-62.

Lavie, S. ve T. Swedenburg (Der.ler) (1996). *Displacement, Diaspora, and Geographies of Identity.* Durham: Duke University Press.

Lefebvre, H. (1947). *Critique of Everyday Life.* Londra: Verso, 1991.

_____. (1962). *Introduction to Modernity.* Londra: Verso, 1995.

_____. (1974). *The Production of Space.* Londra: Verso, 1991.

Lenski, G. (1963). *The Religious Factor.* New York: Doubleday.

Lerner, D. (1958). *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East.* Glencoe I 11: The Free Press.

Levinson, B. A. (1999). Resituating the Place of Educational Discourse in Anthropology. *American Anthropologist*, 101(3): 594-604.

Lewis, H. S. (1999). Anthropology or Cultural and Critical Theory? *American Anthropologist*, 101(2): 429-432.

Lowenthal, L. (1961). *Literature, Popular Culture and Society*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Loomba, A. (1998) *Colonialism/Postcolonialism*. New York: Routledge.

Lyotard, J.-F. (1984). *The Postmodern Condition: a Report on Knowledge*. Manchester: Manchester University Press.

Maktav, H. (1993). Türkiye'de Popüler Kültür ve Televizyon. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Mann, C. ve F. Stewart (2002). *Internet Communication and Qualitative Research: A Handbook for Researching Online*. Londra: Sage.

Mardin, Ş. (1989). *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*. New York: State University of New York Press; (1992). *Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişme: Bediüzzaman Said Nursi Olayı*. Çev. M. Çulhaoğlu. (1992). İstanbul. İletişim Yayınları.

_____. (1991). *Türk Modernleşmesi*. Makaleler. Bütün Eserleri 9. (2001). İstanbul: İletişim Yayınları.

_____. (1994). Kolektif Bellek ve Meşruiyetlerin Çatışması. *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik* içinde (ss. 7-14). İstanbul: Metis Yayınları.

_____. (1995). *Din ve Ideoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.

_____. (2001). Toplumsal Kuram ve Türk Modernleşmesini Anlamak. *Doğu-Batı*, 16 (3): 9-29.

McEachern, C. (1998). A Mutual Interest? Ethnography in Anthropology and Cultural Studies. *Australian Journal of Anthropology*, 9(3): 251-264.

McKim, R. ve J. McMahon (Der.ler) (1997). *The Morality of Nationalism*. New York: Oxford University Press.

Manz, B. (1994). Historical background. B. Manz (der.), *Central Asia in Historical Perspective* içinde (ss. 4-22). Boulder: Westview Press.

Memişsevil, M. (1996). Türkiye'nin Modernleşme Sürecinde Kamu Bürokrasisinin Rolü: Türkiye'de Demokrasinin İki Boyutu-"Modernleştiriciler" ve "Seçilmişler". Yayımlanmamış doktora tezi. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Mernissi, F. (1992). *La Peur-Modernité: Conflit Islam Démocratie*. Paris: A. Michel.

Michaels, W. B. (1992). Race into Culture: A Critical Genealogy of Cultural Identity. *Critical Inquiry*, 18(4): 655-685.

Mintz, S. W. (2000). Sow's Ears and Silver Linings. *Current Anthropology*, 41(2): 169-189.

Monod, J. (1970). *Le Hasard et la Nécessité; essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne.* Paris: Éditions du Seuil; (1997) Rastlantı ve zorunluluk : modern biyolojinin doğa felsefesi üzerine bir deneme. Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. Ankara : Dost Kitabevi.

Monteil, V. (1992). *Sovyet Müslümanları.* Çev. M. Camdereli. İstanbul: Pınar Yayınları.

Morley, D. (2002). *Home Territories: Media, Mobility and Identity.* Londra: Routledge.

Morreall, J. (1997). *Gülmeyi Ciddiye Almak.* İstanbul: İris.

Morrow, R. A. (1991). Introduction: The Challenge of Cultural Studies to Canadian Sociology and Anthropology. *Canadian Review of Sociology and Anthropology,* 28(2): 153-172.

Moscovici, S. (1984). The Phenomenon of Social Representations. R. M. Farr ve S. Moscovici (der.ler), *Social Representations* içinde (ss. 3-69). Cambridge: Cambridge University Press; Paris: Maison des Sciences de l'Homme.

_____. (1988). Notes Towards a Description of Social Representations. *European Journal of Social Psychology,* Vol 18, 211-250.

_____. (1988a). *La Machine à Faire des Dieux.* Paris: Fayard.

Moya, P. M. L. ve M. R. Hames-Garcia (Der.ler) (2000). *Reclaiming Identity: Realist Theory and the Predicament of Postmodernism.* Berkeley, CA: University of California Press.

Moynihan, D.P. (1993). *Pandaemonium: Ethnicity in International Relations*. Oxford: Oxford University Press.

Muecke, S. (1998). 'Better Seats than They Paid For.' *Australian Journal of Anthropology*, 9(3): 291-294.

Murphy, P. D. (1999). Media Cultural Studies' Uncomfortable Embrace of Ethnography. *Journal of Communication Inquiry*, 23(3): 205-221.

Mustafayev, G. (1973). *XX. Asrın Evvellerinde Azerbaycan'da İslam İdeolojisi ve Onun Tenkidi*. Bakü. Maarif Neşriyat.

Müftüoğlu, M. T. ve Y. Sabuncu (1993). *1945'den Günümüze Türkiye ile Batı Dünyası Arasındaki Kültürel İlişkiler*. Ankara: İmaj-Özyurt Matbaacılık.

Nar, C. (2000). Halkla İlişkiler ve Polis Halk İlişkileri. *Polis Dergisi*, 24, 87-96.

Nash, M. (1989). *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*. Şikago: University of Chicago Press.

Necef, M. Ü. (2000). Etnisk Kaerlighed i Etnisk Cyberspace. *Weekendavisen*, 27 Ekim-2 Kasım: 12.

_____. (1996). Ethnic Identity and Language Shift Among Young Turks in Denmark. Yayımlanmamış doktora tezi. Center for Contemporary Middle East Studies, Odense Üniversitesi, Danimarka.

Nesin, A. (1990). İstanbul Niçin bu Hale Geldi? (C. Bektaş, A. Boysan, A. Nesin, G. Özdeş ve M. Tapan arasında yapılan söyleşi). *Yapı*, 100(3): 64-77.

Novak, M. (1992). The New Ethnicity. F. B. Evans, B. Gleason ve M. Wiley (der.ler), *Cultural Tapestry:*

Readings for a Pluralistic Society içinde (ss. 7-11). New York: Harper and Collins Publishers.

Oba, A. E. (1995). *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

O'Brien, J. (1999). Writing in the Body: Gender (Re)Production in Online Interaction. M. A. Smith ve P. Kollock (der.ler), *Communities in Cyberspace* içinde (ss. 76-106). Londra: Routledge.

Ocak, A. Y. (1996). *Türk Sûfiliğine Bakışlar* (2. Basım). İstanbul: İletişim Yayınları.

_____. (1999). Alevîliğin Tarihsel, Sosyal Tabanı ile Teolojisi Arasındaki İlişki Problemine Dair. *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler, Bektaşîler, Nusayriler Sempozyumu* içinde (ss. 385-411). İstanbul: Ensar.

Olcott, M. B. (1994). Ceremony and Subsistance: The Illusion of Unity in Central Asia. M. Mandelbaum (der.), *Central Asia and the World* içinde (ss. 17-46). New York: Council of Foreign Relations Press.

Olson, E. A. (1985). Muslim Identity and Secularism in Contemporary Turkey: 'Headscarf Dispute'. *Anthropological Quarterly*, 58(4): 161-172.

Olsson, T. (1999). Ali Odaklı Mezheplerde Yazıya Geçirme. T. Olsson, E. Özdalga ve C. Raudvere (der.ler), *Alevî Kimliği* içinde (ss. 260-275). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Onat, H. (1998). Değişim Sürecinde Alevîlik. *Köprü*, 62 (Bahar), ss. 82-87.

Ong, W. J. (1995). *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi.* Çev.: S. P. Banon. İstanbul: Metis Yayınları.

Ortaylı, İ. (1983). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı.* İstanbul: Hil Yayın.

_____. (1998). *"Yıkanmak İstemeyen Çocuklar" Olalım.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Öncü, A. (1988). The Politics of the Land Market in Turkey. *International Journal of Urban and Regional Research*, 12(1): 38-64.

Öğün, S. S. (2000). *Mukayeseli Sosyal Teori ve Tarih Bağlamında Milliyetçilik.* İstanbul: Alfa.

Özbek, M. (1991). *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Özbudun, E. (1998). Siyasal Partiler ve Demokrasi. B. Akşit, K. Boratav, B. Güvenç, S. Ç. Özoğlu, O. Öztürk ve İ. Tekeli (der.ler), *Türkiye'de Bunalım ve Demokratik Çıkış Yolları* içinde (ss. 161-169). Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi.

Özcan, Z. (Der.) (1982). *Televizyonda Renkli Yayın Semineri.* Ankara. Yayıncı yok.

Özdalga, E. (1998). *The Veiling Issue, Official Secularism, and Popular Islam in Turkey.* Richmond Surrey: Curzon Press.

Özdoğan, G. G. (2001). *"Turan"dan "Bozkurt"a. Tek Parti Döneminde Türkçülük (1931-1946)* . İstanbul: İletişim Yayınları.

Özkiraz, A. (1993). Modernleşme Teorileri ve Postmodern Durum. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Özön, N. (1999). *Büyük Yazım Kılavuzu*. İstanbul: Kabalcı.

Öztaner, E. (1990). Polis ve Halk İlişkileri. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Paker, K. O. (2000). Üniversite Gençleri Arasında Modernliğin ve Laikliğin Sosyal Temsilleri. Yayımlanmamış doktora tezi, İstanbul.

Paşazade, A. (1996). *Kafkas'ta İslam*. Bakü: Azerneşr.

Peace, A. (1998). Anthropology in the Postmodern Landscape: The Importance of Cultural Brokers and their Trade. *Australian Journal of Anthropology*, 9(3): 274-284.

Pınarcıoğlu, M. ve O. Işık (2001). 1980-sonrası Dönemde Kent Yoksulları Arasında Güce Dayalı Ağ İlişkileri: Sultanbeyli Örneği. *Toplum ve Bilim*, 89: 31-61.

Polis Vazife ve Selahiyetleri Kanunu. *Resmi Gazete*, 2559, 14.07.1934.

Rakowska-Harmstone, T. (1974). The Dialectics of Nationalism in the USSR. *Problems of Communism*, 24 (3): 1-22.

Ramraj, V. J. (2000). Diasporas and Multiculturalism. B. King (der.), *New National and Post-Colonial Literatures: An Introduction* içinde (ss. 214-229). Oxford: Oxford University Press.

Raşid, A. (1996). *Orta Asya'nın Diriliş: İslam mı Milliyetçilik mi?* Çev. O. Ç. Deniztekin. İstanbul: Cep Kitapları.

Resulzade, M. E. (1993). *Kafkasya Türkleri.* İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını.

Robins, K. (1997). Interrupting Identities: Turkey/Europe. S. Hall ve P. du Gay (der.ler), *Questions of Cultural Identity* içinde (ss. 60-86). Londra: Sage.

Rogers, A., J. E. Watkins ve J. A. Woodward (1990). Interregional Elderley Migration and Population Redistribution in Four Industrialized Countries. *Research on Aging,* 12(3): 251-293.

Roosens, E. E. (1989). *Creating Ethnicity.* Londra: Sage.

Rosaldo, R. (1994). Whose Cultural Studies? *American Anthropologist,* 96: 525-529.

Ross, K. (1988). *The Emergence of Social Space: Rimbaud and the Paris Commune.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Sabir, M. A. (İlk basım tarihi belirtilmemiş). *Hop-hop Name.* (1992). Bakü: Şark-Garb Yayını.

Said, E. (1978). *Orientalism: Western Conceptions of the Orient.* Londra: Routledge and Paul Kegan; (1999). *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları.* Çev. Berna Ülner. İstanbul: Metis Yayınları.

Sakallıoğlu, Ü. C. (1996). Historicizing the Present and Problematizing the Future of the Kurdish Problem: A Critique of the TOBB Report on the Eastern Question. *New Perspectives on Turkey,* 14, (Spring): 1-22.

Saktanber, A. (2002). *Living Islam: Women, Religion and Politicization of Culture in Turkey.* Londra: I. B. Taurus.

Sarıbay, A. Y. (2000). Türkiye'de Demokrasi ve Sivil Toplum. F. Keyman ve A. Y. Sarıbay (der.ler), *Global-Yerel Eksende Türkiye* içinde (ss. 99-118). İstanbul: Alfa Yayınları.

_____. (1993). Protestanlık ve Sekülarizasyon – Sosyolojik Bir Bakış. *Bilgi ve Hikmet,* 2, 85-89.

Sarıoğlu, M. (2001). *"Ankara", Bir Modernleşme Öyküsü.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Sarup, M. (1997). *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm.* Çev. A. B. Güçlü. Ankara: Ark.

Sassen, S. (1998). Cities in the Global Economy. *Alphabet City,* 6: 172 – 176.

Scheper-Hughes, N. (2000). The Global Traffic in Human Organs. *Current Anthropology,* 41(2): 191-224.

Schiffauer, W. (1993). Peasants Without Pride: Migration, Domestic Cycle and Perception of Time. P. Stirling (der.), *Culture and Economy: Changes in Turkish Villages* içinde (ss. 65-79). Huntingdon: Eothen Press.

Schofield Clark, L. (1998). Dating on the Net: Teens and the Rise of 'Pure' Relationship. S. Jones (der.), *Cybersociety 2.0: Reinventing Computermediated Communication and Community* içinde (ss. 159-183). Londra: Sage.

Schüler, H. (1999). *Türkiye'de Sosyal Demokrasi, Particilik, Hemşehrilik, Alevîlik*. Çev. Y. Tonbul. İstanbul: İletişim Yayınları.

_____. (2001). Alevîler ve Sosyal Demokratlann İttifak Arayışı: Dilsel ve Dinsel Olarak Tanımlanmış Grupların Sosyal Demokrat-Laik Ortam ve Partilerdeki Rolü. *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik* (ss. 133-183). Çev. N. Ülner. İstanbul: İletişim Yayınları.

Selek, S. (1965). *Anadolu İhtilali*. İstanbul: Toker Matbaası. 2 cilt.

Séguy, J. (1989). The Modern in Religion. *Social Compass*, 36(1): 3-12.

Sertkaya, O. F. (1995). *Göktürk Tarihinin Meseleleri*. Ankara: TKAE Yayınları.

Şevil, M. (1999). *Türkiye'de Modernleşme ve Modernleştiriciler*. Ankara: Vadi Yayınları.

Shankland, D. (1993). Alevi and Sunni in Rural Anatolia: Diverse Paths of Change. P. Stirling (der.), *Culture and Economy: Changes in Turkish Villages* içinde (ss.46-64). Huntingdon: Eothen Press.

_____. (1999). Günümüz Türkiyesi Alevîlerinde Dede ve "Talip" Arasındaki Değişen Bağ. I. Melikoff vd. (der.ler), *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler, Bektaşîler, Nusayrîler Sempozyumu* içinde (ss. 319-334). İstanbul: Ensar Neşriyat.

Sholle, D. J. (1994). Eleştirel Çalışmalar: Ideoloji Teorisinden İktidar/Bilgiye. M. Küçük (çev., der.), *Medya, İktidar, İdeoloji* içinde (ss. 267-307). Ankara: Ark Yayınları.

Smith, A. D. (1986). *The Ethnic Origins of Nations.* Oxford: Basic Blackwell.

_____. (1996). *Toplumsal Değişme Anlayışı.* Çev. Ü. Oskay. Ankara: Gündoğan.

_____. (1998). *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism.* Londra: Routledge.

Soja, E. (1989). *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory.* Londra: Verso.

_____. (1996). *Third Space: Journeys to Los Angeles and Other Real and Imagined Places.* Oxford: Blackwell.

Sollors, W. (1996). *Theories of Ethnicity: A Classic Reader.* New York: New York University Press.

Sorensen, A. S. (2001). Approaches to the Internet and the Genre of Chatting: Community, Identity and Discourse. *Cyborgs and Cyberspace Project.* Çalışma Raporu. Güney Danimarka Üniversitesi, Odense.

Steele, Sh. (1990). *The Content of Our Character: A New Vision of Race in America.* New York: St. Martin's Press.

Stirling, P. (Der.) (1993). *Economy and Culture: Changes in Turkish Villages.* Huntingdon: Eothen Press.

Stokes, M. (1999). Ritüel, Kimlik ve Devlet: Bir Alevî Cem Töreni. C. Campbell, K. E. Schulze ve M. Stokes (der.ler), *Ortadoğu'da Milliyetçilik, Azınlıklar ve Diasporalar* (ss. 253-271). Çev. A. Fethi. İstanbul: Sarmal.

Subaşı, N. (2001a). Dinsel İtibarın Göstergeleri Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi Örneğinde Bir Yaklaşım. *Avrupa Günlüğü*, 1, 95-126.

_____. (2001b). Gündelik Hayat ve Dinsellik. *Avrupa Günlüğü*, 2, 237-260.

Şaylan, G. (1987). *İslamiyet ve Siyaset: Türkiye Örneği.* Ankara: V. Yayınları.

_____. (1998) Devletin Yeniden Yapılanması. Der. adı yok, *Türkiye' nin Yaşamakta Olduğu Bunalım ve Demokratik Çıkış* içinde (ss. 119-159). Ankara: TÜBA Yayınları.

Şemsizade, N. (1996). *Azerbaycan İdeolojisi.* Bakü: Sabah Neşriyatı.

Şener, C. (1998). *Alevîlik Olayı: Toplumsal Bir Başkaldırının Kısa Tarihçesi* (25inci b.). İstanbul: Ant.

Tambiah, S. J. (2000). Transnational Movements, Diaspora, and Multiple Modernities. *Daedalus*, 129(1): 163.

Tankut, G. (1990). *Bir Başkentin İman: Ankara, 1929 – 1939.* Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Yayınları.

Tanpınar, A. H. (1942). *Beş Şehir.* (1999). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Tapper, R. (Der.) (1991). *Islam in Modern Turkey.* Londra: I. B. Taurus.

Taştan, A. V. (2003). Azerbaycan'da Sosyo-Kültürel Değişme, Din ve Dinsel Canlanma. *Bilig-Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, 25, 1-39.

Tekeli, İ. (1982). *Türkiye'de Kentleşme Yazıları*. Ankara: Turhan Yayınları.

_____. (1994). The Patron-client Relationship, Land-rent Economy and the Experience of Urbanization without Citizens. S. J Neary, M. S. Symes ve F. E. Brown (der.ler), *The Urban Experience: A People-Environment Perspective* içinde (ss. 9-17). Londra: E&F Spon.

_____. (1998a). Kent Planlaması ve Kent Araştırmaları. *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Bilim: Sosyal Bilimler-II* içinde (ss. 97-159). Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları.

_____. (1998b). Bir Modernleşme Projesi Olarak Türkiye'de Kent Planlaması. S. Bozdoğan ve R. Kasaba (der.ler), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde (ss. 136-152). Çev. N. Elhüseyni. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Tekin, T. (1995). *Orhon Yazıtları*. İstanbul: Simurg Yayınları.

Tijssen, L. van V. (1996). Women between Modernity and Postmodernity. B. S. Turner (der.), *Theories of Modernity and Postmodernity* içinde (ss. 147-164). Londra: Sage.

Timur, Taner. (1986). *Osmanlı Kimliği*. (1994) İstanbul: Hil Yayınları.

Tocqueville, A. de (1835-1840) *De la Démocratie en Amérique*. 4 cilt. Paris: Librairie de C. Gosselin.

Touraine, A. (1995). *Modernliğin Eleştirisi*. Çev. H. Tufan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Toynbee, A. J. (1978). *Tarihçi Açısından Din.* Çev. İ. Canan. İstanbul: Kayıhan Yayınevi.

Traube, E. G. (1996). 'The Popular' in American Culture. *Annual Review of Anthropology,* 25: 127-152.

Tuğrul, S. (1975). *Türkiye'de Televizyon ve Radyo Olayları.* İstanbul: Koza Yayınları.

Turan, Ö. (2001). 1930'lardaki Şehircilik Tartışmaları, Cumhuriyetin Kamusal Alanını Oluşturması. *Toplumsal Tarih,* 1: 48-56.

Turhan, M. (1959). *Garblılaşmanın Neresindeyiz?* İstanbul: Türkiye Yayınevi.

_____.(1972). *Kültür Değişmeleri: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik.* Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

Turner, B. S. (1990). Periodization and Politics in the Postmodern. B. S. Turner (der.), *Theories of Modernity and Postmodernity* içinde (ss. 1-14). Londra: Sage.

Tümertekin, E. (1998). Beşeri Coğrafya. *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Bilim: Sosyal Bilimler-II* içinde (ss. 187-216). Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi Yayınları.

Türkdoğan, O. (1995). *Alevî-Bektaşî Kimliği.* İstanbul: Timaş.

Türköne, M. (1991). *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Uğur, A. (1998). Batıda ve Turkiye'de Sivil Toplum: Kavram ve Olgunun Gelişimi. A. Ünsal (der.), *75 yılda Tebaadan Yurttaşa* içinde (ss. 213-226). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

UNESCO-Mimarlar Odası (1990). *Kültürel Gelişmenin Dünya Onyılı ve Türkiye*. Çev. D. Mazlum. İstanbul: E Yayınları.

Urgan, M. (1998). *Bir Dinozorun Anıları*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Üzüm, İ. (1997). Modernizmin Alevî Toplumu Üzerindeki Etkileri. *İslam ve Modernleşme* içinde (ss. 277-291). İstanbul: İsam.

_____. (1999). Günümüz Alevî Örgütlenmeleri ve Geleneksel Alevîlikle İlişkisi. I. Melikoff vd. (der.ler), *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler, Bektaşîler, Nusayrîler Sempozyumu* (ss. 335-384). İstanbul: Ensar Neşriyat.

Vali, A. (1996). Nationalism and Kurdish Historical Writing. *New Perspectives on Turkey*, 14 (Spring): 23-51.

Van Dijk, T. A. (1988). *News As Discourse*. Hillsdale, NJ: Lawrence Elbaum Associates Publishers.

Vergin, N. (1985). Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış. *Toplum ve Bilim*, 29/30, 9-29.

Visweswaran, K. (1998). Race and Culture of Anthropology. *American Anthropologist*, 100(1): 70-83.

Vorhoff, K. (1999a). Söylemde ve Hayatta Alevî Kadınına Kısa Bir Bakış. I. Melikoff vd. (der.ler), *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler, Bektaşîler, Nusayrîler Sempozyumu* içinde (ss. 251-263 ve [sem-

pozyumda müzakere sırasında söyledikleri] ss. 330-331). İstanbul: Ensar Neşriyat.

_____. (1999b). Türkiye'de Alevîlik ve Bektaşîlikle İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar. T. Olsson E. Özdalga ve C. Raudvere (der.ler), *Alevî Kimliği* içinde (ss. 32-66). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Waddington, P. A. J. (1994). *Liberty and Order: Public Order Policing in a Capital City.* Londra: UCL Press.

Wagner, P. (1996). *Modernliğin Sosyolojisi: Özgürlük ve Cezalandırma.* Çev.: M. Küçük. İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Wittrock, B. (2000). Modernity: One, None, or Many? European Origins and Modernity as a Global Condition. *Dae-dalus* 129 (1,Winter 2000):31-60.

Yalçın, L. A. (1986). Kinship and Tribal Organisation in the Province of Hakkari, Southeast Turkey. Yayımlanmamış doktora tezi. University of London, LSE, İngiltere.

Yalçın-Heckmann, L. (1991). *Tribe and Kinship among the Kurds.* Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang.

Yalçın-Heckmann, L. ve H. Unbehaun (1999). Fransa ve Almanya'daki Göçmen Toplulukları: İki Orta Büyüklükteki Şehirde Dernekleşme ve Cemaatleşme Süreçleri. *Toplum ve Bilim*, 82, 78-90.

Yalçınkaya, A. (1996). *Alevîlikte Toplumsal Kurumlar ve İktidar.* Ankara: Mülkiyeliler Birliği.

Yaman, A. (1998). Cumhuriyet Sonrası Alevîlik. *Cem*, 78 (Mayıs), 49-51.

_____. (2001). *Dedelik Kurumu Ekseninde Değişim Sürecinde Alevîlik.* Yayımlanmamış doktora tezi. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Yavuz, A. T. (Der.) (2000). *Tarih İçinde Ankara.* Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Yayınları.

Yavuz, H. (1999). Alevîlerin Türkiye'deki Medya Kimlikleri: 'Ortaya Çıkış'ın Serüveni. *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler, Bektaşîler, Nusayriler Sempozyumu* (ss. 57-112). İstanbul: Ensar.

_____. (2000). Değişim Sürecindeki Alevî Kimliği. İ. Engin ve E. Franz (Der.ler), *Alevîler/Alewiten,*c. I, (ss. 75-96). Hamburg: Deutsches Orient-Institut.

Yeğen, M. (1996). The Turkish State Discourse and the Exclusion of Kurdish Identity. *Middle Eastern Studies,* 32(2): 216-229.

Yıldırım, A. ve H. Şimşek (2000). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri.* Ankara: Seçkin Yayıncılık.

Yıldırım, E. (1999). *Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi.* İstanbul: Bilge Yayınları.

Yıldız, B. (1974) *Alman Ekmeği.* Hikaye. İstanbul: Cem Yayınevi.

Yücel, A. (1998a). Son On Yılın Türkiye Mimarlığı: Ankara'dan Bakış (A. Güzer, H. Özbay, H. Pamir ve M. Uluğ arasında yapılan söyleşi). *Arredamento Dekorasyon,* 2: 51-59.

_____. (1998b). Son On Yılın Türkiye Mimarlığı: İstanbul'dan Bakış (İ. Bilgin, U. Tanyeli, D. Tekeli ve

A. Yücel arasında yapılan söyleşi). *Arredamento Dekorasyon*, 2: 60-66.

Yücel, C. (1987). *Sesini Kaybetmeyen Şiir*. (Şiir Kaseti) İstanbul: Yeni Dünya.

_____. (1997). *Kendi Sesinden Şiirlerle*. (Şiir Kaseti) İstanbul: Güvercin Müzik Üretim.

Yazarlar Hakkında Kısa Bilgiler

Pınar Akçalı ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü öğretim üyesidir. Orta Asya Araştırmaları konusunda uzmanlaşan Akçalı çeşitli makalelerin ve Canan Aslan-Akman ile birlikte (yayıma hazır) *Siyasal İstikrar ve Demokrasi Dengesi: Türkiye ve Orta Asya*'nın yazarıdır.

Belma T. Akşit Başkent Üniversitesi İletişim Fakültesi öğretim üyesidir. TÜBİTAK başkan danışmanı olarak Avrupa Birliği Altıncı Çerçeve programı kapsamında ulusal irtibat noktası görevini de üstlenmiş olan Akşit, Hacettepe Üniversitesi'nde (1978-1997) çalışmış ve Başkent Üniversitesi'nde İletişim Fakültesi kurucu dekanlığı görevini yürütmüştür (1997-2001). Yurt içinde ve dışında makaleleleri yayımlanmış olan Akşit (yakında yayımlanacak), *Özel Ve Kamusal Alanda Kriz Yönetimi*'nin editörlerinden biridir.

Mutlu Binark Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo-Televizyon ve Sinema Bölümü'nde öğretim üyesidir. Bölümün ERASMUS koordinatörlüğünü üstlenmiş olan Binark, Ankara Üniversitesi'nden İletişim Bilimleri alanında doktora derecesini almıştır (1999). 1995-1997 yılları arasında Tokyo Üniversitesi'nde; Danimarka'da 2000 güzünde Arhus Üniversitesi'nde, 2002 yazında ise Syydansk Üniversitesi'nde araştırmacı olarak bulunmuştur. Yurt içinde ve dışında dergilerde ve

kitaplarda birçok makalesi yayımlanmış olan Binark, *Tüketim Toplumu Bağlamında Örtünme Pratiği ve Moda* (2000, Barış B. Kılıçbay ile) yapıtının yazarıdır.

Andaç Demirtaş Başkent Üniversitesi İletişim Fakültesi'nde öğretim görevlisidir. Çeşitli kitap ve dergilerde makaleleri yayımlanmış ya da yayımlanma aşamasındadır.

Aytanga Dener İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Mimarlık Bölümü Bina Bilgisi Anabilim Dalı'nda öğretim üyesidir. Yurt içinde ve dışında dergilerde ve kitaplarda yayımlanmış birçok makalesi vardır.

Tahire Erman Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde doçenttir. ABD'de City University of New York'tan Çevre Psikolojisi doktora derecesini (1993) almıştır. Gecekondu ve mezhepsel/etnik kimlik konuları ile kentsel yoksulluk ve Üçüncü Dünya'da kentleşme gibi konular üzerinde çalışan Erman'ın yurt içinde ve dışında dergilerde ve kitaplarda yayımlanmış çok sayıda makalesi vardır.

G. Gonca Gökalp-Alpaslan Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü öğretim görevlisidir. Yeni Türk edebiyatı alanında çalışan ve cumhuriyet dönemi Türk şiir ve romanı ile on dokuzuncu yüzyıl anlatıları konusunda makaleler yayımlamış olan Gökalp-Alpas-

lan, *XIX. Yüzyıl Yazılı Anlatılarında Sözlü Kültür Etkileri* (2003) yapıtının yazarıdır.

Banu Helvacıoğlu Bilkent Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü'nde öğretim üyesidir. Kanada'da, Queen's Üniversitesi'nde doktorasını yaptıktan (1988) sonra o üniversitede (1989-1990) ve Ryerson Polytechnic'de ders vermiş (1990-1996); Paris'te CERI'de araştırmacı (*research fellow*) olmuştur. Kimlik siyasaları, Avrupai kavramlar ve siyaset kuramı üzerine ders vermektedir.

K. Oya Paker Ege Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo-TV ve Sinema Bölümünde yardımcı doçenttir. Halen, doktora tezinden hareketle modernlik, laiklik, gelenek ve dinin gündelik bilgi bağlamında inşası üzerine kitabını yayıma hazırlıyor. Ayrıca çalışmalarına, Türkiye'deki sosyal bilimcilerin sosyal bilim söylemi, toplumsal hafıza, çocuk ve popüler kültür konularında devam ediyor.

Ayşe Serdar ODTÜ Sosyoloji Bölümü'nde doktora öğrencisi ve araştırma görevlisidir. Sivil toplum ile Ortadoğu ve din sosyolojisi konuları ile ilgilenmektedir.

Rezzan Kocaöner Silkü Ege Üniversitesi İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde yardımcı doçenttir. Aynı bölümden doktora derecesini almış (1996) olan Silkü, İngiliz Viktorya dönemi romanı, sömürge-

sonrası edebiyat, kadın romancılar ve on yedinci ve on sekizinci yüzyıl İngiliz şiiri konularıyla ilgilenmektedir. Çeşitli dergilerde yayımlanmış makaleleri bulunan Silkü, PALA, The Kipling Society, TAED ve EAAS gibi ulusal ve uluslararası kuruluşlara üyedir.

Necdet Subaşı, Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyesidir. Din sosyolojisi, Türk modernleşmesi, Alevîler, modern İslam, kültürel/dinsel farklılaşmalar gibi konularla ilgilenen Subaşı, *Türk Aydınının Din Anlayışı* (1995); *Kutsanmış Görüntüler* (1999); *Öteki Türkiye'de Din ve Modernleşme* (2003) ve (yayımlanacak) *Alevî Modernleşmesi*'nin yazarıdır.

Bahar Tabakoğlu ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde araştırma görevlisidir ve Sosyoloji Bölümü'nde doktora öğrencisidir. 2000-2001 yıllarında "Marmara Depremi'nden Etkilenen Halkın Depremlere Karşı Hazırlıklı Olma Kapasitelerinin Artırılması" projesinde merkez eğitici, 2000-2002 yıllarında "Sivil Toplum ve Katılımın Güçlendirilmesinde Sivil Toplum Kuruluşlarının Rolü" projesinde de proje asistanı olarak çalışmıştır. Yazarlarından biri olduğu birkaç makale kitaplarda yayımlanmıştır.

A. Vahap Taştan Erciyes Üniversitesi Din Sosyolojisi Ana-bilim Dalı'nda doçent ve İlahiyat Fakültesi Dekan Yardımcısıdır. 1996-1999 yıllarında Bakü Devlet Üniversitesi'nde konuk öğretim üyeliği

yapmıştır. Halen ÖSYM il temsilciliği ve AÖF il koordinatörlüğü görevlerini de yürütmektedir. *Değişim Sürecinde Kimlik ve Din: Kayseri'den Yurtdışına İşçi Göçü Olayının Kültürel Boyutu* (1996); İ. Günay, H. Güngör ve H. Sayım ile *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilimi Araştırması: Kayseri Örneği* (2001) ve *Yurda Dönen İşçilerin Uyum Sorunları ve Din* (2003) yapıtlarının yazarı; ve A. Küşat ile, M. Watt'ın *Dinlerde Hakikat: Sosyolojik ve Psikolojik Bir Yaklaşım* (2002) yapıtının çevirmenidir.

S. Dilek Yalçın-Çelik Hacettepe Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü'nde yardımcı doçenttir. Aynı bölümden doktora derecesini almıştır (1998). 1999-2000 akademik yılında Kore'de Pusan Yabancı Dil Üniversitesi'nde konuk öğretim üyesi olarak görev yapmıştır. Yeni Türk edebiyatı, özellikle 1950-sonrası roman ve hikaye ile popüler kültür üzerinde çalışan Yalçın-Çelik, *Haldun Taner'in Hikayeleri ve Hikayeciliği* (1995) ile *19. Yüzyıl Türk Edebiyatı'nda Popüler Roman* (2003)'ın yazarıdır.

Derleyenler Hakkında Kısa Bilgiler

Gönül Ayda Pultar Robert Kolej Yüksek Kısmı'nda Karşılaştırmalı Edebiyat okudu. ODTÜ'den doktora derecesini aldı ve bu üniversitede ders verdi. Harvard Üniversitesi'nde araştırmacı olarak bulundu. Halen Bilkent Üniversitesi'nde Edebiyat, Kültür ve Toplum Seminerleri'nin koordinatörlüğünü yapmakta ve Türkiye Kültür Araştırmaları Grubu Başkanlığını yürütmektedir. TAED başkan yardımcısı, IASA kurucu üyesi, ASA Uluslararası Komitesi üyesi ve Uluslararası Bildiri Ödülü jüri üyesi olmuş olan Pultar, halen MESEA danışma kurulu üyesidir. Robert Kolej Sinema Klubü Senaryo Yarışması Ödülü'nü (1964) ve Fransa'nın 1970 Hachette-Larousse Deneme Ödülünü kazanmıştır. *Journal of American Studies of Turkey* dergisi kurucu yayın yönetmenliğini (1995-2002) yapan Pultar'ın *Dünya Bir Atlıkarınca* (1979) ile *Ellerimden Su İçsinler* (1999) romanları; S. Sünter ile *Kardeşim Yaralısın: Fakir Baykurt'u Anarken* derlemesi (2002); yayıma hazırladığı, S. A. Cengiz ile *Kardeşliğe Bin Selâm: İlhan Başgöz ile Söyleşi* kitabı; ve ABD'de *Technique and Tradition in Beckett's Trilogy of Novels* (1996) inceleme kitabı yayımlanmıştır.

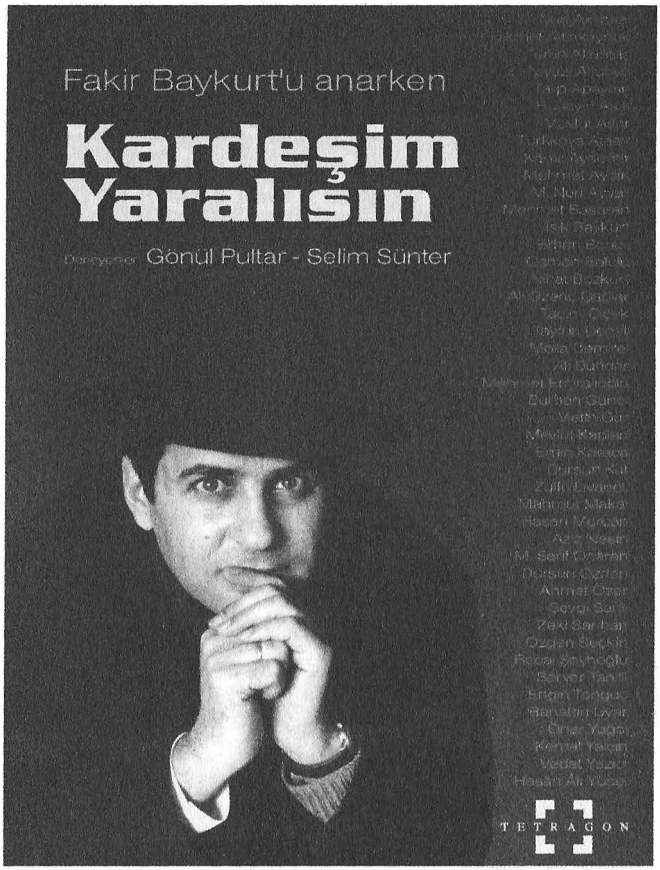
Emine Onaran İncirlioğlu, ODTÜ'de Mimarlık lisans derecesi aldıktan sonra, yüksek lisans ve doktora çalışmalarını Florida Üniversitesi'nde Sosyal ve Kültürel Antropoloji alanında sürdürdü. Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere'de çeşitli yüksek

öğrenim kurumlarında ders veren İncirlioğlu, 1997'den bu yana Bilkent Üniversitesi'nde Peyzaj Mimarisi ve Kentsel Tasarım Bölümü'nde Temel Tasarım ile İnsan, Çevre ve Kültür konulu dersler vermektedir. Toplumsal ve mekânsal dönüşüm ile toplumsal cinsiyet ilişkileri konularında makale ve kitap bölümleri bulunmaktadır.

Bahattin Akşit, Lisans derecesini 1968 yılında ODTÜ Sosyal Bilimler Bölümü'nden almış olup yüksek lisans (1971) ve doktora (1975) derecelerini Chicago Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden almıştır. 1968 yılından beri ODTÜ'de öğretim elemanı olarak görev yapan Akşit, 1991 yılında profesör olmuştur. Bölüm başkanlığı ve dekan yardımcılığı yapmıştır. 1994-2003 yılları arasında ODTÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü görevini yürütmüştür. Köy toplum yapılarının dönüşümleri, kasaba ve şehirlerde toplumsal değişme, din ve laiklik sosyolojisi, toplum katılımı, sağlık ve nüfus dinamikleri sosyolojisi, afet sosyolojisi, sokakta çalışan çocuklar, sivil toplum ve sivil toplum kuruluşları gibi alanlarda araştırmalar yapmış, ulusal ve uluslararası dergi ve kitaplarda elli kadar makalesi yayımlanmıştır. Kitaplarından bazıları: *Azgelişmiş Kapitalizm ve Köylere Girişi* (1967); *Köy, Kasaba ve Kentlerde Toplumsal Değişme* (1985); M. Anafarta, N. Karancı, M. Özdemir ve G. Üner ile *Afetlere Karşı Hazırlıklı Olmak İçin Halk Eğitimi: Eğitici El Kitabı* (2001); A. Hoşgör-Gündüz ve N. Karancı ile *Turkey, Working Street Children in Three Metropolitan Cities: A Rapid Assessment* (2001).

Romancı Fakir Baykurt'la ilgili internet sayfaları, ölümü üzerine yazılanlar ve anma toplantısında konuşulanlar...

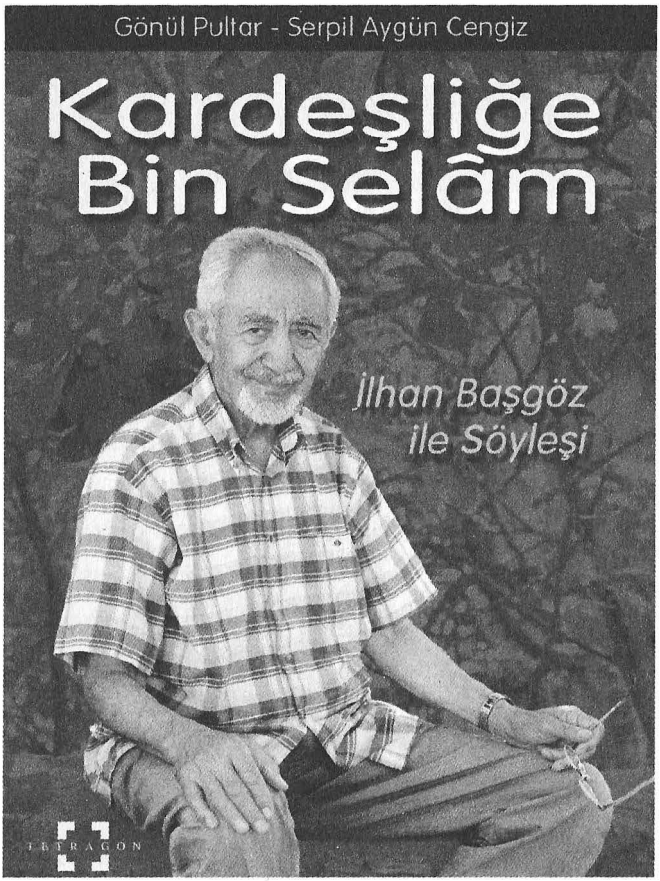
1999 yılında Almanya'da yitirdiğimiz Fakir Baykurt'u sevenler ve yapıtları üzerine araştırma yapanlar için vazgeçilmez kitap.



Yayımlayan:
Tetragon İletişim Hizmetleri A.Ş.
İsteme Adresi:
İnönü Caddesi 75/4, Meriç Apt. • Gümüşsuyu, 80090 İstanbul
Telefon: 0 212 249 9891 • Faks: 0 212 293 1278
E-posta: tetragon@turk.net

Cumhuriyetle yaşıt bir insanımızın yaşamını aktaran bu söyleşi, hem bir bireyin sıradışı yazgısını dile getirmekte, hem de yakın tarihimizden bir kesit sunmaktadır. En çalkantılı dönemlere tanık olmuş bir aydının gözünden anlatılan olaylar, toplumumuzun bugün geldiği noktaya ışık tutarken, kimi zaman güldürecek, kimi zaman duygulandıracaktır.

Tartışmalar yaratacak bir kitap...



Yayımlayan:
Tetragon İletişim Hizmetleri A.Ş.
İsteme Adresi:
İnönü Caddesi 75/4, Meriç Apt. • Gümüşsuyu, 80090 İstanbul
Telefon: 0 212 249 9891 • Faks: 0 212 293 1278
E-posta: tetragon@turk.net

Kültür ve Modernite

Türk(iye) modernleşmesi kültür araştırmaları için zengin bir zaman-zemin bağlamı oluşturmaktadır. Türk(iye) modernleşmesi dediğimiz zaman, birinci olarak, Türkiye coğrafyasındaki kültürlerin dönüşümü kastediliyor. İkinci olarak Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinin tarihsel bağlamındaki bir değişmeler zinciri kastediliyor. Üçüncü olarak, Türklerin değişik zemin/coğrafya ve zamanlardaki/tarihsel bağlamlardaki kültürel dönüşümleri kastediliyor. Bu zenginliğe karşın niçin henüz bir Türk(iye) Kültür Araştırmaları Yaklaşımının/Ekolünün gelişmediği ilginç bir paradokstur.

Değişik sosyal bilim ve insan bilimleri disiplinleri, Türkiye Cumhuriyetinin seksen yılı boyunca yaşanan dönüşümleri ve ona tehdit olarak algılanmış olan dört siyasal-kültürel akımın (İslamcılık, komünizm/sosyalizm, Kürtçü hareket ve Türkçü milliyetçilik) geçirdiği dönüşümleri ele alıp incelemiştir. Bu alanlarda birçok edebi/sanatsal yapıt da yaratılmıştır. Ancak, kültür araştırmalarının disiplinlerarasılığı çerçevesinde eleştirel bir yaklaşımın ortaya çıkması çok yenidir. Elinizdeki kitap bu yeni alana bir örnek oluşturmak üzere Giriş dahil 16 bölümlük bir kültür araştırmaları seçkisidir.

Çeşitli üniversite ve ilgi alanlarından bir grup bilim insanı Ekim 1999'da Ankara'da bir araya gelerek Türkiye Kültür Araştırmaları Grubunu kurdular. Grubun şimdiye kadar düzenlediği değişik etkinlikler arasında en kapsamlısı Ekim 2001'de Kemer'de toplanmış olan "Kültür ve Modernite" konulu sempozyum olmuştur. Kitaptaki makaleler, bu sempozyumda sunulanlar arasından seçilmiş bildirilerin genişletilmiş biçimleridir. Türk(iye) modernleşmesini eleştirel ve sorgulayıcı bir tavırla inceleyerek yepyeni bir panoramasını çizen bu metinler ilgi çekecektir.

Düşünce hayatımıza yeni bir soluk getirecek, tartışma yaratacak bir kitap.

ISBN 975-94789-4-3