



# IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi

14-17 Mayıs 2015, Kütahya



Bildiriler Kitabı - I

Sosyoloji - Şehircilik ve Mimari



# IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi

## Bildiriler Kitabı - I

(Sosyoloji - Şehircilik ve Mimari)

14-17 Mayıs 2015, Kütahya

Düzenleyenler



Destekleyenler



Dumlupınar Üniversitesi



Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı



TÜBİTAK



Kütahya Belediyesi

İstanbul 2015

## İLMİ ETÜDLER DERNEĞİ (İLEM)

Adres: Sultantepe Mah. Cumhuriyet Cad. Fıstıkkağacı İş Mrk. No: 39/2 Üsküdar, İstanbul/Türkiye  
Telefon: +90 (216) 310 43 18 • Fax: +90 (216) 310 43 18 • E-Posta: bilgi@ilem.org.tr

### Editörler

Hümeyra Dinçer / İlmî Etüdlere Derneği  
Ümit Güneş / Yıldız Teknik Üniversitesi

### Tashih

Muhammed Asaf Çelen, Dudu İkinci Demir, Muhammed Cemal Ünal, Cafer Deniz

### Tasarım ve Uygulama

Furkan Selçuk Ertarğın

ISBN: 978-605-84009-0-0 (1.c.) • TAKIM NO: 978-605-86466-9-8 (TK)

### Düzenleyen Kurumlar

İlmî Etüdlere Derneği (İLEM) | Dumlupınar Üniversitesi İslam Medeniyeti Uygulama ve Araştırma Merkezi (DİMAM)

### Destekleyen Kurumlar

Dumlupınar Üniversitesi | Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı | TÜBİTAK | Kütahya Belediyesi

### Baskı

Matsis Matbaa Hiz. San. ve Tic. Ltd. Şti.

Tevfikbey Mah. Dr. Ali Demir Cad. No: 51/1 Küçükçekmece - İstanbul • Sertifika No: 20706 • Tel: (0212) 624 21 11

### Düzenleme Kurulu

**Berat Açıl**, İstanbul Şehir Üniversitesi | **Bünyamin Bezci**, Sakarya Üniversitesi | **Abdullah Said Can**, İstanbul Üniversitesi (Kongre Sekreteryası) | **Murat Çemrek**, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Zekai Eroğlu**, İlmî Etüdlere Derneği | **Ümit Güneş**, Yıldız Teknik Üniversitesi (Koordinatör) | **Bilal Kemikli**, Dumlupınar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi (Başkan) | **Lütfi Sunar**, İstanbul Üniversitesi | **Ahmet Toklucuoğlu**, İlmî Etüdlere Derneği | **Ahmet Türkan**, Dumlupınar Üniversitesi | **Rifat Türkel**, Dumlupınar Üniversitesi | **İbrahim Halil Üçer**, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Feridun Yılmaz**, Uludağ Üniversitesi

### Bilim Kurulu\*

**Berat Açıl**, İstanbul Şehir Üniversitesi | **Mahmut Hakkı Akın**, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Metin Aksoy**, Uluslararası İlişkiler Bölümü | **Ümit Aktı**, Dumlupınar Üniversitesi | **Nezir Akyeşilmen**, Selçuk Üniversitesi | **Haluk Alkan**, Marmara Üniversitesi | **Yusuf Alpaydın**, Marmara Üniversitesi | **Necati Anaz**, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Berdal Aral**, İstanbul Şehir Üniversitesi | **Yalçın Armağan**, İstanbul Şehir Üniversitesi | **Halis Aydemir**, Dumlupınar Üniversitesi | **Mehmet Ali Aydemir**, Selçuk Üniversitesi | **Hediyeullah Aydeniz**, Marmara Üniversitesi | **Fuat Aydın**, Sakarya Üniversitesi | **Mehmet Babacan**, İstanbul Ticaret Üniversitesi | **Mehmet Bahçekapılı**, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi | **Edip Asaf Bekaroğlu**, İstanbul Üniversitesi | **Bünyamin Bezci**, Sakarya Üniversitesi | **Mahmut Bilen**, Sakarya Üniversitesi | **Mehmet Fatih Birgöl**, Uludağ Üniversitesi | **Ali Büyükkaslan**, Marmara Üniversitesi | **Abdullah Çakır**, Dumlupınar Üniversitesi | **Murat Çemrek**, Selçuk Üniversitesi | **Tamer Çetin**, Yıldız Teknik Üniversitesi | **Mehdin Çiftçi**, Dumlupınar Üniversitesi | **Osman Demir**, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi | **Mustafa Demirci**, Selçuk Üniversitesi | **Soner Duman**, Sakarya Üniversitesi | **Süleyman Elik**, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Selami Erdoğan**, Dumlupınar Üniversitesi | **A. Teyfur Erdoğdu**, Yıldız Teknik Üniversitesi | **Alev Erkillet**, Sakarya Üniversitesi | **Gökhan Göktürk**, Dumlupınar Üniversitesi | **İlhami Günay**, Dumlupınar Üniversitesi | **Gülcan Işık**, Gazi Üniversitesi | **Hüsamettin İnaç**, Dumlupınar Üniversitesi | **Hasan Karataş**, St.Thomas University | **Ali Kaya**, Uludağ Üniversitesi | **M. Cüneyd Kaya**, İstanbul Üniversitesi | **Süleyman Kaya**, Sakarya Üniversitesi | **Mustafa Kelebek**, Dumlupınar Üniversitesi | **Bilal Kemikli**, Dumlupınar Üniversitesi | **Necmettin Kızılkaya**, İstanbul Üniversitesi | **Kasım Kocaman**, Dumlupınar Üniversitesi | **Mustafa Kömürçüoğlu**, Sakarya Üniversitesi | **Cemil Oruç**, Muş Alparslan Üniversitesi | **Ertuğrul Ökten**, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi | **Özer Özçelik**, Dumlupınar Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi | **Ali Yaşar Sarıbay**, Uludağ Üniversitesi | **Ubeydullah Sezikli**, İstanbul Üniversitesi | **Şükrü Sim**, İstanbul Üniversitesi | **Lütfi Sunar**, İstanbul Üniversitesi | **Murat Şentürk**, İstanbul Üniversitesi | **Ayşe Taşkent**, Bağımsız Sanat Derneği | **Asiye Tiğlı**, Dumlupınar Üniversitesi | **Ahmet Hakkı Turabi**, Marmara Üniversitesi | **Ahmet Türkan**, Dumlupınar Üniversitesi | **Ahmet Ulvi Türkbağ**, Galatasaray Üniversitesi | **Rifat Türkel**, Dumlupınar Üniversitesi | **Ahmet Uysal**, Marmara Üniversitesi | **İbrahim Halil Üçer**, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Mustafa Asım Yediyıldız**, Uludağ Üniversitesi | **Halil İbrahim Yenigin**, İstanbul Ticaret Üniversitesi | **Kadir Yıldırım**, İstanbul Üniversitesi | **Feridun Yılmaz**, Uludağ Üniversitesi

\* Soyadına göre alfabetik sırada

Organizasyon ve yayın sürecinde yardım ve destekleri için

Esra Çifçi, Gökhan Şener, Haris Yardımcı, Mehmet Yıldırım, Asiye Şahin ve Duygu Öksünlü'ye teşekkür ederiz.



# TAKDİM

2002 yılında kurulan İlmî Etüdler Derneği, nitelikli ilim adamı yetiştirmek, ilmî anlayışı İslam medeniyetinin köklerinden hareketle yeniden yorumlamak ve yeni bir hayat nizamı için gerekli bilgi birikimi oluşturmak üzere çalışmalarına yön vermektedir.

Bu kapsamda İLEM, on üç yıldır, lisans düzeyindeki katılımcılara kendi medeniyetlerinin kadim birikimi ve düşünce mirası yanında çağdaş dünyayı da tanımalarını sağlayan ve onlara bu yönde perspektif katan üç kademedeki müteşekkil İLEM Eğitim Programı'nı uygulamaktadır. Bu eğitimle gençlere düşünme, analiz etme ve yöntem becerileri kazandırılarak ilmi üretkenlikleri artırılmakta ve akademik hayata hazırlanmaktadır.

Aynı şekilde, ihtisas düzeyindeki katılımcıların istifade ettiği ve kendi çalışma alanlarında derinleşmelerine imkân sunan; bünyesinde çeşitli seminer, okuma grupları ve atölye çalışmalarını barındıran İLEM İhtisas Programı yürütülmektedir. 2014 yılında genişleyen konseptiyle İLEM İhtisas Programı Çalışma Grupları (Edebiyat, Siyaset, Toplum, Felsefe, Dil ve Edebiyat) ekseninde yeniden yapılandırılmıştır. Bilgiye ulaşma, bilgiyi bir değerler sistemi etrafında üretme ve paylaşma gibi temel kaygılar Programın temel çerçevesini belirlemektedir. İhtisas Programı ile özellikle sosyal bilimler alanındaki konuların kuşatıcı, külli bir perspektif ve özgün alternatifler sunacak şekilde çalışılması hedeflenmektedir.

Yine ihtisas düzeyinde verilen akademik eğitimlerle katılımcıların bilimsel araştırma yöntemlerine vakıf olmaları ve ilmi-akademik disiplini özümseyerek düşünce üretmelerine imkân sağlanmaktadır.

İLEM, akademik/disipliner hususların yanında çeşitli toplumsal meselelere özgün bir yaklaşımla bakmak ve bu istikamette alternatif çözümler üretmek gayesiyle çeşitli konu başlıkları altında konferans, panel, anma toplantıları ve seminerler düzenlemekte ve bunu kamuoyunun istifadesine sunmaktadır. Bu çerçevede, yürüttüğü çeşitli düzeydeki faaliyetlerin çıktılarını ve diğer akademik çalışmalarını yayına (kitap, dergi, broşür, rapor vs.) dönüştürmektedir. Bu kapsamda altı aylık hakemli bir akademik dergi olan ve uluslararası indekslerce tanınan İnsan ve Toplum dergisi yanında, İLEM Bülten, Proje Kitapları, İLEM Politika Notları ve Araştırma Raporları yayınlanmaktadır.





# TAKDİM

## EDEBİYAT VE İLİM\*

Merhabalar; değerli meslektaşlarım, ilim ve irfan şehri, şairler ve âlimler diyarı Kütahya'ya hoş geldiniz.

Kütahya, Şair Şeyhî'nin, Ahmedî'nin, Ahmed-i Dâî'nin şehri... Meşhur seyyahımız Evliya Çelebi, bu şehirde mayalandı. Ergun Çelebi, irfan meşalesini burada uyandırdı. Abdullâh-i İlâhî Buhara'dan alıp getirdiği irfan yolunu bu topraklarda neşretmeye başladı, sonra İstanbul'a ve Rumeli'ye göçtü. Yiğitbaşı Velî Ahmet Şemseddin'in, Merkez Efendi'nin ve daha nice büyük mana erinin gölgesi şehrimize erişti; nice güzel insan yetişti... İbnü'l-Arâbî düşüncesini yeniden dikkatlere sunan Sun'ullâh-ı Gaybî, sırları faş eden nutkunu burada tanzim etti, eserlerini burada yazdı.

Geldiğiniz, misafiri olduğunuz şehrin ilmi ve edebi çehresine atıfta bulunmak için böyle bir giriş yaptım... Ama işi tarihe getirmek isterseniz, Osmanlı'nın kuruluşuna tanıklık eden Hayme Ana'nın yaylası Domaniç'e, Germiyanlı'ya, oradan Osmanlı'ya ve hatta Dumupınar'a, kurtuluşa ilişkin temel bazı köşe taşı noktaları işaret etmek icap eder. Daha evvele gidelim dersenez; Ezop'un masalları eşliğinde Çavdarhisar'a, Arizona'ya doğru bir yolculuk yapmamız iktiza edecektir.

Evet, kadim bir şehirdeyiz... Genç sosyal bilimcileri burada buluşturma çabasını takdir ediyoruz; umarım ki bu buluşma, nice eserlerin yazılmasına vesile olacaktır. Milletimizin bu türden buluşmalara ihtiyacı var. İlim ve sanat yolcularını heyecanlandıran, takdir ve teşvik eden çalışmaları her zaman önemsedim; bu konuda elimden gelen her türlü hizmeti ifa etme çabasına girdim. Bu cümleden olmak üzere tarafıma tevdi edilen, edebiyat ve ilim etrafında bir açılış konferansı fikri, bendenizi heyecanlandırmıştır. Bu emri yerine getirmek için huzurunuzdayım.

\* Prof. Dr. Bilal Kemikli'nin IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Açılış Konferansı'nda yaptığı konuşmasıdır.

## Edebiyat nedir?

Edebiyat, edep kelimesinden türemiş olmakla birlikte, kavram olarak modernleşme tarihimize yaşıttır... Tanzimat'la birlikte kullanmaya başladığımız bir kavram.

Daha önce, şiir ve inşâ kavramları kullanılmaktaydı... Bunlardan başka, belagat, fesahat, mantık, meani, beyan gibi kavramlar; şiir ve inşânın fikri arka planını ve en önemlisi usulünü belirleyen ilimler olarak okutulmaktaydı. İlm-i âruz, fenn-i inşâ gibi, teknik açıdan edebiyat kavramını destekleyen ilim dalları olarak medresede tedris edilirdi. Tanzimat'a geldiğinde, literatür yerine edebiyat kavramı kullanılmaya başlandı; zamanla şiir ve inşâyı da içine alarak anlamı genişlemiş oldu.

Bugün edebiyatı şu şekilde tanımlıyoruz: İnsana ait duyguyu, düşüncüyü, hayali, yorumları, tutumları ve gözlemleri dilin imkanlarıyla en güzel şekilde sunma sanatı... Diğer bir ifadeyle edebiyat, duygu, düşünce ve hayallerin heyecan, hayranlık ve estetik zevk uyandıracak şekilde ifade edilmesidir.

Başlangıçta, şiir ve inşâ kavramlarının kullanıldığı dönemde, ilimlerden bir ilim ve fenlerden bir fen olarak ele alınan edebiyat, edebiyat kavramıyla birlikte, daha çok sanat yönüyle öne çıktı... Fenlerden, sanatlardan bir sanat olarak kabul gördü. Bu kabulde Hegel'in sanat tekkisi etkili oldu ve edebiyat, "söz sanatı" olarak tarif edildi.

Elbette bu kabulde, modern bilim anlayışının ve bu anlayışa uygun olarak gelişen "ilim dili"nin etkisi de olmuştur. Objeye ilişkisine indirgenen ve beş duyuya hapsedilen ilim tasavvuru, şiir ve inşânın öngördüğü sezgi, ilham ve hadsî bilgi gibi bilgi alanlarını ötekileştirerek kısmen mitoloji ve hurafe sınıfına indirgedi. Böylece insani zevkler, duyuş ve tasavvurlar sadece nesnel birer inceleme malzemesi hâline geldi.

Bu süreci, modern bilim anlayışının kazanımlarını ve kayıplarını ayrıntılı bir şekilde tasvir ve tahlil edecek değilim. Sadece şu soruyu sormak isterim: Modern bilim anlayışının ürettiği dil ve ilmi gayreti "uzmanlık" sınırları içine hapseden tavır, günümüzde sosyal ve beşeri bilimlerin tekâmülü önünde bir set oluşturmuş mudur?

Bu soruyu burada soruyorum; ama bireysel gözlemlerimle şu neticeye de varıyorum: Yeni araştırma ve inceleme yöntemlerine rağmen, toplumların temel sorunlarını çözümlenecek ilmi birikimi üretme noktasında iyi bir yerde değiliz. Bu menfi durumun sebepleri, farklı ilmi disiplinler açısından tartışılabilir. Bendeniz, konuya edebiyat noktasından bakarak şunu söyleyebilirim: İşlerliği ve insani yönü zayıf, kuru ve uzmanlığa hapsolan bir ilim dili, yeni düşünce ve bakışları geliştirme imkânından mahrumdur.

## Uzağa düşmek...

Evet, edebiyat sadece sanat olarak görülmüş; böylece, uzmanlığı teşvik eden ilim anlayışı edebiyattan uzağa düşmüştür. Keza edebiyat, bir sanat olmanın yanında, eğitim ve öğretim kurumlarında, sadece ilgili programlarda okunan bir ders veya bölüm hâline gelmiştir. Bu ise, edebiyat bilimi ve edebiyat bilimcisi (edebiyat araştırmacısı, öğreticisi, yorumcusu) kavramını doğurmuştur. Bırakalım beşeri bilimlerin her hangi bir alanında uzman olmayı, edebiyat bölümlerinde akademik uzmanlık alanının içine hapsolmuş, yaşayan edebi hayatın ayrımına varamayan pek çok edebiyat bilimcisi ile karşılaşmanız mümkündür. Yaşayan, akıp giden bir hayat var... Bu hayatı resmeden ressam olduğu gibi, söze dönüştüren şair ve yazarlar da var.

Biraz daha açık ifade etmek gerekirse, edebiyat bölümlerinden, zamanın ruhunu müdrik şair, hikâyeci, romancı gibi edebiyatçıların yeterince çıktığını dile getirebilmeyi çok isterdim. Ama maalesef bundan mahrumum... Ülkemizin önde gelen şairlerinin kaçığı edebiyat eğitimi veren bir birimden mezun oldu? Bu soru etrafında ciddi bir tez çalışması yapılabilir!

Aynı şekilde, sosyal ve beşeri bilimlerde telif edilen makale ve kitapların, yazılan tezlerin dil ve üslup açısından tahlil edilmesi de gerekir. Daha doğrusu, bize ait bir ilim dili oluşturabildik mi? Bendeniz, ilahiyat fakültelerindeki "din dili"ne dönük, "ilahiyat dil ve edebiyat" başlığıyla daha evvel bir araştırma yapmış, ulaştığım neticeleri makale ve tebliğ olarak kamuoyuyla paylaşmıştım. Orada ulaştığım neticeyi söyleyeyim: Maalesef bu fakültelerde yapılan çalışmaların, günümüzde özgün bir din dili inşa ettiğini söyleme fırsatına sahip değiliz.

Âlim-Şairden akademisyene ve şaire...

Burada dile getirdiğim hususların her biri, farklı açılardan ele alınıp araştırılması gereken konulardır... Lakin genel anlamıyla, edebiyatın sadece "söz sanatı" olarak algılanması, bilgi edinme ve üretme anlayışındaki paradigma değişimi, edebi zevkten uzağa düşen bir ilim dilinin oluşmasına sebep olmuştur. Oysa edebiyat, Özdemir İnce'den ödünç alarak, ama onun yüklediği anlamdan farklı bir bağlamda kullanarak söyleyeyim, "sadece edebiyat değildir."

Evet, edebiyat sadece edebiyat değildir... Özdemir İnce, polemik perspektifiyle bu ifadeyi telaffuz ederek bir kitap yazdı. Bendeniz aynı ifadeyi, edebiyatın ilim insanını besleyen yönüne atıfta bulunmak için kullanıyorum. Evet, edebi eser, farklı olanı gösteren, sıradanmış gibi gözükken kişi, obje ve olaylara daha derinden bakmayı öğreten bir yöne sahiptir... Bakmayı, farklı görmeyi, işin derununa nazar etmeyi öğretir. Bu bakış, ilim yolundaki insanın, yeniden üretme, daha kuşatıcı tasvir etme ve değişik açılardan kurgulama melekelerini geliştirecektir.

Şu tespiti yapabiliriz: Edebiyatla alakadar olmak, edebi eserleri okumak, sanat ve edebiyat dergilerini takip etmek ilim insanına, üslup ve dil becerisi kazandırmanın yanında, araştırmalarında kurgu yapmayı kolaylaştıracak fikri zemini de hazırlar.

Şiir ve inşa dönemlerinde, ilim erbabına âlim diyorduk... Âlim, şair olmasa bile, mantık, fehâhat ve belagat gibi ilimleri tahsil etmesi sebebiyle en azından söz ve mana sanatlarına vâkıftı. Kaldı ki, şuaranın ekseriyeti ulema sınıfına mensuptu. O yüzden de şiir, sadece bir sanat değil, aynı zamanda hikmetti, felsefeydi.

Devrinin ilmîne vâkıf şair, devrinin şiirini zevk eden âlim... Mesele budur. Şimdi Sünbülzâde Vehbî'nin şu beyitlerini okuyabiliriz:

Tâlib-i nazm-ı gazel ilme çalışsın evvel  
Leyte şî'r, deyü eylerse temennâ-yı Sühan  
İlm ü şî'r ikisi ma'nâda mürâdifler iken  
Bir midir şâ'ir-i nâdân ile dânâ-yı Sühan

Vehbî, şairin, evvelemerde ilim sahibi olması gerektiğine işaret ediyor... 'İlimsiz şiir olmaz' diyor. Sonra da şiirle ilmin eş anlamlı kelimeler olduğuna işaret ederek, şiir sanatından anlayan alim-şairler ile cahil şairin aynı olamayacağını dile getiriyor.

Klasik şair, ilmi önceleyen, söz ve mana sanatını aynı zamanda ilim olarak telakki eden bir şairdir. Ziya Paşa'nın dediği gibi;

Gelse bir araya sâye vü mihr  
Olmaz bir arada cehlile şî'r

Evet, güneş ile gölge bir araya gelebilir; lakin cehalet ile şiir bir araya gelmez!

Bu anlayış, sadece eski zamanlara ait değildir; günümüzde de şair için aynı durum geçerlidir... Sadece şair mi? Hayır, hikayeci, romancı, denemeci gibi bütün edebiyatçıların bilgiyi damıttıklarına tanık oluyoruz. Edebiyatçı, bir makale yahut ilmi bir kitap yazmadığının farkındadır; fakat en az derleme bir makale yazacak kadar bile olsa bir ön bilgiye sahiptir.

Tekrar edersek, şair ilimden beslenir... Derler ki, "ilimsiz ilham, aşılınmamış meyve ağacı gibidir." O, aşılınmamış bir ağaç olmamak için daima tetkik eder, araştırır, düşünür, kelimelerle ve hatta harflerle oynar; böylece ilimden yararlanarak bir dil kurar. Bu dile biz "şiir dili" diyoruz.

Şimdi buradaki meselemiz, âlimin yahut ilim insanının şiir dilinden yararlanarak kendi "ilim dili"ni tezyin etmesi, genişletmesi meselesidir.

Şair-âlimler...

Âlim şairler olduğu gibi, şair âlimler de vardır... Nitekim klasik literatürümüze baktığımızda, bazı müellif âlimlerin şiirden yararlanarak ilmi hakikatleri bize aktardıklarına tanık oluruz.

Bu dönemde, şiir formu, ilmi birikimin ve tecrübenin yaygınlaşmasını sağladı. Bırakalım sosyal ve beşeri bilimleri, fen ve sağlık bilimlerine ait bazı metinlerin bile şiir formu içinde, mesnevi veya kasideyle yazıldığını görüyoruz.

Burada şu soruyu sormak icap eder: Neden bazı eserler manzum yazıldı?

İlmi metinlerin şiir dilinden yararlanma gerekçesi,

Şiirsel metnin kolay ezberlenebilir olması,

Kitabın kâğıdın az olduğu, el işi olduğu dönemlerde, kitaba kolayca ulaşamayanların işini kolaylaştırmak... Biri okur, meclisteki dinler.

Şiir dili semboliktir; ilmi metinler şiir diliyle yazılması hâlinde, zamanla şerhe de ihtiyaç duyar; şerh edilmesi demek, metnin yeniden inşası demektir.

Velhasıl bazı ilmi eserler, şiir diliyle yazıldı, şerhlerle yenilendi (güncellendi).

## Uçları birleştirmek

Bizler, elbette ilmin rasyonalite/gerçeklik boyutunun, buna karşın şiirin ve diğer edebi eserlerin metafizik/hakikat, duygu veya hayal yönünün olduğunun farkındayız. Keza, ilim/gerçekliğin dilinin, tasvir, tenkit ve tahlil dili olduğunu biliyoruz. Gerçeklik, yazılan kadardır... Oysa şiir bize, kendine mahsus musiki/ahenkle her okuyuşta yenilenen bir dil sunar.

Bu dil, eski şiir bağlamında söyleyeyim, ilham, sünûhat, vâridat gibi, gönle düşen hakikatin dile gelmesidir. Bu hadsî bilgidir, sezgidir... Tecellidir.

Gönle düşüşün, epistemik anlamda hadsî bilgi ve sezginin ilim diline kazandırdıklarını düşünmek lazım... Neler kazandıracak, ilim insanını nerelere götürecektir; bakmak lazım.

Edebiyat, başa dönecek olur isek, geniş bir kavram. Hele hele ilim açısından edebiyata bakınca, bilim kurgu, fütürizm (gelecekçilik) ve ütopya gibi temalarla ilişkili romanlar, psikolojik analizler içeren edebi eserler, tarihi romanlar, hikayeler ve anlatılar... Biz burada konuyu, büyük oranda şiirle sınırlamış olduk.

Şiirle sınırladık; zira şiir dilinin günümüz ilim diline kazandıracığı kavramsal düzeye dikkatinizi çekmek istedik. Açıkça söylemek isterim ki, şairler filozoftur. Aynı şekilde, doktoranın Batı'daki karşılığıyla PHD de bir bakıma filozofluk değil midir? Hangi bilim dalıyla uğraşırsan uğraş, bilgiyi keşfetmen, yenilemen, derleyip toparlayarak yeniden inşa etmen, epistemik anlamda filozofça, bilgece bakmanı sağlamıyorsa, orada bir sorun var demektir.

Filozofça bakmak, uçları birleştirmekle mümkün olacaktır... Uçları birleştirmek demek, ilim diline, şiir/edebiyat dilinden fidanlar alarak aşı yapmak demektir.

## Netice

Genç ilim insanı, şunu bilmelisin ki, sen bir bahçivansın; hazırladığın tezler, çalıştığın projeler, sorduğun sorular, çözdüğün problemlerle sen ilim bahçesindeki, adına, alan veya bilim dalı denilen uzmanlık ağacını açılıyorsun... Bu aşının iyi tutması, bereketli bir kavramsal dünya inşa edebilmen için sana şiir ve edebiyat dili, zengin ifadeler, bakışlar ve kavrayışlar sunacaktır.

Evet, şiir/edebiyat, dil kazanımı sağlayacaktır; o, ilmi dili işlek, sade, tahkiye ve tasvirici bir hâle dönüştürür. Dolayısıyla, vakayı doğru, tutarlı ve etkili anlatmak gibi faydaları vardır... Bunun için en azından iyi ve seçici bir okuyucu olmanın yollarını aramalısın. Sakın, İlhan Berk'in dediği gibi, "Kızlar diye hayal kurmaktan vazgeçme"; hayal kur, hayalini zenginleştirerek bir edebi ve estetik zevke sahip olmaya gayret et. Sadece hamallık edip, araştırmalarında ihtimalleri sırtlanma; yazdığın metinlerin içine gir, farklı olanlara tahammül ederek ilmin aydınlığını sanatla buluştur. Akademik çabani, gösterme, beğendirme ve kariyer sahibi olmaya indirgeme; varoluşsal bir perspektife erişmek, hakikate ermek, varlığı idrak etmek için çabala... Bil ki, bu çaba, akademik duruşunu sanatla taçlandırman demektir. Aşkla çalış, çabala. Can Yücel'in dediği gibi, "üç harfi yan yana getir."

Nasıldı şiir? Üç Harf şiiri...

"Üç Harf yan yana kaç şekilde gelir bilir misin?

Aşk dersin...

Sen dersin...

Ben dersin...

Sen Ben biter Biz dersin,

Gün gelir Git dersin.

Peki, Dur kelimesinden haberdar değil misin?

Dur demeyi bilmez misin

Git demek kolay,

Dur diyebilecek kadar yürekli misin?"

Genç meslektaşım, şunu biliyoruz: Düşünmek, bir yerde durmakla kayda alınıyor, kelimeler oluyor... Aşkla yürü! Fakat bir yerde dur; o duracağın yer, dilindir. Bilgiyi kelama dönüştürmek ve kayda almak için sana ivedilikle lazım olan üslubu, edebiyata olan ilgi ve alakan belirleyecektir; vesselem...

**Prof. Dr. Bilal Kemikli**  
Dumlupınar Üniversitesi

# SUNUŞ

Lisansüstü eğitim düzeyi, üniversiteler aracılığıyla bilgiye ulaşma yetisinin kazanıldığı ve bilgi üretim süreçlerine katılımın başlangıç adımı olarak görülen lisans düzeyini daha da ileri taşıyarak, bilginin eleştirisi ve yeniden üretiminin de gerçekleştirebileceği bir süreç olarak görülmektedir. Birbiri ile ilişkisi sorunlu hale gelmiş sosyal bilimlerin yeniden birbiri ile konuşturulması ve birbirinden faydalanmaları ciddi bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmaktadır.

İlmi Etüdler Derneği (İLEM) bu farkındalıktan hareketle, Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK) aracılığıyla, genç ilim insanlarını biraraya getirerek, aralarındaki iletişimi ve etkileşimi mümkün kılmayı ve ortak dil ve yöntem geliştirilmesine katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Kongre vesilesiyle, Türkiye'nin farklı üniversitelerinde lisansüstü düzeyde çalışmalar yapan araştırmacı, uzman, ilim ve bilim insanları biraraya gelerek çalışma alanlarında çok yönlü bir iletişim ve tecrübe aktarımının paydaşı olma ayrıcalığına sahip olmaktadır. Böylelikle, Türkiye'deki lisansüstü çalışmaların niteliğinin artırılması ve sosyal bilimler alanında ki çalışmaların teşvik edilmesi hedeflenmektedir.

İLEM bünyesinde bu yıl dördüncüsü düzenlenen TLÇK, "Genç Akademisyenler Buluşması" adıyla 2007-2012 yılları arasında gerçekleşen akademik gayretin mirasını devralmıştır. Türkiye'nin farklı üniversitelerinden genç akademisyenleri yılda bir kez biraraya getiren kongrenin ilki 2012 yılında Konya'da, ikincisi 2013 yılında Bursa'da ve üçüncüsü de 2014 yılında Sakarya'da düzenlenmiştir.

IV. TLÇK 14-17 Mayıs 2015 tarihleri arasında İLEM ve Dumlupınar Üniversitesi İslam Medeniyeti Uygulama ve Araştırma Merkezi (DİMAM) işbirliğiyle Kütahya'da gerçekleştirilmiştir. Dumlupınar Üniversitesi'nin ev sahipliği yaptığı kongre, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, Kütahya Belediyesi ve TÜBİTAK tarafından da desteklenmiştir.

Kongreye toplam 478 araştırmacı başvurmuştur. Hakemlik süreci sonucunda tebliğ başvurularının 280'ine özet üzerinden ön kabul verilmiş ve akabinde gönderilen 190 tam metinden 133'ü sunum yapmak üzere kabul edilmiştir. Sosyoloji, Şehircilik ve Mimari, Siyaset



Bilimi, Uluslararası İlişkiler, İktisat, Edebiyat, Tarih, İlahiyat, Felsefe, Eğitim Bilimleri, İletişim ve Sosyal Politika disiplinlerinde 2 gün boyunca, 32 oturumda, toplam 133 tebliğ sunulmuştur.

IV. TLÇK Bildiriler Kitabı, kongrede sunulan tebliğlerin kongre mekânıyla sınırlı kalmaması idealinden hareketle hazırlanmış kapsamlı bir derlemedir. Kongre’de sunulan 112 bildiri kongre sonrasında hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilerek 5 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında Sosyoloji, Şehircilik ve Mimari alanlarında sunulan 18 bildirden oluşmaktadır.

IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi’nin gerçekleştirilmesini mümkün kılan, kongre öncesinde ve sonrasında yoğun emek ve çaba sarf eden başta genç akademisyenlere, saygıdeğer hocalarımıza, İLEM üyelerine, Dumlupınar Üniversitesi İslam Medeniyeti Uygulama ve Araştırma Merkezi (DİMAM) Müdürü Rifat Türkel’e, Atatürk Kültür Merkezi Başkanı Prof. Dr. Turan Karataş ve Başkan Yardımcısı Şaban Abak’a, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Remzi Gören’e, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı ve kongre düzenleme kurulu başkanı Bilal Kemikli’ye ve Kütahya Belediye Başkanı Kamil Saraçoğlu’na müteşekkirimiz.

Kongre sonuçlarının yer aldığı bu çalışmanın akademik camiaya özgün katkılar sunmasını, lisans ve lisansüstü çalışmalarına kaynak teşkil etmesini temenni ediyoruz.

**Hümeıra Dinçer, Ümit Güneş**

IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi  
Bildiriler Kitabı Editörleri

## İÇİNDEKİLER

### SOSYOLOJİ

#### **Hasan Kafalı**

Yoksullukla Mücadelede Bir Örnek Dinî Kurum Olarak "Kütahya Meydan Aşevi" Örneği .....17

#### **Mustafa Derviş Dereli**

Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine: Peter L. Berger'in Din Fenomenine Yaklaşımı ..... 31

#### **Vefa Adıgüzel**

Din-Siyaset İlişkisinin Sosyolojik Bir Analizi: Şerif Mardin Örneği .....47

#### **Filiz Orhan**

Ergenlerin Toplumsallaşmasına Dinin Etkisi: Sosyal Öğrenme Kuramı Açısından Bir Değerlendirme..... 63

#### **Sevgi Kavut**

Çocuğun Kişiler Arası İletişim Becerilerinin Geliştirilmesinde Ailenin Rolü .....77

#### **Hatice Oğuz**

Duygusal Emek İstihdamının Sosyolojik Özellikleri..... 91

#### **Betül Ok**

Gündelik Hayatta Caminin Yeri.....107

#### **Bilal Can**

Kapitalist Evrede Mekân ve Mekânın Anlamının İncitilmesi.....123

#### **Bahattin Cizreli**

Türkiye'de Çağdaşlaşma Ekseninde Başörtüsü .....133

#### **Yusuf Ekinci**

Kimlikten Sınıfa: İslâmî Hareketlerin Dönüşümü ve Anti-kapitalist Müslümanlar .....147

#### **Hasan Bıçım**

Emil Durkheim'in Mücadelesi: Bireysel Olmayan Bir Toplum Bilim Nasıl Oluşturulur? .....163

#### **Suat Alan**

Türk Sosyoloji Tarihinde İstanbul Ekolü .....175

#### **Cemile Güntaşık**

Sosyoloji Anabilim Dalında Lisansüstü Görünümler:  
1980 Sonrası Dönemden Günümüze Sosyoloji Alanında Yapılmış Doktora Tezlerinin Sistemantik Analizi .....191

## ŞEHİRCİLİK ve MİMARİ

### **Berrin Akın**

Bir Kentin Kimliği: Ayvalık Zeytinyağı ve Sabun Fabrikaları ..... 217

### **Ahmet Baş, Mehmet Ali Yüzer**

İstanbul'da Planlanan Yeni Yerleşim Alanlarının Ulaşım Yönünden Mekânsal Etkilerinin İncelenmesi:  
Kayabaşı Yerleşim Alanı..... 235

### **Tuba Sarı**

Sürekliliğin ve Değişimin Arakesitinde Mimarlık Yapmak: Şehr-i İstanbul'da Üç Yapısal Yaklaşım Süreci ..... 249

### **Özgür Yerli, Sertaç Kaya**

Tarihe Not Düşülmüş Bir Kent Parkı: Güvenpark..... 273

### **Selda Gülcan Ünal**

Kentsel Kamusal Mekânların Dönüşümü: Ankara Atatürk Bulvarı..... 285

**SOSYOLOJİ**



# Yoksullukla Mücadelede Bir Örnek Dinî Kurum Olarak “Kütahya Meydan Aşevi” Örneği

Hasan Kafalı\*

**Öz:** Yoksulluk insanlığın varoluşundan bugüne süregelen toplumsal bir durumdur. Fakat modern hayatta birlikte yoksulluğun daha çok hissedildiği ve öne çıktığı bir gerçektir. Yoksulluğun daha çok görülme ve hissedilmesine dair birçok neden sayılabilir: Tüketim kültürü ve kapitalizmin hayatlara hâkim olması, varlığın artması ile beraber varlıklılar karşısında sahip olamayanların yokluk algılarının değişmesi, ihtiyaç ve istek ayrımının muğlaklaşması, kentlileşme ile birlikte bireylerin kendi ihtiyaçlarını karşılayabilecek imkânlardan uzaklaşmaları ve bağımlılık kazanmaları, eğitimsizlik sonucu modern hayatın gerektirdiği uzmanlıklara sahip olamamaları vb. gibi. Devlet kurumları ve akademik çevreler bunların nedenlerini tartışırken aşkın olanın sesi ve vicdanının ifadesi olan din, yoksulluğa karşı en etkili söylemleri üretmiştir ve en etkili mücadeleyi sürdürmektedir. Dinî hassasiyetlerin izlerinin görüldüğü gönüllü sivil toplum kuruluşları, ulusal düzeyde yoksullukla mücadelede önemli işlevler görmektedirler. Ancak yoksullukla mücadelenin, etkili olabilmesi için yerel düzeyde de yürütülmesi gerekmektedir. Kütahya Meydan Aşevi bu mücadeleyi yerel düzeyde sürdüren etkili kurumlardan biridir. Dinî kaygılarla kurulan, karşılık gözetmeden ve ayırım yapmadan her türlü ihtiyaç sahibine yardım ulaştırmayı amaç edinen kurum çok önemli bir toplumsal fonksiyon ifa etmektedir. Çalışmalarıyla her kesimden insanın takdirini ve desteğini kazanan kurumun dinamikleri ve faaliyetleri bu sunumun ana temasını oluşturmaktadır. Tebliğde ayrıca resmi yardım kanalları ile dinî kaygılarla kurulmuş sivil toplum kuruluşlarının yoksullara bakış açılarındaki farklılıklar da tartışılacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Yoksulluk, Yoksullukla Mücadele, Din, Gönüllü Kuruluşlar, Meydan Aşevi.

## Giriş

Yaşamak için gerekli olanı elde etme mücadelesinin tarihi insanlığın başlangıcı kadar eskidir. İnsanlar her devirde yaşamak için ne gerekiyorsa kazanmak için çalışmışlar, toprakla ve toplumla ilişkileri çerçevesinde tarım ve ticaret yoluyla ihtiyaçlarını gidermişlerdir. Modernizmle beraber modern şehirlerin ortaya çıkışıyla bireylerin toprakla ilişkileri kesilmiş, modern üretim biçimleriyle de ticaretin şekli değişmiştir. Bu ikincisi, yaygın tabirle “esnaflığın ölmesi” olarak da tanımlanmaktadır. Bu yeni hayat biçiminde yaşam için gerekli olanı

\* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Dilimleri, Din Sosyolojisi.  
İletişim: hsnkafali@gmail.com.

elde etme mücadelesindeki insan için alan çok daralmıştır. O artık, ne toprakla yaşamsal ürünleri elde edebilmek için doğrudan bir ilişki içindedir ne de basit ticaret yaparak para kazanabilecek bir toplumsal yapı içindedir. Bireyler modern hayatın gerektirdiği donanımları sağlayacak bir ortamda doğmamışlarsa yoksulluğa mahkûm olarak doğmaktadırlar. Her ne kadar yoksulluğun insanlık tarihi kadar eski olduğu vurgulansa da modern çağlarda yoksulluğun daha çok görülmesinin ve yoksulluğun çaresizlikle birlikte anılmasının nedenleri arasında yukarıda belirttiğimiz nedenler sayılabilir. Bütün boyutlarıyla yoksulluğu incelemek bu tebliğin konusu değildir. Ancak mücadele süreci hakkında fikir yürütebilmek adına görüş belirtmeye yarayacak kadar bilgi sahibi olmak ihtiyacı inkâr edilemez. Yoksulluk günümüzde daha çok yapısal özelliklerin doğurduğu bir toplumsal sorundur. Bugün dünyaya hâkim olan kapitalist yaşam kültürünün çözemediği, üretimin artmasıyla azalması beklenirken çoğalan bir yaşam biçimidir. Bireysel özelliklerin ve yetersizliklerin yoksul olmada başat faktörler oldukları iddiaları ortaya atılmıştır. Ancak bireysel özelliklerinde toplum içinde kazanıldığı ve kazandırıldığı göz önüne alındığında, yoksulluğun bir sistem sorunu olduğu ve yapısal faktörlerle açıklanmasının daha isabetli olduğu görüşü yaygınlık kazanmaktadır. Bu bağlamda yoksulluk kültürü tartışmaları 1960'lardan günümüze değin devam etmiştir. Geline noktada yapısal faktörlere dikkat çeken araştırmacıların sayısının daha çok olduğu ve iddialarının daha somut ve ikna edici olduğu görülmektedir. Örneğin Rahnema (2009, s. 215), toplumun hizmetinde olan bir geçim ekonomisinin kâra yönelmiş üretim odaklı bir ekonomiye (kapitalizm) geçmesinin yoksulluk düzleminde önemli sonuçlar doğurduğunu belirtmektedir. Bu yeni ekonomik sistemi ve onun sonuçlarını ayrıntılı olarak ele alan Polanyi (2000) bu yeni düzende ekonominin toplumun yerini aldığını ve ekonomik ilişkilerin diğer ilişki türlerinin önüne geçtiğini vurgulamaktadır. Ancak, yapısal özelliklerinin sadece kapitalizme ait olmadığı da iddia edilmektedir. Kapitalist olmayan ülkelerin toplumsal yapıları da yoksulluğun ortaya çıkmasına veya var olan yoksulluğun devam etmesine neden olabilmektedir. Örneğin, dinsel inançlarla iç içe geçen geleneksel değerlerin hâlâ önemini koruduğu Bangladeş'te bir yoksullukla mücadele yöntemi olan mikrokredi hareketini başlatan Muhammed Yunus (2003, s.261), en çok yapısal unsurlar üzerinde durmuş ve yoksulluğun yoksullar tarafından değil toplumsal yapılar ve toplumun izlediği politikalar tarafından yaratıldığını ifade etmektedir. Bu tip toplumlarda yoksulluğun bir hastalık halini aldığını belirten Yunus (2003, s.122), "yapıyı değiştirirseniz, yoksulların da yaşamlarını değiştirdiğini görürsünüz" demektedir. Yapıyı ve yapının ortaya çıkardığı insan tipini sorunun merkezine koyan Mittelman da bir tecrübesi eşliğinde teşhisini ortaya koymaktadır.

"1996 yılında, bir çeşit toplum-kökenli kalkınma olan "sosyal ormancılık" hakkında bilgi edinmek üzere Filipinlerin Calabarzon bölgesini ziyaret ettim. Oradaki sivil toplum eylemcilerine ve araştırmacılara, dağıtım ve eşitliğe katılımdan önce ekonominin büyümesini gerektiren, yürütülmekte olan reformları sorduğumda şöyle yanıtladılar: "[Problemin] esas nedenleri, kalkınma paradigmaları tarafından pekiştirilen toplumsal yapılardan kaynaklanıyor. Kötü adam paradigmasıdır." (Mittelman, 2008)

Yani burada vurgulanan gerçek, kapitalizm tarafından ortaya konan insan tipinin yoksulluğun giderilmesi bir yana ortaya çıkmasına neden olan insan tipi olduğu gerçeğidir.

Yoksulluğu bir sömürü aracı olarak gören bir karşıt görüş ise onun üst yada yöneten sınıfların sömürsünün bir türü olduğunu ve bu sınıfların çıkarları için gerekli olduğunu savunur. “Tatmin olmuşluk kültürü” içinde yaşayan şanslı sınıf üyelerinin yapmak isteyeceği ama bu sınıf üyeleri ve sistem açısından yapılması zorunlu, tatsız, zor ve düşük ücretli işlerin yaptırılması için yoksullara gereksinim bulunmaktadır. Bu yüzden yoksulluk riski altında yaşayan, düşük ücretle zor işleri yapmaya hazır işçilerin sunumunun aksatılmadan devam ettirilmesinde yoksulluğun önemli bir işlevinin olduğu iddia edilmektedir. (Gül ve Sallan Gül, 2008). Bu çerçevede Batılı ülkelerde dışarıdan göç alınmasının amacının bu olduğu düşünülebilir. Örneğin Amerika’nın her yıl 55-80 bin aralığında yeşil kart adı altında bir dış göç alması, yine Kanada’nın aynı rakamlarda vatandaşlık başvurusunu kabul etmesi buna örnek verilebilir. Kabul edilen bireylerin de o ülke yerlilerinin yapmayı sevmediği pompacılık, madencilik, demiryolu işçiliği, ordu işleri gibi ağır işlerde çalıştıkları göz önünde bulundurulursa bu iddianın haklılık payının da yüksek olduğu kabul edilebilir. Yine 1960’lı ve 70’li yıllarda Almanya’ya Türkiye’den giden işçilerin durumu da aynı kategoride değerlendirilebilir.

Daha çok üretimi ve dolayısıyla tüketimi amaç haline getiren modern yapı, yoksulu bir defolu tüketici haline getirerek (Baumann, 1996) sorunu yoksulluğu doğuran nedenlerden öte yoksulda aramaktadır. Kapitalizm yoksulluğu geride kalan ve sonradan yetişilen bir şey olduğuna dair yanlış kanı ile ele almaktadır. Bu bakış açısı pistte koşan atletleri düşünmeye benzetilebilir; geride kalanlar, ekonomik gelişme yolunda liderlere yetişebilmek için sadece hızlarını artırmalıdır. Ama böyle değildir ve bu acımasız bir bakış açısıdır. 1000 metrelik yarışta 500 metre geriden başlayanlarla ve bir ayağı olmayanlarla atletlerin yarışması adanletli değildir. Yoksulluk, kıtlığı idare etmeye yarayan ekonomik stratejilerle uyumlu, doğrusal bir fenomen değildir (Mittelman, 2008). Yoksulluk zaten dezavantajlı olmanın getirdiği bir durumdur ve yoksulluk kavramının kendine özgü ürettiği bir zincirleme ilişki söz konusudur. Nasıl ki varlıklı olma bireyin yaşamında farklı açımları, kazanımları ve olanakları beraberinde getiriyorsa yoksullukta da bu süreç, acımasız bir şekilde ters işlemektedir. Yoksul kişi yoksulluk içerisinde sosyal, psikolojik ve diğer alanlarda dezavantajı bütün boyutlarıyla yaşamaktadır. Yoksullar, düşük gelir düzeyi ile birlikte yetersiz beslenme ve onunla birlikte oluşan sağlıksızlık sorunları ile karşı karşıya gelmektedirler. Bu karşı karşıya gelmeler temel fiziksel ihtiyaçların giderilmesi bağlamında çok belirgin olmakla beraber sosyal yaşamda yalıtılmışlık, dar çevrede yoksulluk kültürünün gereklerini ve gerçeklerini yaşama olarak da görülmektedir (Eraslan, 2008).



## Yoksullukla Mücadelede Sivil Toplumun Rolü

Yoksulluğun geldiği boyutlar ve doğurduğu sonuçlar, “yoksullukla mücadele” çabalarına da yansımış ve bu çabaların küresel ölçekte uygulanmasını zorunlu hale getirmiştir. Ancak, yoksulluk yerelde yaşandığı için yoksullukla mücadelenin de yerelde yürütülmesi bir zorunluluk olmuştur. Bugün yerel düzeyde yoksullukla mücadele eden birçok resmî ve sivil kuruluş vardır. Her birinin kullandığı strateji ve hitap ettiği kesim değişmekte, amaçları ve hedefleri farklı olabilmektedir. Bu çalışmada ise yerel düzeyde yoksullukla mücadele eden gönüllü kuruluşlardan biri incelenmiştir. Gönüllü kuruluşlar, yoksulluğun toplumda görülen veya gözden ırak yaşanan olumsuz sonuçlarının giderilmesinde önemli işlevler yerine getirmekte ancak güç ve kaynak açısından yeterli olamadıkları için yoksulluğun ortadan kaldırılmasında veya azaltılmasında yetersiz kalmaktadırlar. Başta finansal destek ve bürokratik engeller olmak üzere çeşitli sorunları bulunan gönüllü kuruluşlar, sosyal sorumluluk ve hayırseverlik anlayışının toplumda kurumsal çatı altında örgütlenmesini temsil etmektedirler (Açıkgöz, 2010). Bu noktada uluslararası ve ulusal düzeyde faaliyet gösteren kuruluşlara değinmek faydalı olacaktır. Uluslararası alanda yoksullukla mücadele konusunda uluslararası bildiri ve sözleşmelere dayanan kuruluşların yoğunlukta olduğu görülür. Bunun nedeninin devletlerin güvenliklerini düşünmeleri ve yardım adı altında iç siyaset ve azınlıkların istismar edilerek iç tehdide dönüştürülmesi gibi tehlikeleri bertaraf etme önlemi olduğu düşünülebilir. Bunun için uluslararası yardımlar devletlerin kabul etmiş olduğu anlaşmalar ve kurumlar tarafından yapılır ve dağıtımları da devlet kurumları tarafından yapılır. Uluslararası alanda gönüllü kuruluşlarda dâhil bütün kurumların yoksullukla mücadelesi yoğunlukla devletlerin işleyişinde yoksulun temsili ve siyasî planlamalarda yoksullukla mücadeleyi öngören siyasetin üretilmesinin sağlanması şeklinde yürütülmeye çalışılır. Son 15 yılda uluslar arası metinlerde yoksulluğun bir insan hakları ihlali olarak ele alınmaya çalışılması bunlardan biridir. 2001 yılında Birleşmiş Milletler Ekonomik Sosyal ve Kültürel Haklar Komitesi, İnsan Hakları Yüksek Komisyonu biriminden “ulusal yoksulluğu azaltma stratejilerine insan haklarını katmak için temel öneriler geliştirmesini” talep etmiştir. Yeni hedef yoksulluğun insan hakları ihlali sayılmasını sağlayacak bir yaklaşımın benimsenmesini sağlamaktır (Şahinkaya, 2012, s.57). Yoksullukla mücadelede öne çıkan uluslararası aktif kuruluşlar olarak Birleşmiş Milletler (BM) ve onun alt kuruluşlarını görüyoruz. Bu alt kuruluşlar ise Gıda ve Tarım Örgütü (FAO), Uluslararası Çalışma Örgütü (ILO), Uluslar arası Göç Örgütü (IOM), BM Çocuklara Yardım Fonu (UNİCEF), BM Kalkınma Programı (UNDP), Dünya Sağlık Örgütü’dür (WHO). Tüm bu kurumlar BM’nin bütçelerinden faydalanırlar ve BM bütçesi de üye 192 ülkenin aidatlarından oluşturulur. Bu bütçe 2 yıllık periyotlarla onaylanır. 2008/2009 bütçesi 4,17 milyar dolardır ve hesaplamalara göre bu bütçe ABD vatandaşlarının bir yıllık kesme ve saksı çiçek harcamalarına eşittir. Uluslararası savaş, müdahale ve mahkeme bütçesi bundan ayrıdır. Buna rağmen 4,17 milyarlık bir bütçenin kurumun sabit giderlerine harcandıktan sonra dünya yoksulluğuna ne kadar faydalı olabileceği bir soru işaretidir. Uluslararası yardımlar ve yoksullukla mücadele konusunda BM kuruluşlarından Dünya Bankası da (WB) hatırlanması gereken BM’ye bağlı uzman özerk kuruluşlardan biridir.

Uluslararası yardımlar konusunda Kızılay ve Kızılhaç dernekleri daha sivil ve gönüllü kurumlar olarak karşımıza çıkarlar. Dinî referanslara atıflarla kurulan bu kurumlar Hıristiyanlık ve İslâmiyet’in sembollerini kullanmaları noktasında farklılaşmaktadırlar. Kızılhaç ve Kızılay derneklerinin Uluslar arası Federasyonu (IFRC) 186 ulusal Kızılhaç ve Kızılay örgütünü hareket içinde koordine etmekle görevlidir ve 1919’da kurulmuştur. Uluslararası seviyede Federasyon, ulusal derneklerle yakın işbirliği içinde büyük ölçekli durumlara yardımda bulunmak için çalışır. Uluslararası Federasyon Sekreteryası, İsviçre’nin Cenevre kentinde bulunmaktadır. Ulusal Kızılhaç ve Kızılay Dernekleri, neredeyse dünyadaki tüm ülkelerde bulunmaktadır. Her dernek uluslararası insan hakları kanunlarına ve uluslararası hareketlerdeki tüzüklere uygun biçimde, kendi ülkesi sınırlarında çalışır. Ulusal dernekler, özel şartlarına ve kapasitelerine bağlı olarak insan hakları hukuku ve doğrudan tanımlanmamış insanî görevlerde de bulunabilirler. 250 milyondan fazla üyesi ve yıllık 25 milyar doların üzerindeki bütçesi ile Kızılhaç Örgütü en büyük uluslararası örgüttür. Gönüllülüğü esas alması nedeniyle konumuz açısından daha önemli bir kuruluştur. BM’nin bütçesinin 7 katına ulaşan yardım miktarı ile yoksullukla mücadelede gönüllü kuruluşların uluslararası alanda daha aktif rol aldıklarının bir göstergesidirler.

Uluslararası düzeyde faaliyet gösteren gönüllü kuruluşlara önemli bir örnek Türkiye kaynaklı bir kuruluş olan Uluslararası İnsan Hak ve Hürriyetleri İnsani Yardım Vakfı’dır (İHH). 1992 yılında Bosna Savaşı sırasında, bir grup hayırseverin savaş bölgesine insanî yardım ulaştırma çabalarıyla temellerini attığı İHH İnsani Yardım Vakfı resmî olarak 1995 yılında kurulmuştur. Savaş, afet, yoksulluk ve insan hakları ihlallerinin olduğu bütün bölgelere ulaşmayı hedefleyen İHH, insanî meselelerin çözümünde devletlerin ve devletlerarası kuruluşların müdahalesinin yanında sivil girişimlerin de tamamlayıcı nitelikte olduğuna inanmaktadır. Sıcak çatışmaların yaşandığı ve bu yüzden insanların mağdur olduğu her coğrafyaya ulaşmayı amaç edinen vakıf, resmî kurumların ulaşamadığı yerlere gitmeye cesaret edebilen gönüllülerin faaliyetleri ile adını duyurmaktadır. Vizyonuna bakıldığında vakfın yardımlaşma kavramını insanî olan ile özdeşleştirdiğini ve yardımlaşmayı bir bağımlılık kültüründen öteye taşımayı amaçladığını görebilmekteyiz. Vakfın vizyonu şu şekilde açıklanmaktadır.

\*Savaş ve doğal afetlerin sebep olduğu olumsuzluklar giderilerek bireylere ve toplumlara kendi ayakları üzerinde durabilmeleri için destek olmak.

\*Tüm dünyada yardımlaşma alanında öncülük ederek ülkeler ve kurumlar arasında iş birliğini geliştirip ortak bilinç oluşturmak.

\*Yardıma muhtaç duruma düşmüş toplumların kişi ve kuruluşlarını güçlendirmek.

\*Kriz anında en az zarar için en hızlı ve etkin şekilde bölgeye ulaşmak.

\*Kalıcı projelerle kalıcı çözümler üretmek.

\*Yoksulluğun giderilmesine ve sosyal adaletin sağlanmasına katkı sağlamak.

Vakfın aynı zamanda Birleşmiş Milletler Ekonomik ve Sosyal Konseyi'ne (ECOSOC) danışman statüsünde üyeliği ve İslâm Kalkınma Örgütü'ne (İKÖ) İnsanî Forum üyeliği bulunmaktadır. Vakıf Afrika'da su kuyuları açtırmak, yine Afrika'da yaygın olan katarakt hastalığı için 100.000 ameliyat yaptırmak, 3 milyon Suriyeli çocuğa sürekli gıda ve rehabilitasyon yardımı yapmak gibi önemli faaliyetler gerçekleştirmektedir. İHH 135 ülkede aktif faaliyet gösteren ve Türkiye'den bir kuruluş olması dolayısıyla Türkiye kaynaklı STK'ların ulaştığı düzeyi gözler önüne sermesi açısından önemlidir.

Ulusal düzeyde faaliyet gösteren kuruluşlara ise Yardımcı, Cansuyu, Sadakataşı, ve Deniz Feneri dernekleri örnek gösterilebilir. Bunların içinde ismi en çok duyulan ve sosyal yardımlaşma konusunda öncülük eden kuruluş olarak Deniz Feneri Derneği'ni biraz daha yakından ele alabiliriz. 1996 yılının Ramazan ayında "Şehir ve Ramazan" isimli bir televizyon programıyla başlayan iyilik hareketi, yardım etmek ve yardım almak isteyenlerin kuvvetli talebiyle "Deniz Feneri" kimliğine bürünerek önce haftalık yayınlanan bir programa dönüşmüş, sonrasında ise aynı isimdeki dernek çatısı altında 2002'de ISO 9001 Kalite Belgesi'ni almıştır. İlk günden bu yana onu yalnız bırakmayan on binlerce bağışçı ve gönüllüsüyle, Türkiye'de ve Dünya'da 500.000 aileye gıda, barınma, sağlık ve para yardımı ulaştırmış ve gün geçtikçe artan bir sayıyla ulaştırmaya devam etmektedir. Türkiye'nin dört bir yanında hayata geçirdiği gıda, eğitim, sağlık, barınma alanlarındaki projeleriyle; kurduğu misafirhaneler, aşevleri, giyim mağazaları, yürüttüğü meslek edindirme programları ile ihtiyaç sahiplerine kapsamlı bir hizmet sunmaktadır (Kurt, 2014).

Deniz Feneri Derneği yüksek gönüllü sayısı, ulaştığı yoksul insan sayısı ve etkinlik alanları bağlamında alanında kapsamlı bir STK olma özelliğindedir. Ayrıca dernek ekonomi dergisi olan Capital'in 2005 yılında başlattığı ve her sene güncellediği ve 7 coğrafi bölgeden 16 ilde yüzlerce kişi ile yapılan yüz yüze anketler sonucu oluşturduğu "Türkiye'nin Sorumluluk Liderleri" araştırmasında 2005 ve 2006 yıllarında en başarılı STK seçilmiştir. Derneğin bu başarısında ve bu büyüklüğe ulaşmasında geliştirdiği özgün modelin katkısı da büyüktür (Eraslan, 2008, s.79).

Derneği asıl önemli yapan ve Türkiye'deki yoksullukla mücadele odaklı STK'lara rol model kılan yönünün bu olduğu söylenebilir. Dernek, Türkiye'de yoksulluğun çok boyutlu ve temel bir problem alanı olduğu tespitiyle, bununla mücadeleyi sosyal sorumluluk çerçevesinde esas almış ve bunun için bağışçılığı, çalışanı ve gönüllüyü sevk ve idare noktasında, motivasyon tekniklerini de kullanarak en yüksek verimi almayı ve bunun sürekliliğini sağlamayı benimsemiştir. Özellikle yardım ulaştırılan kişiyi incitme olasılığı olan bütün ayrıntılar baştan düşünülmemekte ve bu hususta hassasiyet gösterilmektedir. Bir diğer önem arz eden konu ise; sürecin bütün aşamalarında şeffaf olmaya ve güven unsurunun oluşturulması ve korunmasında titiz davranmaya önem verilmektedir. Bütün bu çalışmalar icra edilirken gerektiğinde devletin ilgili kurumlarıyla işbirliği yapılması ilke olarak benimsenmektedir (Bilgili-Altan, 2003).

Gönüllü kuruluşlar her şeyden önce birer sivil toplum kuruluşudurlar. Modern anlamda sivil toplum kavramı, devlet ile devletten ayrı devletle ilişki ve özerkliğe sahip olan ve toplum üyeleri tarafından kendi çıkarlarını ya da değerlerini korumak veya yaymak için gönüllü olarak oluşturulan örgütlenmelerin oluşturduğu bir alan anlamındadır. (Beckman, 1998’den aktaran Eraslan 2008). Paradigmal yapısıyla sivil toplum kavramının modernleşme paradigması ile anılmaya başlaması ve evrelerinin Batıda yaşanmış olması Batı dışı toplumlarda sivil toplumun olmadığı veya geç kaldığı şeklinde çağrışımlara neden olmuştur. Bu iddialar Batıyı tek kutup olarak alan tek merkezli bir bakış açısının izlerini taşımaları açısından objektiflik sorunu taşımaktadırlar. Biçimsel olarak farklı olmakla beraber sivil toplumun görece farklı biçimleri diğer toplumlarda da elbette vardır. Toplumsal katılımın genişliğini, resmî kurumlarla ilişkiyi ve kayıt altına alınmayı gerektiren sivil toplum kavramının İslam toplumlarında daha az görülmesinin nedeni olarak İslam’ın yaygın olduğu toplumlarda cami ve cemaat merkezli bir yaşamın söz konusu olmasını ve vakıf kültürünü yeterli neden olarak görebiliriz. Cami ve cemaat çerçevesinde yaşayan insanlar toplumsal organizasyon ihtiyaçlarını bu şekilde gidermektedirler. Her türlü yardımlaşma ve sosyal ihtiyaçlar cami çerçevesinde giderilmekte, şikâyet ve dilek merci olarak ise daha çok dua aracılığıyla yaratıcı güce başvurulmaktadır. Vakıflar ise tarihsel bir isimlendirme olarak “vakıf medeniyeti” adının kullanılmasına neden olacak kadar toplumsal yapıyı etkilemiş müesseselerdir. Geleneksel toplumsal yapının piramit şekline daha yakın olması, piramidin tepesindekilerin daha aktif olmaları sonucunu ve ihtiyacını doğurmuştur. Böylece gelirin en çoğuna sahip olanların finanse ettiği kurumlar olan vakıflar Batıda sivil toplumun karşıladığı fonksiyonların birçoğunu karşılamışlardır. Tabii ki hepsini karşıladığı iddia edilemez. İslam toplumundaki ve özellikle Osmanlı’daki sivil toplumun karşılığı olarak gördüğümüz vakıfların devlet otoritesi karşısında hukukî hakları dışında nispi özerklik gösteren ve siyaset üreten kurumlar olmadıklarını da kabul etmeliyiz. Ancak sonuç olarak İslam toplumlarının sivil toplum kavramının toplumsal fonksiyonlarını karşılayan özelliklere sahip olduklarını kabul etmemiz gerekmektedir. Türkiye’de cumhuriyetin kuruluşundan sonra oluşturulmaya çalışılan modern toplumsal yapılanma içerisinde bazı yeni kurumlar sivil toplumun ilk örnekleri olarak oluşturulmaya çalışılmıştır. Ancak bu kurumlar devletin desteğiyle oluşturuldukları için tam olarak sivil toplum hareketi ve hüviyeti kazanamamışlardır. Osmanlıdaki vakıfların karşılığı olarak tasarlansalar da o kurumların Osmanlı devlet adamlarının gönüllü teşebbüsü oldukları gerçeği görülememiştir. Böylece Cumhuriyet’in ilk dönem sivil toplum kuruluşları olan Türk Hava Kurumu, Kızılay derneği, Çocuk Esirgeme Kurumu, Halkevleri gibi kuruluşlar gerekli toplumsal tabanı ve desteği elde edememişlerdir. 1980’li yıllardan sonra ise sivil toplum kavramının anlaşılmasında ve yaygınlaşmasında bir ivme görülür. Bunun devletin liberal politikaları benimseyip küçülme sürecine girmesiyle alâkalı olduğu öne sürülmektedir. Fakat bunu Cumhuriyet’le başlayan toplumsal dönüşümün gecikmiş sonuçları olarak okumak da mümkündür. Bu dönemde siyasal ortamlarında izin vermesiyle sivil toplum kuruluşları daha çok görül-

meşe başlamıştır. 1996'da Deniz Feneri adlı programın yayına girmesi ve 1998'de kurulan aynı adı taşıyan derneğin kuruluşuyla da yardımlaşma amaçlı sivil toplum kuruluşları hızla çoğalmışlardır. Dayandıkları toplumsal zemin ve aldıkları toplumsal destekle geleneksel vakıf yapısının devamı sayılabilecek olan bu kuruluşlar, toplumsal bir ihtiyacı karşılamaları nedeniyle de daha fazla kabul görmüşlerdir. Dinî vecibe olan fitre, zekât, sadaka, adak vb. gibi maddi ibadetlerin yerine getirilmesini ve yerini bulmasını kolaylaştıran yardımlaşma amaçlı sivil toplum kuruluşları diğer amaçlarla kurulabilecek örgütlenmeler de Türk toplumu için bir evre kabul edilebilir. Kütahya Meydan Aşevi ve Sosyal Yardımlaşma Derneği bu derneklere biridir. Doktora araştırması sırasında yakından inceleme fırsatı bulduğumuz derneğin özel kılan nedenlerden biri onun Dinî hassasiyetlerle kurulmuş olması ve Kütahya'da her kesimden ve her görüşten insanın güvenini kazanarak çok sayıda insana ulaşmasıdır. Ülkemizde sosyal yardımların sağlanmasında çok sayıda kurum yetkilendirilmekle birlikte, en fazla bilinen kurum Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Vakıflarıdır (% 73,3). İkinci sırada belediyeler (% 16,0) gelmektedir. Üçüncü sırada Kızılay (%1,9) gelmekte, ardından çok sınırlı tanınırlık düzeyiyle il özel idareleri (% 1,1), muhtarlıklar (% 0,6) ve sivil toplum kuruluşu olarak da Deniz Feneri Derneği (% 0,6) izlemektedir (Öğülmüş, 2011). Türkiye genelinde yardımlaşma kurumlarının tanınırlığıyla ilgili böyle bir veri mevcutken Kütahya'da aşevinin tek başına ilk akla gelen kurum olarak bilinmesi, kayıtlı yardım alan kişi sayısı açısından diğer kurumların önünde olması bir sivil toplum kuruluşunun gördüğü toplumsal fonksiyonun ve bu kuruluşu harekete geçen saiklerin önemsenmesi için yeterlidir.

Yoksullukla mücadelede gerek resmî yardımların gerek gönüllü kuruluşların yaptıkları sosyal yardımların rolü ve amacı, yoksulluğun ortadan kaldırılması değil, muhtaçlık durumunu gidermektir (Seyyar, 2005). Açlık sınırının altında geliri olan ve toplumun en alt gelir grubunu oluşturan yoksulların, orta ve uzun vadeli yoksullukla mücadele çalışmalarının sonuçlarını bekleyecek zamanları yoktur. Bu kişilerin beslenme, barınma, giyinme gibi temel ihtiyaçlarının acilen karşılanması gerekmektedir. Buna göre sosyal yardımlar yoksul bireylere kısa vadede en büyük destektir. Meydan Aşevi de bu gerçeklerden hareket etmektedir. Aşevi ihtiyaç sahiplerine yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamak için faaliyet göstermektedir. Adını kurucusu olan İmamın görev yaptığı camiden ve dernek merkezinin de bulunduğu mevkiden almaktadır.

### **Meydan Aşevi'nin Kısa Tarihiçesi**

Tebliğin başlıca konusu olmasından dolayı burada aşevinin kuruluş hikâyesinden bahsetmek uygun olacaktır. 2000 yılında kapatılan bir vakfın devamı olarak kurulan Anadolu Aile Derneği'nin yöneticileri, 2005 yılının Ramazan ayında tespit ettikleri 20 kadar aileye sıcak yemek ulaştırmaya karar verirler. Ramazan ayı bittikten sonra uzak bir mahallede oturan yaşlı bir karı koca, yemeğin kesilmesi üzerine dernek yönetimine haber göndererek bu

hizmeti çok beğendiklerini ve bu sayede sıcak yemek gördüklerini, yemeğin kesilmesi ile artık yine sıcak yemeğe hasret kalacaklarını söylerler. Bunun üzerine Meydan Camii'nin imamı olan İrfan Altun önderliğinde sürekli yemek dağıtımı için harekete geçilir. Meydan Camiinin karşısındaki binada yemek yapımına başlanır. Çok zor şartlarda, kısıtlı imkânlarla, fedakârlıklarla yemek yapımı başlar. Ve o günden beri sıcak yemek dağıtımı ve sunumu devam etmektedir. Aşevi bugünkü resmî hüviyetine 2008 yılında kavuşmuştur. Bugün Kütahya sanayisinde bulunan Merkez Aşevinde Ocak 2015 itibarı ile 274 aileden 1077 kişiye günlük yemek çıkarılmaktadır. Bu aşevinin edinilmesi de dernek faaliyetleri açısından hem bir acı hatıra hem de bir motivasyon kaynağı olarak anılmaktadır. Belediyeden kiralanmış ve içine çokça masraf edilen aşevi mutfağı, tadilatın bitmesinin ardından belediye tarafından satışa çıkarılınca o dönemde dernek yetkililerinin çok zoruna gitmiştir. Ancak şartların zorlanmasıyla 2010 yılında 130 bin lira karşılığında satın alınarak dernek için hayati öneme sahip bir mutfak edinilmiştir. Yemek dağıtımı Merkez Aşevinden, Ulu Cami şubeden ve evlere servis olmak üzere 3 yerden yapılmaktadır. Dernek bünyesinde ücretli olarak 9 kişi çalışmaktadır. Gönüllü olarak çalışanlar bu sayıya dâhil değildir. Son yıllarda kuru gıda, yakacak, giyecek ve ev eşyası konusunda da oldukça başarılı çalışmalar yapılmaktadır. O kadar ki dernek çalışanları, resmî kurumların bile yoksulları kendilerine yönlendirdiklerini ifade ediyorlar.

### ***Derneğin Dinamikleri ve Duyarlılıkları***

Aktif olarak görev alan bir dernek çalışanıyla yaptığımız söyleşiler, bir sivil toplum kuruluşu olarak aşevinin toplumsal duyarlılığının ve farkındalığının yüksekliğini ortaya koymaktadır. Herkesin zengin ve zeki çocukların peşinde olduğu bir dönemde, kendilerinin yoksulların çocuklarının derdinde olduğunu ifade eden, aynı zamanda dernek yönetiminde yer alan Ahmet Dalğırın 3 mahallede açtıkları gençlik merkezleri ile ihtiyaç sahibi olan ailelerin çocuklarına sosyalleşme imkânı da sunduklarının altını çizmektedir. Kentin en yoksul mahalleleri olan Vefa, Osmangazi ve Sultanbağı mahallelerindeki faaliyet gösteren gençlik merkezleri ile “karından kafaya doğru” bir doyurma işini amaçladıklarını söyleyen Dalğırın'ın söyledikleri Gençlik ve Spor Bakanlığının Gençlik Merkezinin şehir merkezinde Sevgi yolu civarında olduğu ve genelde daha elit ailelerin çocuklarının faydalandığı göz önünde bulundurulursa daha da önem kazanacaktır. Ayrıca bu gençlik merkezlerinden birinde (Sultanbağı) 50 öğrenciye sıcak yemek verilmesi buraların daha da cazip hale gelmesini sağlamaktadır. Yaptıkları takdir toplayan bu sivil toplum kuruluşunun başarıları toplumsalda halkın rağbetini de arttırmaktadır. Kentin madde bağımlısı gençliğinin en yoğun olduğu mahallelerinden olan Bahçelievler Mahallesi sakinlerinden oluşan bir grup, bildirinin hazırlanması sürecinde derneğe başvurmuş ve kendi mahallelerine de bir gençlik merkezi açılmasını talep etmişleridir. Kendilerinin de üzerine düşeni yapmaya hazır olduklarını ifade etmeleri açısından önemli olan bu talep, olumlu örneklerin toplumsal hareketlenmeyi sağladığını göstermesi açısından

dan önemlidir. Her şeyi devletten ve güvenlik güçlerinden bekleyen anlayış yerine bir şeyler yapmanın gerekliliğini ve faydasını gören bu anlayış, sivil toplum kuruluşlarının dinamiklerini toplumun mayasında bulunan dinden aldıklarında daha başarılı olduklarını ve kabul gördüklerini göstermektedir. Bunun yanında 1100 kişilik yemek çıkarılması ve personelin maaşlarının ödenmesi ciddi bir para dönüşümünü gerektirmektedir. Bununla ilgili sorularda ilgililerin cevabı, gayretlerini gören her kesimden insanın yardımlarını esirgemedikleri şeklinde olmuştur. Ciddi bir dinî guruplaşmanın hâkim olduğu Kütahya'da, kurucularının da bir cemaatle bağlantısı bulunmasına rağmen aşevinin toplumun her kesiminden ve her türlü diğer Dinî gurup mensuplarından destek alması ilgi çekicidir. Destek almasının delili bu çarkı döndürebilmesi ve yeni projelere yönelmesidir. Bu desteğin nedeni olarak yemek dağıtımının görülmesi ve yoksullara yardımların ulaştığına dair bir güvenin oluşması gösterilebilir. Bu güven, aynı zamanda günümüzde yoksulla zenginlinin iletişiminin aksamaması ve zenginlinin yoksula ulaşmasının imkânsızlaşmasının doğurduğu bir arayıştır. Bu güven sonucunda il dışından dahi yardım ulaştırmaya çalışan kişilerin aşevine ulaştığı söylenmektedir. Bu gerçek, aslında dinî saiklerin uyandırdığı yoksula ulaşma davranışının ve yardımlaşma ihtiyacının karşılanması için bu tür sivil toplum kuruluşlarına ihtiyaç olduğunu da ortaya koymaktadır. Meydan Aşevi, Osmanlı'dan gelen vakıf geleneğinin Türk toplumuna özgü bir STK yapılmasına dönüşmesinin bir örneğidir. Bu örnekte görüldüğü gibi kuruluşun gelir desteği ve sahiplenilmesi tabana yayılmakta, Batı tipi sivil toplumdan farkı izale edilmektedir. Bu izalenin sağlanmasında da başat faktör, toplumun vazgeçilmez bir dinamiği olan dindir. Dernek yönetim kurulu üyesine kendilerini neyin motive ettiğini sorduğumuzda aldığımız "toplumsal sorumluluğun yerine getirilmesi adına adeta bir farzı kifâyenin yerine getirilmesi" cevabı bunu daha iyi açıklamaktadır. Yine sıcak yemek ikram etme geleneğinin Hz. Muhammed'e (s.a.v.) kadar dayandırılarak Medine Mescidindeki uygulamanın örnek gösterilmesi ve birçok platformlarda da bunun dayanak kabul edilmesi, Selçuklu ve Osmanlı dönemindeki imarethanelerin örnek gösterilmesi ve bu kuruluşların bir devamı olarak kabul edilme isteği derneğin referanslarının daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır.

Bütün bunların yanında dernek yöneticilerinin sorunları da çalışmalarımız sırasında gün yüzüne çıkmıştır. Genel olarak halkın teveccühünden memnun olmakla beraber sıkıntı yaratan vatandaşların olabildiği dile getirilmiştir. Bunun yanında bir sivil toplum kuruluşu olarak kabul görmenin ve bu anlamda meşhur olmanın sıkıntılarının da görülebildiği dernek yöneticilerince paylaşılmıştır. Sivil toplumla iç içe olmanın devlet kademelerindeki yönetici sınıf için aranan bir özellik ve basamak atlamak için gereklilik olmasından dolayı sık sık ziyaret edildiklerini kaydeden Dalğırın, "aferin, çalışmaya devam edin" şeklindeki tesellilerin ve sırtlarının sıvazlanmasının kendilerine yeterli gelmediğinin altını ısrarla çizmektedir. Halkın "döküntüleri" ile yoksulların donatıldığını, ancak daha aktif çalışmalar için devletin desteğine ve kullanmadıklarına ihtiyaç duyduklarını dile getirmiştir.

## Resmî Söylem ile Sivil Söylemin Farkları

SYDV (Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Vakfı) ve aşevi ile yaptığımız görüşmelerde bakış açılarındaki farklılıkları gözlemlene fırsatlarımız oldu. SYDV yetkilileri yoksulluk nedeniyle kendilerine başvuranların tapu kayıtlarındaki ev, arsa, gelir, vb. mal göstergelerine dikkat çekmektedirler. Yine bu kişilerin çocuklarının ortalama gelire sahip olmalarının ebeveynlerinin yardım alması için bir engel olarak görülmesi gerektiğine işaret etmişlerdir. Çoğunlukla Dinî ve insanî kaygılarla hareket eden ve çoğunluğu diyanet teşkilatı çalışanı veya emeklisi olan Meydan Aşevi çalışanları ise bu durumun aldaticılığına dikkat çekerek evi, arsası, maaşı var gibi görüldüğü için yardım alamayanların sıkıntı içinde yaşadıklarını ve kendilerinin bunlara yardım ettiklerini, ev ziyaretlerinde çok vahim durumlarla karşılaştıklarını belirtmişlerdir. Sadece bu durum bile resmî ve dinî bakış açısının yoksulluğa yaklaşımı arasındaki farkı analiz etmeye yeterli bir veri oluşturmaktadır. Bir dinî kurum olan aşevini ve resmî yardım kurumlarını karşılaştırdığımız zaman aşkın olanın sesi olan dinî söylemin, insanın ikame ettiği en büyük kurum olan devletin söyleminden daha merhametli, şartsız, karşılıksız ve insanî olduğunu söyleyebiliriz. Dinî söylem ve bu söylemin doğal sonucu olan kurumlar yoksullara karşı daha anlayış temelli ve önyargısız olarak yaklaşırken resmî kanallar bu konuda karşılanması gereken kuralları ve standartları temellendirmek için insanî olanı ve hesap edilemeyen insanî riskleri ıskalayabilmektedirler. Ziyaretlerimiz sırasında bu tür olaylara bizler de şahit olduk. 70 yaşında emekli maaşı olan bir yaşlının maaşı üzerinden oğluna çektiği krediler yüzünden ihtiyaç içine düşmesi ve yardım talebi, resmî kanallarda evi ve maaşı olduğu gerekçesiyle karşılık görmemişti. Aşevine geldiğinde ise aynı gün içinde yapılan araştırma ve ziyaret ile bu kişinin yardımına yetişildi.

Aşevinin ücretli çalışanında bile bu hassasiyetin gözlemlendiğini söyleyebiliriz. Yemek dağıtımıyla görevli personel ile yoksul ailelerle birebir iletişime girebilmek ve daha yakından görülebilmek için yaptığımız yemek dağıtımını sırasında bunu müşahade etme imkânımız oldu. Normal giyimli ve orta halli bir evde oturan genç bir kadına yemeğini verdikten sonra Arif durumu açıklamak ihtiyacı hissetti. Kadının eşinin cezaevinde olduğunu ve 2 çocuğu için 900 tl civarı bakım parası aldığını bildiklerini anlattı. Çocukları önce bakamadığı için sevgi evine verdiklerini sonrada bakmak için geri aldıklarında bakım parası aldıklarını anlattı. Sonra da şöyle devam etti;

“Sen sormadan ben söyleyeyim. Bu kadına neden yemek veriyoruz? Başvuru yaptığında hocalarımla konuştuk. Kadın genç, mahalle pek tekin bir yer değil, ihtiyacım vardı diyerek yapabileceği yanlışları yapmasın diyerek, onu korumak için veriyoruz yemeği.”

İfadelerden anlaşılacağı üzere genç kadına yemek verilmesinin amacı yoksulluk nedeniyle başvurulabilecek gayri ahlâkî bir para temini tehdidinin önüne geçmektir. Bu düşünce şüphesiz ince bir dinî hassasiyetin ürünüdür. Böylece hem kadın hem de toplum korunmaktadır. Bu hassasiyetin adeta bir koruyucu hekimlik gibi toplumsal rahatsızlığa karşı bir önlem olduğunu görüyoruz. Bu, hem dinî düşüncenin hem de bir sivil toplum hareketi formunda ortaya çıkan bu gönüllü kuruluşun bir hizmetidir.



## Sonuç

Kayseri'deki vakıflar üzerine yaptığı bir araştırmada Zeybek (2013) bir efsaneye dönüşen Nevin Akyurt'tan bahseder. Kanser hastalığı sonucunda vefat etmiş olan Akyurt; yoksullarla öylesine ilgilenmiştir ki kimsenin gidemediği mekânlara gitmiş, kimsenin dokunmaya cesaret edemediği insanlara dokunmuştur. Bunun sonucunda kendinden sonraki sosyal çalışmalar için bir esin kaynağına ve efsaneye dönüşmüştür. Anlatıların işaret ettiklerine bakarak Zeybek, Nevin Akyurt efsanesinin neye dayandığını keşfetmeye çalışır. Sonunda da yoksullar ve zenginler arasındaki üst sınıflar tarafından doğal kabul edilen ve tiksintiyle belirlenen sınırların aşılmasına dayandığını anlar. Vakıfçıların gözünde Nevin Akyurt'un en müstesna özelliği, kendisiyle aralarında büyük bir sosyal mesafe bulunan insanlara ancak yakın ilişkilerde mümkün olabilecek bir ihtimam ve samimiyetle temas etmesidir. Tüm bu sınırların aşılmasının ve yakın ilişkilerde samimiyetin temeli, dinî inançlar ve dinî metindir. Kütahya Meydan Aşevinde görülen ayırt edici özellik ise örnek gösterilebilecek bireysel gayret ve örnekliklerin bulunmasının yanı sıra kurumsallık ve güven kazanarak bir toplumsal desteğe ve kabule ulaşmasıdır. Bu kabul, derneğin gittikçe büyümesi ve faaliyetlerinin hem resmî bazda hem de toplum bazında kabul ve teveccüh göstermesiyle sonuçlanmıştır. Meydan Aşevi resmî kurumların yoksullara yardım yaparken aradığı tapu kaydı, maaş geliri vb. gibi formaliteleri aşarak insanî olanı yakalamıştır. Bunun başarılmasındaki temel motivasyon kaynağı ve böyle bir sivil toplum kuruluşunun kurulması için harekete geçiren güç, devamını sağlayan yardımlar hep din ve dinden kaynaklanan argümanlardır. Şu halde bu örneğin, günümüz Türkiye'sinde sivil toplum kuruluşlarının bir toplumsal kabule ulaşarak tabana yayıldığını söyleyebilmek adına güzel bir örnek olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanında, sivil toplumun harekete geçirilmesi için dinî değer ve argümanların kullanılmasının önemini vurgulaması açısından bir ilk örnek özelliği taşıdığını da kabul edebiliriz. Gönüllüğün esas olduğu sivil toplum alanında, gönülleri kazanmak üzerine kurulu bir anlayışa sahip ve sağlam bir teolojik arka plana dayanan örgütlenmeler, hem topluma hem de çağdaş yapılanmalar çerçevesinde oluşan yeni toplumsal anlayışlara hizmet edebilecektir. Daha iyiye ulaşmak için gayret eden akademik dünyanın bu tür örnekler üzerinden teoriler geliştirmesi, hem akademik düşünceye hem de toplumsal yaşama çok faydalı olacaktır. Bunun yanında bu bildirinin yoksullukla mücadelede dinî temelli gönüllü kuruluşların çok önemli roller oynayabileceğinin somut bir örneğini ortaya koyduğu düşünülebilir. Buradaki olumlu örneklerin arkasında olumlu dinî bir anlayış, başarılı olan din görevlilerinin ve dinî gönüllülerin örnekliliği vardır. Bu olumluluğun din görevlisi ve din adamı yetiştiren kurumların müfredatına aksettirilmesinin uzun dönemde bu örnekliklerin sayısını artıracığı düşünülebilir. Bu amaçla İmam Hatip Lisesi ve İlahiyat Fakültesi gibi kurumlara "Sosyal Sorumluluk, Din ve Girişimcilik" gibi dersler eklenebilir. Mevcut ders müfredatlarında sivil toplum kuruluşlarının rollerine dikkat çeken konular eklenebilir ve din görevlisinin bu konularda topluma önderlik etmesine yönelik eğitimler verilebilir. Yapılacak bu tür araştırmalarla bu

tür eğitimler için içerikler sağlanabilir ve sivil topluma mâl olan yardımlaşma kuruluşlarının toplumun kuruluşundaki etkinliği artırılabilir. Bu, Din’in en doğru şekilde yaşanması ve anlaşılmasına hizmet edeceği gibi yoksullukla mücadelede de başka hiçbir şekilde sağlanamayacak olan bir katkı sağlamış olacaktır.

## Kaynakça

- Açıkgöz, R. (2010). *Yoksullukla Mücadelede Üçüncü Sektör: Gönüllü Kuruluşlar Üzerine Sosyolojik Bir Çalışma*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ
- Baumann, Z. (1999). *Çalışma Tüketimcilik ve Yeni Yoksullar*, (çev. Ü. Öktem), İstanbul: Sarmal Yay.
- Bilgili A. E. ve Altan İ.,(2003, Mayıs-Haziran) Bir Yardım Yönetimi Modeli: Deniz Feneri Örneği, (Ed. Bilgili A. E. ve Altan İ) *Deniz Feneri Derneği, Yoksulluk Sempozyumu içinde (s.62, 108)*, İstanbul: Deniz Feneri Yayınları
- Çetinkaya Ş., (2012) *Türkiye’de Sosyal Yardımlaşma Müessesesi: Durum Analizi, Sorunlar Ve Çözüm Önerileri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya
- Doğan İ. (2000). *Sivil Toplum, Ondan Bizde de Var*. İstanbul: Sistem Yayıncılık
- Eraslan, L.,(2008). Sivil Toplum Kavramının Gelişimi Bağlamında STK’ların Yoksulluğu Önleme Stratejilerinin Değerlendirilmesi: Deniz Feneri Derneği- Ankara Şubesi Örneği. (Yay. Haz. K. Tuna) *Uluslararası Yoksulluk Sempozyumu Bildirileri içinde*. (C. II, s.62-93). İstanbul: Deniz Feneri Yayınları
- Erdoğan, N. (2002). Garibanların dünyası: Türkiye’de yoksulların kültürel temsilleri üzerine ilk notlar. N. Erdoğan (Ed.) *Yoksulluk hâlleri: Türkiye’de Kent Yoksulluğunun Toplumsal Görünümleri içinde (s.9-23)*, İstanbul: Demokrasi Kitaplığı
- Gül, H. Gül ve Sallan Gül (2008). Yoksulluk ve Yoksulluk Kültürü Tartışmaları, Nurgün Oktik (drl), *Türkiye’de Yoksulluk Çalışmaları içinde (s. 77-85)* Muğla: Yakın Yay.
- Kurt S., (2014), Sivil Toplum Kuruluşlarında İnsan Kaynakları Yönetimi; *IHH İnsani Yardım Vakfı Örneği*.Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yalova
- Macit, M. (2012). “Yoksulluk ve Din”, (Ed: N Akyüz ve İ. Çapçoğlu), *Din Sosyolojisi El Kitabı* içinde (s.597-611). Ankara: Grafiker Yay.,
- Mittelman, J. M.(2008). Yoksulluk Paradigmasını Yeniden Düşünmek, *Uluslararası Yoksulluk Sempozyumu Bildirileri içinde (s.111-119)* İstanbul: Deniz Feneri Yayınları
- Polanyi, K.(2000). *Büyük Dönüşüm*. (çev. A. Buğra), İstanbul: İletişim Yayınları
- Rahnema M. (2009). *Sefaletin Yoksulluğu Kovduğu Bir Dünya*, (çev. Ş. Ünsaldı) Ankara: Özgür Üniversite Yay.
- Seyyar, A. (2005). *Sosyal Güvenlik Terimleri: Ansiklopedik Sözlük*. İstanbul: Papatya Yay.
- Şenses, F., (2006), *Küreselleşmenin Öteki Yüzü Yoksulluk* 4. Basım, İstanbul: İletişim Yay.
- Öğülmüş S.(2011). Sosyal Yardım Algısı ve Yoksulluk Kültürü. *Aile Toplum ve Eğitim-Kültür ve Araştırma Dergisi, Sayı 17*, (s.83-96)
- Yunus ,M. (2003). *Yoksulluğun Bulunmadığı Bir Dünyaya Doğru*, (Çev: G. Şen, 2. Basım). –İstanbul: Doğan Kitapçılık
- Zeybek, H. A. (2013), Yoksulluğa Dokunmak: Ötekiyle Karşılaşmada Bedenin Ahlaki Dönüşümü (Ed. Ü. Güneş), *II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı – I* içinde (s.101-115), Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Kitaplığı



# Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine: Peter L. Berger'in Din Fenomenine Yaklaşımı

Mustafa Derviş Dereli\*

**Öz:** Sosyoloji, bilindiği üzere sosyologlarca genel anlamda “klasik” ve “modern” olmak üzere iki çağa ayrılmaktadır. Daha çok yeni bir toplum oluşturma ütopyasının hâkim olduğu ve büyük anlatıların ortaya konulduğu sosyolojinin klasik çağında din; gözden kaçırılan, önemsenmeyen, toplumlar modernleştiçe miadını dolduracak olan, insanlığın çocukluk evresine ait bir fenomendi. 2. Dünya Savaşı sonrasına tekabül eden “modern çağ”la birlikte sosyolojinin kurucu babalarının dinin geleceği ile ilgili kehanetlerinin tutmadığı anlaşılmalı, dinî yaşamın, beklenenin tam aksine güçlendiği ortaya çıkmış ve sosyolojik bir araştırma alanı olarak din / dinî olaylar sosyologlar tarafından daha fazla irdelenir konuma gelmiştir. Avusturya göçmeni olup Amerika’da akademik hayatını sürdüren, çalışma arkadaşı Thomas Luckmann’la birlikte fenomenolojik bakış açısını sosyolojiye uyarlayan Peter Ludwig Berger’in entelektüel hayatı da sekülerleşme savunucusu ve karşıtı olmak üzere iki ana bölüme ayrılır. İlk döneminde o, modern dönemde dinin, insanı yabancılaşma tehlikesinden kurtaran kutsal şemsiye olma vasfını yitireceğini öne sürerek sıkı sekülerizm savunuculuğuyla “dinin krizi”ni dillendirirken, 1990’lardan sonra başlayan ikinci döneminde ise tam zıt kutba geçerek sekülerizm karşıtı olmuş ve artık “sekülerizmin krizi”ni dillendirmeye başlamıştır.

**Anahtar kelimeler:** P. Berger, Din Fenomeni, Modernleşme, Sekülerleşme, Çoğulculuk.

## Giriş

İnsanla din arasında var olan kadim ilişki, tabiatıyla düşünürleri din ile insan toplulukları arasındaki karşılıklı irtibatı incelemeye yöneltmiştir. Bu amaca matuf oluşan ve disiplin haline gelen din sosyolojisinin tarihi boyunca “din fenomeni” hep tartışma konusu olmuş, genel anlamda sosyal bilimciler, özel anlamda da sosyologlar konuya dikkatle eğilmiş ve dönem dönem farklı düşünceler ortaya atmışlardır.

Bilindiği üzere sosyolojinin kuruluş asrı olan 19. yüzyılın başlarından 20. yüzyılın hemen hemen ortalarına tekabül eden 2. Dünya Savaşı’na kadarki süreç, genel anlamda sosyolojinin “klasik çağı”ı olarak adlandırılır. Sosyolojiyi disiplin haline getiren çok önemli sosyologa-

\* Arş. Gör., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi Bölümü.  
İletişim: mdervisdereli@erciyes.edu.tr, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Melikgazi, 38039, Kayseri.

rın yer aldığı bu çağdaki din merkezli tartışmaların ana teması, dinin gelecekteki konumu üzerinedir. Dine yaklaşım biçimleri ve din hakkındaki düşünceleri arasında elbette ki bazı farklılıklar bulunsa da Comte, Marx ve Durkheim gibi sosyologlar, dine ancak geleneksel toplumlarda varlığını sürdürebilecek olan ve insanlık modernleştikçe adım adım hayattan çekip gidecek olan bir fenomen olarak bakmışlardır. Oysa yaşanan süreç, sosyolojinin kurucu babalarının öngörülerini haklı çıkarmamıştı. 2. Dünya Savaşı sonucunda bu beklentilerin gerçekleşmemesinden dolayı “klasik çağ” çökmüş, yerini “modern çağ” almıştır. Daniel Bell’in deyişiyle “kutsalın dönüşü” şeklinde isimlendirilebilecek olan bu çağda, “simgesel etkileşimcilik”, “fenomenolojik yaklaşım” gibi pek çok farklı kuram ön plana çıkmış, Thomas Luckmann’dan Grace Davie’ye, Robert N. Bellah’tan Wuthnow’a kadar pek çok önemli sosyolog dinin modern çağda düşüş yaşamadığını, olsa olsa gündelik hayattaki görüntüsünün ve niteliğinin değişime uğradığını ifade etmişlerdir.

Bu dönemde örneğin, Robert J. Wuthnow “yamalı/bohçalı din” tabiriyle, insanların artık eskiden olduğu gibi tek bir din merkezinden ya da dinî gelenekten etkilenmediğini, pek çok farklı gelenekten gelen inançları birleştirerek yeni bir “bireysel dindarlık” formülasyonu oluşturduğunu ifade etmiştir. Thomas Luckmann, modern dünyadaki dinin durumunu açıklamak için “görünmeyen din” tabirini kullanmıştır. Modern dönemde kendisini hiçbir dinî kuruma aidiyet hissetmeyip aynı zamanda tanrıya olan inancının güçlü olduğunu belirten bireylerin durumunu anlatmak için Britanyalı sosyolog Grace Davie tarafından da “inanmadan ait olma” tezi öne sürülmüş ve bir zamanlar tartışılmaya dahi cesaret edilemeyen sekülerleşme meselesi bütün boyutlarıyla ele alınır olmuştur.

Özellikle 1960’lardan ve 1970’lerden bu tarafa sosyoloji ve teoloji/ilahiyat alanlarında çok önemli çalışmalarıyla adından sıkça söz ettiren, kendi ismiyle bir ekol oluşturacak kadar etkili ve dikkate değer bir sosyolog olan Peter Ludwig Berger de «din fenomeni»yle ilgili 2. Dünya Savaşı’nı takip eden on yıllarda sekülerleşme perspektifinden olumsuz görüşler serdederken, özellikle 1990’lardan sonra bu görüşlerinden vazgeçmiş ve dinin ihmal edil(e) meyecek denli önemli bir fenomen/alan olmasının yanı sıra sekülerliğin, dinin hayatiyetini sonlandıramayacağı görüşü minvalinde düşüncelerini yoğunlaştırmıştır. Diğer taraftan Berger, modernitenin, insanoğlunun yüzyıllardır içerisinde yaşadığı evi/yuvayı yerle bir ettiğini belirtmiş, modernliğin kazanımlarından çok ikilemlerini ön plana çıkararak “modern bilinç”e işaret etmiş, pek çok sosyologdan farklı olarak modernliğin kaçınılmaz olarak sekülerleşmeye değil, çoğulculuğa sebebiyet verdiğini söyleyerek çoğulculuğun sekülerleşmeye oranla dine daha fazla tahribatta bulunduğunu vurgulamıştır.

Çalışmamızın konusunu, dünyanın bir taraftan “en modern”, diğer taraftan da oldukça “dindar” ülkesi olan Amerika’da akademik kariyerini sürdürmüş Avusturya asıllı sosyolog Peter L. Berger’in sekülerleşme konusundaki fikirlerinden hareketle din fenomenine yaklaşımı

oluşturacaktır. Bu tebliğ, Berger'in modernite, sekülerleşme ve çoğulculukla ilgili önemli görüşlerini özlü bir biçimde sunarak onun sekülerizmin safından dinin safına nasıl ve niçin geçtiği hakkında bazı ipuçları elde etmeyi amaçlamaktadır. Bahsi geçen modernleşme, sekülerleşme, çoğulculuk gibi konular, oldukça geniş perspektiflerde tartışılabilir mahiyette olduğundan dolayı, bildirimizi yalnızca Berger'in bu meselelere bakışıyla sınırlandırmaya çalışacağız.

## **Berger ve Din Fenomenine Yaklaşımı**

1929'da Viyana'da dünyaya gelen ve 2. Dünya Savaşı'ndan sonra henüz 17 yaşındayken, kendi ifadesiyle "genç, fakir, Avrupalı ve Lutheryan" olarak ailesiyle birlikte Amerika Birleşik Devletleri'ne göç eden Peter Berger 1949'da Wagner College'dan Edebiyat Fakültesi diplomasıyla mezun oldu. Çalışmalarına New York'taki The New School'da devam etti. 1950'de yüksek lisansını alan Berger 1954'te ise "From Sect to Church: A Sociological Interpretation of Baha'i Movement" başlıklı çalışmasıyla doktorasını tamamladı. 1955 ve 1956'da Almanya'da Protestan Akademisi'nde (Bad Boll'daki Evangelische Akademie) araştırma projesi için bulunan Berger, 1956'dan 1958'e kadar University of North Carolina'da yardımcı doçent olarak görev yaptı. 1958'den 1963'e kadar da Hartford Theological Seminary'de doçent olarak çalıştı. Profesörlük yıllarında ise sırasıyla New School for Social Research ve Rutgers University'de görev yapan Berger, 1981 yılında Boston Üniversitesi'ne geldi. Sosyoloji ve teoloji profesörü olarak ekonomik gelişme ile dünyanın farklı yerlerindeki sosyo-kültürel değişimler arasındaki ilişkiler konusunda sistematik tarzda incelemeler yapan Boston Üniversitesi bünyesindeki "The Institute for the Study of Economic Culture" isimli kuruluşu kurdu. Amerika'nın halen önde gelen düşünce kuruluşlarından biri olan bu enstitünün 1985-2009 yılları arasında direktörlüğünü yapan Berger'in sosyolojik teori, din sosyolojisi ve Üçüncü Dünya ülkelerinin gelişimi ile ilgili yazmış olduğu onlarca eser, neredeyse bir düzine dile çevrilmiştir. *Kutsal Şemsiye*, *Modernleşme ve Bilinç*, *Gerçekliğin Sosyal İnşası*, *Melekler Hakında Söylenti* gibi bazı önemli kitapları da dilimize aktarılmıştır. Kendisini teolojik anlamda liberal Protestan, siyasal ve toplumsal anlamda ise "ılımlı-muhafazakâr" olarak tanımlayan (Varacalli, 2012) Berger, ilerlemiş yaşına rağmen, halen *American Interest*'te haftalık olarak yazılarına devam etmektedir.

Yukarıda kısa hayat hikâyesini sunmaya çalıştığımız Berger'in dini nasıl tanımladığına ve onun işlevlerine dair görüşlerine göz atmakta fayda var. Berger, dini, "bir toplumdaki fertlerin en yüksek iyi olarak kabul ettikleri her şey" (Berger, 2002a, s. 125) olarak tanımlar. Ona göre din, "insan tarafından kurulan bir mana âlemidir" (Berger, 2005, s. 253). Diğer bir ifadeyle din, "Anlamı insanı aşan hem de içine alan bir düzene inanmadır" (Berger, 2002a, s. 128). Berger, işlevselci bir bakış açısıyla dinin toplumsal işlevlerini irdeler. Bunlar Durkhe-

im'ın da üzerinde durduğu konulardan biri olan "sembolik bütünleştiricilik", ikincisi "toplumsal kontrol", üçüncü ve sonuncusu ise "toplumsal yapılandırma"dır.

Dinin hemen hemen bütün alanlarda bütünleştirici bir rolünün bulunmasının aşikâr bir şey olduğunu belirten Berger, işte bu role "sembolik bütünleştiricilik" adını verir. Bu işlevin, Durkheim'in çalışmalarının merkezinde yer aldığını ve onun, insan topluluklarında dine bütünleştirici bir unsur olarak baktığını ifade eden Berger, böyle bir tezin yanlış ya da şaşırıcı olmadığını dile getirir. Çünkü Berger'e göre de din, her şeyin üstünde, insan hayatında düzenleyici bir temeldir ve ferdin hayatını ferdi kapsayan fakat aynı zamanda aşan mutlak anlamlar ve değerlere göre düzenler. En azından önemli sosyal davranışlara (mesela evlilik, çalışma hayatı, savaş) bunları yerine getiren fertlerden çok daha büyük anlam ve değer atfedilir. Böylece evlenmek dinî ayin, çalışmak tanrıları memnun edici görev, savaşta ölmek ise daha mutlu ahiret hayatı için pasaport haline gelir. Dinin sembolik bütünleştiricilik işlevi ise en bariz şekilde ayinlerde görülür. Burada, toplumun hayati sorunları açık şekilde sembolik olarak kutsalın sahasına yükseltilir. Yine, insanın bütün toplumsal ilişki ve davranışlarının sembollerle sıkı ilişki içerisinde olduğuna dikkat çeken Berger, dinin, bütün sembollere anlamı veren kuşatıcı bir mahiyet arz ettiğini ve mutlak sembollerin kaynağı olduğunu vurgular. Dinî işlevlerin, toplumsal kurumlara nüfuz ederek onların devamlılıklarını sağladığını belirten Berger, din ile ilgili görüşlerini daha sonra bir eserine isim olan kelime ile yani "şemsiye/kubbe" ile çok daha anlamlı ve kalıcı kılar: "Din, sosyal kurumlar ağının üzerine kaplayan, o olmadığı zaman yoksun kalacakları istikrar ve "doğruluk" görüntüsü veren bir kubbedir." (Berger, 2002a, s. 130-131)

Berger'e göre, dinin diğer önemli bir işlevi de toplumsal kontrol, yani insanların toplum kuralları çizgisinde tutmaya yardım etmektir. Dış ve iç kontrol, yani ferdi dışarıdan itaate zorlayan ve bunu ferdin kendi vicdanı içinden yapanlar arasında ayırım yapılabilir. Din iki kontrol türüyle de önemli bağlara sahiptir. Dış kontrol meselesinde din, Max Weber'in meşrulaştırma diye adlandırdığı şeyi yerine getirir. Bu, din toplumda gücün kullanımını haklı gösterir, "açıklar" ve "gerekçelendirir" demektir. Dinin son olarak "toplumsal yapılandırma" işlevi vardır. Din sık sık kutsal kökeni olmayan yapıları meşrulaştırır. Fakat toplumun belirgin farklı kategorilerini dinsel açıklamalar içerisine oturtabilmek için din bazen bilfiil bu yapılanmanın prensiplerini sağlar. Geleneksel Hint kast sistemi buna örnektir. Çünkü din asla salt bir sosyolojik/toplumsal yan ürün değildir. Onun kendine has mantığı vardır ve bazen beşerî olayların gidişatını etkilemede güce sahiptir (Berger, 2002a, s. 135).

Berger'in dine yaklaşımı, aslına bakılırsa onun modernleşme, sekülerleşme ve çoğulculuk konuları hakkında yapmış oldukları analizleriyle daha da berraklaşır. Zira özel anlamda sosyolojide, genel anlamda sosyal bilimlerin hemen tamamında tartışılan bu önemli konular, Berger'e göre dinin varoluşundan bugüne dek süregelen hayatında onu en fazla etkileyen olaylar arasında yer almaktadır.

## **Modernleşme ve Din**

Her şeyden önce, Berger'in modernite ile ilgili şu önemli sözünü söyleyelim: "Modernlik, herhangi bir tarihi olay nasıl inceleniyorsa, o şekilde incelenmelidir" (Berger, 2000, s. 14). Berger, modernliği anlamak için önemli bir soruyla işe başlar: "Modern diye adlandırılan dönem ve olayı diğerlerinden ayıran özellikler nelerdir?" Ona göre modernliğin iki özelliği vardır: Bunlardan biri, modernliğin kendinden önce gelenlerden sadece farklı değil, aynı zamanda onlardan üstün olduğu varsayımdır. Diğeri ise büyük halk kitlelerinin modernlik hakkında yeterli bilgiye sahip oldukları yolundaki sanıdır. Berger'e göre, modern üstünlük varsayımının kökü, Batı'yı en azından 18. yüzyıldan beri diğerlerine üstün kılma fikrinde yatmaktadır. Hâlbuki bu anlayış çok yanlıştır ona göre. Zira modernliğin en önemli göstergelerinden biri olarak kabul edilen «gelişme», deneysel olarak kanıtlanabilir bir şey değildir. Örneğin bir bilim adamı, 20. asrın New York'unun 15. asrın Floransa'sından üstün olduğu yolundaki inancına rağmen bir bilim adamı olarak konuyu incelerken bu inancını –fenomenolojik dille– parantez içinde tutmalı, etkisi altında kalmamalıdır.

Berger'e göre moderniteye karşı baştan beri iki karşıt tutum benimsenegelmiştir. Birisi, tarihin bazı iyi görünüşleri ya da süreç fikri açısından moderniteyi önemseyerek onu olabildiğince yücelten bir anlayıştır. Diğeri ise modernitenin büyük bir dejenerasyona sebebiyet verdiğini, zarafeti yok ettiğini, hatta insanı insanlığından çıkaran bir süreç olduğunu söyleyerek ondan şikâyetçi olan bir anlayıştır. Moderniteye karşı kesinlikle şu tavır takınılmalıdır Berger'e göre: "Moderniteyi ne göklere çıkarmalı ne de olumsuzluklarından dolayı dövünlmelidir. Yani ne ilerici ne de gerici olunmalıdır. Modernite de kendisinden öncekiler gibi tarihî bir fenomendir. Aslında o, kaçınılmaz bir şekilde takdir edilesi ve içler acısı özelliklerinin bir arada olduğu bir karışımıdır. Aynı şekilde doğruların ve yanlışların da bir karışımıdır" (Berger, 1979, s. 10-11).

Peter L. Berger'in moderniteye dönük en dikkate değer ve orijinal söylemlerinden biri, onun, insanoğlunun içerisinde yaşamını sürdürdüğü evi/yuvayı modernitenin yıktığını ifade etmesidir. Berger'in buradaki evden kastının iki yönü vardır: Birincisi gerçek anlamda "evin yıkılışı", ikincisi ve teorisinin asıl merkezini oluşturan kısmı ise mecazî anlamdaki "ev" olan "din" in yıkılışıdır. Berger'in bu mecazî anlamdaki "evin yıkılışı" söylemi, sosyoloji ve din sosyolojisinde oldukça meşhurdur.

Berger'e göre modernitenin ilk nüvelerini görmeye başladığımız Rönesans ve Reform öncesinde bireylerin "ev" ile "işyeri" iç içeydi ve birbirlerinden bağımsız değillerdi. Aileler daha çok geleneksel büyük aile niteliği taşıyordu. Fakat 17. yüzyılda önce Avrupa'da, daha sonraları ise Amerika'da ailenin üretim birimi olmaktan çıkması ve üretimin fabrika, işyeri ve modern bürolara taşınması, bireyleri modern çekirdek aileler içerisinde yaşamaya mecbur etmiştir. Sanayileşme ile birlikte ev ile işyeri, üretim ve tüketime arası ayrılmış ve aile bireyleri işe gitmek için evden ayrılmak zorunda kalmışlardır. Bu gelişme açık-soy ailesini, bütün



toplum katmanlarını kapsamak üzere çözmüştür. Dolayısıyla geleneksel toplumlarda her türlü yapıp etmelerin mekânı olan ev, modernleşmeyle birlikte önemli bir yıkıma uğramıştır (P. Berger, B. Berger ve H. Kellner, 2000, s. 204).

Berger'in "evin tahribatı/yıkımı" ile ilgili dile getirmiş söylemlerinden ikincisi ve asıl önemlisi, modernitenin dinin tahribatına sebebiyet verdiğidir. Modern-öncesi dönemde din, hayatın en önemli merkezî fenomeniydi. İnsanların her türlü eylemleri, düşünceleri, yaşam tarzları, dünyaya bakışları kısaca yaşamaya dair her ne varsa hepsi dinin öğretilerine göre gerçekleştiriliyordu. Çünkü din, toplumdaki bütün kurumların en üstünde Berger'in deyişiyle bir "kubbe/şemsiye" idi. İnsanların karşılaşmış olduğu olağanüstü şeyler, acı ve ıstıraplar, mutluluklar, kısacası her şey belirli bir kader çizgisi yönünde ilerliyor, her şeyi o belirliyordu. Bununla birlikte din, insanoğlunun hayatına anlam katan yegâne değerd. Din sayesinde bireyler mutlu bir şekilde yaşamlarını sürdürüyor, karşılaşmış oldukları olumsuz durumlarda evlerine, yani "dine" sığınıyorlardı. Fakat modernite ile birlikte bahsedilen şeylerin hemen hepsi alt-üst olmuştur (Dereli, 2012, s. 132). Weber, modern dünyayı "büyü bozumu" şeklinde tasvir etmişti. Hakikaten de modernite dünyayı kullanılan, değiştirilebilen, tüketilmeye yönelik ve insanın hizmetindeki maddeden ve varlıklardan oluşan bir mekanizma haline sokmuştur. "Modern insanın kendisinden başka hesap vereceği hiçbir üst-otorite kalmamıştır; o otorite ile ilişkisini kopardığı günden beri doğa ve eşya ile olan ilişkilerinde insanoğlu dengesini kaybetmiştir. Yaratılış hiyerarşisinin tepesinde olan insan, bu özelliğinin tüm avantajlarını kullanarak ama kendinden daha alt-konumda olan canlılara ve cansızlara kuralısızca hükmederek kendi varlığının maddi-manevi temelini de yok etmeye başlamıştır" (Canatan, 1995, s. 137).

Modern sosyal yaşamın evsizliğinin, en tahripkâr ifadesinin din alanında gerçekleştirdiğine vurgu yapar Berger. Çünkü günlük yaşamın ve bireyin hayatının çoğulculuk kazanmasının bir sonucu olarak devreye giren gerek kognitif ve gerekse normatif manalardaki genel belirsizlik, dine güvenilirlik konusunda ciddi krizleri de beraberinde getirmiştir. İnsanın ihtiyaçlarına, taleplerine mutlak bir belirlilik getirme görevini asırlardır sürdüren dine karşı beslenen güven duygusu büyük ölçüde sarsıntı geçirmiştir. Modern toplumdaki dinin geçirdiği bu krizin bir sonucu olarak da sosyal evsizlik metafiziksel bir yapıya bürünmüş, yani "evrende evsizlik" sorununa dönüşmüştür. Bu soruna dayanmak ise her babayığidinin harcı değildir (P. Berger, B. Berger ve H. Kellner, 2000, s. 205).

Evrende evsizlik sorununa çözüm için modern dünyada din yerine başka bir kurumun oluşturulamayışı ise işin en acı tarafıdır. Din ile birlikte bütün diğer kurumların bugün ev olma özelliğini kaybettiğine dikkat çeker Berger. Modernitenin oluşturmuş olduğu dünyada, rollerin kişiliği oluşturma şansı da kalmamıştır. Çünkü roller bireyi sadece başkalarından değil aynı zamanda bizzat bireyin bilincinde de saklayan "büyülü bir peçe" haline gelmiş, bundan dolayı modern insan, kaçınılmaz olarak gördüğü üzere sürekli olarak kendisini arayış içerir.

sinde kalmıştır. Ve modern bireylerdeki, özellikle de modern genç bireylerdeki “yabancılaşma” duygusunun ve bunun oluşturduğu kişilik krizlerinin baskın olması, işte bu acı gerçeğin sonucudur (Berger vd., 2000, s. 109).

Berger, modernleşme ve sekülerleşmenin getirdiği dünyada “anlam”ın kaybolmaya yüz tuttuğunu ve bundan dolayı da insanoğlunun “anlam krizi”yle karşı karşıya kaldığını da belirtmektedir. Anlam kriziyle ilgili ayrıntılı analiz yaptıktan sonra, özet mahiyetinde “aracı kurumlar” dediği kiliselerin olmazsa olmaz niteliğine dikkat çekerek bunları anlam krizinden çıkış yolu olarak gösterir (Berger ve Luckmann, 1995, s. 66). Ona göre anlam kriziyle hangi tür tedavi yöntemleriyle başa çıkmaya çalışırsanız çalışın sonuç boştur. Anlam krizinden düzlüğe çıkabilmek için tek çare kaçınılmaz bir şekilde aracı kurumlar dediği kiliselerin tekrar etkisini artırması, toplumdaki o eski gücüne tekrar kavuşması, yani dinin tekrar toplumdaki merkezî rolünü üstlenmesidir. Çünkü modern toplumun içini kanatan ve biçare hastalıklara maruz bırakan anlam krizleriyle başa çıkmanın tek yolu, toplumdaki her türlü unsur için bir çimento vazifesi görerek onları bir araya getiren ve topluma/insanlığa “yeni bir anlam” katan aracı kurumlardır.

Modernliğin elbette ki kazanımları vardır Berger’e göre. Modern dönemde gelişen teknoloji ile birlikte tıbbın gelişerek özellikle çocuk ölümleri oranında hayli düşüşlerin yaşanması, eğitim-öğretimin toplumun hemen tüm katmanları arasında yayılması ve modernitenin insanları görece daha özgür kılması, bu kazanımlardan bazılarıdır. Fakat bunun yanında modernliğin ikilemleri/çıkamazları da söz konusudur: Soyutluk, gelecek yönelimli olma, bireyselleşme, özgürlük ve sekülerleşme/dünyevileşmedir. Bunlar arasında da belki de en önemlisi, sonuncusu olan sekülerleşmedir. Zira modernleşme, dinî inanç ve deneyimlerin inandırıcılığına çok büyük bir tehdit getirmiştir. Bu öyle bir tehdittir ki dinî geleneğin büyük bir esneklik gösterdiği ve hatta güçlü canlanma kapasitesi bulunan (örneğin, İslâm dünyası) ülkelerde bile, modernleşmenin sekülerleştirici etkileri güçlü şekilde hissedilmektedir. Elbette sekülerleşme, dinî inanç ve pratiklerin tamamen ortadan kaybolacağı anlamına gelmemiştir. Fakat geniş halk kitleleri arasında, özellikle de seküler dünya görüşünün entelektüel elitler ve modern toplumlardaki eğitim-öğretim kurumları tarafından “kurulmaya” çalışıldığı ülkelerde, dinî yaşama bağlılıkta önemli ölçüde bir zayıflama anlamına gelmiştir (Berger, 1977, s. 77-78). Berger’in bu önemli görüşlerinden hareketle sekülerleşme serüvenini biraz daha açmak istiyoruz.

## **Sekülerleşme ve Din**

Modern çağın büyüklüğü ve bir o kadar da muğlâk kelimelerinden birisi de bilindiği üzere sekülerleşme/dünyevileşmedir. Öyle ki sosyolojinin bir disiplin haline gelmeye başladığı günlerden bu yana genel anlamda sosyologların özel anlamda ise din sosyologlarının zihnini hayli meşgul eden kavramlardan birisidir. Peter Berger, Thomas Luckmann, Rodney Stark,

William S. Bainbridge, Jeffrey K. Hadden, Robert N. Bellah, Grace Davie, David Martin, Bryan Wilson, Steve Bruce, Daniel Bell ve diğer birçok Batılı sosyolog gerek kitaplarıyla, gerekse makaleleriyle sekülerleşme konusunu çok geniş bir şekilde işlemişlerdir. Bundan dolayı pek tabiidir ki, bu sosyologlar arasında kavrama yaklaşımlar noktasında belirgin ayrımlar söz konusudur. Bir tarafta dinin eski zamanlardaki etkinliğini yitirdiğini ve dünyanın modernleştikçe sekülerleşeceğini ve dinin tabiri caizse buharlaşarak insanoğlunun hayatından çekip gideceğini savunanlar varken, diğer tarafta ise bunun böyle olmadığını, sosyal hayatın bazı alanlarındaki etkinliği ya da merkeziliği konusunda kısmî önem kaybına uğrasa da, dinin halen etkisini sürdürdüğünü ve dünyanın hemen her tarafında yeni bir dinî uyanışın ayan beyan olduğunu iddia eden birtakım sosyologlar vardır. Bir zamanlar sosyolojide “dokunulamaz” konulardan olup kesin bir kabul gören sekülerleşme kavramına, son onlu yıllarda dokunulmuş, üzerinin örtüsü açılmış ve ne olup olmadığı konusunda geniş çaplı analizler yapılmış ve hatta meselenin yelpazesi, bu kavramın sosyoloji literatüründen atılıp atılmaması gerektiği tartışmalarına kadar genişlemiştir.

Yukarıda ismini zikrettiğimiz sosyologlar içerisinde sekülerleşmeyle ilgili görüşleri konusunda belki de en ilginç düşüncelere sahip olan kişi Peter Berger'dir. Onun konuya yaklaşımı da bilindiği üzere hayli maceralıdır. Çünkü Berger'in hayatı, sekülerleşme savunucusu ve karşıtı olmak üzere iki ana bölüme ayrılır. “Genç Berger” olarak isimlendirebileceğimiz “Berger'in Birinci Dönemi”nde, o, modern dönemde dinin bir kültürde paylaşılan ve herkesi içine alan insanî bir gerçeklik algısına sevk eden ve böylece insanı yabancılaşma tehlikesinden kurtaran kutsal şemsiye olma vasfını yitireceğini öne sürüyordu. 1960'lardan 1990'lara kadar sekülerizmin sıkı savunucusu olup “dinin krizi”ni dillendirirken, “Berger'in İkinci Dönemi” diye adlandırabileceğimiz 1990'lardan itibaren ise tam zıt kutba geçerek sekülerizm karşıtı olmuş ve artık “sekülerizmin krizi”ni dillendirmeye başlamıştır.

### ***Berger'in Birinci Dönemi: Dinin Krizi***

Berger'in bu dönemindeki sekülerleşme yaklaşımı özellikle *Kutsal Şemsiye* adlı eserinde oldukça belirgindir. Berger, “sekülerleşme” kavramının, modern Batı tarihinde tecrübi olarak mevcut ve büyük önem taşıyan süreçlere işaret ettiğini belirterek kendisinin bu kavramla, toplum ve kültür alanlarının dinî kurumlar ve sembollerin egemenliğinden çıkarıldığı süreci kastettiğini ifade eder (Berger, 2005, s. 166-167). Sekülerleşmenin toplumsal-yapısal bir süreçten daha fazla bir şeye karşılık geldiğini belirtir. Sanat, felsefe ve edebiyatta dinî içeriklerin kayboluşu ve hepsinden önemlisi bilimin dünyada özerk ve tamamen seküler bir bakış açısı olarak yükselişinde gözlenebildiği gibi bu süreç, kültürel ve düşünsel hayatın tamamını etkisi altına alır. Dahası, burada sekülerleşmenin aynı zamanda öznel bir yanının da bulunduğu kastedilmektedir. Nasıl toplumun ve kültürün sekülerleşmesi söz konusu ise aynı şekilde bilincin sekülerleşmesi de söz konusudur. Yani bu, modern Batı'nın dinî açıklamalardan yararlanmaksızın dünyayı ve kendi öz yaşamlarını yorumlayan gittikçe artan sayıda bireyler ürettiği anlamına gelir.

Berger'e göre, hayatın kutsal ve profan olarak ayrılan alanlar arasındaki duyarlı denge eskiden Hıristiyanlık, yani din tarafından dizginleniyordu. Fakat bu realite kaybolduğunda, "Dünya"nın tamamen hızlı bir biçimde dünyevileşmesinin gerçekleşmesi kaçınılmaz olmuştur. Dünyevileşme modern insan için yepyeni bir durum ortaya çıkarmıştır. Belki de tarihte ilk kez dünyanın dinî bakımdan yasallaştırılışları yalnızca az sayıda bir entelektüel için değil, başka kenardaki bireyler ve özellikle de tüm toplumların geniş halk yığınları için de makul olma özelliklerini yitirmiştir. Yani, sadece devlet veya ekonomi gibi büyük kurumlar için değil, günlük hayatın gelişi-güzel alışkanlıkları için de bir "anlamsızlık" sorunu baş göstermiştir (Berger, 2005, s. 188-190).

Berger'e göre her şeyden önce, dünyevileşmenin sokaktaki insanı etkilediği en çarpıcı yönlerinden biri, dinde bir güvenilir olma bunalımı doğurduğu yöndedir. Çünkü bir açıdan dünyevileşme, realitenin geleneksel dinî tanımlamalarının makul olma özelliklerinin topyekûn çöküşüyle sonuçlanan bir gelişmedir. Dünyevileşmeyi, ancak modern toplumdaki somut alt-yapısal süreçlerin bir yansıması olarak gözükecek biçimde çözümlenmek mümkündür. Dünyevileşme, dinin üzerinde o denli etkindir ki, onun etkisi altında olan din bugün ancak "bağımlı bir değişken" olarak ikna edici bir biçimde tahlil edilebilir (Berger, 2005, s. 195).

Berger *Kutsal Şemsiye* adlı bu meşhur eserini 1967'de yayımlamıştı ve 1968'de "kendi fikrini beyan etmeme" şeklindeki entelektüel çekingenliğine rağmen, New York Times'a, kendisiyle yapılan söyleşide, "21. yüzyılda dine inananların çok küçük cemaatlerden ibaret olacağını; dünyanın her tarafına yayılan seküler kültüre karşı koyabilmek için de hepsinin bir arada yaşamak zorunda kalacaklarını" (Stark, 2002, s. 36) söylüyordu. Hatta Stark'ın da belirttiği gibi Berger, o konuşmasında tasvir yeteneğini de kullanarak "dine inanan kimsenin halinin giderek Amerikan üniversitelerinden birine uzatmalı bir ziyarette bulunan Tibetli bir müneccimin durumuna benzeyeceğini" ifade ediyordu. Fakat az sonra bahsini edeceğimiz ikinci döneminde ise "Amerikan üniversitelerinin Budist lidere konferans verdirmek için sıraya girdiklerini" yazacaktı.

### **Berger'in İkinci Dönemi: Sekülerizmin Krizi**

Berger'in fikirlerindeki değişimin ilk nüvelerinin iyice belirginleştiği yer 1997 yılında National Interest'te yayımladığı "Secularism in Retreat" adlı makalesidir. Bu makalesinde genel olarak dünyanın hemen her tarafındaki inanç fotoğrafının, sekülerleşme konusunda kendisinin yanıldığına kanıt teşkil ettiğinden bahsetmektedir. Ona göre bir zamanlar bu teoriyi savunmak için gerekli sebepler olsa da bugün bunu söylemek ihtimal dâhilinde değildir. Çünkü bugün itibarıyla modern toplum yakından incelendiği zaman, din ve sekülerizm çekişmesinde garip bir yer değişiminin olduğu görülür. Şöyle ki: "Modern dünyada önceleri din kriz yaşarken şimdilerde sıra sekülerizme gelmiştir. Bir dünya görüşü olarak sekülerizm, Aydınlanma düşüncesiyle aynı kaderi paylaşarak son zamanlarda önemli bir sarsıntı geçirmiştir. Bu da tabiatıyla dinin modern toplumdaki durumunu ve geleceğini etkilemektedir" (Berger, 2002b, s. 76).

Din sosyolojisinin son dönemdeki en önemli başarısının, bir zamanlar ağza bile almaya cesaret edilemeyen sekülerleşme teorisinin reddi olduğunu belirten Berger'e göre bunun nedeni, felsefi ya da teolojik anlamda yaşanan değişiklikler değil tezin, ABD de dâhil olmak üzere dünyanın dört bir yanında elde edilen deneysel bulguları açıklamada yetersiz kalışıdır (Berger, 2006, s. 90). Öğrencilerine bir teolog veya filozof olmaya göre sosyolog olmanın en zevkli yanının bu olduğunu söylediğini belirten Berger'e göre bir sosyolog inandığı teoriler ve onu destekleyen bulgular varken, zamanla bunların doğru olmadığını ya da yeni delillerle yanlışlandığını görebilir.

Modernitenin ve sekülerizmin bugün kesin bir kriz içerisinde olduğunu söylemek için oldukça önemli nedenler vardır Berger'e göre. Çünkü Üçüncü Dünya ülkelerindeki modernleşmenin aynı çizgide gerçekleşen ve değiştirilemeyecek bir süreç olmadığı çok daha açık bir hal almaya başlamıştır. Dahası en başından beri, modernizasyon süreci, karşı-modernizasyonun kontrolü altında gerçekleşen karşı-koyucu/telafi edici güçlerle sürekli etkileşim halinde olan bir süreçtir. Berger, sekülerleşmenin de aynı şekilde sekülerleşme-karşıtı güçler ile sürekli etkileşim halinde olan bir süreç olduğunu düşünmektedir. Bu etkileşimi tüm detayları ile araştırmadan karşı-modernizasyon ve karşı-sekülerizasyon hareketlerinin yalnızca Üçüncü Dünya ülkelerinde gözlemlenmediğini aynı zamanda kapitalist ve sosyalist varyasyonları içerisinde barındıran ve gelişmiş endüstri toplumları dediğimiz ülkelerde bile gözlemlendiğini söylemek yeterli olacaktır (Berger, 1990, s. 137-138).

Dünya ölçeğindeki bu dinî canlanmanın ise iki istisnası vardır. Bunlardan ilki, söz konusu sekülerleşme teorisinin geçerli görüldüğü ve halen geçerliliğini sürdürdüğü Avrupa'dır. Batı Avrupa'da gittikçe yükselen bir ivme gösteren modernleşme ile birlikte sekülerleşmeyi belirleyen göstergelerde de bir yükselme olmuş ve kilisenin öngördüğü dinî inançları olduğu gibi kabullenen insanların sayısı azalmıştır. Cinsellik, evlilik ve çocuk yapma gibi konularda çoğu kimse dinî prensipleri takip etmez olmuştur. Kiliseye gidenlerin ve din adamı olmayı tercih edenlerin oranı ise büyük ölçüde düşmüştür. Artık oralarda yaygın bir seküler Avrupa kültürü söz konusudur. Ama bunun yanında son zamanlarda özellikle Fransa, İngiltere ve İskandinav ülkelerinde yapılan bazı din sosyolojisi araştırmaları sekülerleşme nitelemesini sorgulamaktadır. Bu tartışmalar organize kiliselere karşı var olan yabancılaşmaya rağmen, özellikle Hıristiyanlık içerisinde çok kuvvetli bir dinî canlanmanın olduğunu gösteren veriler ortaya koymaktadır. Bu veriler dikkatle incelendiği zaman Avrupa'da dini tanımlayan şeyin "sekülerleşme"den ziyade "kurumsallaşmış dinden kaçış" olduğu görülmektedir. Yani din için bir "yok olma" değil bir "yer değiştirme" söz konusu olmuştur. Bununla beraber Avrupa'nın, dünyanın diğer bölgelerinden farklı olduğunu da belirtmek gerekir. Mesela ABD, Avrupa'dan din adına müspet yönde kesin bir farklılık arz eder. Amerikalılar Avrupalılara nazaran daha dindar ve kiliseye daha bağlıdırlar. Berger'e göre din sosyolojisinin sekülerleşme konusundaki en önemli görevlerinden birisi, Avrupa ile Amerika'yı kıyaslamak olmalıdır. Çünkü böyle bir karşılaştırma, modernite ile sekülerleşme denklemini, yani modernitenin

sekülerleşmeyi doğuracağı tezini geçersiz hale getirecektir. Çünkü Amerika Avrupa'ya göre çok daha dindardır ama daha az modern değildir (Berger, 2002c, s. 22).

Peki, dünyanın en modern ve gelişmiş ülkesi olarak telakki edilen Amerika, daha az modernlik vasfı bulunan Avrupa'dan niçin çok daha dindardır? Bunlardan hangisi istisnai bir durumdur; Amerika mı yoksa Avrupa mı? Berger, bu soruya Avrupa'nın istisna teşkil ettiğini söyleyerek cevap verir. Çünkü Amerika da dâhil olmak üzere dünyanın hemen her tarafı dindarlaştırırken Avrupa'nın gittikçe sekülerleşmesi normal bir durum değildir. Dinin dünya-daki genel durumuna bakınca, sekülerleşmeyi bir norm olarak değil de açıklanması gereken ilginç ve sapkın bir fenomen olarak ele almak gerekir. Berger, bugün din sosyolojisinde bazı soruların doğru sorulması gerektiğini ifade eder. Örneğin "Amerika niçin daha dindar?" yerine "Avrupa niçin hâlâ seküler?" sorusunu sormak gerekir. Yine mesela "İran'daki fundamentalizmi nasıl açıklarsınız?" sorusu yerine "Niçin Batı Avrupa farklı?" sorusunu sormak gerekir (Epistemological Modesty..., 1997).

Berger'in Avrupa'yı, dindarlaştırma ve dinin sekülerleşmeye galip geldiği konusunda istisna tutmasına bazı önemli sosyologlar karşı çıkmaktadırlar. Örneğin bunlardan biri olan İngiliz din sosyologu Grace Davie, *1945'ten Bu Yana İngiltere'de Din* adlı kitabında, kurumsal dinin Avrupa'nın birçok yerinde önemli rol oynamaya devam ettiğini ileri sürmektedir. Fransız din sosyologu Daniele Hervieu-Leger ise Fransa'da tecrübe edilen yoğun sekülerleşme sürecine rağmen Katolikliğin Fransız kültüründe halen etkin bir konumda olduğunu iddia etmektedir (Bodur ve Çapcıoğlu, 2012, s. 141).

Berger'e göre Avrupa'nın yanında sekülerizmin gerilediğini öne süren teze istisna oluşturacak bir örnek daha vardır: Batı'yı örnek alan ülkelerde Batı tipi yüksek eğitim alan özellikle sosyal bilimlerden insanların oluşturduğu sekülerleşmiş bir alt kültür mevcuttur. Bu alt kültür ilerlemeci ve Aydınlanmacı düşüncenin inanç ve değerlerinin kendi ülkelerindeki bayraktarlığını yapmaktadır. Dünyanın hemen her bölgesinde böyle bir tablo söz konusudur.

### **Berger'in Fikrî Değişiminin Sebepleri**

O güne kadar sekülerleşme konusundaki fikirleriyle sosyologları peşinden sürükleyen bir sosyolog olan Berger bu düşüncelerinden niçin vazgeçmiştir? Sebeplerini soruşturduğumuz zaman, aslında Berger'deki değişimin yukarıda ismi geçen makaleyi yayımladığı 1990'lı yıllardan çok daha öncesine dayandığını söyleyebiliriz. Bu değişimin altında yatan etmenlerden belki de en önemlisi, Berger'in 1969 ila 1972 yılları arasında, Ivan Illich ve onun Meksika Cernavaca'daki "think-thank"indeki diğer önemli isimlerle birkaç yaz tatilini geçirmesidir (Davis, 2012). Bu yıllar, "entelektüel ajandamda keskin bir dönüş gerçekleşti" dediği yıllardır. Eskiyle yeni dönemi arasında köprü vazifesi gören eseri *The Homeless Mind*'in önsözünde Berger, buna bir ipucu olarak, gelişme problemlerine yönelik ilgisinin bilimsel nedenlerden daha ziyade siyasal nedenlerden dolayı (Berger vd., 2000, s. 11) ortaya çıktığını söyler.

İlginç olan nokta ise Berger'in otobiyografik eseri olan ve kendi hayatıyla ilgili pek çok itirafta bulunduğu *Adventures of an Accidental Sociologist –How to Explain the World Without Becoming a Bore–* (2011) adlı son kitabında bu dönüşümüyle ilgili hemen hiçbir şey söylememesidir. Bunun yanı sıra kendisiyle yapılan söyleşilerde de ona bu dönüşümünün sebepleri sorulduğunda ayrıntıya girmeden cevaplar verdiği görülmüş ve farklı özelliklere sahip dünyanın pek çok yerinde dinin yükselişine işaret etmiştir. Zira Berger'e göre bu dönüşüm, öncesiyle sonrası arasındaki bir değişim yolculuğudur; kesinlikle bir zihniyet değişimi değildir (Davis, 2012). Yine ona göre sosyal bilimler, birilerinin teorilerinin doğrulandığı kadar yanlışlandığı zaman da "eğlenceli"dir ve sosyolojideki bazı derinlikli içgörüler/kavrayışlar, zaferlerden çok yanlışlardan ortaya çıkmıştır (Hijelm, 2012). Bununla birlikte bazı yazarlara göre Berger'in sekülerleşme konusunda yaşamış olduğu değişim ve dönüşüm, onun Avrupa'dan Amerika'ya göç etmesi ve artık Amerikalı gibi düşünmesinden kaynaklanmıştır (Swatos ve Christiano, 2002, s. 111).

## Çoğulculuk ve Din

Berger'in düşüncelerinin temelinde yer aldığını öne sürdüğümüz üçlü sacayağının üçüncü ve son ayağı, onun sekülerleşmenin "ikiz kardeşi" olarak tanımladığı çoğulculuk olacaktır. Zira Berger'in bu tezi de en az sekülerleşme ya da modernleşme konusundaki görüşleri kadar önemlidir. Her şeyden önce Berger'in konuyla ilgili en önemli sözünü dile getirelim: "Modernleşme kaçınılmaz olarak herkesin iddia ettiği gibi sekülerleşmeye değil, çoğulculuğa yol açar" (Berger, Davie ve Fokas, 2008, s. 12).

Berger "çoğulculuk" kelimesini kısaca şu şekilde tanımlar: "Farklı dünyagörüşü olan toplumlarda, yurttaşlık barışı şartları altındaki değer sistemlerinde ve insanoğlunun birbiriyle etkileşim halinde bulunduğu yerlerde, aynı yerde varolma durumu" (Mathewes, 2006). Modern dönem öncesinde bireyin hayatının merkezinde kaderin ön planda olduğuna dikkat çeken Berger bu dönem insanların yaşamlarında, gündelik meşgalelerinde, düşüncelerinde, umutlarında ve beklentilerinde, başına gelen şeylerde, kısacası hemen her şeyde kadere razı bir durum olduğuna işaret etmiştir. Modern dönemde ise durum değişmiş, modern öncesi dönemde merkezî bir konumu olan kader arka planlara itilmiş ve kişinin akıl ve mantığıyla yaptığı, yöneldiği seçimler önem kazanmıştır. Berger'e göre bunun en belirgin örneği doğum olaylarında ve değişen hamilelik anlayışındadır. Modern öncesi dönemde hamile kalmak tamamen kadere irca edilen bir özelliğe sahipken, modern dönemde hamileliği önleyen ilaçların ortaya çıkması bu olayı kader çizgisinden çıkarmıştır. Aynı şekilde doğum kontrolü, aile planlaması gibi modern dönemde ortaya çıkan anlayışlar da doğum olaylarını kader meselesi olmaktan ziyade modern bireylerin kendi akıl ve mantıklarıyla yaptıkları seçim haline gelmiştir. Kısacası Berger'e göre önceden kaderin aldığı yeri, şimdi birtakım seçimler almaktadır. Ya da kader artık karara dönüşmüştür.

Bu karar çoğaltma ameliyesi, sistematik fikre az ilgisi bulunan ya da hiç bulunmayan sıradan sayısız insan tarafından teorik öncesi düzeyde tecrübe edilmiş ve kaçınılmaz olarak, bu durum, kader tarafından kendisine verilen şeyleri sistematik olarak sorgulayan yeni bir yoruma davetiye çıkarmıştır (Berger, 1979, s. 12-16). O halde modern birey, geleneksel bireyin içerisinde yaşadığı kader dünyasıyla keskin bir zıtlık oluşturacak şekilde bir seçim dünyasında yaşamaktadır. O, gündelik yaşamın sayısız durumları arasında seçim yapmak zorundadır; fakat bu seçme zorunluluğu onu inançlar, değerler ve dünya görüşü/hayat felsefesi alanlarına götürmek zorundadır. Kısacası modern birey, hayatın her alanında alternatifler dünyasında bir seçim yapmak zorundadır.

Berger, çoğulculuğun sadece sosyal hayatta değişiklikler meydana getirmediğini, dinî kuruluşların tekelliğini de yerle bir ettiğini önemle belirtir. Ona göre insanlık tarihinin büyük bir kısmı boyunca dinî kuruluşlar toplumda tekeller olarak mevcudiyetlerini sürdürmüşlerdir. Dinî kurumlar bu tarihî dönemlerde doğrusunu söylemek gerekirse sahici kurumlar, yani hem düşünce hem de aksiyonu düzene koyan merkezler idi. Dünya, yalnızca toplumun olağan güçleri ve onların toplumsal denetim araçları vasıtasıyla değil çok daha temelli bir biçimde o toplumun üyelerinin sağduyusu vasıtasıyla da idame ettirilen bir dünya idi. Dinî olarak tanımlandığı için bahis konusu dünyanın dışına adım atmak demek, kaotik bir karanlığa, anomiyeye ve belki de çılgınlığa adım atmak demektir (Berger, 2005, s. 205). Fakat modernite, getirmiş olduğu büyük değişim ve dönüşümlerden sonra bu anlayışı darımsıya getirmiştir. Aynı şekilde modern öncesi toplumdaki pek çok bireye bilinmez olan bilişsel ufku açan kitlesel eğitim ve kitlesel okuryazarlıkla ya da daha vahimi, modern kitlesel iletişim medyası aracılığıyla modernite bu homojenliği ortadan kaldırmıştır. Modernite bu etkiyi uzun zamandır gerçekleştirmekteydi; fakat küreselleşme ile hızlı bir şekilde bu etki dağılmakta ve daha da yoğunlaşmaktadır. Bugünün dünyasında birisi, bu çoğulcu dinamiğin dokun(a)madığı pek az yer bulabilir (Berger vd., 2008, s. 13).

Berger bundan böyle artık insanların hayatlarında “tekel bir din”den söz etmenin mümkün olamayacağını, pek çok dinî grubun ya da cemaatin, insanların dinî anlayışlarında etkin olmaya başlayacağını öne sürer. Yani “(1) modernite, bireylerin yaşamlarını çoğullaştırır, çeşitlendirir ve bu durum da sonuçta (2) bireylerin kendilerine ait olan inançlarını aşındırır” (Berger, 2006, s. 90). Berger böyle bir sürecin ilk defa Amerika’da gerçekleştiğine dikkat çeker: “İyi bilinen tarihî nedenlerden dolayı, çoğulculuğu sürdüren süreç ilk defa, günümüze kadar varlığını sürdüren ve karşılıklı hoşgörülü mezheplerden oluşan bir sistemin kurulmasıyla sonuçlanan Amerika’da tahakkuk etti. Amerikan usulü bu mezhep biçimi, gerçekte kalıcı olması ve kendi öz bölgesindeki diğer kiliselerle rekabete gitme noktasına ulaşması nedeniyle bir kilise olarak tanımlanmıştır” (Berger, 2005, s. 207).

Berger’e göre toplumdaki ve bireylerin hayatlarındaki anlam krizlerini oluşturan en önemli faktör, modern sekülerleşme değil modern çoğulculuktur. Modernite, nitel çoğulculuk ka-



dar nicel çoğulculuk anlamına da gelir. Modern çoğulculuğun yapısal sebepleri ise herkes tarafından bilinir: Nüfusun artması, göçler ve bununla da ilişkili olarak, şehirleşme, fiziksel, demografik anlamda çoğullaşma, market ekonomisi ve pek çok türden insanları birlikte aynı yere atan ve onları mantıksal olarak barışçıl şekilde birbirleriyle ilişki kurmaya zorlayan endüstrileşme; hukuk kuralları ve bu barışçıl bir arada oluşa garanti teşkil eden demokrasi. Kitle iletişim araçları ise daimî ve şüphe götürmeksizin hayat şekillerinde ve düşüncülerde çeşitliliği ayan beyan göstermektedir. Bu da kitlesel eğitim-öğretim üzerinde etkisi bulunan yazılı materyalin, kitleler üzerine zorunlu okullaşma ile baskı kurmasından ve en yeni elektronik medyanın etkisinden kaynaklanmaktadır. "Eğer bu çoğulculuğun meydana getirdiği etkileşimler, şu ya da bu şekilde engellenemezse, etkisini bütün gücüyle gösterecek ve o yıkıcı "yapısal" anlam krizini getirecektir" (Berger & Luckmann, 1995, s. 37-38).

Berger'in din ile çoğulculuk arasında kurmuş olduğu ilişkiler konusunda en dikkate değer söylemlerinden biri, çoğulculuğun ortaya çıkardığı dinlerin "pazarlanmak" zorunda kalacağını ve dolayısıyla dinî bir piyasanın oluşacağını öne sürmesidir. Ona göre din bundan böyle "satın almak" zorunda olan bir müşteriye "satılmalıdır". Çoğulcu konum her şeyden önce bir pazar konumudur. Orada dinî kurumlar birer teşhir merkezleri haline gelirken dinî gelenekler de birer tüketici malları haline dönüşür. Bu durumda her nasıl olursa olsun hatırı sayılır bir ölçüde dinî aktivite pazar ekonomisinin mantığına göre belirlenmeye başlar (Berger, 2005, s. 208). Çoğu tekeli bir yapıya/statüye alışkın olan dinî kurumlar, bugün artık bir yarışma halindedirler. Bu durumda bireylerin seçim yapmak zorunda kaldıkları dinî bir market ortaya çıkmaktadır (Berger vd., 2008, s. 12).

Berger'e göre modern dünyada çoğulculuğun getirmiş olduğu ortamda dinî gelenekleri değişmez bir hakikat olarak korumak giderek zorlaşır. Diğer taraftan tüketici tercihinin dinamikleri dinî alana da dâhil edilir. Dinî içerikler böylelikle birer "moda" konusu haline gelir. Bu durum zorunlu olarak hızlı bir değişimin olacağı ya da değişmezlik ilkesine teolojik olarak teslim olunacağı anlamına gelmez, aksine değişme olasılığının sözü edilen yapıya bir daha çıkmamak üzere ilk ve son defa dâhil edilmesi demektir (Berger, 2005, s. 217). Çıkan sonuç şudur: Çağdaş dönem büyük ölçüde bir "şüphecilik dönemi"dir.

## Sonuç

Peter L. Berger geçirmiş olduğu entelektüel dönüşümleriyle bugün sekülerleşmenin lehinde ve aleyhinde konuşlanan her iki düşünür grubunun da atfı yaptığı bir isim olmuştur. Zira bugün sekülerleşmenin halen sıkı savunucusu olan pek çok sosyologa görüşleriyle ilham veren Berger, akademik ve entelektüel dünyayı şaşırtacak şekilde karşı cenaha geçmiştir. "Dinin krizi"nden "sekülerizmin krizi"ne olan bu yolculuk elbette ki çeşitli akademik ve sosyo-politik sorgulamalara konu edilebilir. Fakat açık olan bir şey var ki o da, insanın varoluşunu anlamlandıran dinî düşüncenin, klasik sosyologların öne sürdüğü gibi, ortadan kaybolup

gitmeyeceği gerçeğidir. Zira modernite, yeni imkânlar sunmuş ve bireylerin zihin dünyalarını önemli ölçüde değiştirmiş olsa da insanlığa vaat etmiş olduğu "mutlu insanlık" formülünü gerçekleştirememiş, savaşların ve sıkıntılıkların olmadığı dünya cennetini tesis edememiştir. Dolayısıyla insanlığın yaşamış olduğu onca değişime ve dönüşüme rağmen dine olan inanç halen modern bireylerin de zihin ve gönül dünyalarında yer etmekte, dinî duygu ve düşünceler dünya ölçeğinde yeni toplumsal ve siyasal olaylara sebebiyet vermektedir. Bununla birlikte zamanın ruhuna uygun olarak dinin farklı anlaşılma ve yorumlanma şekillerinin ortaya çıkması ve dinî hayatın farklı hüviyetlere bürünmesi de kaçınılmaz görünmektedir.

## Kaynakça

- Berger, P. L. (1977). *Facing up to Modernity: Excursions in society, politics and religion*. New York: Basic Books.
- Berger, P. L. (1979). *The Heretical Imperative: Contemporary possibilities of religious affirmation*. Garden City, New York: Doubleday.
- Berger, P. L. (1990). *A Rumour of Angels: Modern society and the rediscovery of the supernatural*. New York: Doubleday.
- Berger, P. L. (2002a). Dini ve Toplumsal Kurumların Değişimi. A. Çiftçi-R. J. Wuthnow-P. L. Berger, *Din ve Modernlik -Toplumbilim Yazıları I-* içinde, A. Çiftçi (drl. ve çev.), s.121-174. Ankara: Ankara Okulu yay.
- Berger, P. L. (2002b). Dinin Krizinden Sekülerizmin Krizine. *Sekülerizm Sorgulanıyor* içinde, A. Köse (drl. ve çev.), s. 75-93. İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Berger, Peter L. (2002c). Sekülerizmin Gerilemesi. *Sekülerizm Sorgulanıyor* içinde, A. Köse (drl. ve çev.), s. 11-32. İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Berger, P. L. (2005). *Kutsal Şemsiye*. çev. A. Coşkun. İstanbul: Rağbet yay.
- Berger, P. L. (2006). Günümüz Din Sosyolojisinin Problemleri. A. Köse (hzi. ve çev.), *Laik Ama Kutsal* içinde, s. 87-107. İstanbul: Etkileşim yay.
- Berger, P. L. & Luckmann, T. (1995). *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning -The Orientation of Modern Man-*. Gütersloh: Bertelsmann Foundation Publishers.
- Berger, P. L. – Berger, B. – Kellner, H. (2000). *Modernleşme ve Bilinç*. çev. Cevdet Cerid. İstanbul: Pınar yay.
- Berger, P. L. – Davie, G. – Fokas, E. (2008). *Religious America, Secular Europe*. Burlington: Ashgate Publishing Company.
- Bodur, H. E. ve Çapcıoğlu, İ. (2012). Sosyolojik Teori ve Din. *Din Sosyolojisi El Kitabı* içinde, İ. Çapcıoğlu (Ed.), s. 111-147. Ankara: Grafiker yay.
- Canatan, K. (1995). *Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme*. İstanbul: İnsan yay.
- Davis, J. E. (2012). Peter L. Berger, Adventures of an Accidental Sociologist... *Springer Science+Business Media, Soc*, 49, 193-199.
- Dereli, M. D.(2012). *Din Fenomenine Sosyolojik Yaklaşımlar -Peter L. Berger Örneği-*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Hijelm, T. (2012). Book Review: Adventures of an Accidental Sociologist: How to Explain the World without Becoming a Bore. *Acta Sociologica*. 55, 292-298.
- Mathewes, C. T. (2006). An Interview with Peter Berger. *The Hedgehog Review*. 8: (1-2), 152-157.
- Stark, R. (2002). Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme. Ali Köse (drl. ve çev.), *Sekülerizm Sorgulanıyor* içinde, s. 33-74. İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Swatos, W. H. ve Christiano, K. J. (2002). Sekülerleşme Teorisi: Bir Kavramın Serüveni. Ali Köse (drl. ve çev.), *Sekülerizm Sorgulanıyor* içinde, s. 95-121. İstanbul: Ufuk yay.
- Epistemological Modesty: An Interview with Peter Berger. *The Christian Century* (1997). 114: 972-978.
- Varacalli, J. A. (2012). Book Reviews. *The Catholic Social Science Review*, 17, 280-284.



# Din-Siyaset İlişkisinin Sosyolojik Bir Analizi: Şerif Mardin Örneği

Vefa Adıgüzel\*

**Öz:** Bu çalışmanın amacı, Şerif Mardin düşüncesinden hareketle din ve siyaset ilişkisinin sosyolojik analizini yapmaktır. Şerif Mardin sosyolojisi, Türk düşünce tarihinde modernleşme sorunu etrafında şekillenir. Din ve siyaset olgusu siyaset bilimi perspektifi içinde tarihsel ve sosyolojik boyutlarıyla ele alınmaktadır. Çünkü Türk modernleşmesi siyasal ve kültürel bir anlama sahiptir. Mardin'in Türk modernleşmesini işlemesi, Türkiye'de din ve siyaset ilişkisinin eleştirel çözümlemesini beraberinde getirmektedir. Sosyolojik düzeyde, din ve siyaset arasında karşılıklı bir etkileşim vardır. Dinin öne çıkması, hem siyasal sistemle hem de siyasetin aktörü olan insanın inanç, tutum ve davranışlarındaki yerinden kaynaklanmaktadır. Din ve siyaset ilişkisi kapsamlı ve iddialı bir konudur. Dolayısıyla bu ilişkisinin tek bir boyut veya süreçte ele alınması mümkün değildir. Din ve siyaset ilişkisi modernleşme sürecinde İslâm'ın sosyolojik boyutunu göstermektedir. Din ve siyaset kavramları arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Mardin sosyolojisinde bu ilişki belirginlik kazanır. Din olgusu, bu ilişkide Türk siyasal yapısının modernliği üzerinden açıklanmaktadır. Türkiye'de din-siyaset ilişkisi dinsel kimlikleri ve dinî hareketleri tartışmaya açmıştır. Mardin'in Türk-İslâm modernleşme tezi, din ve siyaset ilişkisinin tarihsel ve kültürel önemini belirtmesi açısından sosyolojik bir okumaya sahiptir.

**Anahtar kelimeler:** Din, Din Sosyolojisi, Siyaset, Siyaset Sosyolojisi, Türk Modernleşmesi.

## Giriş

Toplumsal gerçekliğin önemli unsurlarından biri olan din, tarihin her döneminde bireyleri ve toplumları etkileyen önemli bir faktör olmuştur. Din, toplumsal yapının oluşum ve değişim unsurlarından biri olarak ele alınabilir. İnsanlık tarihi, din ve dinî olaylar tarihi olarak da değerlendirilebilir. Tarihin her döneminde toplumsal olayları çeşitli şekillerde etkisi altına alan dinler, bir yandan toplumsal yapı ve sistemleri etkilerken diğer yandan toplumsal ve siyasal olaylardan etkilenmiştir. Din; sahip olduğu normlar, değerler ve inançlar sayesinde insan ve toplum eylemlerini önemli ölçüde etkilemektedir.

Sosyolojik gerçeklikte, din ve siyaset ilişkisi tarihsel bir süreci belirtmektedir. Din ve siyaset ilişkisinde tartışma konusu olan bazı sorunlar günümüzde güncelliğini korumaktadır. Bu durum, din ve siyaset ilişkileri ekseninde geçmişte yaşanan teorik veya pratik düzeydeki sorunların devam ettiğinin göstergesidir.

\* Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.  
İletişim: vefaadiguzel@gmail.com. Bingöl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Zemin Kat No: DZ-13, Bingöl.

Din-siyaset ilişkisinin temel problemlerinden birisi kavram kargaşasıdır. Bu noktada yapılan tartışmalar, sosyolojik düzlemden çok ideolojik yargılar üzerinden gerçekleşmektedir. Din ve siyaset arasındaki yakın ilişki siyaset sosyolojisi veya din sosyolojisi bağlamında temellendirilebilir. Sosyal hayatı derinden etkileyen din ve siyaset ilişkisinin özel bir örneğini Şerif Mardin temsil etmektedir. Şerif Mardin, din ve siyaset ilişkisini tarihsel ve sosyolojik yaklaşımda ele almaktadır. Bu yaklaşımda siyasetle sosyoloji arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Çünkü Mardin, Türk siyaset olgusunu çözümlemek için çeşitli kavramlara başvurur. Özellikle Türkiye’de dinin siyasallaşması, din ve modernleşme gibi konular üzerinde araştırmalar yapmıştır. Sosyal bilimlere getirdiği yaklaşımlarla Türkiye’de yaşanan toplumsal değişimleri incelemiştir. Toplumsal ve siyasal değişimleri, Türk siyasal kültürünün yapısına ilişkin geliştirdiği modellerle ele almıştır. Bu bağlamda formüle ettiği merkez-çevre modeli Türk siyasasını açıklayacak anahtar bir kavramdır.

Şerif Mardin sosyolojisinde din-siyaset ilişkisi Türk modernleşme tarihi üzerinden okunmaktadır. Özellikle *Türkiye’de Din ve Siyaset, Bediüzzaman Said Nursi Olayı* adlı çalışmalarında bu düşünceyi görmek mümkündür. Eserlerinde toplumun farklı tarihsel ve siyasal niteliklerini işlemiştir.

Mardin’in din-siyaset ilişkisini işlemesi merkez-çevre modelinde siyasal modernleşme ve kültürel modernleşme hakkında bilgi verir. Mardin din olgusunda İslâm’ın siyasetle ilişkisini temel kavramlar üzerinden açıklamaktadır. Çünkü Şerif Mardin için konunun sosyolojik boyutu İslâm’dır. Mardin’in araştırmalarında İslâm tarihsel ve sosyolojik boyutlarıyla ele alınmaktadır. İslâm’ın konumu yeni şartlara uyum sağlamasıyla bağlantılı olmalıdır. Bu bağlamda Şerif Mardin’in Türkiye’deki gelişmeleri değerlendiren çalışmaları dikkate değerdir. Özellikle Türk modernleşmesinin temel problemleri, İslâm-siyaset ilişkisi ve Nakşibendî geleneğinin siyasal katılımdaki temsil gücünü sorgulaması, Türk siyasal tarihinde analiz edilen temel konuların başında gelmektedir. Şerif Mardin, yerli sosyologların din noktasında pozitivizmin etkisinde kaldığını belirtir. Çünkü Türkiye’de batı sosyoloji anlayışı ile yetişmiş sosyologların din ve tarikatlara bakış açısı bu sosyolojinin verileriyle gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Türkiye’de sosyal bilimciler dinin siyaset üzerindeki etkisini sağlıklı değerlendirememişlerdir. Türk toplumunda din-siyaset ilişkisinin sosyal etkisini anlamak için dini hareketlerin temel fikirlerini bilmek gerekir. Mardin’e (2013) göre Türkiye’de dinin sosyal hayat ve siyaset üzerindeki etkisini anlamak için Said Nursi’nin temel fikirlerini incelemek gerekir. Bu sosyolojik analiz yapılmadığı sürece Said Nursi’yi tam olarak değerlendirmek mümkün değildir. Bu çalışmada, dinsel ve siyasal pratiklerin sosyolojik gerçeği ele alınarak din-siyaset ilişkisinin sosyolojik boyutu Şerif Mardin üzerinden değerlendirilecektir.

## **Dinsel ve Siyasal Pratiklerin Sosyolojik Gerçeği**

Din ve siyaset kavramları, sosyolojik düşüncede içerik ve analiz edilebilirlik açısından yapısallık belirtir. Dinin kendine özgü tabiatı olduğu gibi siyasetinde sosyal alanda kendine özgü bir değeri bulunmaktadır. Din olgusu işlevsel olarak din sosyolojisi bilimine hizmet etmemektedir. Çünkü toplumsal hayatta dinî kimliklerin diğer toplumsal kurumları etkilemesi söz konusudur. Din siyasal farklılıklarda bile kendisini hissettirmektedir. Bilindiği üzere dinin doğasında teoloji, felsefe, vahiy ve metafizik konuları da yer almaktadır.

Sosyolog Wach'a (1995) göre, din olgusal düzlemde birey ve kutsal arasındaki bağıntıda aranmalıdır. Dinin gerçek mahiyeti içsel dinî yaşantıda bulunmalıdır. Din sahasında geçerli olan bir ifadenin anlamı önemli bir dinî tecrübenin doğmasına bağlıdır. Aslında tüm dinler insanın tanrı ile ilişkisini formüle etmesini amaçlar. Din veya dinsel olgu bütün insanlığın beslendiği engin bir kaynaktır ki bu da kişinin tanrı ile ilişkisidir. Din, bazen sosyal formlarda yalnızlık ve kopmalara sebep olsa da tanrı ile olan bağıntı, bireylerin topluma karşı olan davranışlarında etkin olmuştur. Din ve toplum arasındaki ilişki, sosyolojik bir perspektifte din sosyolojisi ile bilimsellik kazanır. Dinî inanç ve öğretilerin sosyal hayata yansımaları insanlık tarihi boyunca olmuştur.

Tanrı-birey ilişkisi toplumun kişilik kazanmasında konum elde etmiştir. Sosyal bilimler literatüründe yapılan birçok dinî araştırmaya göre; dinlerin objesi toplumdur. Dinsel pratiklerin toplumsal hayatta hissedilmesi tarihsel ve sosyolojik bir gerçekliğe dayanır. Bireyler, inanç ve tutumlarıyla kendilerini topluma kazandırmaya çalışmışlardır. Din, toplumların anlamlı bir bütünlük kazanmasında önemli bir rol oynarken insanın kendisini evrende evinde hissetmesini sağlayan bilişsel ve normatif bir durumdur (Peter, Brigitte ve Hansfried, 1985 s. 92). Bu deneyim ve yaklaşımlar dinin toplum üzerindeki sosyal keyfiyet özelliğini göstermektedir.

Dinler, sosyolojik gerekçeler bağlamında ahlâkî neticelerde olabilirler. Çünkü dinler, bireyler için bir yaşantı ve davranış rehberi sunmaktadır. Bu nokta, dinlerin toplumsal bütünleşmeyi sağlamada bir varoluşsal nitelik gösterdiğini kanıtlar. Dinin sadece toplumsal bütünleşme gücüne vurgu yapmamak gerekir. Çünkü din olgusu sosyolojik tabanda bireylerin dünyevî bakış açılarını da göstermektedir. Bireyler ferdî yaşam biçimlerinde dini temel olarak inanç karakterli sosyal örgütlenmelere de gitmektedirler. Tüm toplumlarda görülen din eksensel cemaatler, din kavramının toplumsal yapı üzerindeki karakteristik özelliğini göstermektedir.

Din toplumu oluşturan diğer kurumlar gibi kurumsal bir işleve sahiptir. Din ilişkisel düzeyde diğer kurumları etkilediği oranda etkileşime de tâbî olmaktadır. Bu yönüyle din, kavramsal anlamda kendi içinde bir özerkliğe sahiptir. Çünkü din doğası gereği kendi alanında işlev görmelidir. Fakat dinin sosyolojideki varlığı sürekli olmalıdır. Din, kurumların özerkliği karşısında etkileyici bir unsur olarak varlığını devam ettirecektir. Böylelikle sosyal bütünleşme çatısı altında dinin yapısal değeri süreklilik gösterecektir (Beckford, 1989).

İnsanların dine karşı olan tutumu zamanla bir dünya görüşü elde etmelerini sağlamıştır. Dine bağlanma duygusu, insanın bilimsel ve entelektüel hayatının oluşumunda insanî faziletlerin gelişmesinde ve yeni medeniyetler kurulmasında önde gelen faktörlerden biri olmuştur. Bu bağlamda insanlar, kendilerindeki kazanımların farkına vardıklarında dinlerin toplumsal alandaki yansımaları artacaktır.

Dinin özsel ve yapısal etkisinin hissedilmesi, bireysel ve toplumsal hareketlilikte gözlenmesiyle mümkündür. Böylelikle dinî yaşam ve tutumların belirtileri görülebilir. Bir dinin özünün gerektirdiği gibi ortaya konulabilmesi ancak o dinin etkilerinin anlaşılmasıyla mümkün olacaktır. Bu doğrultuda dinin eylem halinin incelenmesi gerekmektedir. İnsan hareketleri daha çok duygular toplamının bir sonucudur. İnsanın elde ettiği düşünsel kazanımların oluşmasında, dinî "cult" ların etkisi büyüktür. Kimi toplumlarda, din ile toplumsal yapı arasında dolaysız bir ilişki olduğu bilinmektedir. Bu, daha çok karmaşık olmayan ve ilkel dinlerde geçerli olurken farklı mezheplerin olduğu ve değişik inanç kalıplarının bulunduğu dinlerin yaşandığı toplumlarda ise dinin toplumsal yapıyla ilişkisi dolaylı olmaktadır. Genel olarak bütün dinlerde ortak olan nokta "tâbî"liktir. Yani, dine tâbî olmaktır. Dinin toplumsal görevini yerine getirmesi, bu tâbîlikle mümkün olurken kişilerin dinî açıdan canlı tutulmaları da buna bağlıdır. Hatta dinlerin, insan soyunun "tâbî"liğine olan eğiliminden ortaya çıktığı da söylenebilir. Kişi içten gelerek bir kutsala inanır ve bu kutsala tâbî olmuş ise kendisini daha rahat hissedecektir. Çünkü görevin yerine getirilmiş olması, bir kutsal tarafından hi-maye edildiği düşüncesini doğuracaktır (Brown, 1969, s. 301). Bu durum ile dinin getirisi olan normlar, sorumluluk ahlâkı ve ödevi ile şekillenecektir.

Modern zamanlarda din olgusu sosyal hayatta çok hissedilmese de dinin psikolojik ve sembolik gücü her dönem hissedilmiştir. Dinin psikolojik boyutu yadsınamaz. Örneğin; Said Nursî'nin fikirlerinin kabul edilmesini incelediğimizde, Nurculuğu psikolojik tereddüt ve arayışlara bağlayan kanalın belirleyici olduğu görülecektir.

Modern toplumlarda din, özel bir alanla sınırlandırılmak istenmiştir. Dinin özel alanla sınırlandırılması seküler bir evren arzulandığının göstergesidir. Bunun sonucunda din, sekülerliğe ağırlık veren bir dünya içerisinde kendisini yeni tanım ve ifade biçimleriyle şekillendirmek zorunda kalacaktır (Kolakovski, 1999, s. 98).

Subaşı'ya (2002, s. 33) göre, ülkemizde seküler algıdan nasibini almıştır. Zamanla geleneksel biçimi kuşatan dinden ve her türlü eski düşünceden kopma talepleri yaşanmıştır. Bu durum laikliğin toplum üzerinde egemen bir tarz olmasını belirlemiştir. Lâiklikle birlikte dinsel pratikler siyasallaşma eğilimi göstermiştir.

Dinsel davranışların zamana göre farklılık göstermesinde dönemin siyasal gücü etkin olmuştur. Bireyler inançları, tutumları ve dünya görüşleri doğrultusunda siyasallaşmaktadır. İnanç veya dindarlık öğretisi, kişilerin siyasal ve toplumsal kimliklerinin aydınlatılma-

sında işlevsellik gösterir. İnsanlar kendi tarihsel, sosyal ve kültürel kodlarına göre kimlik üretirler. Siyaset ve toplum arasındaki ilişki karşılıklı ve kurumsaldır. Politik eğilimler toplumsal şartlara göre değişkenlik göstermiştir.

Türkiye’de dinî değerlerin siyasal yapıyı hangi ölçüde etkilediği sorgulanırken, siyasal yapının dinî yaşayışları hangi derecede etkilediği de tartışma konuları arasında yer almalıdır. Bazı çevrelere göre, İslâm dini ile laiklik bağdaşması mümkün olmayacak kavramlardır. Gerçekten de geleneksel bağlamda, İslâmî devlet anlayışı kendine özgü bir nitelik taşımakta, din ve siyaset kaynaşması da bu nitelikte kuramsal olarak kabul edilmektedir. Bunlara göre laiklik, çoğunluğu Müslüman olan bir topluma zorla dayatılan yabancı bir unsurdur. Laiklik, bir kesime göre de sadece Batıdan aldığımız ve geleneksel topluma yabancı bir ilkedir. Bunun sonucunda devletin din alanına bir düzenleyici olarak müdahalesini öngören eksik bir demokrasi anlayışı olmaktadır. Bir başka yaygın görüş ise siyasal İslâm yaklaşımı, din ve devlet işlerinin ayırımına izin vermemektedir ve bu yaklaşımın nihai amacı teokratik bir devlet düzeni kurmaktır. Bu nedenle de anayasa düzenini yıkmayı hedefleyen bir tehdit olarak algılanmaktadır (Fidancıoğlu, 2002, s. 24-26).

Ulus-devlet modelinde kurulan Türkiye Cumhuriyeti’nde reformlar ivedilikle uygulanmıştır. Bu bağlamda Türkiye bir fikir süzgecinden geçmiştir. Dinî motiflere, hareketlere, tekke ve zaviyelerin faaliyetlerine son verilerek siyasal iktidarın din olgusu üzerinde dönüşümü gerçekleştirildi. Bu dönüşüm toplumsal yapıya göre değişiklik gösteren bir nitelikte olmuştur. Din ve siyaset ilişkisi özellikle cumhuriyet tarihi içinde önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü bu ilişki toplumsal yapının sosyolojik boyutunu göstermektedir. Temel esas ve ilkeler göz önüne alındığında Türkiye’nin ulus-devletleşme dönemi, çağdaşlığı ön plana alan laik siyasal bir yapıyı gerektiriyordu. Osmanlı İmparatorluğu’nun yıkılması ile değişim, devlet ve din ilişkisi üzerinden gündeme getirilmiştir. Çünkü ulus-devletin kendine has bir karakteristik yapıya sahip olması gerekiyordu. Cumhuriyetin kurulduğu ilk yıllar, uluslaştırmayı ayakta tutabilen ve kontrol altına alabilen bir mekanizmayı gerektiriyordu.

İnsanlar farklı yer ve zamanlarda farklı politik eylemlerde bulunmuşlardır. Bu farklılık bireysel eğilimlerden çok toplumsal şartlarla açıklanmaktadır. Örneğin; klanlarda otorite tek elde toplanmamıştı, dolayısıyla da merkezî bir siyasal yapı oluşmamıştı. Topluluklar, topırağa yerleşip yoğunlaştıkça siyasal olgunun kişiselleştiği görülmektedir. Siyasetin sosyal hayatta merkezileşmesi, bireylerin tutum ve davranışlarında etkin olmuştur. Siyasallaşma kişiler üzerinde tek bir boyut olarak adlandırılmamalıdır. Çünkü modern siyaset, toplumsal hayatta çok hareketli bir kurumsallaşma sürecinde gerçekleşmiştir.

Siyasal güç toplumsal düzenin bir ürünüdür. Merkezileşmenin açığa çıkardığı bir statüleşmedir. Bu realite siyasal olguyu herhangi bir kurum veya konu ile sınırlandırmaz. Toplumsal hayatta gözlenen birçok olay siyasal olabilmektedir. Çünkü siyasal yapı, toplumda sınıfsal ve tabakalı bir nitelik göstermektedir. Siyaset, bir örgütleniş ve çatışma kültürünü yaratır.



Öğrenci hareketleri, ulusal ve etnik bölünmeler, dinî ve mezhepsel oluşumlar bu kültüre örnek gösterilebilir.

Siyasallaşma, siyasal katılım ile mümkün olmaktadır. Siyasal katılım siyaset kurumunun vazgeçilmezidir. İnsanlar siyasal katılım ile siyasal kimliklerini oluştururlar. Kimlik kazanımı, yönetilenlerin yönetim süreçlerine dâhil edilmesiyle gerçekleşir. Kişilerin yönetim üzerinde haklarının bulunması toplumsal bütünlük için önemlidir. İnsanlar politik katılım noktasında farklılık gösterirler. Yaşam tarzları, inanç, kültür, ilgi ve önemsenmek duygusu farklılıklar noktasında belirleyici olmuştur. Bireylerin algı ve hiyerarşik dünyalarının tanımlanması siyasallaşmayı aynı oranda tanımlayacaktır. Böylelikle insanların eğitim seviyeleri, ekonomik durumları, cinsiyet, meslek ve dünya felsefeleri sosyolojik verilerle izah edilecektir.

Siyaset ve siyasallaşma; kültürü, tarihsel alanı, iktisadi verileri ve din olgusunu sosyal hayatta meşru ürünler olarak görmektedir. Modern siyasal hayatta, dinin nereye konulacağı sürekli bir tartışma konusu olmuştur. Din ve siyaset ilişkisi çok boyutlu bir sosyolojik okumadır. Dinsel ve siyasal pratiklerin sosyolojik temelde çözülmesi, din ve siyaset ilişkisini tarihsel ve toplumsal açıdan ele almayı zorunlu kılmaktadır. Çünkü din ve siyaset kavramları biçimsel ve işlevsel olarak farklı fonksiyonlara sahiptir. Dinsel ve siyasal pratiklerin topluma yansımaları ilişkisel boyutta açıklandığı gibi kendi alanlarında yaratılan düşün alanının izah edilmesiyle de açıklanabilir.

### **Şerif Mardin Sosyolojisinde Din ve Siyaset İlişkisi**

Siyaset egemenlik anlayışının temsil edilebilmesidir. Sosyal ve kültürel varoluşu politik bir düzeyde anlamlandırmak siyasal oluşum gerektirir. Siyaset kurumsallaşarak kendi egemenlik ve politik normlarını ortaya koyarak yönetsel özelliğini gösterir. Siyasal mekanizma hem kural koyma noktasında hem de kurala uyma noktasında yaptırım gücüne sahiptir. Siyaset insanlığın varlığıyla gelişim gösteren bir kavramdır. Bağımsız bir kimliğe sahip olsa da sosyolojik düzeyde incelenmelidir. Sosyolojik bir gerçekliğe ilişkin olarak tüm kurumsal olgular gibi siyaset de toplumsal alanda bir takım farklılaşmaya yol açmıştır. Siyasetin, siyaset sosyolojisi dalında bilimsellik kazanması toplum ve siyaset ilişkisinin sınırlarını belirlemede etkin olmuştur. Çünkü kurumsal ilişkide siyasetin diğer kurum ve olguları politik anlamda etkilemesi söz konusudur. Siyasetin ilgi alanının belirlenmesi kamu alanına denk gelmektedir. Siyasetin özel alana karşı kamusal alana hizmet etmesi politik gücünü fazlasıyla göstermektedir. Kamusal alan geneli, aleniyeti gerektirir ve hepimiz için ortak olma anlamında ortaktır. Bu durum kendisini rollerin kapsamında yansıtır. Mesela babalık özel bir rol iken yurttaşlık, seçmenlik kamusal rollerdir. Ne var ki bu çözüm yine de mutlak değildir. Aynı adı veya görüntüyü taşıyan bir rol farklı açılardan özel ya da kamusal olarak nitelendirilebilir. Mesela tarihsel binaları korumak için kurulmuş bir dernek, bu eski eserin yeniden inşası için para verdiğinde özel bir kapasiteyle hareket etmekte, amaçlarını destekleyecek bir yasa

için parlamentoda lobi yaptığında ise kamusal olarak faaliyet göstermektedir (Runciman, 1986, s. 132). Önemli olan siyasal alanda toplumsal olanı görebilmektir. Siyasetin sosyolojik platformda toplumsalı etkileme veya etiketlemesini görebilmek gerekir.

Durkheim, siyaseti bu bağlamda toplumsal kökenli olarak görmektedir. Çünkü siyaset, toplumsal süreçte varlık kazanır ve etkileme işlemini toplumun kendisinde yaratmaktadır. Siyaset kurumsal olarak diğer kurumlar üzerinde etkin olmaktadır. Egemenlik hissiyatı ile bu özelliğini politikleştirmeye çalışır. Toplumsal anlamda siyaset; ekonomiyi, kültürü, aileyi, sosyal değişimi ve çatışmayı etkilediği oranda din olgusunu da etkilemektedir. Siyaset ve din ilişkisi tarihsel olarak özel bir durumu göstermektedir. Siyasetin tarihsel bir gerçeği olduğu gibi dinin de kendine has bir tarihsel fonksiyonu bulunmaktadır. Siyaset, bireyin siyasallaşmasını gerçekleştirdiği gibi din de bireyin anlamlandırılması adına işlev görmektedir. Siyaset mekanizması sosyolojik anlamda belirli kategorilerde sosyo-ekonomik kriterlere göre sosyal sınıfları yaratmıştır. Marx'ın alt yapı ve üst yapı kavramlarında geçen ekonomi-ideoloji ilişkisi din ve siyaset ilişkisini açıklamada etkinlik gösterir. Bilindiği gibi her bir sosyal sınıf ideolojik bir yapılanmaya sahiptir. Siyaset, sosyal sınıflar üzerinde egemenlik aracını sosyo-ekonomik tabanda pekiştirir. Siyaset, toplumda insanları sosyo-ekonomik bir takım kriterler üzerinden ideolojik düşüncelerle ayırıştırırken bireyler inanç eksenli bir tutum olan din ile karşılık verebilmektedir. Siyaset ideolojik yansımalar için geniş alan yarattığında, insanlarda fikirler alanında bir politika gerçekleştirmek isterler.

Halk katmanları, siyasetin ideolojisi karşısında başka bir ideolojiye (fikri-inançsal temele) sahip olabilirler ve hatta bu her şeyi belirleyen bir taban haline gelebilir. Bu durumun en açık örneğini din alanında görebiliriz. Din, siyaset gibi doğrudan üretim sürecine bağlı olmayan ne iktidarların ve ne de halkın için şartlarına indirgenmeyen bir sistemdir. Yani dinin asıl eksenini, üretim sürecine bağlı bir ezen-ezilen ikileminden çok insanın öz alanına ilişkin bir ölümsüzleşmedir. Dinlerin başından beri çevresinde işlediği görkemli mabetler, bize birinci tezin doğruluğuna ilişkin hiçbir ipucu vermezler (Duverger, 1998). Sosyal üretim süreçleri ve üretim güçleri karşısında dinler, Ali Şeriatı'nın kavramsallaştırmasıyla "öze dönüşü" gerektirmektedir. Böylelikle siyasalın oluşturduğu ideolojik düşüncelere karşı bir konumlandırma gerçekleşecektir.

Politikanın dini etkilemesi veya dinin siyasal oluşum ve süreçlerde şekillenmesi ulus-devletin inşasıyla farklı bir görünüm elde etmiştir. Modern ve laik bir toplum oluşturma gayesi, din olgusunun toplumsal işleyişte tartışılabilceğini göstermiştir. Rasyonaliteyi meşrulaştırma eylemi, din ve siyaset ilişkisinde yeni ideolojik işlevlerin denenmesini gerekli görmüştür. Modern dönemlerde siyasal güç, kendi eksenindeki etkinliklere müdahale etmiş seküler bir ortam inşa etmeye çalışmıştır. Modern siyasal erk kendine göre bir toplum inşa etmek için dini dışlamak durumundaydı. Çünkü eskiden beri halk kriterlerinin kendini ifade etme biçimi olan din, etkinliğini koruduğu sürece kitleleri istediği biçimde şekillendirmesi ve hedef-

lediği ulusal birliği sağlaması mümkün olamazdı (Bougle, 1964, s. 248). Sosyolojik açıdan din ve siyaset ilişkisi, toplumsal düzlemde farklı momentlerde olmuştur. Bu ilişki geleneksel toplumlarda gözlemlendiği gibi modern toplumlarda da gözlenmiştir. İktidar olma, politik egemenlik, sosyal ve siyasal üstünlük kurma algısı kimi zaman din olgusunu ideolojik bir malzeme olarak kullanmıştır.

Jön Türkler, iktidara geldikten sonra muhalefet yaptıkları zaman ortaya çıkan sorunlara benzer sorunlarla karşılaştılar. İktidarda kaldıkları süre içinde İslâm'a gittikçe artan bir değer verdikleri görüldü. Ancak pratikte yasal işlemleri bunun aksine olmuştur. Örneğin; 1917'de Şeyhülislamlığa salt dinî konularda geniş yetkiler vermişler, bu da bir çeşit din-devlet ayırımı yaratmıştır. İttihatçıların ilgisinin savaş yıllarında artan bir tempoyla kesiflemesi, din konusunun ideolojik etkinlik aracı olarak görüldüğünü göstermektedir (Mardin, 1991, s. 17). Jön Türklerin gerçekleştirmiş olduğu bu eylem, siyasal zenginlik yaratma algısı, dinsel yaşayışların sembolik olarak politize edilebileceğinin göstergesidir. Bu zamanda kullanılan dil ile dinî kavramlar üzerinden yeni bir kimlik oluşturma gayesi yatmaktaydı. Din ve siyaset ilişkisinin hangi boyut ve düzeyde ele alındığı önemlidir. Din ve siyaset ilişkisi kurumsal bir ilişki midir? Yoksa sosyal determinizmde belirleyici olan bir etkileşim mi olmalıdır? Aslında bu sorular din ve siyasetin hangi eğilimlere sahip olduğunun temellendirilmesiyle yanıt bulacaktır.

Siyaset ve din arasındaki ilişkinin birinci düzeyi temel bir kurumsal ilişkidir. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de bu birbirinden soyutlanmayan bir ilişki türüdür. Esasen öyle görünüyor ki uzunca bir zaman siyasal olan dinî olanın içinde gelişti, sosyal düzenleyicilikleri birlikte yapageldiler (Aydın, 2005). Sosyal hayatta din ve siyaset ilişkisi birçok kez karşılıklı çıkar ilişkisi gözetiminde varlık göstermişlerdir. Nasıl ki siyaset, çıkar ilişkisinde bir asansör işlevi görmüşse din de politik yükselişte bir kapılanma aracı olarak görülmüştür.

Kurumsal ilişkide dinin siyaseti, siyasetin de dini etkilemesi karşılıklı olmuştur. Özellikle ulus-devletlerin kurulmasıyla veya siyasal iktidarı oluşturmak adına, siyaset dini veya dinsel motifleri sosyal formlarda meşrulaştırma yoluna gitmiştir. Diğer toplumlarda olduğu gibi, Türk toplumunda da bu gerçeği görmek olanaklıdır. Özellikle toplumumuzda siyasal otoriteler, politik zenginliğin dinde olabileceğini ileri sürerek bu yönde izlenen politikanın kurbanı olmuşlardır. Modern toplum olma ve ulus-devletin belirleyicilerinden olan laiklik ilkelerini gerçekleştirmek için dinsel öğretileri siyasal terminolojiyle açıklama yoluna gidilmiştir. Bu amaçla dinsel hayat ve inanç sistemleri sembolik ifadelerle meşrulaştırıldı. Din olgusu, siyasal alana hizmet verebilecek bir meşrulaştırma politikasıyla karşı karşıya bırakılmıştır. Siyaset bu noktada bir pay alma duygusunu gerektirirken din olgusu da siyaseten bir anlam kazanmaya başladı. Siyaset sadece yöneten ve yönetilen ilişkisinde kalmayıp aynı zamanda siyasal etkinlik gösteren bireylerin inanç, tutum ve davranışlarını ölçen bir nitelik elde etmiştir.

Siyasetin kurumsallaşması siyaset sosyolojisinin işleyişini anlamlı kılmıştır. Siyaset sosyolojisinin temel konuları, bireylerde gözlenen davranışların siyasal katılım ve davranış ölçeğinde

değerlendirilmesidir. Siyaset, insanların sosyal yaşamda kimlik elde etmesini doğuran etkiyi sebep-sonuç ilişkisinde temellendirir. Kurumsal nitelikte siyasetin düzenlemeyi gerektiren bir toplum kurumu olduğu unutulmamalıdır. Siyaset demokratik hakların güç kazandığı geniş tabanlı bir süreçtir. Siyasetin bir bilim kimliğinde olması toplumsal ilişkilerde karar alma süreçlerinin işleyişini hızlandıracaktır. Toplumunu oluşturan diğer kurumlar gibi siyaset kurumunun da kendi çerçevesinde bir dağılımı söz konusudur.

Siyaset bir bilim dalıdır. Önceleri devletin kuruluş ve işleyişini inceleyen siyaset bilimi, yeni anlayışa göre iktidar ilişkileri yani yöneten ve yönetilen arasında cereyan eden ilişkileri ve olayları ve bunların kurumsallaşmasını inceler. Bu yeni yaklaşımda siyasetle sosyoloji arasında yakın bir ilişki söz konusudur. Siyaset sosyolojisi ile ilgilenenler son yıllarda Türkiye’de din-siyaset ilişkisi, dinin siyasallaşması, din ve modernleşme gibi konular üzerinde araştırmalar yapmaktadırlar. Bunların öncülerinden biri de aynı zamanda bir siyaset kuramcısı olan Şerif Mardin’dir (Keyman, 2001, s. 13). Modern hayatta siyasetin doğası ve ideolojik yansımaları değişecektir. Şerif Mardin; Türk toplumsal yapısı, Türk modernleşmesi, Batılılaşma, kültür, merkez-çevre ve sivil toplum gibi kavramlarla Türk siyasal ve sosyal kültürüne ilişkin sosyolojik değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu bağlamda Türk sosyal bilimlere katkısı tartışılmaz. Şerif Mardin’in bu kimliği, Türk siyasal düşüncesi ile ulus-devletin inşa edilmesi sonrası oluşan siyaset kültürünün analiz edilmesi üzerinedir. Şerif Mardin din olgusuna toplumsal yaşam içinde pratik bir mantık getirmeye çalışmıştır. Din alanındaki çalışmalarında göze çarpan nitelik, metodolojik ve epistemolojik yaklaşımdır. Dinin toplumsal yaşam içindeki mekanizmasını temellendirmeye yönelik araştırmalarda bulunmuştur. Din ve din sosyolojisine katkısı, dinsel yaşayış biçimini siyasal kültür ekseninde açıklamaya çalışmasıdır. Çünkü tarihsel ve sosyolojik perspektifte, din ve siyaset arasında bir bağ olmuştur. Siyasetin dini ve dinsel argümanları meşrulaştırması, tarihsel gerçekliğin toplumsal sorunlarından birini oluşturmaktadır.

Din ve siyaset arasında yakın bir ilişki göze çarpmaktadır. Buna göre devlet, iktidar, egemenlik ve bunlara bağlı olarak siyaset söz konusu olduğunda bunların meşrulaştırılmasını sağlamada çoğu kez din faktörünün devreye girdiği görülmektedir. Dinin öne çıkması hem siyasal sistemle ilişkileri hem de siyasetin aktörü olan insanın inanç, tutum ve davranışlarındaki yerinden kaynaklanmaktadır (Köktaş, 1997, s. 7). Şerif Mardin, din ve siyaset olgularını siyaset kimliği üzerinden sentezlemiştir. Mardin, siyasal gücün modern toplumda egemenlik stratejisini değiştirdiğini belirtir. Mardin, sosyolojisinde din ve siyaset ilişkisini siyaset bilimi çerçevesinde ele alınmıştır. Siyaset ve din açılımı tarihsel ve sosyolojik düzlemde. Şerif Mardin din ve siyaset ikilemini Türk siyasal ve kültürel modernleşme sorunsalı ilişkisinde yaptığı merkez-çevre modeli noktalarında aramıştır (Çaylak, 1998, s. 124). Siyaset ve din görünümünde Türk modernleşmesi hakkında bilgi vermektedir. Aslında modernleşme sorununu irdelemiştir.

Şerif Mardin siyasetçi kimliği ile din ve siyaset ilişkisini Türk modernleşmesinde okumaya yönelik metodolojik çalışmalarda bulunmuştur. Tarih yazımı perspektifinde din ve siyaset, din ve ideoloji kavramları önemlidir. Din ve siyaset bağlamında Türkiye’de din sorununa ilişkin kavramsallaştırmalara gitmiştir. Mardin, özellikle din olgusuna bakışında; kültür, siyaset ve modernite konularına açıklama getirerek din ve siyaset ilişkisini tarihsel süreklilikte bir bütün olarak ele almak istemiştir. Şerif Mardin, Türkiye’de dinin ideolojik ve siyasal fonksiyonlarını belirtep siyasî alanda nasıl bir rol oynadığını aydınlatacak başlangıç kategorilerini aydınlatmak istemiştir. Yapı ve din arasındaki ilişki ile yüzlerce defa karşı karşıya gelmiş bulunan Batı sosyal bilimcileri kadar bu konuda bir bunalıma girilmemiştir (Mardin, 1992). Şerif Mardin sosyolojisinde din olgusu tek bir açıdan ele alınmamıştır. Mardin sosyolojisi; sistem ve din ilişkisi, din-ideoloji ve siyasal oluşum gibi geniş bir çerçeve isteyen yöntemlerle açıktır. Din ve siyaset ilişkisi, yapısal ve içeriksel düzeyde birçok teorik izler taşımaktadır.

Mardin sosyolojisinde din kavramı, toplumsal anlamda ele alındığı gibi Türk modernleşmesi açısından da çalışma alanına girmiştir. Türk siyasi tarihinde Şerif Mardin’in çalışmaları kronolojik ve felsefi bir örgüye sahiptir. Siyasi düşünceden din sosyolojisine kadar birçok eksen modernite olgusu etrafında izah edilmeye çalışılmıştır. Siyasî düşünceden iktisat düşüncesine, din sosyolojisinden modernleşmeye uzanan metinler Max Weber’in modernleşme kuramını hatırlatmaktadır. Keyman’ın “Şerif Mardin, Türk toplumbilim dünyasının Max Weber’idir” tespiti Şerif Mardin’in Türk siyasî ve sosyal tarihi içindeki konumunu belirtir. Özellikle Weberci düşünce Mardin sosyolojisinde etkili olmuştur. Hatırlanacağı gibi Max Weber sosyal, kültürel ve tarihsel pratikleri sosyolojik açıdan sentezlemiştir. Rasyonalite kavramını modernitenin merkezinde görmekteydi. Toplumsal ve tarihsel açıdan Max Weber bir kültür sosyoloğudur. Şerif Mardin’in yaklaşımlarında Weberci izleri görmek mümkündür.

Şerif Mardin sosyolojisinde, Max Weber’in sosyal gerçekliğe ilişkin teorik öncüllere dayanan bir yaklaşımı da bulunmaktadır. Weberci modernizmin etkilerini taşıyan Şerif Mardin, Amerika sosyolojisinin bazı eğilimlerine sahiptir (Weber, 1986, s. 43). Talcolt Parsons, Edward Shills, Robert Merton gibi Amerikalı sosyologların yapı, işlev, bürokrasi, gelenek gibi olgular etrafında oluşturdukları sistem yaklaşımının belirgin etkileri Şerif Mardin düşüncesinde görülmektedir. Şerif Mardin’in bu düşünce içindeki temel eğilimi, Osmanlı-Türk modernleşmesinin teorik kavramsallaştırması için ampirik uyarlamalara başvurmasıdır. Din ve ideoloji çalışmasında Osmanlı’da yapı ve kültür ile otorite ve halk arasındaki ilişkilerin niteliklerini ele alarak günümüz Türkiye’sinde İslâm kültürünün anlamına ve değişimine ilişkin olarak Volk İslâm kavramına açıklama getirmiştir (Mardin, 1983, s. 78).

Şerif Mardin sosyolojisinde din ve siyaset ilişkisinin eleştirel çözümlemesi karşımıza çıkmaktadır. Mardin, Türk toplumsal yapısının modernleşme sürecindeki dönüşümlerini açıklarken Türk siyasal hayatında politik ve dinsel anlamlandırmaya açıklık getirir. Şerif Mardin’i anlamak adına Türk modernleşme sürecine bütüncül bakabilmek gerekir. Çünkü Mardin

sosyolojisi, salt bir kavram veya kimlik betimlemesi ile açıklanamaz. Din ve siyaset ilişkisi de bir toplumsal olgu ve bu olgunun yaşanırılığı niteliğinde çözümlene istemektedir. Din ve siyaset ilişkisi; kültürel, tarihsel ve felsefî gerçeklikler bağlamında temellendirilmelidir. Şerif Mardin'in din olgusuna bakışı tarihsel ve sosyolojik kullanımları gerektirse de felsefik bir anlam dünyasına sahiptir:

"Hem kültür hem de din Türk sosyal bilimin yeni keşfidir. Aynı şey Türk laik entelektüelleri içinde geçerlidir. Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında egemen dünya görüşü olan naif pozitivizm, toplumun araştırılmasına yönelik bir dizi "kültür bilimsel" yaklaşımın o dönemin Türk entelijansiyasının dağarcığından silinmesine neden oldu. Bu etki bugün hala görülebilir. Bu nedenle görüngübilim, tefsir ilmi, dil bilim, göstergebilim bu ülkede ancak moda ödülünü aldıktan sonra ilerlemeye başlayabildi. Tersine, toplumun dinamiklerinin, 'bilim adamı'ndan çok felsefecinin etkilerini taşıyan, bu ve diğer kavramsallaştırmalarının Batı dünyasının sosyal bilimlerinde kalıcı bir etkisi olmuştur. Sosyal bilimlerde etkisi olan ama Türkiye'de çok az yankı uyandıran Husserl, Heidegger ve Nietzsche, bu tür düşünürlerin asgari listesini oluştururlar. Kültürel biçimlerin ve dinamiklerin araştırılması olarak kültür, yavaş yavaş saygınlık kazandı. Bugün, sosyal mühendislerin eski günlerinin kalıntısı pek çok eğitim görmüş Türk'ün dini toplumun başlangıç noktası olarak kabul etmeyi sürekli reddetmelerinde görülebilir" (Mardin, 1995, s. 213-214).

Şerif Mardin bu felsefî tanımlama ile İslâm'ın kültürel modernleşme içindeki yansımaları toplumsal dinamiklerde arama taraftarıdır. Bu arayış din olgusunun değişimini veya dönüşürülmesini modernleşme içinde sosyolojik gerçeklikte aramaya yöneliktir. Mardin, siyasal modernleşme ve kültürel modernleşmeye açıklık kazandırırken aynı zamanda Türk toplumsal veya siyasal modernleşmesinin temel varsayımlarını düşündürmüştür. Modernleşme ile yaratılacak İslâmî pratiklere sosyolojik anlam yüklemiştir. Modern bir İslâmî canlılık göze hitap etmektedir, bununla birlikte dinin farklı toplumlardaki (doğu-batı) rolü üzerine muhayyile sunarak İslâmî kültürün siyasal modernleşmeyle dönüşümünü açıklamıştır. Mardin, İslâmî kültür işleyişini toplumsal ilişkiler dünyasında en etkileyici ama aynı zamanda en çok güçlük içereni olduğunu belirtir (Mardin, 1993, s. 94). Şerif Mardin, İslâm'ın kendi öz realitesine karşı, siyasetin dine olan konumunu ve dinin siyasetle nasıl bir içerikte olduğuna ilişkin sosyolojik verilerde bulunmuştur. Bu bağlamda siyasal modernleşmeyle birlikte dinin modernizasyon sürecinde kültürel ve tarihsel yansımalar gösterdiği söylenebilir.

Şerif Mardin sosyolojisinde din olgusu, din sosyolojisi açısından bir disiplin gerektirmektedir. Din alanındaki çalışmaları, din sosyolojisinde İslâmiyet'in bireyler üzerindeki etkilerini inceleme fırsatını doğurmuştur. Din olgusunun bu noktadaki yapısal özelliği önemlidir. Toplumsal yapıyı oluşturan en önemli kurumlardan birisi olan din; insanın tutum, davranış ve düşüncelerinin merkezini oluşturarak her dönem inceleme nesnesi olmuştur. Dinin, fert ve toplumlar üzerinde etkilerini ortaya koymak amacıyla bireylerin dini yaşayışları ya da dindarlık değerleri araştırma konuları arasında yer almıştır. Türkiye'de dinsel yaşamın anali-

zine ilişkin teorik ve pratik problemler olmuştur. Şerif Mardin, din çalışmalarında ve özellikle modernliğe hızlı dönüşümün yaşandığı dönemlerde din ve siyaset ilişkisini bütüncül bir yaklaşımla ele almıştır. Mardin'in din alanındaki çalışma söylemini anlayabilmek için; İslâmî inançların Türkiye'de halk katındaki gelişme şeklinin etkilerini incelemek gerekecektir. Araştırdığım alan İslâmiyet'in, bugün Türkiye'de sokaktaki adamın fikrî kalıplarını etkileme mekanizması olmasıdır. Oluşan fikrî kalıplar ile toplumsal ve siyasal eylem arasındaki bağların bulunması gerekmektedir. Bu yüzden İslâm dinini incelerken onun tümüyle değil halkın İslâmî inançlarına ilişkin bazı yönleriyle ele alınması gerekir. Türkiye'de bunların nasıl şekillenmiş olabileceğini aramak gerekir (Mardin, 1983, s. 67). Modernleşme süreci İslâmî ritüellerin farklı şekillerde tezahür edebileceğini göstermiştir. Geleneksellikten modern cumhuriyete geçiş, din olgusunun siyasal ve toplumsal düzeyde biçimlenmesine neden olmuştur.

Türkiye'de geleneksel Osmanlı toplumundan modern cumhuriyete kadar yaşanan süreç içerisinde din değişimi ve dönüşümü yaşanmıştır. Cumhuriyet Türkiye'sinin yaşamış olduğu bu modernleşmecî deneyim, dinsel olgulardan ayrılarak yeni bir terminolojik söylem oluşturmuş ve böylelikle kendisini somut bir takım göstergelerle sosyal hayatta disiplin etmeye çalışmıştır. Türk toplumunun yaşamış olduğu bu süreçler sosyo-kültürel ve ekonomik alanda dinî algıların etkisini arttırmıştır. Yani modernleşmenin kendisi, dinsel yaşayışlarda farklılıklara sebebiyet vermiştir. Mardin'in sosyolojisinde dinin çıkış noktası, toplum olarak belirlenmiştir. Şerif Mardin, din olgusunun toplumdaki ve modernleşmeden soyutlanamayacağını dile getirerek din algısının sosyal hayatta yaşandığı gibi ele alınmasını vurgular. Bu nokta, dinin toplumsal yaşamdaki işlevini önemli kılmaktadır. Bu yüzden dinsel inancın gerekleri yönünden değil çıkış noktası olarak toplumsal hayattaki görünümüne bakmak gerekir.

Şerif Mardin'de sosyolojik değerlendirme, din olgusunu incelemek adına tek ölçüt olmamalıdır. Teoloji, psikoloji ve dinler tarihindeki felsefî düşüncede önemlidir. Dinler kendilerini, bireyle tanrı arasında gerçekleşen karşılıklı bir ilişkiyi koordine eden hiyerarşi, teoloji ve davranış çerçevesinde tarif ederler. Din sadece bir inanç alanı değildir. Kişilerin inançları, davranışlarına doğrudan etki etmekte ve bu şekilde de din sadece bireysel düzeyde kalmayıp topluma da yansımaktadır. Gündelik hayat içerisinde din, kişilerin güvenliğini sağlayan bir ortam oluşturmakta ve toplumsal yaşamın ahlâkî ve pratik yollarını sağlamaktadır (Giddens, 1994, s. 95). Durkheim'da olduğu gibi, "dinsel inancın kaynağı toplumun kendisinde saklıdır" yargısı gerçekliğini muhafaza etmektedir. Mardin'in dine ilişkin görüşlerinin bir kısmı toplumsal sorunları incelenmesinden kaynaklanır. Çünkü Şerif Mardin'de makro düzeyde Türk toplumsal ve siyasal hayatının dönüşümü söz konusudur. Sorunlar ana ekseninde; modernleşme, din ve siyaset üzerine şekillenmektedir. Mardin'in din ve siyaset bağlamında öne sürdüğü tez; Cumhuriyet Türkiye'sinde İslâm'ın kendisi ve getirmiş olduğu pratiklerle ilgili sorunlar olmayıp Türk toplumsal sorunları ilgilendirdiği algısıyla dindir. Toplumsal sorunlar karşısında İslâmiyet'in pratikler üzerindeki etkisini sosyolojik bir gerçeklik olarak görmesidir.

Şerif Mardin düşüncesinde, din ve siyaset ilişkisinin kültürel boyutu unutulmamalıdır. Din olgusunun kurumsal bir analizini savunan Mardin, kendi çalışmalarında sembolik araç olarak gördüğü kültür kavramının özgünlüğünü belirtmiştir. Bu minvalde, kültür ve ideoloji kavramlarının din olgusu üzerindeki değişkenliğini ele almıştır. Tüm bu olgu ve değişkenler etkisinde İslâm'ın toplumsal özgünlüğünü temellendirmek istemiştir. Bu temellendirme çok yönlü sosyolojik bir perspektif gerektirir. Örneğin; Şerif Mardin'in *Bediüzzaman Said Nursi Olayı* adlı çalışması, Türk toplumsal modernleşmesinin çok yönlülük açısını gösteren örneklerdendir. Çünkü din ve siyaset çözümlemesi çoklu bir yapıda ve sosyolojik yansımalarıyla işlenmiştir.

Şerif Mardin din olgusunu bir realite olarak somut göstergelerle kavramsallaştırır. Mardin'e göre, sosyal düzlemde dinin olgusalılığı önemlidir. Din bir olgu olarak sosyolojinin konusuna dâhil edildiğinde sosyolojik bir gerçeklik olur. Dine getirilen olgusalılık bağımsız bir bilim olabilir. Din zamanla kendine özgü bir disiplin ve yöntem anlayışını yaratır. Bu yüzden Şerif Mardin düşüncesinde din algısı diğer bilimlerden ayrı bir epistemolojik bağlam oluşturur. Bu bağlam sonucunda dinî değerlerin toplumsal hayattaki farklılıkları ortaya çıkar. Bu gerçeklik; din olayının coğrafi, siyasî, sosyal ve kültürel değerlere göre değişmesi demektir. Örneğin; Endonezya'daki İslâm'la Türkiye'deki İslâm arasında sosyolojik açıdan önemli farklar mevcuttur (Mardin, 1983). Mardin, Türkiye'de İslâm'ın sosyal tarih açısından dönüşümünü izah etmiştir. İslâmiyet'in Türk modernleşmesinin bir süreci olduğunu sentezlemiştir.

Türkiye'de modernleşmenin İslâmlaşma süreciyle gerçekleştiğini söyleyen Mardin, bu konudaki iddiasını Nurcu Hareketi üzerine yaptığı çalışmalarda göstermiştir. Said Nursi Olayı, Şerif Mardin'in modernleşme tekeli içerisinde din ve siyaset ilişkisinin görünümü olarak tasvir edilmelidir. Mardin'e göre, İslâmî gruplar sadece dinsel dönüşümü gerçekleştirmezler. İslâmî gruplar kültürel, tarihsel ve siyasal alan olmak üzere modernleşme ekseninde değişim ve dönüşüme uğrar. Din olgusu Türk modernleşmesinde etkin olmuştur. Örneğin; Said Nursî, kaldırılan halifeliğin TBMM tarafından temsil edildiğini ve zaten tek kişinin artık böyle bir temsili üstlenemeyeceği inancını arkasındaki kitleye vererek modern siyasî dönüşüme katkıda bulunur (Günerigök, 2008). Bu örneklem ve modern siyasî arenaya yapılan katkı dinin toplumsal değişimde yer aldığını doğrulamaktadır. Sosyal farklılaşma ve siyasallaşmayla birlikte dinî gruplar da değişim sürecini yaşamışlardır. Şerif Mardin, Tanzimat reformlarına tepki gösteren Nakşi önderleri olduğu gibi modern bir girişim olan Milli Selamet Partisi'ne destek veren Nakşilerin de olduğunu ifade etmiştir. Bu kapsamda Nurculuğu; modern yapılardan yararlanan ama değişimle birlikte Müslüman halk kesimin modernleşmesine katkı sunan bir hareket olarak değerlendirir.

Şerif Mardin sosyolojisinde, İslâmî gelişim tarihsel ve sosyolojik gerçekliktedir. Mardin'in araştırmalarında İslâm'ın tezahüründe siyaset, dinle ilgili bir tecrübeyi ifade etmektedir. Mesela, Hristiyanlıkta siyaset ikincil bir faaliyet alanı olarak görülüp ona sırt çevirmenin aksine,



İslâm'da ümmet yapısı bir cemaat olarak siyaseti tarih boyunca gündelik kaygıları arasından çıkartmamıştır. Bunun yanında Peygamber'in otoritesi aynı zamanda siyasi bir otorite ve bir karizma niteliğini göstermiştir. Bu nedenle Peygamber'in yerine geçen kimseler yalnızca onun dinî rollerini değil aynı zamanda siyasi rollerini de tevarüs etmek için mücadeleye girişmişlerdir (Mardin, 1991).

Mardin, İslâmî yaşayışın ve kimliğin Kemalizm'den etkilendiğini belirtir. Özellikle Türk modernleşme tarihinde, devletin kontrolünde ve merkezinde bir din anlayışının oluşturulmaya çalışıldığını dile getirmiştir. Ulus-devletin inşası ile birlikte din olgusu üzerine yapılan araştırmalarda dönemin siyasi etkisi görülmüştür. Çünkü Cumhuriyet Türkiye'sinin laik ve modern olma politikası merkezde siyasi gücü etkin kılmıştır. Devlet politikası ilk dönemlerde dinî bir takım hareketleri rejime tehdit olarak görmüştür. Bu yüzden din ve siyaset ilişkisi modernleşme veya merkezileşme sürecinde sancılı olmuştur. İslâmî kimlik resmî ideoloji karşısında dönüşüme uğramıştır. Mardin'in belirtmiş olduğu Volk İslâm, bu değişimin göstergelerindedir.

Şerif Mardin'e göre, dinî hareketlilikler toplumsal formasyonda canlılıklarını korumaktadır. Resmî söylem ve ideolojiye kurban olmama, dinsel inanç ve yaşayışlarını sürdürme eğilimi hâkim olmalıdır. Mardin'e göre, bu dinsel duruş yine modern toplum algısında yorumlanmalıdır. Çünkü modern yapılarda ayakta kalabilmek için geleneksellik konusunda seyirci kalmamak gerekir. Günümüz Türkiye'sindeki İslâmî algı ve dinî ritüeller bu söylem ve analizi doğrular niteliktedir. Türkiye toplumunda din ve siyaset ilişkisi bir sınıf oluşturma, bir sınıflandırma kategorisinde değerlendirilebilir. Türkiye'de dinî birtakım gruplar modern dünyanın etkisi ile ulusal ve uluslararası ortak pazar ağına dâhil olmuşlardır. Türk siyasi ve sosyal hayatındaki devrimler din olgusunda modern bir etki ve algı yaratmıştır. Fakat Mardin'in tarihsel ve sosyolojik yaklaşımında dinsel kimlik, olgusal ve yapısal düzeyde canlı kalmak istemiştir. Şerif Mardin, din ve siyaset tezinde Osmanlı toplumundan sürekli bir kopuş içinde olmamıştır. İslâmiyet'in Osmanlı toplumundaki kültürel kalıplara sahip olunması gerektiğini vurgulamıştır.

## **Sonuç**

Dinin toplumdaki konumu, siyasetin güncel olması; Türk düşünce tarihinin sosyolojik açıdan incelenmesini gerekli kılmıştır. Bu bağlamda Şerif Mardin sosyal olgu ve sorunlara önem vererek toplumsal dinamikleri ve bunlar arasında önemli bir yeri olan din-siyaset ilişkisini Türk modernleşmesi açısından ele almaktadır. Türkiye'nin modernleşmesine önemli bir sayfa ayıran Şerif Mardin, araştırmalarında İslâm'ı esas alarak bunun toplum üzerindeki etkilerine dikkat çekmiştir.

Şerif Mardin Türkiye'de din ve siyaset kurumu arasındaki ilişkiyi inceleyerek dinin sosyolojik boyutunu irdelemiştir. Bu konudaki hipotezi; Türkiye'deki din sorunlarının sistemden kay-

naklandığına dair görüşüdür. Çalışmada belirtildiği gibi Mardin, İslâm'ın toplumsal işlevini, modernite ve din arasındaki ilişkiden açıklamaktadır. Çünkü Türk toplumunda İslâm'la gerçekleşen bir modernleşmenin varlığını iddia etmektedir. Bu durum dinin Türk siyasetinde canlılığını koruyan bir kurum olduğunu kanıtlar. Din insanların siyasal inançları içerisinde merkezî bir yeri işgal etmektedir. Cumhuriyetin kurulduğu ilk dönemlerde resmî alan, dinî sembollerden arındırılmak istenmiştir. Türk siyasetinin bu aşamadaki amacı dindar kesimin modern anlamda birey olmasını sağlamaktır. Bu modernleşme projesi Müslüman toplum tarafından kabul edilmedi. Resmî ideoloji, dinî inançları özel alanda tutarak dinsel sembollerin kamusal alandan uzak olmasını hedeflemektedir. Şerif Mardin'e göre, Müslüman toplum İslâmî kimliği kamusal alana taşıyarak İslâmî bir kültürün modernleşmedeki varlığını savunmaktadır. Genel bir değerlendirme yapıldığında bu tartışmaların siyasal alan içinde varlığını devam ettirdiği görülecektir.

Sonuç olarak; Türk düşünce tarihinin sosyolojik yansımalarından biri olan Şerif Mardin, Türk toplumsal modernleşmesini din-siyaset ilişkisinde açıklayarak sosyal bilimlerde ayrıcalıklı ve özgün bir konumu belirtir.

## Kaynakça

- Aydın, M. (2005). *Siyasetin sosyolojisi*. İstanbul: Açılım kitap Yayınları.
- Beckford, J. A. (1989). *Religion and advanced industrial society*. London: Unwin Hyman.
- Bougle, C. (1964). *Sosyolojinin unsurları* (çev. K. N. Duru). Ankara: Milli Eğitim Basımevi.
- Brown, A. R. (1969). *Din ve toplum* (çev. Ü. Oskay). Ankara: A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.
- Çaylak, A. (1998). *Osmanlı'da yöneten ve yönetilen*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Duverger, M. (1998). *Tarihsiz, siyaset sosyolojisi: Siyasal bilimin öğeleri* (çev. Ş. Tekeli). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Fincancıoğlu, Y. (2002). *İslâm ve demokrasi*. İstanbul: Tüses Yayınları.
- Giddens, A. (1994). *Modernliğin sonuçları* (çev. E. Kuşdil). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Günerigök, M. (2008). Şerif Mardin'de din sosyolojisi. *Doğu-Batı*, 12(38), 168-207.
- Keyman, F. (2001). Şerif Mardin, toplumsal kuram ve Türk modernitesini anlamak. *Doğu-Batı*, 4(16), 11-33.
- Kolakavski, L. (1999). *Modernliğin sonsuz duruşması* (çev. S. Ayaz). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Köktaş, M. E. (1997). *Din ve Siyaset*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Mardin, Ş. (1983). *Din ve ideoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1991). *Türkiye'de din ve siyaset* (dr. M. Türköne ve T. Önder). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1992). *Din ve ideoloji: Toplu eserleri 2*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1995). *Türkiye'de din ve siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2013). *Bediüzzaman Said Nursi Olayı* (çev. M. Çulhaoğlu). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Peter, L.B., Brigitte, B., & Hansfried, K. (1985). *Modernleşme ve bilinç* (çev. C. Cerit). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Runciman, W.G. (1986). *Toplumbilimsel ve siyaset kuramı* (çev. E. Mutlu). Ankara: Teori Yayınları.
- Subaşı, N. (2002). Sorunlu bir alan: Din sosyolojisi. M. Ç. Özdemir (Ed.), *Sorgulanan sosyoloji* içinde (s. 185-194). Ankara: Eylül Yayınları.
- Wach, J. (2004). *Dinler tarihi* (çev. F. Aydın). İstanbul: Ataç Yayınları.
- Weber, M. (1986). *Sosyoloji Yazıları* (çev. T. Parla). İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.



# Ergenlerin Toplumsallaşmasına Dinin Etkisi: Sosyal Öğrenme Kuramı Açısından Bir Değerlendirme

Filiz Orhan\*

**Öz:** Bir toplum içerisinde yaşamak, orada geçerli olan kurallara uygun davranmayı gerekli kılar. Toplumsal değer ve normların kaynağı olarak din toplumsal düzenin devamı açısından önemli bir unsur olarak bireyin toplumsallaşmasına katkıda bulunmaktadır. Bu nedenle çalışmada dinin sosyal öğrenme ile teorik düzeyde ilişkisi kurulmaya çalışılmıştır. Özellikle ergenlere yer verilen çalışma ile ergenlerin dini davranışı edinme süreçlerine kolaylık sağlanması, din öğretimi yapan kişileri kuram ile tanıştırma ve ergenlerin dini bir kimlik oluşturmalarına katkıda bulunulması hedeflenmiştir. Araştırmada kaynak tarama yöntemlerinden biri olan anlama odaklı literatür tarama yönteminden yararlanılmıştır. Sosyal öğrenme kuramı, bireylerin sosyal bir çevrede diğer kişilerin davranışlarını gözlemleyerek öğrendiğini ileri sürmektedir. Buna göre bireyler etkilendikleri modeller aracılığıyla (sosyal olarak) öğrenmektedir. Bunları içselleştiren bireyler toplumsallaşmış olmakta ve bir kimlik kazanmaktadır. Kimlik kazanımı konusunun oldukça önemli olduğu ergenlik döneminde kişinin sosyal çevresini oluşturan aile, arkadaş, dini, felsefi, ideolojik görüş ve temsilcilerini taklit ederek toplumsallaştığı ortaya konulmaktadır. Böylece ergenin toplumsallaşmasında sosyal öğrenme kuramının bulgularından yararlanmanın önemi açığa çıkmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Din Öğretimi, Gözlem, Model Alma, Sosyal Öğrenme, Toplumsallaşma.

## Giriş

Toplum bireyin gelişiminde hayati bir öneme sahiptir. Çoğu davranışın öğrenilmiş olması sosyal olayların bireyin gelişiminde oynadığı rolü ortaya koymaktadır. Öyle ki bireylerin kalıtsal özelliklerine uygun davranışlar gösterebilmesi bile toplumda diğer insanlar ile iletişimi sonucu mümkün olur. Bir toplum içerisinde yaşamak ve orada geçerli olan kuralları öğrenerek ona uygun davranmak, bireyin varlığını sürdürmesi ve içinde yaşadığı toplumun varlığı ve bekasının devamı için gereklidir. Toplumlar varlık nedeni olan bu sorumluluğu, sahip oldukları inanç, değer ve beklentileri, üyelerine aktararak ve bireyleri topluma uygun davranışlar sergilemeleri konusunda bilinçlendirerek yerine getirirler.

Toplumun varlığını sürdürmesine katkıda bulunan toplumsal birikimi bireylere aktarma konusunda en önemli kurumların başında eğitim gelmektedir. Eğitim toplumun sahip oldu-

\* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Sosyolojisi Anabilim Dalı.  
İletişim: f.l.z77@hotmail.com, Ankara Üniversitesi Rektörlüğü, Döğol Caddesi 06100 Tandoğan/ ANKARA.

ğu birikimi aktarma konusunda günümüzün gerektirdiği yaklaşımlardan yararlanmaktadır. Uzun yıllar bireylerin davranışı doğrudan herhangi bir zihinsel çabaya ihtiyaç duymadan mekanik bir şekilde öğrendiğini savunan davranışçı öğrenme yaklaşımları kabul görmüştü. Son zamanlarda bireyin öğrenme esnasında aktif katılımını önemseyen ve öğrenene öğrenme sürecini kontrol etme yetkisini veren yaklaşımlar öne çıkmıştır. Bunlardan biri olan sosyal öğrenme kuramı, davranışın çevreden dolaylı olarak gözlemlenip birey tarafından zihinsel bir işlemde geçirilerek öğrenildiğini ifade etmiştir. Öğrenme konusunda çevrenin etkisi ve insanın bu etkiyi kendi iradesine göre yönlendirebildiği konusundaki görüşleri, sosyal öğrenme kuramının sosyal alanlarda ilgi duyulan ve kendisine sıkça yer verilen bir kuram olmasını sağlamıştır.

Araştırma, din öğreniminin çağın gerekleri düşünülerek hazırlanan yeni öğretim kuramlarından ve eğitim alanında ortaya konulan gelişmelerden faydalanarak daha nitelikli bir şekilde gerçekleştirilebilmesine katkı sağlamayı amaçlarken dinî eğitim verenlere etkili ve verimli yeni yollar göstermeyi de gaye edinmiştir. Bunun yanında araştırma, değişen insan ihtiyaçlarıyla birlikte daha etkin bir din öğreniminin nasıl gerçekleştirilebileceği konusuna yoğunlaşırken ergenlerin dini öğrenmesinde sosyal öğrenme kuramının ne gibi katkılar sunabileceğini araştırmıştır. Ayrıca ergenlik dönemi ele alınarak dinî davranış öğrenimini kolaylaştırmayı, din eğitimi yapan görevlilere istenen davranışı kazandırmalarında farklı ve etkili yaklaşımları tanıtmayı, ergenin dinî kimliği içselleştirmesine katkıda bulunmayı amaçlamıştır. Sosyal öğrenme kuramının din ile ilişkilendirilerek kuramın din alanına uygulanmasının ortaya çıkarabileceği olumlu sonuçlar, din öğretimi konusunda formasyona sahip olmak isteyen herkes açısından önem arz etmektedir. Sosyal öğrenme kuramı ve din öğretimini doğrudan ilişkilendiren bir çalışmaya rastlanmaması araştırmancın önemini gösterir.

Araştırmada kaynak tarama yöntemi kullanılmıştır. Bu amaçla sosyal öğrenme kuramı ve din öğretimiyle ilgili sosyal psikoloji, din sosyolojisi, din psikolojisi, eğitim bilimleri ve din eğitimi alanlarında yapılmış çalışmalardan yararlanılmıştır. Dolayısıyla bu araştırma sosyal öğrenme kuramı ile din ilişkisini teorik düzeyde ortaya koymaya çalışmakta ve bu ilişkiyi uygulamalı olarak yapılacak araştırmalara teorik bir içerik sunma amacını taşımaktadır.

## **Sosyal Öğrenme Kuramı**

Sosyal öğrenme kuramı, bireylerin sosyal çevrede gözlem ve modelleme yolu ile öğrendiğini belirterek öğrenmenin sosyal olduğunu savunan bir yaklaşımdır. Buna göre insanlar çevreden öğrenirler ve etkilendikleri modeller aracılığıyla toplum ya da grubun onayını almaya çalışırlar. Gözlemlenen davranışın ödüllendirilmiş ya da cezalandırılmış olmasına tanık olunması bireyin davranışını etkilemektedir (Gökalp, 2009).

Eğitim alanında ortaya koyduğu çalışmalarda eğitimin sosyal bir süreç, okulun ise deneysel öğrenme için en uygun çevre olduğunu ifade eden Dewey (1976), sosyal olana verdiği

önem nedeniyle sosyal öğrenme kuramının ilk kurucularından sayılır. Eğitimin öğrenciler ve öğretmenler arasında özgür bir araştırma ortamı olduğunu, demokratik bir ortamda daha etkili bir şekilde eğitimin olacağını, okulun hayatın merkezinde olması gerektiğini savunur. Böylece okul gerçek yaşama bağına koparmamalı, toplumun tüm kesimleriyle etkileşim içinde olmalı ve onlar ile ortak ilişkiler geliştirmelidir.

Sosyal öğrenme kuramına adını veren Rotter'e (1982) göre insan, hayatına etki eden yaşam deneyimlerini yönlendirebilme yeteneğine sahip bilinçli bir varlıktır; fakat dış uyarıcıların izin verdiği ölçüde, kendi yaşamının denetimine sahiptir. Bireyler genel olarak davranışın olumlu sonuçlarını istemekte olumsuz sonuçlarından kaçınır. Bu nedenle bireyler olumlu sonuç beklentilerinin yüksek olduğu veya olumlu sonuç olasılığının fazla olduğu davranışları yapma eğilimindedir. Davranışın olumlu sonuçlar aracılığı ile pekiştirdiğinden söz edilmişti. Bireyin olumlu sonuç beklediği davranışı yerine getirmesinde kendi öz yeterliliğine güvenmesi ve bu davranışı yapmasının gerekli olduğuna inanmasının gereklidir. Rotter (1982); sosyal öğrenmede davranışçı yaklaşımların görmezden geldiği motivasyon, duygu ve bilişsel süreçlerin önemine de değinerek bireyin yaşam deneyimlerini yönlendirebilme gücüne, dış uyarıcılarının kendisi üzerinde etkisinin oldukça sınırlı olduğuna değinir.

Kurama göre birey davranışı gözlem yaparak ve ilgilendiği model aracılığıyla öğrenmektedir. Böylece davranışın öğrenilmesi için doğrudan bireyin o davranışı bizzat tecrübe etmesi gerekmemektedir. Bunun bireye bazı avantajlar sağladığı açıktır. Olumsuz davranışların deneyimlenmesi geri dönüşü olmayan sonuçlara neden olabilir. Bu nedenle bir davranışın, başkalarının deneyimlerini gözleyerek öğrenilmesinin açısından daha rasyonel ve kârlı olduğu belirtilmelidir (Bandura, 1971).

Vygotsky (1998) bireyin öğrenmesi ile ilgili iki temel düzeye işaret eder. İlki çocuğun herhangi bir yetişkinin yardımı olmaksızın kendi kendine oluşturduğu gelişim düzeyidir. Diğeri ise ileri gelişim düzeyi olan ancak bir yetişkinin rehberliğinde gösterebileceği potansiyel gelişim düzeyidir. İkisi arasındaki fark, bireyin 'yakın gelişim alanı'nı ortaya koyar. Bunun yanı sıra bireyin bilişsel ve sosyal gelişiminde akranlarıyla etkileşimin de önemli bir yeri olduğu unutulmamalıdır.

Sosyal öğrenme kuramını sistemleştirerek ana hatlarını çizen Bandura'ya (1971) göre bireyin bir davranışı öğrenmesinde doğrudan kendisinin tecrübesine gerek yoktur ve başkalarının deneyimlerini gözleyerek pek çok şeyi öğrenebilir. Bandura tarafından kurama kazandırılan gözlem ve modelleme yolu ile öğrenme şeklindeki sınıflandırma derin bir ayrımı ifade yer yer gözlemlemeden yer yer de modellemeden söz edilmektedir. Burada öne çıkarılan hususun davranışın sosyal olarak öğrenildiği gerçekliği olduğu vurgulanmalıdır. Gözlemleyerek öğrenmede davranışların sonuçları etkili iken model ile öğrenmede devreye kişisellik de girerek gözlemleyen karakteristیک yapısı da etkili olmaktadır. Model ile gözlemleyen karakter özelliklerinin benzerlikleri davranışın model alınma oranını arttırmaktadır. Model

alınan kişinin statüsü, yaşı, cinsiyeti, karakteri ve benzerlikleri rekabet gücü ve modelin toplumda diğerleri ile olan etkileşimi, modellemenin ne kadar gerçekleşeceği konusunda bilgi verir (Demirbaş ve Yağbasan, 2005, s. 363: 382).

Sosyal öğrenme sürecinde dikkat, hatırlama ve davranışa dönüştürme, yeniden üretme olmak üzere üç aşama vardır. Buna göre bireyler davranışı öğrenmek için model aldığı davranışın özelliklerine dikkat eder, detaylarını hatırlamaya çalışır, onu kendine özgü bir şey katarak yeniden üretir.

Bireylere neden belirli şekilde davrandığı sorulduğunda, yanıtın "cinsiyetime uygun şekilde olması" mümkündür. Nitekim birey, hemcinsi olan aile bireyini daha çok model almaktadır. Kızlar annelerini ve kız kardeşlerini; erkekler ise babalarını, erkek kardeşlerini daha çok model almaktadır. Çocuklar gelecekte toplumda üstlenecekleri rollere hazırlanmakta, küçük yaşlardan itibaren bu şekilde yetiştirilmektedir. Berger'in (1967) ifadesiyle sosyal dünya, ancak sosyalizasyon sürecinde bireyin içerisinde özümser. Bu yolla toplum, sadece bireyin hareketlerini kontrol etmez aynı zamanda, kimliğini, düşünce ve duygularını da biçimlendirir. Böylece toplumun yapısı, bireyin kendi bilincinin bir yapısına dönüşür.

### **Toplumsallaşmaya Sosyal Öğrenme Perspektifinden Bir Bakış**

Bireylerin öğrenmelerindeki amaç toplum tarafından onaylanmak istemeleridir. İstenen davranışı sergileyen kişiler toplum tarafından normal olarak tanımlanır. Sosyal öğrenme kuramı, toplumun belirlediği bu ayrımı destekler şekilde normal ya da sapkın davranışların oluşumunu çevresel etkenlere bağlar. Fakat olumsuz davranışların bastırılmış duyguların sonucu olarak ortaya çıktığını iddia eden psikanaliz kuramının kurucusu Freud'a (1996) göre sapkın davranışın temeli bilinçaltı süreçlerde aranmalıdır. Bandura (1971) ise buna karşılık saldırganlığın gözlem, taklit, pekiştirme ve özdeşim ile öğrenildiğini savunur ve özdeşim kurmanın cinsiyete uygun davranış örüntüleri ve ahlâkî değerler kazanmada etkili bir yöntem olduğunu ifade eder.

İnsanı etkileyen gerçek ilişkiler bütünü olan toplumda yaşayan birey, iletişim ve etkileşim yoluyla kendini ifade eder (Özkalp, 2007). Toplumların, bir arada yaşamının kurallarını ortaya koyarak oluşturdukları 'kültür' ait olduğu toplumun önem verdiği, koruduğu, geleceğe taşımaya çalıştığı varlık unsurlarıdır. Kültür; bir toplumun yaşama, neslini sürdürme, örgütlerini düzenleme, öğrenilmiş davranış biçimlerini, bilgi, inanç ve pratiklerini içerir (Özkalp, 2007) ve toplumsal öğelerin birbirleriyle olan ilişkilerinde ortak değerler çerçevesinde ortak bir bilinç yaratan toplumsal düzenin devamını sağlar (Marshall, 1999). Kültürün dayanaklarından olan 'değer' ise hangi toplumsal davranışların toplum tarafından iyi, doğru ve istenidik olduğunu belirlerken 'norm', sınırlarını kültürün belirleyerek ortaya koyduğu yaptırım gücü olan davranış kurallarıdır. Toplumun devamlılığı ve sağlıklı bir şekilde gelişmesi için birey, toplumsal yapı içindeki kültür, değer ve normları dikkate almalıdır (Giddens, 1989).

Toplum içersinde benzer değer ve beklentilere sahip olmasıyla farklılaşan 'toplumsal grup' lar da vardır. Grup üyeleri arasında duygusal bir bağın varlığı ile dikkat çeker (Özyurt, 2007). 'Toplumsallaşma' ise toplumun beklentilerine uyum gösterilmesi ve davranışların buna göre ayarlanmasıdır (Bostancı, 2003). 'Kişilik' de herhangi bir davranış, olay ya da tutum konusunda bireyin tutarlı duygu, düşünce ve hareketler sergilemesidir (Yörükoğlu, 2000). Bu noktada birey toplumsal yapının belirlediği davranışları öğrenerek o toplumda yaşamasına olanak bulur.

Birey ile toplum arasında kurulan toplumsal ilişki sonucu birey o toplumda yaşamasını olanaklı kılacak din, değer, gelenek-görenek, kültür gibi unsurları öğrenir. Bu öğrenme süreci ile birey, toplumun örgütlü yaşam biçimini benimseyerek ona uyum sağlar ve o topluma özgü bir kişilik kazanır (Slattery, 2007). Bu aşamada insan, çevresini ve yaşam deneyimlerini değiştirme kabiliyetine sahip bilinçli ve aktif bir varlıktır (Burger, 2006, s.: 525). İnsanlar çevreden gördüğü davranışları zihinlerinde simgeleştirmeye yönelik bir kabiliyetle dünyaya gelir. Bu kabiliyeti sayesinde diğer insanlarla iletişim kurar, düşünceler edinir, yeni bilgiler kazanır, problemler çözer ve sosyal çevresi hakkında bilgi sahibi olur. İnsanlar tecrübelerini, değerlendirmelerini ve tutumlarını kendini yargılama yoluyla keşfederek düşünce ve davranışlarını değiştirirler (Pajares, 2002). Toplumsal ihtiyaçlarını karşılayarak toplum üyelerinin yaşamını iyi bir şekilde sürdürebilmesini sağlayan din, okul, arkadaş grupları, sportif etkinlikler, kitle iletişim araçları ve çalışma ortamı gibi belli başlı öğeler, toplumun yapısı ve temel değerlerini koruma işlevini yerine getirir (Giddens, 1989).

### ***Ergenin Sosyal Öğrenme Perspektifinden Toplumsallaşması***

Ergenin toplumsallaştığı ve toplum ile paylaştığı anlamlar çoğaldıkça kendini başkalarının gözüyle görmeye ve değerlendirmeye başlar ve böylece birey kendine özgü bir benlik geliştirir (Laing, 1971). Kendi yaşantılarını kontrol edebilecek bir benliğe sahip olan birey, kendine güvenir ve yapabileceğine inanır (Rotter, 1982). İnsanlar hem kendi tecrübeleri yoluyla hem de diğer insanların davranışlarını gözlemleyerek dolaylı olarak öğrenir. Bu gözlemlemede dikkat, hatırlama, üretkenlik ve motivasyon önemli faktörlerdir (Pajares, 2002).

İnsanlar amaçlarını ve kabiliyetlerini karşılaştırarak düşünce yoluyla kendilerini motive eder, kabiliyetlerine göre amaç belirler ve amaçlarına ulaşmak için kendi ihtiyaçlarına göre yardım edecek olanakları düzenler (Schunk, 1987). Bu aşamada kendisine rol model olacak bir kişinin varlığı ona davranışı yapılabileceği konusunda ihtiyacı olan motivasyonu sağlaması açısından önem taşımaktadır (Pajares 2002). İnsanlar özendikleri ya da idealindeki özelliklere sahip olan insanları örnek alır. Modelin davranışları bireyin davranışlarından farklı olarak algılandığında, modelden edinilen tecrübelerin etkisi azalır.

Akers'in (1998) çalışmasında; ergenlik döneminde bireyin daha çok arkadaş gruplarının etkisinde kaldığına, bireyin olumsuz davranışlar sergilemesinin kaynağının arkadaş grupla-



rı olduğuna, arkadaşlarla etkileşim ve sosyal olarak kabul edilmenin birey için çok önemli olduğuna ulaşılmıştır. Ayrıca birey için son derece önemli olan arkadaşları ile aralarındaki sorunların çözümünde sosyal öğrenmenin bireylere rehberlik etmede kullanılabileceğini ifade etmiştir.

Ergenler için toplumsallaşmanın daha çok önemli kazandığı bu dönemde ergenler çoğunlukla arkadaş gruplarını rol-model almaktadır. Ergenin rol-modelin davranışını taklit etmesi, ona toplumda hangi davranışın onaylandığını öğretmekte ve böylece toplum tarafından benimsenmesi kolaylaşacaktır (Akers, 1985). Ergen için ailesi, arkadaş grupları, öğretmen gibi otorite olarak gördüğü kişilerin onayını almaya, toplumun onayladığı davranışları yapma son derece önemlidir (Özkalp, 2007).

Toplumun bireylere kazandırmaya çalıştığı olumlu davranışların çoğu aslında sosyal öğrenme sonucudur (Reisingerand ve Turner, 2003, s.: 79). Bireylerin tutum ve davranışlarının sınırlarını belirleyen kurallar bireye diğer insanların hangi durumda nasıl davranacağını öngörme ve buna göre hareket etme imkânı sağlar (Dönmezer, 1978). Bu noktada toplum, bazı unsurları aracılığıyla bireyin hangi davranışları yapıp hangilerinden kaçınması gerektiğini belirler. Birey toplum ile kurduğu ilişkiye göre toplumda yaşamasını olanaklı kılacak değer, gelenek-görenek, kültür gibi unsurları öğrenir. Bu öğrenme süreci ile birey, toplumun örgütlü yaşam biçimini benimseyerek ona uyum sağlar ve o topluma özgü bir kişilik kazanır. Böylece birey yaşadığı toplumun gerçek bir üyesi olur (Slattery, 2007).

Bireyin başkalarının beklentilerine uyum göstermesi ve davranışlarını buna göre ayarlaması olan sosyalleşme sayesinde toplumun beklentileri öğrenilir (Bostancı, 2003). Bu beklentiler bazı kurallara uymayı gerektirmektedir. Toplumun birey üzerinde oluşturduğu bu sosyal etki, bireyi diğer insanlar ile bir arada yaşamaya zorlarken bu durum, fizikî ve psikolojik bazı sorunlara neden olabilir. Görünüşte fizikî olarak kabul edilen bir sorunun bile sosyal bir nedene dayanması ve bunun altında bile diğer insanlar tarafından beğenilme gibi toplumun kabul ve onayının yatması sosyal etkinin gücünün anlaşılması açısından dikkat çekicidir (Adler, 1938, s.: 131-144).

Statüsü yüksek bir kişinin, yüz yüze ilişki içinde dile getirdiği isteklerin kabul edilme olanağı yüksektir. Ayrıca topluluk tarafından dile getirilen ya da kabul edilme olasılığının yüksek olduğu tahmin edilen isteklerin kabul edilebilirliği de aynı şekilde fazladır (Haralambos ve Holborn, 1995). Bu nedenle ergenler kendisinden statü açısından daha üst konumdaki ve çevresince saygınlık duyulan öğretmenini, aile büyüklerini, arkadaşlarından daha etkili olanları veya etkileyici bir televizyon karakterini rol-model olarak alabilir. Ergenin rol-modeli taklit etmesi, ona toplumda hangi davranışın onaylandığını öğretmekte, onun toplum tarafından benimsenmesine katkıda bulunmaktadır (Akers, 1985). Pekiştireçler, ergenin belirli bir davranışı sergilemesi ve o davranışı kalıcı hale getirmek için kullanılır. Olumlu pekiştireçler ergenlerin eylemini sürdürmesine teşvik eder (Rotter, 1982). Bu noktada bireyin olumlu

davranışlarının ödüllendirilmesi olumsuz davranışlarının engellenmesine katkıda bulunur (Akers, 1985). Ergeni davranışta bulunmaya sevk eden motivasyonların en önemlisi ailenin ergene yönelik koşulsuz sevgisidir. Ergenin aile dışındaki arkadaş grupları, öğretmen gibi kişilerin vereceği olumlu pekiştirmeler davranışlarında etkili olur (Özkalp, 2007).

Dini duygunun gelişmesi, zihinsel ve ruhsal gelişme ile paralellik gösterir. Duygusal ağırlıklı davranışlar erken dönemde ve ailede öğrenilir. Ailede verilen din eğitimi, sonraki dönemlerde gerçekleşecek öğrenmelerin de temelini teşkil eder (Doğan ve Tosun, 2003,s: 116). Dini duygu ve tutumların edinilmesinde büyüklerin taklit edilmesi ve onlarla bütünleşilme-ye çalışılması önemlidir. Çevresinde bulunan yetişkinlerle olan ilişkileri olumlu olan bireyin duyguları da olumlu olarak gelişir (Bandura, 1971).

Eğitim, topluma hizmet ederek bireyin toplumsal sistemi anlamasını ve benimsemesini kolaylaştıran önemli bir kurumdur (Gültekin, 2008). Okul, topluma karşı sorumlu olduğu için toplumun kendisinden beklediği rollere uygun hareket etmesi gerektiğini bireye öğretir ve toplumun bireye yüklediği sorumlulukları sınıf ortamında öğretmenlerin rehberliğinde gerçekleştirerek bireye toplum hayatında gerekli bilgi ve becerileri kazandırmayı hedefler (Dewey, 1976).

Bireyin topluma uyumunu sağlayan 'değer eğitimi' bireyin kendi duygu, inanç ve eylemlerinin farkına varmasını, eleştirel ve yaratıcı düşünmesini, iletişim ve sosyal becerilerini geliştirmesini, uygun bir kimlik kazandırmasını amaçlar. Bu durum, toplumların evrensel amacı olan bireyin kendine, çevreye ve mülkiyete saygı gösteren sorumlu, dürüst, güvenilir, şefkatli, kibar, yardımsever, disiplinli, azimli, tutumlu, sadık, cesur ve iş ahlâkına sahip bireyler yetiştirilmesini sağlar (Lickona,1991).

## **Ergenlik ve Öğrenme**

Psikologlar, gelişimi çevreye ya da kalıtsal özelliklere göre fiziksel, bilişsel ve sosyal gelişim olarak gruplandırır. Gelişimde bireyin davranışlarını belirleyen iki güdü vardır. Bunlar: temel güdüler ve sosyal güdüler vardır. Doğuştan getirilen temel güdüler; fizyolojik güdüler ve fizyolojik kökene sahip olmayan güdülerden oluşur (Özbay, 2007). Sosyal güdüler ise bağlanma ve başarı olarak iki grupta ele alınır. Diğer bireylerle ilişki kurulması sonucu ortaya çıkan bağlanma güdüsü, mutlu bir yaşam için gereklidir (Bauman, 1998). Ayrıca diğer insanlara güven duyabilmek ve iyi ilişkiler kurabilmek için sağlıklı bir bağlanmanın gerçekleşmesi gerekir (Maccoby, 1992). Bir işi başardığında yaşadığı his olan başarı güdüsü ise bir davranışın tekrar yapılmasına teşvik eder. Bireyleri başarıya güdülemek için ödül ve cezadan bağımsız olarak davranışın arka planındaki değer ön plana çıkarılmaya çalışılmalıdır (Akers, 1998).

Öğrenme, gelişime çevrenin müdahalesidir ve çevrenin davranış üzerinde uzun süreli değişikliklere neden olduğu bir süreçtir (Günay, 1992). Öğrenme ile bireyde kalıcı davranış

değişikliği gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır. Öğrenmeyi açıklamaya yönelik davranışçılık, edimsel, kişilik, psiko-analitik, psiko-sosyal gelişim kuramları vardır (Özkalp, 2007). Bireyin her bir gelişim döneminde farklı kurumlar etkin olmaktadır. Ergenlikte bireyin yaşamında etkili olan unsur arkadaş çevresidir. Arkadaş grubuna bağlılık gösterme, dayanışma içerisinde olma, gruba uygun davranış sergileme bu dönemde öne çıkan özelliklerdir. Birey arkadaş grubunda kabullenilmek için arkadaşlarının davranışlarını ve beğenilerini benimser (Elmacı, 2006).

Gelişim ile öğrenme arasında önemli bir bağ bulunmaktadır. Gelişim hayat boyu sürdüğü gibi öğrenme de hayat boyu sürmektedir. Bununla birlikte öğrenmenin gelişim ve kritik dönem ile ilişkisine dikkat çekerek kritik dönemde öğrenmenin gerçekleşmemesi durumunda öğrenmenin zorlaştığını söylemeliyiz. Gelişimi henüz yeterli olmayan bireyin öğrenmesinde güçlükler olabileceği gibi kritik dönemlerde gerçekleştirilmesi gereken öğrenmelerin zamanında gerçekleştirilmemesi durumunda ise öğrenmenin ertelendiği, ilerleyen yaşlara bırakıldığı böylece öğrenmenin de güçleştiği görülmektedir.

Gelişme dönemleri arasındaki süre toplumsal yapılarda değişim ile birlikte farklılaşmıştır. Ergenlik döneminde eğitim süresinin uzaması, yetişkinliğe geçiş yaşının ötelenmesine ve evliliğin ileriki yaşlara bırakılmasına neden olur. Buna rağmen gelişim dönemlerine özgü özelliklerin bilinmesi o dönemin gelişim ödevinin gerçekleştirilip gerçekleştirilmediği ve gelişimin toplumsal açıdan nasıl sergilendiğinin anlaşılması konusuna katkı sağlar. Ergenlik dönemi 12-21 yaşları arasını kapsar. Ergenlik, çocukluk döneminin bitişiyle başlayarak fizyolojik olarak erişkinliğe ulaşana kadar devam eder. Bu dönem, kızlar ve erkeklerde farklı fizyolojik değişimlerin yanı sıra sosyal değişimin de yaşandığı bir geçiş dönemidir. Bu süreç ile çocukluk sona ermekte, birey toplumsal yaşamda önemli görevler üstleneceği yetişkinlik dönemine adım atmaktadır. Birey ergenlik döneminde; fizyolojik görünümünde, cinsel ilgilerinde, toplumsal rollerinde, zihin gelişiminde ve öz benlik kavramlarında değişimler yaşar. Ergenlerdeki duygusal gelişim ve değişim konusunda dikkat çeken ilk özellik, duyguların yoğunluğundaki artış ve istikrarsızlıktır. Söz konusu duygusal dalgalanmalar; âşık olma, maahûbiyet ve çekingenlik, aşırı hayal kurma, tedirginlik ve huzursuzluk, yalnız kalma isteği, çalışmaya karşı isteksizlik ve çabuk heyecanlanma gibi duygulanım durumlarıdır. Ergenlik döneminde ahlâkî gelişim, dinî ve kişilik gelişimi ile paralel bir yapılanma seyri gösterir. Ergenin kendini doğru değerlendirebilmesi, dengeli ve sürekli bir benlik kavramına sahip olması ve kendi ile barışık olması gibi faktörler ergenin, dinî olgunluk ve moral gücü açısından uyumlu bir kişilik geliştirebilmesini sağlar (Koç, 2004).

### ***Ergenlikte Dinin Toplumsallaşmadaki Rolü***

Ergenlik, çocukluktan yetişkinliğe geçmekte olan ergenin kendisine bir kimlik oluşturmaya çalıştığı bir geçiş dönemdir. Bu dönemde kendine "Ben kimim?, Nereden geldim?, Hayat denen şey nedir?" gibi sorduğu sorular, geçmiş ile geleceği arasında düşünmesine, hayatta

bulunma amacının ne olduğu hakkında bir kanaate ulaşmasına, cinsel kimliği ile yüzleşmesine, belli bir ideolojiye ve inanca yakınlaşmasına yardımcı olacaktır. Fakat bireyin bu sorulara tek başına cevap bulması mümkün değildir. Bu süreçte ihtiyacı olan desteği sosyo-kültürel çevresinden ve örnek aldığı dinî ya da felsefi düşünce sistemlerinden elde eder (Fromm, 2004).

Ergenlik ile birlikte ergenin bedeninde ciddi fiziksel değişimler meydana gelir. Bu somut değişimler karşısında iç dünyası da benzer bir dönüşüm yaşamaktadır. Birey değişen bu yeni duygu ve istek durumlarına uyum sağlamaya çalışır. Bireyin yaşadığı bu değişimleri anlamlandırması, bu süreci başarıyla atlatabilmesinde bazı referanslar kendisine yardımcı olabilir. Bunlardan biride model aldığı dinî kişiliktir (Günay, 1999).

Berger ve Luckman (1967 s.: 35) sosyalleşmeyi birincil ve ikincil sosyalleşme olarak ayırmıştır. Buna göre bireyin sosyalleşmesi dönemlere göre farklılık göstermektedir. Bireyin çocuklukta topluma dahil olmaya çalışarak hayattaki amacını öğrendiği süreç birincil sosyalleşmedir. Birincil sosyalleşme ile bireyin sosyal dünyası yapılandırılır. İkincil sosyalleşme ise bireyin toplumsal hayatta bir alanda yetişmek üzere yer almak durumunda olduğu daha alt bir süreçtir. Aslında bütün ikincil sosyalleşmeler birincil sosyalleşmenin uzantısıdır. Buna göre çocuklukta bireyin hayatı tamamen birincil sosyalleşmeye odaklı iken ergenlikle birlikte ikincil sosyalleşme ve alanları hayatında daha önemli bir yer tutar. Her birey sosyalleşmesini sağlayacak sosyal bir yapı içine doğar ve bu sosyal yapı bireyin kimliğini biçimlendirmesinde büyük bir etkiye sahiptir (Berger ve Luckmann, 1967, s. 35).

Ergen kimliğini topluma uygun şekilde inşa edeceği gibi bulunduğu aile ya da topluma aykırı bir şekilde de oluşturabilir. Aileden uzaklaşma, onlardan farklı olduğunu düşünme bu dönemde sıkça görülmektedir. Bu dönemde birey, arkadaşlarına daha çok yaklaşmakta onlar ile daha çok zaman geçirmektedir (Akers,1985). Bu nedenle arkadaşlarının dine ve ahlâkî değerlere mesafesi bireyin değerlere yaklaşım tarzını da belirleyebilmektedir.

Toplumsallaşma sürecinin önemli kazanımlarından biri olan kişiliğin kalıtım ve sonradan çevreden edinilen deneyimlerle oluştuğunu savunan Fromm (2004), çevrenin kişilik üzerinde daha etkin olduğunu ifade eder. Çevre kavramına toplumun benimsediği yaşam biçimi politik, dinî, ekonomik, sosyolojik ve antropolojik tüm faktörlerin dâhil olduğunu belirtir. Ergenin dini hissederek onu davranışlarına yansıtması gerektiğini; inancını karakterinin bir parçası yapabildiğinde bir değer ifade ettiğini; her insanın, kendini adayarak davranışlarını ona göre yönlendirdiği bir düşünce sistemine ihtiyaç duyduğunu belirtir.

Çocukluk döneminde dinî davranışlar model alma yoluyla kazanılırken ergenlikte bilinçli bir seçim sonucu öğrenilir. Ergenlikle birlikte birey içinde bulunduğu dinî yaşamı sorgulamaya çalışır. Sorgulamaların sonucu bu yaşamı kendisi için uygun bularak bundan sonra bu yaşamın gerektirdiği şekilde hareket etmeye karar verirse dindar olmaya başladığı söy-

lenebilir (Aygün, 2000). Bu noktada dindarlık dini yaşama ve hissetme açısından bireysel etkisinin topluma yansıması açısından ise sosyal bir olgudur. Başka bir deyişle bireysel yönüyle öznel bir karaktere sahip olan dindarlık sosyal yansımaları bakımından nesnel ve gözlenebilir bir yapıdır (Onay, 2004). Maslow, insanın doğal yapısında var olan değerleri "dini" olarak niteleyerek dindarlığın insanın doğal yapısında var olduğunu, bu nedenle bu doğal yapıyı takip ederek dindar olunduğunu ileri sürmektedir. Mehmedoğlu (2004) dindarlığın, her davranışı dini bir temele dayandırarak gerçekleştiğini söyler. Apaydın (2000) ise bireyin dindar olarak nitelendirilmesinde nesnel olarak tespit edilebilen dışsal ölçütlerin dikkate alındığını belirtir.

Din, bireyin varlığının vazgeçilmez bir unsuru olarak kendisini tanımlama ve tanıtmaya aracı olduğunda bireye bir kimlik kazandırır (Cüceloğlu, 1996). Dindar, kimliğini benliğinin ayrılmaz bir parçası yaptığında dinî kimliği içselleştirmiş olmaktadır. İçselleştirme sayesinde dindar, toplumdan uzak olduğunda bile dine uygun davranış sergilemeyi tercih eder (Aygün, 2000).

Soyut düşünme yeteneğinin gelişimi ile hayatını ve dinî düşüncelerini gözden geçiren ergen, sahip olduğu dinî anlayışını sorguladığı gibi her türlü otoriteyi sorgular. Bunun sonucunda ergen, çocukluk döneminde sorgulamadan kabul ettiği pek çok şeyi, kişisel gelişimine, genişleyen algı kapasitesine ve çevresine bağlı olarak eleştirir (Yaparel, 1987). Sosyal ilişkilerin yaşamında daha fazla önem kazanmasıyla bir gruba katılır.

Dünya hayatının anlamsızlığı ve çeşitli kaygılar bireyi, hayatın anlamını arayarak tanrı inancına yöneltir. Din, bu tür kaygılara sunduğu hazır çözümler sayesinde bu dönemi daha az hasarla atlattırmasına ve böylelikle yaşadığı kimlik sorununu daha kolay çözmesine yardımcı olur (Yapıcı, 2004). Allport, ergenin doğuştan dinî bir inanca sahip olmadığını, ilerleyen yıllarda çevre ile etkileşimi sonucu dinî bir kimlik edindiğini söylemektedir. Bireyin yaşamı boyunca manevi varlık ile ilişkisini sürdürerek büyüdüğünü söyleyen Jung ise dinin, inanan insanlara bir amaç ve güvenlik duygusu verdiğini söyleyerek dinin tamamıyla insana özgü ve içgüdüsel bir durum olduğunu savunur (Ayten, 2005).

Dindarlık, özyeterlilik ve kimlik duygusuyla ilişkili bir olgudur. Kartopu (2015) tarafından yapılan bir çalışmada kendini dindar olarak algılayanların kimlik duygusu kazanım düzeyi ve özyeterlilik düzeyi kendini dindar olarak algılamayanlara göre daha yüksek olduğu; namaz kılanların öz yeterlilik düzeyi ve kimlik duygusu kazanım düzeyinin namaz kılmayanlara göre daha yüksek olduğu; dinin hayatı anlamlandırıldığını düşünenlerin özyeterlilik düzeyi bu düşünceye katılmayanlara göre daha yüksek olduğu; dinin toplumsal birleştiricilik fonksiyonu üstlendiğini düşünenlerin kimlik duygusu kazanım düzeyinin bu düşünceye katılmayanlara göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Sonuç olarak dindarlık eğiliminin öz yeterlilik ve kimlik duygusu kazanımını etkileyen önemli bir faktör olduğuna ulaşılmıştır.

Bireyin kutsal olarak kabul edilen bir varlığa inanma, dua etme, ibadet etme veya herhangi bir varlığı saygıyla yüceltme gibi eğilimleri doğası gereği vardır. Birey biyolojik yetersizlik ve sınırlılıklar ile dünyaya gelir. Gelişimi ile birlikte buna psikolojik ve sosyolojik yetersizlik ve sınırlılıklar da eklenir. Bireyin büyüyüp gelişmesi ile fiziksel yetersizlikleri ve sınırlılıkları aşarken ruhsal ve sosyal gelişimi bu değişimlerden farklı şekillerde etkilenir. Ölümlülük, belirsizlik, güçsüzlük üzerine düşünme bu dönemde oldukça ilgisini çekmektedir (Yavuz, 1987). Din ergenin zihnindeki bu sorulara cevap olabilmektedir.

Uzun yıllar, kişiliğin bireyin doğuştan getirdiği eğilimleriyle oluştuğunu savunan yaklaşımlar sosyal bilimlerde etkin olmuşken günümüzde çevrenin etkisi de dikkate alınarak çevre ve kalıtım sonucu oluşmuş bir bütün olarak bakılmaktadır. Öyleyse bireyin yetenekleri, yaşadığı toplumsal ve kültürel çevrede öğrenme, taklit etme ve özdeşim yoluyla edindiği özellikler, ait olduğu kültürün ayırıcı değerleri, sahip olduğu din ve ahlâk anlayışı, toplumsallaşma sürecinde kurduğu tüm ilişkiler kişiliğinin oluşumuna etki eder. Benlik saygısı ve din, ergenlerin olumsuz durumlar ile başa çıkmasına yardım eden bir konsantrasyon aracı görevi görebilir (Rosenberg, 1981). Dine yaklaşımı olumlu olan bireyler tanrı'yı seven bir varlık olarak görmekte; olumsuz benliğe sahip olan bireyler ise tanrı'yı cezalandıran ve affetmeyen bir varlık olarak algılama eğilimindedir. Ergenlik döneminde algılamaların ön planda olması nedeniyle dine yönelik algının da bundan etkilenmesi kaçınılmazdır. Bu noktada insanın kendi benliği hakkında sahip olduğu algı, tanrı algısına etki eder (Albayrak, 1995).

Dinî inancın ergenin kişiliğinin oluşumu ve şekillenmesi sürecini düzenleyici etkisi yanında, kişiliğin sarsılmasına neden olan bozucu etkileri engellemeye yönelik katkısı da vardır. Ancak din kişilik üzerindeki belirleyiciliğini kaybettiğinde kişilik oldukça zarar görür. Allport'a (1935) göre birey çocuklukta oluşmaya başlayan dinî inancını ergenlikte sahip olduğu soyut düşüncelerle sorgulamaya ve bu inancını belli bir temele oturtmaya çalışır. Bunun yanında ergenlik döneminde dinî anlayışın gelişmesinde toplum, kültür, grup çok önemlidir. Sosyalleşme süreci ergenin dinî ihtiyacının farkında olarak onun dinî değer ve normları kişilik haline getirerek bireyin toplumla ve dinle uyum içinde olmasına katkıda bulunur. Başlangıçta birey kendisine öğretilmeye çalışılan dinî pratikleri neden yaptığının bilincinde değildir ve onları çevrenin bir uğraşı olarak görmektedir. Ergen çevrenin kendisinden beklediği davranışları yaptığında aldığı olumlu tepkiye bağlı olarak istenen davranışı tekrarlar. Böylece ergen topluma katılmaya onun bir üyesi olmaya böylece toplum ile özdeşleşmeye çalışmaktadır. Çocukluk döneminde sorgulanmadan ve bilinçsizce yaşanan dindarlık, sosyal çevreye uyum ve taklitten ibaretken bu dönemde dinî anlayış tam olarak olgunlaşmaz ve dinî gelişim zihinsel gelişimle paralel ilerler. Soyut düşüncenin olmadığı çocukluk döneminde gelişmiş bir dinî duygudan söz edilemez. Ergenlik dönemi ile birlikte çocuk kendisine öğretilen dini sorgulamaya böylece bireysel ve özgün bir din anlayışı edinmeye çalışır. Bu dönemde inancını yaşamak isteyen birey, tecrübelerle kendisi ulaşma ihtiyacı duyar ve düşünmeye başlar. Çocuklukta taklidî bir dinî anlayışa sahipken, ergenlikte gelişimine para-

lel şekilde tahkiki bir dinî anlayışa doğru yol alır. Ergen olgun bir dinî anlayışa sahip olabileceği gibi sanatsal, ahlâkî veya felsefî temellere dayalı bir inanca da yönelebilir.

Ergenlikte bireyin önünde kendisine farklı değerler sunan birçok model bulunur. Bunlardan hangisine yöneleceğine karar vermesi, bireyin seçimine bağlıdır. Bireyler kendi değer, ilgi ve yeteneklerinin farkında olmadıklarından model seçme konusunda zorlanır. Önem vermesi gereken değerlerin ne olduğu konusunda bir modelden yoksun olan ergenler, karar alma sürecinde çoğu zaman akran gruplarının ve popüler kültürün propagandasının etkisinde kalır (Simon diğerleri, 1972). Bu aşamada kendisinden beklenen ise hayatını nasıl yaşayacağını, seçim ve karar almada hangi ölçütlere göre hareket edeceğini belirlemesi ve kendi değerlerinin ne olduğunu ortaya koymasındır. Çünkü bireyin değerlerini belirleyip açıklığa kavuşturması, karar alma süreçlerini hızlandırmasına yardımcı olur.

Din, inananlarına ortak anlam ve değerler sistemi sunarak onların hayat hakkında düzenli ve anlamlı bir görüşe sahip olmalarını ve hayatlarını buna göre düzenlemelerini amaçlar. Ayrıca, ahlâkî olarak iyi davranışın ne olduğunun sınırlarını çizer. Bu noktada dinin inanç, ibadet, duygu, bilgi ve etki boyutlarına değinmek gerekir. Bu noktada ergenlikte din öğretiminde değerler eğitiminden faydalanılabilir. Çünkü değerler eğitimi, ergenin topluma uyumunu sağlarken duygu, inanç ve eylemlerinin farkına varmasını, eleştirel ve yaratıcı düşünmesini, iletişim ve sosyal becerilerini geliştirmesini amaçlar. Aynı zamanda kimlik kazandırarak kendine, çevreye ve mülkiyete saygı gösteren sorumlu, dürüst, güvenilir, şefkatli, kibar, yardımsever, disiplinli, azimli, tutumlu, sadık, cesur ve iş ahlâkına sahip bireyler yetiştirilmesini sağlar.

## **Sonuç**

Sosyal öğrenme kuramının din öğretiminde faydalanılabilirliği konusu üzerine teorik bir tartışmayı içeren bu çalışmada; sosyal öğrenme ile din öğretimi arasında ilişki kurulmuş, ergenlikte daha çok model alma ve gözlem yoluyla din öğreniminin gerçekleştiğine dikkat çekilmiştir. Ergenlik dönemini kapsayan bu çalışma, dinî gelişim ile sosyal gelişimin paralel ilerlemesiyle beraber ergenin; dinin istediği rolleri gerçekleştirebileceğine değinmiş, bireyin ruhî ve fizikî açıdan önemli bir gelişim göstermesi nedeniyle ergenlik döneminde dinin ve toplumun kazandırmak istediği davranışların sosyal öğrenme aracılığıyla kazandırılabilmesine vurgu yapılmıştır. Bu nedenle çalışmada din öğretiminin bireylerin sosyal gelişimi göz önünde bulundurularak gerçekleştirilmesinin dinî tutum ve davranışın kalıcı ve sürekli olmasında etkili olduğu ifade edilmiştir.

Bireyin; toplumun ortaya koyduğu dinî değer ve normlara uygun hareket etmesi, topluma uyumunu sağladığı için dinî değerleri benliğinin bir parçası haline getirmesinin toplumda varlığını sürdürebilmesinde gerekli olduğu bilgisine ulaşılmıştır. Toplumda nasıl davranması gerektiğine ilişkin soruları toplumsallaşma süreçleri içinde sosyal öğrenmenin vurguladı-

ği şekilde gözlem yoluyla edindiği; dinin önerdiği şekilde davranmanın ödüllendirildiğine, aksi şekilde yapmanın cezalandırıldığına tanık olmanın onu toplumun beklentisine yönelik davranmaya sevk ettiği tespit edilmiştir. Ayrıca dinî davranışın kazanımında bireylerin çevredeki kişilerin davranışlarını model aldığı; toplumda belli bir makam ve statüyü temsil eden dinî kimliğe sahip kişilerin statüleri gereği kendilerinden beklenen rollere uygun davranışlar içerisinde olmalarının dinî kimlik kazanmaya olumlu yansımalarının olduğu bilgilerine ulaşılmıştır.

Bireyin öznelliğini görmezden gelerek bireyi mekanik yasalara tabi kılan yaklaşımlar yerini, bireyin sezgilerine, yorumlarına, biricikliğine, özgünlüğüne önem veren yaklaşımlara bıraktığı için toplumun isteklerine uygun amaçları gerçekleştirmeye çalışan eğitimin, zamanın değişen ihtiyaçlarına uygun bir yöntem izlemesi gerektiği; öğrenme konusunda değişen ihtiyaçlar göz önüne alınarak öğrenmede sosyal çevrenin önemine ve diğer insanların etkisine işaret eden yaklaşımların ön plana çıktığına ulaşılmıştır.

Bireyin fiziksel ve sosyal olarak gelişmesine uygun olarak eğitilmesinin ve buna göre bir öğrenme programına dâhil edilmesinin önemi ortaya konulmuştur. Dinî gelişimin öneminin kavratılmasının ve öğretim programlarının dinî gelişim göz önünde bulundurularak hazırlanmasının din öğretimine olumlu katkısının olacağı bilgileri elde edilmiştir. Ayrıca olumsuz davranışların engellenmesinde sosyal öğrenme kuramının etkisine değinilmiştir.

Ergenin toplumsallaşmasında daha çok arkadaş gruplarının etkili olduğu; ergenlikte soyut düşüncenin gelişimine bağlı olarak çeşitli ideolojik, dinî, felsefi ya da sosyal konulara ilgisinin arttığı; çevrenin bireyin gelişimine katkı sağlayacak şekilde düzenlenmesinin bireyin dinin olumsuzladığı davranışlardan uzak durması konusunda yararlı olabileceği; ergenin olumlu davranış sergilemesi için çevrenin önemli olduğu; ergenin etkileşimde olduğu kişileri ifade eden sosyal çevrenin bireyin gelişiminde son derece önemli olduğu; ergenin dinî ve toplumsal değer ve normlarına uygun hareket edilen bir çevrede yaşamasının ergenin olumlu davranış sergilemesini sağlayan en önemli faktör olduğu tespit edilmiştir.

Sonuç olarak sosyal öğrenme kuramı bireye din tarafından istenen tutum ve davranışların öğretilmesinde açıklayıcı bir kuramdır. Din öğretimiyle ilgili programlar, bireylerin gelişim dönemlerinin gerektirdiği ilgi ve ihtiyaçlar göz önüne alınarak hazırlanmalıdır. Soyut gelişim ile paralel bir seyir izleyen dinî gelişim, ergenlik dönemi gelişimi özellikleri ışığında değerlendirilmeli ve gelişime uygun bir öğrenme planı izlenmelidir.

Araştırma sonuçları bu konuda saha çalışması yapmak için kuramsal bir temel oluşturmuştur. Uygulamalı olarak yapılacak araştırmalar, çalışmalarına kuramsal bir temel olarak bu araştırmanın verilerinden yararlanabilir. Araştırmadan yeni hipotezler ve problemler geliştirilerek dinin farklı boyutlarına yönelik daha ayrıntılı çalışmalar yapılabilir.



## Kaynakça

- Adler, A. (1938). *Social interest: A challenge to mankind* (trans. J. Linton, & R. Vaughan). London, UK: Faber and Faber.
- Akers, R. L. (1985). *Deviant behavior: A Social learning approach*, Wadsworth Publication, Belmont/ABD.
- Akers, R. L. (1998). *Social learning and social structure: A General theory of crime and deviance*, Northeastern University Press, Boston/ABD.
- Albayrak, A. (1995). Ergenlerin dinî gelişiminde sevgi ve korku motifinin etkinliği. *Yüksek Lisans Tezi*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa.
- Allport, W.G. (1935). Attitudes. In C. Murchison (Ed.). *Handbook of social psychology*. Worcester: Clark University.
- Apaydın, H. (2001). Kişilik özelliklerinin dinî tutum ve davranışlara etkisi. *Doktora Tezi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun.
- Aygün, A. (2000). Kişilik psikolojisi ve dindarlık. *Yüksek Lisans Tezi*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- Bandura, A. (1971). Behavior therapy from a social learning perspective. *Proceedings of the XIXth international congress of psychology*. Cliffs/ABD.
- Bauman, Z. (1998). *Sosyolojik düşünmek* (Çev: A. Yılmaz). İst: Ayrıntı Yay.
- Berger, P.L., & Luckmann, T. (1967). *The social construction of reality*. New York: Anchor.
- Bostancı, M. N. (2003). Etnisite, modernizm ve milliyetçilik. *Türkiye Günlüğü*, sayı:75, s. 5-33.
- Burger, J. M. (2006). *Kişilik* (Çev: İ. Deniz ve E. Saroğlu). İstanbul: Kaknüs Yay.
- Cüceloğlu, D. (1996). *İnsan ve davranışı*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Coser, L. A., Buford, R., Steffan, P. A., & Nock, S. L. (1983). *Introduction to sociology*. New York: Harcourt Brace Jovanovich Inc.
- Dewey, J. (1976). Okulda ahlak eğitimi (çev.A. F. Oğuzkan). *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 9(1-4).
- Doğan, R. ve Tosun, C. (2003). İlköğretim 4. ve 5. sınıflar için din kültürü ve ahlak bilgisi öğretimi. Ankara: PegemA Yayıncılık.
- Dönmezer, S. (1978). *Sosyoloji*. İstanbul: Merter.
- Elmacı, F. (2006). The role of social support on depression and adjustment levels of adolescents having broken and unbroken families. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri / Educational Sciences: Theory & Practice*, 6(2), 421-431.
- Freud, S. (1996). *Günlük yaşamın psikopatolojisi* (Çev: F. Yeğin). İstanbul: Payel Yay.
- Fromm, E. (2004). *Psikanaliz ve din* (Çev: A. Arıtan). İstanbul: Arıtan Yay.
- Giddens, A. (2005). *Sosyoloji*. Ankara: Ayraç Yay.
- Gökalp, E. (2009). Medya, kitle iletişimi ve toplum. *Sosyolojiye giriş* içinde (Der: N. Suğur), AÖF Yay., Eskişehir, s. 268-301.
- Gültekin, M. (ed.) (2008). *Eğitim bilimine giriş*. Eskişehir: AÖF Yay.
- Giddens, A. (1989). *Sociology*. Cambridge: Policy Press.
- Kartopu, S. (2015). *Özyeterlilik, kimlik duygusu ve dindarlık eğilimi*. Ankara: Gümüşhane Üniversitesi Yay..
- Koç, M. (2004). Gelişim psikolojisi açısından ergenlik dönemi ve genel özellikleri. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, c.2, sayı:17, s. 231-156.
- Laing, R. D. (1971). *The Politics of family*. New York: Vintage Press.
- Lickona, T. (1991). *Educating for character: How our schools can teach respect and responsibility*. Bantam Press, New York/ABD.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji sözlüğü* (Çev: O. Akinhan ve D. Kömürücü). Ankara: Bilim ve Sanat Yay.
- Mehmedoğlu, A. U. (2004). *Kişilik ve din*. İstanbul: DEM Yay.
- Onay, A. (2004). *Dindarlık, etkileşim ve değişim*. İstanbul: DEM Yay.
- Özbay, Ö. (2007). Üniversite öğrencileri arasında din ve sosyal sapma. *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, c.31, sayı:1, s.1-24.
- Özkalp, E. (2007). *Sosyolojiye giriş*. Bursa: Ekin Yay.
- Özyurt, C. (2007). Durkheim sosyolojisinde ahlâki kontrol sorunu. *Değerler Eğitimi Dergisi*, c.5, sayı:13, s.115-121.
- Pajares, F. (2002). *Overview of social cognitive theory and self efficacy*.
- Reisinger, Y. and Turner, L. W. (2003). *Cross-cultural behaviour in tourism: Concepts and Analysis*. Oxford/UK: Elsevier Pub.
- Rosenberg, M. (1981). The Self-Concept: Social product and social force. in *Social psychology: Social perspectives* (ed: M. Rosenberg and R. H. Turner), Basic Pub., New York, s.593-624.
- Rotter, J. (1982). *The Development and applications of social learning theory: Selected papers*, New York/ABD: Praeger Pub.

# Çocuğun Kişiler Arası İletişim Becerilerinin Geliştirilmesinde Ailenin Rolü

Sevgi Kavut\*

**Öz:** Sosyalleşme sürecinin ilk öğrenildiği kurum olan aile çocuğun kişiler arası iletişim becerilerini kazanmasında önemli rol oynayan faktörlerden biri olarak kabul edilmektedir. Toplumların sürekliliği için önem arz eden ailenin, toplumsal normların, değerlerin ve kültürün içselleştirildiği, öğrenildiği bir sistem olduğundan söz edilebilir. Mevcut çalışma, çocuğun kişiler arası iletişim becerileri kazanmasında ve etkili iletişim kurabilmesinde aileye düşen sorumluluklara ve ailenin çocuk üzerindeki etkisine odaklanmaktadır. İçerik analizi yöntemi ile kişiler arası iletişim sürecinde aile ve aile içi iletişim ile ilgili bilgilere ve örnek çalışmalara dayalı olarak yapılacak araştırmanın bulguları arasında; sağlıklı bir aile içi iletişim süreci için empati, aktif dinleme gibi kişiler arası iletişim becerilerinin aktif rol oynadığı, sosyalleşmenin ilk adımının atıldığı aile içerisinde kurulan samimi, içten ve yüz yüze iletişimin çocuğun kişiler arası iletişim becerilerini, bireyin iletişim kurma ve iletişim faaliyetlerini, sosyalleşme düzeyini şekillendirerek, toplumun özünü oluşturan tutum ve değerleri etkilediği gösterilebilir.

**Anahtar kelimeler:** Aile, Çocuk, Kişiler Arası İletişim, Aile İçi İletişim, Sosyalleşme, Toplumsal Norm, Değer.

## Giriş

Çocuğun kişiler arası iletişim becerilerinin temelini atıldığı aile, çocuğun birey olmasında, hak ve sorumluluklarını öğrenmesinde, hayata bakış ve değerleri kazanmasında kilit rol oynamaktadır. İletişim sürecinde kişiler arası iletişimden söz edebilmek için en az iki kişinin yani iki tarafın bulunması gerekir. Kişiler arası iletişim, bu anlamda iki ve daha fazla kişi arasında sözel (sözcükler, kelimeler vb) ve sözel olmayan (beden dili, duruş, yüz ifadeleri, mikro ifadeler, kılık-kıyafet, sesin tonu, oturma biçimi vb) süreçleri içine alan iletişim olarak adlandırılabilir.

İki kişi arasında, genellikle yüz yüze ilişki şeklinde gerçekleşen iletişim kişiler arası iletişim olarak tanımlanır. Kişiler arası iletişim genellikle kendiliğinden ve teklifsizdir; katılanlar birbirlerinden en üst derecede geri besleme alırlar. Roller görece esnek, çünkü taraflar nöbetleşe gönderici ve alıcı olarak edimde bulunurlar. Bu iletişim bağlamı, ya fiziksel olarak aynı uzamı paylaşan iki kişinin ilişkisi biçiminde gerçekleşir ya da farklı uzamlardaki iki kişi

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Halkla İlişkiler Ana Bilim Dalı.  
İletişim: sevgikavutt@gmail.com. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Halkla İlişkiler Ana Bilim Dalı, İstanbul.

arasında mesaj alışverişi şeklinde gerçekleşir (Mutlu, 2012, s. 186). İki ve daha fazla kişi arasında gerçekleşen iletişim olarak da tanımlanabilen kişiler arası iletişim, gönderici ve alıcı arasında yüz yüze meydana gelmektedir.

Genel bir tanımlamayla, kaynağını ve hedefini insanların oluşturduğu iletişime “kişiler arası iletişim” adı verilir. Karşılıklı iletişimde bulunan kişiler, bilgi ve sembol üreterek, bunları birbirlerine aktararak ve yorumlayarak iletişimi sürdürürler. Konu ile ilgili bilimsel yayınlara baktığımızda, bu genel tanımlamanın yanı sıra, kişiler arası iletişimin daha sınırlı tanımlandığını görürüz (Dökmen, 2011, s. 41). Kişiler arası iletişimle ilgili tanımlamalardan da anlaşıldığı üzere bir iletişimin kişiler arası iletişim sayılabilmesi için yüz yüze ve katılımcılar arasında bir mesaj alışverişi sağlanarak yapılması gerekir. Nitekim günümüzde artan iletişim teknolojileriyle birlikte iletişim çok çeşitli yollarla sağlansa da yüz yüze iletişim en etkin iletişim biçimi olmayı sürdürmektedir. Kişileri başkalarından ayıran özellikleri, düşünceleri ve tutumları belirleyecek bir bilgi alışverişi söz konusu olduğunda kişiler arası iletişimin etkin rol oynadığından söz edilebilir.

Kişiler arası iletişim ile ilgili yapılan pek çok tanımlamadan yola çıkarak kişiler arası iletişimi, insanlar arasında sözlü veya sözsüz mesajlar aracılığıyla, yüz yüze gerçekleşen bir bilgi alışverişi olarak tanımlamak mümkündür.

Aile içi iletişim ise; anne, baba ve çocukların birbirleriyle olan iletişim faaliyetlerini kapsamasının yanında aile bireyleri arasındaki rol dağılımı, iş bölümü, anne ve babanın, çocukların konumunu içine alır. Bu nedenle aile içi iletişim denildiğinde akla sadece eşler, çocuklar arasındaki iletişim değil, kuşaklar arası iletişim, kardeşler arasındaki iletişim ve iletişim sürecinde yaşananların ilişkilerin devamına etkisi de akla gelebilmektedir.

Aile içindeki bireylerin tüm varlığı bizzat iletişimin kendisini oluşturmakta ve aile içi iletişim adını almaktadır. Çünkü sosyal bir organizasyon olan aile kendi içinde bir yapılanma oluşturmakta ve ilişkiler bu yapılanmaya göre anlam kazanmaktadır. Eğer kurduğumuz iletişim paylaşımcı, uzlaşmacı ve eşitlikçi bir durum alıyor ise aile içi ilişkilerin demokratik olduğundan söz edilir (Baran, 2004, s. 34). Bu açıdan aile içi iletişimin sağlıklı bir biçimde sürdürülebilmesinin ailenin tüm bireylerinin paylaşımcı, uzlaşmacı ve hoşgörülü olabilmesine bağlı olduğu ifade edilebilir.

### **Ailenin Çocuğa Olan Etkileri**

Aile üyeleriyle olan ilişkileri, çocuğun diğer bireylere, nesnelere ve tüm yaşama karşı aldığı tavırların, benimsediği tutum ve davranışların temelini oluşturur. Aile aynı zamanda çocuğa, aile ve toplumun bir üyesi olduğu bilincini aşilar ve uyum biçimlerinin temelini atar. Çocuğun gelişiminde ailenin en etkili yardımları şöyle sıralanabilir: (Yavuzer, 2014, s. 135).

- Aile, grup içinde dengeli bir birey olabilmesi için çocuğa güven duygusu aşılar.
- Onun sosyal kabul görmesi için gerekli ortamı hazırlar.
- Sosyalleşmeyi öğrenebilmesi için kabul edilmiş uygun davranış biçimlerini içeren birer model oluşturur.
- Sosyal açıdan kabul edilmiş davranış biçimlerinin gelişimi için rehberlik eder.
- Çocuğun yaşam ortamına uyum sağlarken rastladığı sorunlarına çözüm getirir.
- Uyum için gerekli olan davranışla ilgili, sözlü ve toplumsal alışkanlıkların kazanılmasına yardımcı olur.
- Okul ve sosyal yaşamda başarılı olabilmesi için çocuğun yeteneklerini uyarır ve geliştirir.
- Çocuğun ilgi ve yeteneklerine uygun arzuların gelişimine yardım eder.

Çocuğun gelişimini ailenin ne denli etkilediği ya da hangi tür etkilerin daha baskın olduğu, başlıca iki faktöre bağlıdır. Bunlar; 1. Ailenin ne tür bir aile olduğu, 2. Farklı aile üyelerinin etkisidir (Yavuzer, 2014, s. 135).

İçinde büyüdüğü ailenin sosyal yapısı ve biçimi, çocuğun gelişimini etkiler. Ailenin “patriyarkal” yapıda ya da “dağılmış” bir aile biçiminde olması kadar, çocuğun farklı aile üyeleriyle olan ilişkisi de gelişiminde etkili olur. Örneğin, babanın olmadığı bir evde yetişen çocuğun annesiyle olan ilişkisi, babası hayatta olan çocuğa göre farklıdır. Annenin çalışması halinde; çocuğa bir başka yakının baktığı durumlarda, çocukların anneye olan ilişkileri yine farklılık gösterir (Yavuzer, 2014, s. 136). Ailenin sahip olduğu yapı çocuğun aile bireyleri ile olan iletişimini etkilemekte, çocuğun anne ve baba figürü olarak ebeveyn rollerine bakışını şekillendirebilmektedir.

## Çocuğun Sosyalleşmesinde Ailenin Rolü

Aile, bireyin ilk ve hayat boyu devam eden sosyalleşme kaynağı olması açısından büyük önem arz etmektedir. Ailede de genellikle annenin sosyalleştirici etkisi, ailenin diğer bireylerine oranla daha güçlüdür. Bebeklik ve erken çocukluk döneminde çoğunlukla aile bireylerinden etkilenecek toplumsallaşan çocuk, zamanla iş, okul, sosyal gruplar ve değişik ortamlarda yaşadığı ilişkilerle sosyalleşmesini sürdürür (Özpolat, 2010, s. 12).

Toplumun çekirdeği olan aile bir sosyalleşme okuludur. Bireyin ilk sosyalleşmesi ailede başlar. Hayatta öğrenilen birçok şeyin daha önce öğrenilen bilgi, değer ve beceriler üzerine bina edildiği, bu öğrenmelerin aile ortamında gerçekleştiği, ayrıca ailenin birçok kişi için hayat boyu bir yaşam alanı olduğu gerçeği, ailede işletilen sosyalleşme sürecinin önemini ortaya koymaktadır (Özpolat, 2010, s. 15). Çocuğun sosyalleşme sürecini ilk öğrendiği eğitim kurumu olarak tanımlanabilecek aile, kişiler arası iletişim becerilerinin gelişmesinde ve iletişimle ilgili değerlerin kazanılmasında önemli rol oynamaktadır.

Kişinin geliştirdiği benlik kavramı hem kalıtım hem de çevrenin eseridir. Benlik kavramının oluşmasında sosyal çevrenin, özellikle çocuk için önemli olan kişilerin, anne babanın etkisi büyüktür. Çocuk, kendisi ile ilgili olarak zihninde çizdiği kendi görünümü olan benlik kavramını; öncelikle anne, baba, kardeş ve arkadaşlarından öğrenir. Bu öğrenme süreci bebeklikten itibaren başlar. Çocuk ilk benliğini aile ortamında geliştirir. Ailede çocuk için ilk model kişiler anne-babadır.

Çocuk kendini anne-baba, öğretmen ve arkadaş gibi kişilerin kendisine olan etkilerine göre kendisini değerlendirir. Sosyal çevredeki bu kişilerin kendisine ait yakıştırmalarını kişiliğine katar, giderek kendisini onların gördüğü gibi görmeye, algılamaya başlar. Kendisi için önemli olan bu kişilerin tanımladığı ve değerlendirdiği gibi tanımlandırıp değerlendirir. Çevredeki kişiler; örneğin anne, baba, kardeş, arkadaş ve öğretmenleri kendisine karşı olumlu sıfatlar yakıştırıyorlarsa olumlu bir benlik kavramı, olumsuz sıfatlarla hitap ediliyorsa olumsuz bir benlik kavramı geliştirir. Olumsuz bir benlik kavramı geliştiren çocukta, kendisine karşı güvensizlik duygusu gelişir. Kendine karşı benlik saygısı azalır. Çocuk kendisini olumsuz değerlendirerek, kendinden memnun olmaz (Kaya, 1997, s. 196).

### **Ülkemizde Anne- Baba ve Çocuk İlişkisinin Değerlendirilmesi**

Ülkemizde anne-baba-çocuk ilişkileri ile uyum ve davranış bozukluklarını gösteren çocukların psiko-pedagojik sorunlarına baktığımızda şu noktalar dikkatimizi çekmektedir:

Anne ve babalar; çocuklarına; yüz yüze iletişim kuracak şekilde yeterli zaman ayıramamaktadır. Günün ekonomik şartları gereği çalışan anne sayısının artmış olması ağır çalışma koşulları içindeki anne ile çocuğun diyalogunu azaltmaktadır. Böyle bir ortamda, anne ya kendisini suçlayarak abartılmış bir sevgi ile çocuğuna yaklaşmakta ya da bunun yerine maddeleri koymayı yeğlemekte ve böylece çocuğu ile yeterli iletişim kuramamaktadır.

Yapılan birçok araştırma, özellikle baba ile erkek çocuk ilişkisinin azalması halinde çocuğun bilişsel gelişimi ve okul başarısı başta olmak üzere çeşitli konularda olumsuz etkilendiğini hatta bu durumun cinsel kimlik karmaşasına bile neden olabildiğini ortaya koymaktadır. Durum böyleyken ülkemizde baba, çocuğu büyütme görev ve sorumluluğunu anneye yüklemiş, kendisini sadece ailenin ekonomik sorunlarını çözümlleyen bir kişi olarak görmeye başlamıştır.

Günümüzde anne ve babalar, çocuklarına karşı baskılı, gevşek ya da dengesiz ve kararsız bir yaklaşım içinde olmayı yeğlemekte, onlarla sağlıklı bir iletişim kurma yolunu çoğunlukla seçememektedirler. Böyle bir ortamda da anne ve babanın çocuklarını dinlemeden aşağılama, suçlama, yargılama şeklindeki tutumlar içinde oldukları çok sık gözlenmektedir (Yavuzer, 2014, s. 63). Anne ve babanın çocuğa olan yaklaşımı, çocuğun sağlıklı iletişim kurmasında etkili olabilmektedir. Çocuğa baskı uygulayan, en ufak bir hatasında suçlama, yargılama,

aşağılayıcı, rencide edici ifadeler kullanma çocuğun içe kapanmasına, iletişim becerilerinin zayıflamasına, psikolojik olarak yıpranmasına neden olabilmekte ve ilerleyen dönemde özgüven problemi yaşayan bir birey haline gelmesine zemin hazırlayabilmektedir.

Ülkemizde çalışan kadın sayısının ve eğitim düzeyinin artmasına paralel olarak çocukların anne ve babaları ile geçirdikleri zaman dilimi azalmaktadır. Anne ve baba ile yüz yüze iletişim kurma imkânını bulamayan çocuk, içine kapanmakta, problemlerini ilk paylaşacağı merci olan aile ile iletişimi sağlıklı ilerlemediğinde çocuğun psikolojik, fiziksel ve bilişsel gelişimini etkileyebilmektedir.

### **Örnek Çalışmalarla İçerik Analizi**

#### ***Boşanmış ve Tam Aileden Gelen Okul Öncesi Çocukların Sosyal Beceri ve Akran Tepkilerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi /Selçuk Üniversitesi Yüksek Lisans Tezi***

Bu araştırmada ilişkisel tarama yöntemi ile okul öncesi eğitim kurumlarına devam eden boşanmış ve tam aileden gelen çocukların sosyal beceri düzeyleri ve akranlarına karşı gösterdikleri davranışsal tepkiler karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Konya ilinde 22 okulda 60 boşanmış, 60 tam aileden olmak üzere 120 çocuk ile görüşülmüştür.

Araştırmada anne ve baba ayrılmış ise "Boşanmış Aile", anne ve baba ayrılmamış ise "Tam Aile" olarak nitelendirilen "Çocuğun Durumu" bağımsız değişkeni için "Sosyal Becerileri Değerlendirme Ölçeği" kullanılarak aile yapısının çocuğun sosyal becerileri üzerindeki etkisi incelenmek istenmiştir. Tam aile ve boşanmış aile olarak iki grup incelenmek istendiği için "t testi" analizi kullanılmıştır. Dokuz alt boyuttan oluşan "Sosyal Becerileri Değerlendirme Ölçeği"nin, her alt boyutu için çocukların sosyal beceri puanları ayrı ayrı belirtilmiştir (Pırtık, 2013, s. 70). Analiz sonuçları incelendiğinde kişiler arası beceriler alt boyutu için 60 kişi üzerinden yapılan değerlendirmede tam aileden gelen çocukların puan ortalamasının (maksimum 60- minimum 12) puan üzerinden 45,616, boşanmış aileden gelen çocukların puan ortalamasının 31,850 olduğu görülmektedir. Boşanmış ailelerden gelen çocukların standart sapma puanlarının 1,807, tam aileden gelen çocukların standart sapma puanlarının 1,023 olduğu görülmektedir. Kişiler arası beceriler toplam puanına bakıldığında parçalanmış ve tam aile arasında fark olduğu P değeri=0,001 anlamlı olduğu görülmektedir (Pırtık, 2013, s. 71). Elde edilen verilere göre kişiler arası beceriler alt boyutunda tam aile ve boşanmış aileden gelme durumunun çocuklar üzerinde etkili olduğu görülmüştür.

Araştırmanın bulgularına göre; kızgınlık davranışlarını kontrol etme ve değişikliklere uyum sağlama becerileri alt boyutu için 60 kişi üzerinden zamana göre planlanıp Likert ölçeğine göre hazırlanmış sosyal becerileri değerlendirme ölçeği sonuçlarına göre yapılan değerlendirmede tam aileden gelen çocukların puan ortalamasının (maksimum 60- minimum 12) üzerinden 25,616 iken boşanmış aileden gelen çocukların puan ortalamasının 17,700 oldu-

ğu görülmektedir. Boşanmış ailelerden gelen çocukların standart sapma puanlarının 0,874, tam aileden gelen çocukların standart sapma puanlarının 0,572 olduğu görülmektedir. P değeri=0,001 düzeyinde anlamlı olduğu görülmektedir. Sonuç olarak tam aileye sahip çocukların kızgınlık davranışlarını kontrol etme ve değişikliklere uyum sağlama becerileri kişiler arası beceri puanı, boşanmış aileye sahip çocukların toplam puanından fazladır (Pırtık, 2013, s. 72). Elde edilen verilere göre kızgınlık davranışlarını kontrol etme ve değişikliklere uyum sağlama becerileri alt boyutunda tam aileye mensup çocuklar ile boşanmış aileye mensup çocuklar arasında farklılık olduğu gözlemlenmiştir. Kızgınlık davranışlarını kontrol etme ve değişikliklere uyum sağlama kişiler arası iletişim becerisinde tam aileye sahip çocukların boşanmış aileye sahip çocuklara göre daha başarılı olduğu görülmüştür.

Akran baskıları ile başa çıkma becerileri alt boyutu için 60 kişi üzerinden yapılan değerlendirmede tam aileden gelen çocukların puan ortalamasının (maksimum 60- minimum 12) üzerinden 26,3667 boşanmış aileden gelen çocukların puan ortalamasının 18,6667 olarak görülmektedir. Boşanmış ailelerden gelen çocukların standart sapma puanlarının 1,040 tam aileden gelen çocukların standart sapma puanlarının 0,787 olduğu görülmektedir. P değeri= 0,001 düzeyinde anlamlı olduğu görülmektedir. Sonuç olarak tam aileye sahip çocukların akran baskısı ile başa çıkma kişiler arası iletişim beceri puanı, boşanmış aileye sahip çocukların toplam puanından fazladır (Pırtık, 2013, s. 72). Bulgulara göre akran baskıları ile başa çıkma becerileri alt boyutunda tam aile ile boşanmış aileden gelen çocuklar arasında farklılık olduğu görülebilmektedir. Elde edilen verilere göre akran baskıları ile başa çıkma becerisi ile tam aile veya boşanmış aileden gelme durumu arasında doğru orantı olduğundan söz edilebilmektedir.

Kendini kontrol etme becerileri alt boyutu için 60 kişi üzerinden yapılan değerlendirmede tam aileden gelen çocukların puan ortalamasının(maksimum 60- minimum 12) üzerinden 32,7333 boşanmış aileden gelen çocukların puan ortalamasının 23,2667 olduğu görülmektedir. Boşanmış ailelerden gelen çocukların standart sapma puanlarının 1,234, tam aileden gelen çocukların standart sapma puanlarının 0,674 olduğu görülmektedir. P değeri= 0,001 düzeyinde anlamlı olduğu görülmektedir. Sonuç olarak tam aileye sahip çocukların kendini kontrol etme kişiler arası iletişim beceri puanı, boşanmış aileye sahip çocukların toplam puanından fazladır (Pırtık, 2013, s. 73). Elde edilen verilere göre çocukların kendini kontrol etme becerisini kazanmasında tam veya boşanmış aileden gelme durumunun etkili olduğu görülmüştür. Tam aileden gelen çocukların kendini kontrol etme kişiler arası becerisinde daha başarılı oldukları gözlemlenmiştir.

Sözel anlatım becerileri alt boyutu için 60 kişi üzerinden yapılan değerlendirmede tam aileden gelen çocukların puan ortalamasının(maksimum 60- minimum 12) üzerinden 22,1500 boşanmış aileden gelen çocukların puan ortalamasının 15,6167 olduğu görülmektedir. Boşanmış ailelerden gelen çocukların standart sapma puanlarının 0,931, tam aileden gelen

çocukların standart sapma puanlarının 0,559 olduğu gözlemlenmiştir. P değeri= 0,001 düzeyinde anlamlı olduğu görülmektedir. Bu sonuca göre tam aileye sahip çocukların sözel anlatım becerileri kişiler arası beceri puanı, boşanmış aileye sahip çocukların toplam puanından fazladır (Pırtık, 2013: 74). Bulgulara göre çocukların sözel anlatım becerileri ile tam veya boşanmış aileden gelme durumları arasında anlamlı bir ilişki olduğu gözlemlenmiştir. Elde edilen verilere göre sözel anlatım becerileri alt boyutunda tam aileden gelen çocukların boşanmış aileden gelen çocuklara göre daha başarılı oldukları görülmüştür.

Sonuçları kabul etme becerileri alt boyutu için 60 kişi üzerinden yapılan değerlendirmede tam aileden gelen çocukların puan ortalamasının (maksimum 60- minimum 12) üzerinden 13,2500 iken, boşanmış aileden gelen çocukların puan ortalamasının 9,0500 olduğu görülmektedir. Boşanmış ailelerden gelen çocukların standart sapma puanının 0,522, tam ailelerden gelen çocukların standart sapmasının puanının 0,345 olduğu gözlemlenmiştir. P değeri= 0,001 düzeyinde anlamlı olduğu görülmektedir. Sonuç olarak tam aileye sahip çocukların sonuçları kabul etme kişiler arası beceri puanı, boşanmış aileye sahip çocukların toplam puanından fazladır (Pırtık, 2013, s. 75). Bulgulara göre çocukların sonuçları kabul etme becerileri konusundaki başarı düzeyleri ile tam veya boşanmış aileden gelme durumları arasında anlamlı bir ilişki olduğu gözlenmiştir. Bu doğrultuda tam aileye mensup çocukların boşanmış aileden gelen çocuklara göre sonuçları daha kolay kabul edebildikleri görülmüştür.

Dinleme becerileri alt boyutu için 60 kişi üzerinden yapılan değerlendirmede tam aileden gelen çocukların puan ortalamasının (maksimum 60 - minimum 12) üzerinden 18,2833 boşanmış aileden gelen çocukların puan ortalamasının 13,5833 olarak görülmektedir. Boşanmış ailelerden gelen çocukların standart sapma puanlarının 0,603, tam ailelerden gelen çocukların standart sapma puanlarının 0,311 olduğu gözlemlenmiştir. P değeri= 0,001 düzeyinde anlamlı olduğu görülmektedir. Bu sonuca göre tam aileye sahip çocukların dinleme becerileri kişiler arası beceri puanı, boşanmış aileye sahip çocukların toplam puanından fazladır (Pırtık, 2013, s. 76). Bulgulara göre çocukların tam veya boşanmış aileden gelme durumları ile iletişimin temeli olan dinleme becerileri edinmesi arasında anlamlı bir ilişki olduğu gözlemlenmiştir. Elde edilen verilere göre tam aileden gelen çocukların dinleme becerileri noktasında boşanmış aileden gelen çocuklara göre daha başarılı oldukları sonucu çıkarılmıştır.

Amaç oluşturma becerileri alt boyutu için 60 kişi üzerinden yapılan değerlendirmede tam aileden gelen çocukların puan ortalamasının (maksimum 60 - minimum 12) üzerinden 9,7667 iken boşanmış aileden gelen çocukların puan ortalamasının 7,7000 olduğu görülmektedir. Boşanmış ailelerden gelen çocukların standart sapma puanının 0,466, tam ailelerden gelen çocukların standart sapma puanının 0,304 olduğu gözlemlenmiştir. P değeri= 0,001 düzeyinde anlamlı olduğu görülmektedir. Bu sonuca göre tam aileye sahip çocuk-



ların amaç oluşturma kişiler arası beceri puanı, boşanmış aileye sahip çocukların toplam puanından fazladır (Pırtık, 2013, s. 77). Bulgulara göre çocukların amaç oluşturma becerileri kazanması ile tam veya boşanmış aileden gelme durumları arasında anlamlı bir ilişki olduğu görülebilmektedir. Elde edilen verilere göre çocukların amaç oluşturma becerileri alt boyutunda diğer becerilere oranla daha düşük başarı elde ettikleri görülmüştür. Tam aileye mensup olan çocukların boşanmış aileye mensup çocuklara oranla daha başarılı oldukları gözlemlenmiştir.

Görevleri tamamlama becerileri alt boyutu için 60 kişi üzerinden yapılan değerlendirmede tam aileden gelen çocukların puan ortalamasının (maksimum 60 - minimum 12) üzerinden 10,8667 iken, boşanmış aileden gelen çocukların puan ortalamasının 8,5500 olduğu görülmektedir. Boşanmış ailelerden gelen çocukların standart sapma puanının 0,420, tam ailelerden gelen çocukların standart sapma puanının 0,183 olduğu gözlemlenmiştir. P değeri= 0,001 düzeyinde anlamlı olduğu görülmektedir. Sonuç olarak tam aileye sahip çocukların görevleri tamamlama kişiler arası beceri puanı, boşanmış aileye sahip çocukların toplam puanından fazladır (Pırtık, 2013, s. 78). Bulgulara göre çocukların görevleri tamamlama becerilerini kazanması ile tam veya boşanmış aileden gelme durumları arasında anlamlı bir ilişki olduğu gözlemlenmiştir. Elde edilen verilere göre tam aileye sahip çocukların görevleri tamamlama becerilerinin boşanmış aileden gelen çocuklara oranla daha gelişmiş olduğu söylenebilmektedir.

Boşanmış veya tam aileden gelen okul öncesi çocukların sosyal beceri ve akran tepkilerinin karşılaştırmalı olarak incelendiği bu çalışmada boşanmış aileden gelen çocukların puanlarının aritmetik ortalamasının 145, 983, tam aileden gelen çocukların puanlarının aritmetik ortalamasının 204, 650 olduğu gözlemlenmiştir. Boşanmış aileden gelen çocukların standart sapma puanlarının 6,442, tam aileden gelen çocukların standart sapma puanlarının 3, 523 olduğu görülmüştür (Pırtık, 2013, s. 79).

Boşanmış veya tam aileden gelen okul öncesi çocukların sosyal beceri ve akran tepkilerinin karşılaştırmalı olarak incelendiği bu çalışmada çocukların tam veya boşanmış aileden gelen durumları ile kişiler arası iletişim becerileri arasında anlamlı bir ilişki olduğu gözlemlenmiştir. Kızgınlık davranışlarını kontrol etme ve değişikliklere uyum sağlama becerileri, akran baskısı ile başa çıkma becerileri, kendini kontrol etme becerileri, sözel anlatım becerileri, sonuçları kabul etme becerileri, dinleme becerileri, amaç oluşturma becerileri ve görevleri tamamlama becerileri olmak üzere dokuz boyuttan oluşan sosyal becerileri değerlendirme ölçeği sonuçlarına göre tam aileye mensup çocukların tüm kişiler arası iletişim becerileri alt boyutunda boşanmış aileye mensup çocuklardan daha yüksek puan almış oldukları görülmüştür.

Akran tepki testinin analizi için Pearson Chi-Square istatistiği uygulanmıştır. Boşanmış ve tam ailelerden gelen okul öncesi çocuklarının, akranlarının problem davranışlarına karşı tercih etmiş davranışsal (prososyal, saldırgan, manipülatif ve kaçınmacı) tepkilerin frekans

ve yüzde dağılımları verilmiştir. Veriler incelendiğinde 1. olay karşısında araştırmaya katılan çocuklardan boşanmış aileden gelenlerin 22'sinin (%18,3) prososyal, 17'sinin (%14,2) saldırgan, 6'sının (%5,0) manipülatif, 15'inin (%12,5) kaçınmacı davranışsal tepkiyi tercih ettikleri, tam aileden gelen çocukların 27'sinin (%22,5) prososyal, 7'sinin (%5,8) saldırgan, 10'unun (%8,3) manipülatif, 16'sının (%13,3) kaçınmacı tepkiyi tercih ettikleri görülmektedir. Pearson Chi-Square istatistiğine göre 1. olaya verilen davranışsal tepki tercihi ile çocuğun aile durumunun ilişkili olmadığı söylenebilir.

2.olay karşısında araştırmaya katılan çocuklardan boşanmış aileden gelenlerin 1'inin (0,8) prososyal, 26'sının (% 21,7) saldırgan, 11'inin (% 9,2) manipülatif, 22'sinin (%18,3) kaçınmacı davranışsal tepkiyi tercih ettikleri, tam aileden gelen çocukların 15'inin (%12,5) prososyal, 8'inin (%6,7) saldırgan, 18'inin (%15,0) manipülatif, 19'unun (%15,8) kaçınmacı tepkiyi tercih ettikleri görülmektedir. Pearson Chi-Square istatistiğine göre 2. olaya verilen davranışsal tepki tercihi ile çocuğun aile durumunun ilişkili olduğu söylenebilir.

3. olay karşısında araştırmaya katılan çocuklardan boşanmış aileden gelenlerin 3'ünün (%2,5) prososyal, 22'sinin (18,3) saldırgan, 9'unun (%7,5) manipülatif, 26'sının (%21,7) kaçınmacı davranışsal tepkiyi tercih ettikleri, tam aileden gelen çocukların 19'unun (%15,8) prososyal, 12'sinin (%10) saldırgan, 4'ünün (%3,4) manipülatif, 25'inin 20,8 (%15,8) kaçınmacı tepkiyi tercih ettikleri görülmektedir. 3. olaya verilen davranışsal tepki tercihi ile çocuğun aile durumunun ilişkili olduğu söylenebilir.

Araştırma sonucunda çocukların boşanmış ve tam aileden gelme durumunun çocukların kişiler arası beceriler alt boyutu puanlarını etkilediği, tam aileden gelen çocukların kişiler arası beceriler puanının daha yüksek olduğu gözlemlenmiştir. Bu durum ailenin, aile içerisinde anne ve baba rollerinin çocuğun davranışları üzerinde etkili olduğu sonucunu vermektedir. Çünkü çocuklar için aile sosyalleşme sürecinin ilk aşaması, kişiler arası iletişim becerilerinin kazanıldığı ilk ve en önemli eğitim kurumudur. Çocuklar aileleriyle kurdukları ilişkileri içselleştirerek davranış biçimlerine dönüştürebilmekte, yaşam şekillerinden değerlerine, hayata bakışlarından tercihlerine kadar bu etki doğrultusunda hayata hazırlanabilmektedir. Anne, baba ve kardeşler çocuğun ilk iletişim kurduğu kişiler olduğu için ailedeki ilişkinin sağlıklı ve etkili olması çocuğun ilerleyen yıllarda kuracağı kişiler arası ilişkileri ve sosyal becerileri etkileyebilmekte ve şekillendirebilmektedir.

Araştırma sonuçlarına göre hem tam aileden gelen çocukların, hem de boşanmış aileden gelen çocukların kişiler arası iletişim becerilerini artırmalarında ebeveynlerine büyük sorumluluklar düştüğünden söz edilebilmektedir. Özellikle amaç oluşturma becerileri ve görevleri tamamlama becerileri alt boyutunda puanların her iki tarafta diğerlerine oranla daha düşük olduğu görülmüştür. Ailede kurulacak sevgi ortamının yanı sıra takım çalışmaları yapmak, görev vererek iş dağılımı yapmak, sorumluluk vermek, empati kurmak ve dinlemek sağlıklı bir aile içi iletişim süreci kurulabilmesinde önem arz etmektedir.

***Okul Öncesi Dönem Çocuklarının Ev ile Okul Ortamındaki Sosyal Becerilerinin Karşılaştırılması/ Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlköğretim Anabilim Dalı Yüksek Lisans Tezi.***

Bu araştırmada ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Araştırma, 2009-2010 eğitim-öğretim yılında Edirne il merkezinde Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı farklı sosyo-ekonomik düzeydeki ailelerin yaşadığı bölgelerdeki 4 ilköğretim okulunun bünyesindeki anasınıfında okul öncesi eğitim alan, araştırmaya gönüllü olarak katılmayı kabul eden, 136 çocuğun 9 öğretmeni ve 136 anneleri olmak üzere toplam 145 kişi üzerinde yürütülmüştür.

Bu araştırma okul öncesi dönem çocuklarının ev ile okul ortamındaki sosyal becerilerinin karşılaştırılması amacıyla yapılmıştır. Ayrıca araştırmada okul öncesi dönem çocuklarının ev ile okul ortamındaki sosyal becerileri ölçेğın sosyal işbirliğı ve sosyal ifade alt boyutları, cinsiyet, kardeş sayısı, doğum sırası, annenin ve babanın birlikte ya da ayrı yaşama durumları, annenin ve babanın yaşı, annenin ve babanın öğrenim durumu, annenin ve babanın mesleğı, çocuğun yaşadığı yer, sosyo-ekonomik düzeylerine göre farklılık gösterip göstermediğinin incelenmesi amaçlanmaktadır.

Araştırmanın sonuçlarına göre okul öncesi dönem çocuklarının ev ile okul ortamındaki sosyal becerileri sosyal işbirliğı ve sosyal ifade alt boyutları açısından anlamlı bir farklılık göstermektedir. Bulgulara göre okul öncesi dönem çocuklarının sosyal ilişkilerini annelerinin ve öğretmenlerinin değerlendirmeleri arasında sosyal işbirliğı ve sosyal ifade alt boyutları açısından anlamlı farklılık bulunmuştur.

Okul öncesi dönem çocuklarının ev ortamındaki sosyal becerileri sosyal işbirliğı ve sosyal ifade alt boyutlarında anlamlı bir farklılık göstermektedir. Okul öncesi dönem çocuklarının okul ortamındaki sosyal becerileri sosyal işbirliğı ve sosyal ifade alt boyutlarında anlamlı bir farklılık göstermektedir.

Bulgulara göre okul öncesi dönem çocuklarının ev ile okul ortamındaki sosyal becerileri cinsiyet ve kardeş sayısı bakımından anlamlı bir farklılık göstermemektedir. Okul öncesi dönem çocuklarının ev ile okul ortamındaki sosyal becerileri hem doğum sırası bakımından hem de anne ve babanın birlikte ya da ayrı yaşama durumları bakımından anlamlı bir farklılık göstermemektedir.

Okul öncesi dönem çocuklarının ev ile okul ortamındaki sosyal becerileri anne ve babanın yaşı, anne ve babanın öğrenim düzeyi, anne ve babanın mesleğı bakımından anlamlı bir farklılık göstermemektedir.

Sonuçlara göre, okul öncesi dönem çocuklarının ev ile okul ortamındaki sosyal becerileri çocuğun yaşadığı yer bakımından anlamlı bir farklılık göstermektedir. Bu durum çocukların yaşadıkları ortamın sosyal becerilerini etkilediğini sonucunu akla getirmektedir.

Bulgulara göre; okul öncesi dönem çocuklarının ev ile okul ortamındaki sosyal becerileri çocuğun yaşadığı yere göre anlamlı bir farklılık göstermektedir. Bu bulguya göre ev ortamının çocuğun kişiler arası iletişim becerileri açısından etkiye sahip olduğu söylenebilir.

Okul öncesi dönem çocuklarının ev ile okul ortamındaki sosyal becerileri sosyo-ekonomik düzey açısından anlamlı bir farklılık göstermektedir. Bu bulguya göre ailenin ekonomik düzeyinin çocuğun kişiler arası iletişim becerilerini şekillendirdiğinden söz edilebilir.

Okul öncesi dönem çocuklarının ev ile okul ortamındaki sosyal becerileri üzerinde çocuğun yaşadığı yer ve ailenin sosyo-ekonomik düzeyi etkili olmaktadır. Ailenin yaşadığı ortam çocuğun iletişim becerilerini yönlendirebilmektedir. Ailenin sosyo-ekonomik düzeyi ve buna bağlı ekonomik koşullar çocuğun sosyal becerileri üzerinde etki sahibidir. Yapılan araştırma incelendiğinde çocukların sosyal becerileri üzerinde ev ortamının diğer tüm etkenlerden daha etkili olduğu sonucu çıkarılmıştır.

## **Tartışma ve Sonuç**

Yapılan araştırmalar incelendiğinde aile, çocuğun kişiler arası iletişim becerilerini kazanmasında büyük rol oynamaktadır. Sosyalleşme sürecinin ilk adımını çocuk ailede attığı için çocuğun bulunduğu aile ortamının sağlıklı, huzurlu, mutlu olması ile çocuğun kişiler arası iletişim becerileri arasında anlamlı bir ilişki bulunmaktadır.

Aile çocuğun sosyalleşmesi sürecinde sahip olduğu işlevler gereği temel normları, değerleri, tutum ve davranışları aktarır. Bu bakımdan ilk sosyalleşme aracı ailedir. Ailenin yaşam tarzı, tüketim alışkanlıkları, iletişim kurma ve dili kullanma biçimi ve benzeri faktörler bireyin habitusunun oluşmasında etkili olan bir kavramdır (Baran, 2013, s. 8). Çocuğun sosyalleşmesi sürecinin ilk evresi aile içerisinde gerçekleştiğinden ötürü çocuğun gelecekteki alışkanlıkları, tutumları, hayat tercihleri, tüketim alışkanlıkları, kültüre ve aile değerlerine verdiği önem ve iletişim becerisi aileden etkilenebilmektedir.

Sağlıklı aile düzeni, ailenin gereksinimlerini doğal olarak karşılar ve her aile üyesi, o aileye ait olmaktan mutludur. Sağlıksız aile düzeninde gereksinimler karşılanamaz ve aile üyeleri, mutsuz ve doyumсуz oldukları halde, bu hastalıklı durumu devam ettirebilmek için çaba gösterirler. Sağlıklı aile düzeninde aile üyelerinin hepsi görev ve sorumluluklarını doğal olarak yerine getirirler; aralarında olumlu duygusal bağlar vardır ve kişiler bağımsız oldukları halde, birbirlerine isteyerek ve zevkle yardım ederler. Sağlıklı aile düzeni içinde, ana-baba da dâhil, herkes duygusal ve bilinçlenme yönünden sürekli bir gelişim içindedir. Aile, kendi üyelerini değerli bulur ve aile üyeleri benlik değerlerini olumlu yönde geliştirir. Aile, toplumla ilişkisini dengelemiştir; ne toplumdaki kopar, ne de toplumun baskısına tümüyle boyun eğer. Kısacası; sağlıklı aile, insanların psikososyal yönden olgunlaşmasını temin eden temel sosyal bağlamı oluşturur (Cüceloğlu, 2005, s. 58).

Bireyin çocukluktan başlayarak kurduğu sağlıklı ilişkiler geleceğini de etkileyebilir. Çocuklukta aile içerisinde daha rahat sosyal ilişkileri olan bireylerin, sosyalleşme süreçleri daha başarılı olabilir. Ailenin sosyalleşme sürecinin ilk öğrenildiği kurum olması ve diğer tüm kurumları etkileyebilme özelliği, sağlıklı ve etkili iletişim sürecinin gerçekleşmesinde ailenin anahtar rolünü gösterebilmektedir.

Sağlıklı aile yapısında aile bireylerinin karşılıklı anlayışı, güveni, denetimi, desteği, dayanışması ve paylaşımı söz konusudur. Aile bireyleri birbirlerinin yaşını, konumunu dikkate alarak özerk ve özgür davranırlar. Aile bireyleri birbirlerini doğru, güzel, iyi, olumlu davranmak için destekler, yüreklendirirler. Aile içinde ilgiye, sevgiye, saygıya, hoşgörüyeye dayanan bir iletişim ortamı vardır. İyi bir aile ortamı içinde doğduğu andan itibaren çocuğun kişiliğine saygı gösterilir. Çocuğa ve gence anlayış, ilgi, sevgi ve hoşgörüyeye yaklaşılr. Gelişmesine olanak sağlanır. Çocuk ve genç ailesiyle dayanışma içinde olduğuna, onlardan destek ve yakınlık gördüğüne, duygularını, düşüncelerini, sorunlarını onlarla paylaşacağına inanır. Davranışları bu inançla biçimlenir (Köknel, 2001, s. 158). Sağlıklı bir aile yapısında görebileceğimiz karşılıklı anlayış, hoşgörü ve koşulsuz sevgi aile bireylerinin birbirlerini desteklemesine yardımcı olabilir.

Sonuç olarak, bireyin çocuklukta aile içerisinde kurduğu iletişimin biçimi, hoşgörölü, sevecen sıcak bir aile ortamının varlığı, anlayışlı, hoşgörölü ve sağduyulu anne ve babaya sahip olmaları çocuğun kişiler arası iletişim becerilerinin başarısında etkili olmaktadır. Çocuğun birey olmasında; değerlerinden hayata bakışına, meslek ve arkadaş tercihlerinden kültürlerine kadar her adımını etkileyen aile; çocuğun sağlıklı bir birey olarak yetişmesinde ve etkili kişiler arası iletişim becerileri kazanmasında kilit roledir.

Yapılan araştırmanın sonuçları incelendiğinde elde edilen verilere göre sağlıklı bir aile ortamında büyüyen çocukların empati, dinleme becerileri, karar alma, verilen işleri sonuçlandırma, amaç oluşturma ve verilen görevleri tamamlama, kendilerini kontrol etme, kızgınlık davranışlarını kontrol etme, sonuçları kabul etme, akran baskısı ile başa çıkma, sözel iletişim becerileri gibi pek çok iletişim becerisinde daha başarılı olduğu görölmüştür. Çocuğun kişiler arası iletişim becerilerinin şekillenmesinde anne ve babanın rolü farklı olduğundan anne ve babanın yanında büyüyen çocuk ile anne ya da baba eksikliği ile büyüyen çocuk arasında da farklılıklar görölmüştür. Nitekim sonuçlar incelendiğinde çocuklar üzerinde ailenin etkili olduğu, çocukların ilk sosyalleştiği kişiler olarak anne ve babalarından etkilendiği hatta davranışlarını taklit ettiği bilinmektedir. Bu noktada ailelere düşen sorumluluk; çocuklarına karşı davranışlarında özenli ve dikkatli olmaları, empati kurarak, dinleme becerileri ve ben dili ile iletişimlerini sürdürebilmeleri olarak gözlemlenmiştir.

Sonuç olarak ailenin çocuğa verdiği bilgi, hoşgörü, anlayış, eğitim ve özellikle sevgi dolu sıcak bir yuva ortamı çocuğun kişiler arası iletişim becerilerinin geliştirilmesinde önem arz etmektedir. Nitekim yapılan araştırmalardan da yola çıkarak çocuğun kişiler arası iletişim

becerilerinin geliştirilmesinde aileye düşen görevlerin empatik davranmak, çocukla sağlıklı iletişim kuracak yöntemler izlemek, anlayışlı, hoşgörülü olmak olduğu gözlemlenebilmektedir.

Yapılan araştırma sonucunda sağlıklı bir aile içi iletişim süreci için empati, aktif dinleme gibi kişiler arası iletişim becerilerinin aktif rol oynadığı görülmüştür. Sosyalleşmenin ilk adımının atıldığı aile içerisinde kurulan samimi, içten ve yüz yüze iletişimin çocuğun kişiler arası iletişim becerilerini, iletişim faaliyetlerini, sosyalleşme düzeyini şekillendirerek, toplumun özünü oluşturan tutum ve değerleri etkilediği gözlemlenmiştir.

## Kaynakça

- Baran, A. (2004). "Türkiye'de aile içi iletişim ve ilişkiler üzerine bir model denemesi." *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü*. 31-41, ISSN 1305-5992.1,
- Baran, A. (2013). "Genç ve gençlik: sosyolojik bakış". *Gençlik Araştırmaları Dergisi*,1,(1), 6-25, ISSN: 2147-8473.
- Bilek, M. (2011). *Okul öncesi dönem çocuklarının ev ile okul ortamındaki sosyal becerilerinin karşılaştırılması*. Yayınlanmamış yüksek lisans tezi. Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Edirne.
- Cüceloğlu, D. (2005). *İçimizdeki çocuk*. (36. basım). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Dökmen, Ü. (2011). *Sanatta ve günlük yaşamda iletişim çatışmaları ve empati*. (45.basım). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Kaya, M. (1997). "Ailede anne baba tutumlarının çocuğun kişilik ve benlik gelişimindeki rolü". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9,(12), 193-204.
- Köknel, Ö. (2001). *Kimliğini arayan gençliğimiz*. İstanbul: Altın Kitap.
- Mutlu, E. (2012). *İletişim sözlüğü*. (6. basım). Ankara: Sofos Yayınları.
- Özpolat, A. (2010). "Ailede demokratik sosyalleşme." *Aile ve Toplum Eğitim-Kültür ve Araştırma Dergisi*.11, (5), 20, 9-24.
- Pırtık, Ş. (2013). *Boşanmış ve tam aileden gelen okul öncesi çocukların sosyal beceri ve akran tepkilerinin karşılaştırmalı olarak incelenmesi*.Yayınlanmamış yüksek lisans tezi.Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Yavuzer, H. (2014). *Çocuk psikolojisi*. (37.basım). İstanbul: Remzi Kitabevi.



# Duygusal Emek İstihdamının Sosyolojik Özellikleri

Hatice Oğuz\*

**Öz:** Son 30 yıldır toplumun ve ekonominin küreselleşmesi ile yeni enformasyon ve iletişim teknolojilerinin gelişimi gibi önemli dönüşümlerin, çalışma ve örgütler üzerindeki etkileri nedeniyle çalışma ile ilgili birçok olgu değişmeye başlamıştır. Bu koşullar çerçevesinde çalışma eyleminin daha bilişsel bir nitelik kazandığı ve çoğunlukla duygusal emeği ifade ettiği belirtilmektedir. Duygusal emek, çalışanların müşterilerle yakından ilişkiler kurulmasını gerekli kılan işlerde, işin gereklerini sunabilmek için harcamak zorunda kaldıkları emek biçimidir ve duyguların dönüştürülmesini içermektedir. Duygusal emek konusunun bu derece önem kazanmış olmasında çalışma yaşamında, örgütsel yapıda ve çalışma anlayışında yaşanan bir dizi köklü değişimin etkisi bulunmaktadır. Günümüzde müşterilerle kişilerarası beceri kullanarak ilişki kurabilen çalışanlara talep, giderek arttığından dolayı formel becerilere sahip kol gücüne dayalı çalışanlara yönelik talep sürekli olarak azalmaktadır. Hizmet sektöründe çalışanlar, entelektüel ve fiziksel emek yanında duygusal emek de sergilemek ihtiyacı duymaktadırlar. Bu araştırmada, çalışma yaşamının günümüzdeki önemli gerçekliklerinden olan duygusal emek olgusunun sosyolojik özellikleri ele alınmıştır. Duygusal emeği ve sonuçlarını çalışma yaşamında ön plana çıkaran örgütsel süreçler ve bunları etkileyen toplumsal faktörler incelenmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Duygusal Emek, Örgütsel Sosyalleşme, İşgören Rolü, İstihdam, Müşteri Memnuniyeti.

## Giriş

Gelişmiş ülkelerin sanayileşme süreçlerini tamamlayarak hizmet sektörüne geçiş yaşamaları, hem pazar ve rekabet koşullarının hem de işgücü yapılarının değişmesine neden olmuştur. Bundan önceki dönemde sanayi firmalarının ülke ekonomilerindeki ağırlığı diğer sektörlerle oranla oldukça fazlaydı. Günümüzde ise dünyanın en büyük ve önemli işletmelerinin çoğunun hizmet işletmeleri olduğu görülmektedir. Sektörün gelişmesiyle birlikte dünyanın her tarafında hizmet üreten işletme sayısı da artmış; işgücünün çoğunluğu hizmet sektöründe istihdam edilmeye başlanmıştır. Hizmet sektörünün cazip hale gelmesi ve pazara çok sayıda işletmenin girmesi rekabet koşullarını ağırlaştırmıştır. Hizmet sektöründe müşteri memnuniyeti, rekabet üstünlüğü sağlayan en önemli araçlardan biri olarak görülmektedir. Hizmet sunan ile hizmet sunulan kişi arasındaki etkileşim ise müşteri memnu-

\* Yüksek lisans Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı.  
İletişim: haticeoguz.050@gmail.com, 2000 Evler Mh. 32. yol Deniz Yapı Koop. C blok No:11/3, Nevşehir.



niyeti üzerinde önemli rol oynamaktadır. Böylece işletmeler, müşterilerle birebir etkileşim halinde bulunan işgörenlerinin müşteri memnuniyeti sağlayarak örgütün amaçlarına ulaşmasına katkı sağlayacak kilit bir rol oynadıklarını fark etmişlerdir. Bu rolün fark edilmesi ise örgütlerin işgörenlerden beklentilerinin artmasını beraberinde getirmiştir. İşgörenlerden, işlerini yaparken müşteride olumlu duygular uyandırarak iyi izlenimler bırakmaları beklenmektedir. Bunu başarabilmeleri ise işlerini yaparken belirli bir takım duygu ifadeleri kullanmalarını gerekli kılmaktadır. İşgörenlerin kendi duygularını kullanarak müşterilerin duygularını etkilemeye çalışmaları, hizmet sektöründe yaygın bir uygulama haline gelmiştir. Birçok işletme, koyduğu kurullarla işgörenlerin müşterilere karşı hangi tavırları sergileyeceğini önceden belirleyerek bu davranışları yapılan işin bir parçası olarak zorunlu hale getirmektedir. Duygusal emek kavramının çıkış noktası buraya dayanmaktadır.

### **Örgütlerde Duygunun Yeri ve Duygusal Emek Kavramı**

Duygu, hislerde ve zihinsel tutumda fizyolojik değişiklikler ve açıklayıcı davranışlarla birlikte ortaya çıkan harektir. Duygular, davranışlarımızdan çok daha fazlasını ifade eder. Örneğin herhangi bir kişiye bir sebepten dolayı çok kızdınız. Bu esnada midenize ağırlar girer nefes alıp vermeniz değişir, kaslarınız gerilir ayrıca kızgınlık yüzünden olayları algılayışınız, düşünceleriniz ve davranışlarınız değişir. Bu davranışlarınızın karşınızdaki insanlara olan etkilerini düşünerek bu kızgınlığınızı bastırabilir ya da açıkça ifade edebilirsiniz (Barutçugil, 2002).

Kurumlar korkunun, nefretin, kıskançlığın, üzüntünün, aşkın ve şefkatin yerleridir. Bazı bilim insanları duygunun ve kurumun kesiştiği yolları keşfederek işletmelerin duygulara önem vererek örgütsel başarıyı yakalayabileceklerini düşünmektedir. Artık işletmeler, duyguları işe karıştırılmaması gereken bir öge olarak görmekten vazgeçerek işletmenin karlılığını sağlayacak öğeler arasında görmeye başlamaktadır. İşletmelerin görüşlerinde yaşanan bu değişim elbette ki hizmet işlerinin ekonomideki yerinin artması ile meydana gelmektedir (Seçer, 2007).

Yaşanan bu değişimle beraber işletmeler, çalışanların fiziksel bedenleri üzerinde var olan denetimlerini çalışanların duygularının üzerine kaydırmaya başlamamıştır. Hizmet işlerinin artması, müşterinin kral olduğu bir döneme girilmesi ile birlikte işletmeler tarafından duygulara hükmetme devri başlamıştır. Artık çalışan hissetmese bile işinden zevk alıyormuş gibi davranmalı veya müşteriye karşı gerçekten ilgili ve içten tavırlar sergilemelidir. Böylelikle çalışanların sergilemiş olduğu jestler ve mimikler kendi duygularının dışavurumundan çok istenilen duyguların, dışavurumu olmaya başlar. Sonuç olarak da duygusal emek kavramı ortaya çıkar (Öz ve Man, 2007).

Duygusal emek, örgütsel literatürde iş ortamlarındaki duyguların denetimini kapsayan bir dizi kurguyu tanımlamak için kullanılan terimdir. Duygusal emek kavramı genellikle duygusal emeği vurgulayan işlerde, işletmelerin ifade edilmesi istediği duyguların dışavurumun-

daki denetim olarak kullanılmaktadır (Beal, Trougakos, Weiss ve Gren, 2006). Hochschild (1983), duygusal emeği; hizmetin sahne, çalışanların aktör, müşterilerin de izleyici olarak nitelendirildiği bir oyun olarak görmektedir ve “herkes tarafından gözlenebilen mimiksel ve bedensel gösterimlerde bulunmak için duyguların yönetilmesi; ücretle satılan, bu nedenle de değiştirilebilen bir değer” olarak tanımlamaktadır (Chu ve Murrmann, 2006).

## **Duygusal Emek Davranışını Etkileyen Faktörler**

İnsan davranışları üzerinde etkili olan fizyolojik, psikolojik ve sosyal birçok faktör olduğuna göre duygusal emek davranışlarına da etki eden birçok faktör bulunmaktadır. Cinsiyet, yaş, eğitim durumu, medeni durum ve meslekî tecrübe gibi demografik faktörler ile duygusal emeğin özellikle yüzeysel ve derinlemesine davranış boyutları arasında etkileşimden söz edilebilmektedir (Akbiyık, 2013).

Cinsiyet farklılığı, bireylerin toplumsal rollerini belirleyen temel unsurlardan birini oluşturmaktadır. Kadınların ve erkeklerin göstermelerinde bir sakınca görülmeyen duygular birbirinden farklı olmakla birlikte, her iki cinsin toplumsal rollerinin kendilerine atfettiği duyguları göstermeleri konusunda destek aldıkları görülmektedir. Bu açıdan ele alındığında toplum tarafından kabul gören duyguların gösteriminde kişilerin olduğundan farklı duygulara sahipmiş gibi görünmelerine gerek kalmamakta, böylece gerçekte hissettikleri duyguları sergileme eğiliminin artması muhtemel görülmektedir. İş yaşamında kadınlar duygularını erkeklere göre daha çok kullanmaktadır. Bunun yanı sıra dışsal duygu işaretlerini algılayarak duygularını o yönde değiştirebilmeye daha çok eğilim göstermektedir. Erkekler ise genellikle kendi içsel duyguları ile ilgilenmekte ve gerçek duygularını doğrudan yansıtmaktadır (Rafaeli, 1989). Bu sebeple kadınların duygularını yönetebilme ve bunu iş sürecinde verimlilik için kullanabilme becerileri erkeklere oranla daha yüksek düzeydedir. Bu özellikleri duygusal emek konusunda onları erkeklere oranla daha başarılı yapmakta, duygusal emek gerektiren işlerde kadınların sayısının fazla olması bu durumu kanıtlamaktadır (Köksel, 2009).

Duygusal emek davranışlarının yaş faktörüyle ilişkisine bakıldığında çalışanın yaşının artmasıyla birlikte duyguların doğal yolla ifadesi artmaktadır. Buna ek olarak yaş ile mesleğe duygusal bağlılık arasında negatif yönlü, anlamlı ve zayıf bir ilişki bulunmaktadır. Yaş faktörü meslek ve iş tecrübesi ile ilişkilendirildiğinde ise meslekî tecrübe arttıkça duyguların doğal yolla ifadesi ve duygusal emek davranışları artmaktadır (Çaldağ, 2010). Bütün bunlar göz önüne alındığında yaşla birlikte duyguları yönetebilme becerisinin geliştiği ifade edilebilmektedir.

Yapılan araştırmalarda eğitim durumu meslekî eğitim olarak düşünüldüğünde; çalışanların meslekî konuda eğitilmiş olmaları, mesleğiyle ilgili konularda nasıl davranacağını bilen ve müşterilere yaklaşımı buna göre olan çalışanlar, daha fazla duygusal çaba harcamaktadırlar

ve bu durum müşteriyle olan iletişimi olumlu yönde etkilemektedir. Mesleği hakkında eğitim almamış çalışanlar ise müşterilerle iletişimde sıkıntı yaşayabilmekte ve uygun davranışı göstermede zorlanmaktadır (Ünal, 2011).

Yapılan bir araştırmaya göre; çalışanların medeni durumlarına göre duygusal tükenme seviyeleri farklılaşmakta, evli çalışanlar, bekâr çalışanlara oranla daha yüksek kişisel başarı hissi seviyesine sahip olmaktadır (Eroğlu, 2011).

Kişî mesleğinde deneyim sahibi oldukça gereken duygu gösterimlerini sergileme konusunda daha başarılı olabilmektedir (Kaya ve Özhan, 2012). Buna göre meslekî tecrübenin artmasına bağlı olarak duygusal emek davranışlarının artacağı ön görülmektedir.

Literatürde duygusal emek kavramıyla bağdaştırılan bir diğer faktör de empatidir. Bazı yazarlar, bireylerin empati kurabilme becerilerinin duygusal emek davranışları üzerinde etkili olabileceğini ifade etmektedirler. Konuyu bir hizmet çalışanı açısından ele alacak olursak, müşteri ile empati kurup onun içinde bulunduğu durumu doğru tespit edebilen, istek ve ihtiyaçlarının neler olduğunu anlayabilen bir işgörenin bunu başaramayanlara göre daha iyi hizmet verebileceği düşünülebilir. Çünkü bu durum, müşteriye karşı doğru yaklaşımın geliştirilmesi ve doğru davranış tarzının sergilenebilmesi ile yakından ilişkili görülmektedir.

İnsanlar ilişkilerinde birbirinden farklı işaretler, göstergeler kullanmaktadır. Bazı insanlar, diğerlerine oranla ilişkilerinde daha başarılı olmaktadır. Kadınların yüz ifadelerini ve vücut hareketlerini çözümlenmede erkeklerden daha büyük başarı göstermeleri, buna örnek gösterilebilmektedir. Diğerlerinden gelen işaretlere dikkat eden, kendi göstergelerinin dışı sunumunu kontrol eden ve davranışlarını durumlara göre ayarlayan, uyum sağlayan kişilerin birçok araştırmada kişilerarası ilişkiye girmekte zorlanmadıkları, konuşmaları yönlendirdikleri ancak bunların zamanla samimi ve derin ilişkilerde doyurucu olmadıkları görülmektedir (Bilgin, 2000).

Duygusal emek davranışını belirleyen bireysel faktörler arasında duygusal zeka ve duygulanım da yer almaktadır. Duygusal zeka; kişinin kendi duygularını anlama, başkalarının duygularını anlayabilme ve duygularını yaşamı zenginleştirecek biçimde düzenleyebilme yetisi olarak tanımlanmaktadır. Kendini tanıyan, duygu ve düşüncelerinin farkında olan, güçlü ve geliştirilmesi gereken yönlerini bilen bir kişi, kendi duygu, düşünce ve davranışlarını yönetebilir ve kişilerarası olumlu ve yapıcı ilişkiler kurabilir (Geçöz ve Motan, 2007). Duygusal zeka, insanların hem kişisel ilişkilerinde hem de çalışma yaşamındaki kişilerarası ilişkilerde karşılıklı olarak duyguların anlaşılması, kullanılması ve yönetilmesi açısından önem taşımaktadır. Bir kişinin kendi duygularını tanıması ve yönetebilmesi, başkalarının duygularını anlamada ona avantaj sağlamaktadır. Özellikle yönetici konumunda bulunanlar, çalışanların istek ve beklentilerini karşılama, onlarla daha duyarlı ve güvene dayalı ilişkiler kurmada, onları kurumsal hedeflere yöneltmede duygusal yeterliliklerini kullanarak

başarılı olabilmektedir (Demir, 2010). Bu sayede çalışanın hissettiği duyguyu anlayabilmesi, onunla daha sağlıklı iletişim kurabilmesi kolaylaşmaktadır. Duygusal zekası yüksek bir birey, mevcut duygusal durumunu işinin gerektirdiği forma kolayca sokabilme yeteneğine sahiptir (Köksel, 2009). Kendini kolaylıkla adapte edebilme becerisi sayesinde kendisinden beklenen duyguları gösterebilmek adına daha az çaba harcamaya gerek duymaktadır. Böylelikle duygusal emek göstermede zorlanmamaktadır.

Duygulanım kavramı, insanların devamlı olarak içinde yaşadıkları bir ruhsal durumu belirtmekle ilgilidir. Buna göre bazı bireylerin ruh hali, sürekli bir şekilde belirli duyguların etkisindedir ve bu kimseler karşısına çıkan tüm insanlara veya olaylara bu duyguların etkisi altında tepki gösterme eğilimindedirler. Bir başka ifadeyle duygulanım, bireylerin genel olarak her şeye ve herkese karşı belirli bir duygusal eğilimle yaklaşmaları olarak da açıklanabilir (Morris ve Feldman, 1996). Duygusal emek, kişinin kendi duygularını kullanarak başkalarının duygularını etkileme olgusu olarak düşünülebilir. Bu durumda kişinin genel ruh halinin, sarf edeceği duygusal emek, bunun sarf edilme şekli ve yaratacağı etkiler üzerinde belirleyici olabileceğini düşünmek yanlış olmayacaktır.

Duygusal emek davranışlarını etkileyen örgütsel faktörlere bakacak olursak duygusal davranış kuralları, otonomi, iş rutinliği, sosyal destek, ödüllendirme, güçlendirme, izlenim yönetimi bu faktörler arasında sayılabilir.

İnsanlarla birebir iletişim kurmayı gerektiren hemen her meslek grubu veya örgüt pozisyonunda, karşı tarafa gösterilmesi gereken duyguları ve davranışları belirleyen kuralların varlığından söz edebiliriz. Duygusal davranış kuralları, iş yerinde uygun duygu gösterimlerini standardize eden kurallardır. Bu kuralların varlığı müşteri ilişkilerine önceden tahmin edilebilirlik ve eşbiçimlilik kazandırır. Bu sebeple hizmet kalitesini belirli standartlara bağlamak isteyen örgütler, duygusal davranış kurallarının oluşturulması ve uygulanması konularına özel önem verirler (Köksel, 2009).

Her örgüt kendi yapısına uygun olarak farklı davranış kuralları oluşturur ve bunlardan faydalanır. Örgüt içinde bu kuralların oluşumu hem örgütsel ve meslekî normlardan hem de toplumsal kültürden tam anlamıyla bağımsız olarak gerçekleşmez. Esas olarak bu normlardan etkilenir ve onların bir uzantısı gibidirler. Duygusal davranış kurallarının toplumsal kültürle uyum sağlamaması hem işgörenlerin bu kurallara uymasını zorlaştırabilir hem de gösterilen davranışların müşterilerde memnuniyetsizlik yaratmasına neden olabilir (Ashforth ve Humphrey, 1993).

Rafaeli ve Sutton (1987); kişinin hissettiği duygular, sergilediği duygular ve duygusal davranış kuralları arasındaki ilişkinin üç temel şekli olabileceğini öne sürmüşlerdir. Bunlar; duygusal uyum, duygusal çelişki ve duygusal sapmadır. Duygusal uyum, kişinin gerçek duyguları ile sergilediği duyguların aynı ve bunların duygusal davranış kurallarına uygun

olduğu zaman ortaya çıkan durumdur. Burada bu üç faktör arasında tam bir ahenk söz konusudur. Duygusal çelişki, kişinin sergilediği duygular ile duygusal davranış kuralları birbiriyle uyumlu ancak kişinin gerçek duyguları ile uyumsuz olduğunda karşılaşılan durumdur. Yani burada birey gerçek hisleriyle örtüşmesine de davranış kurallarına uyar. Duygusal sapma ise kişinin gerçek hislerinin duygusal davranış kurallarıyla ters düştüğü hallerde duygusal davranış kurallarına uymayarak kendi duygularını sergilemesi durumunda ortaya çıkar. Bu durum duygusal çelişkinin tam tersidir. Bir örgütte duygusal davranış kurallarının var olması tek başına istenilen davranışların elde edilmesi için yeterli olmamaktadır. Kuralların uygulanmasını sağlamak için bazı destekleyici faaliyetlere de ihtiyaç vardır. Duygusal davranış kurallarının uygulanabilirliğini sağlamak için yapılabilecek şeylerden biri, işe alma sürecinde bu kuralları uygulayabilme becerisi yüksek kişilerin seçimi olabilir. Kişilik özellikleri ile örgütün davranış kuralları arasındaki uyum, bireylerin bu kurallara uyum göstermesini kolaylaştıracaktır. Bununla birlikte örgüt içinde verilecek eğitimlerle de duygusal davranış kurallarının işgörelere öğretilmesi mümkündür. Bir başka yöntem ise duygusal davranış kurallarına ne ölçüde uyulduğunun denetlenerek ödül ve ceza sistemleri yardımıyla işgörelerin bu kurallara uymaya teşvik edilmesidir. Başka bir görüşe göre işgörelerin örgütün duygusal davranış kurallarına uyum gösterme derecelerini etkileyen bir başka etken duygusal davranış kurallarına duydukları bağlılıktır. Duygusal davranış kurallarına duyulan bağlılık, bir işgörelinin; örgütün istediği duyguları sergilemek için çaba sarf etmesi, bu duyguları sergilemek konusunda ısrarcı olması ve zor koşullarda bile davranış kurallarının dışına çıkmaması olarak tanımlanmaktadır. Buna göre işgörelerin duygusal davranış kurallarına olan bağlılıkları arttıkça derinlemesine ve yüzeysel davranış gösterme oranları da artmaktadır (Diefendorff, Croyle ve Gosserand, 2005).

Otonomi, bir işgörelinin işinin gerektirdiği görevleri yerine getirirken ne derecede bağımsız ve özgür davranabildiğini; kendi işini planlama ve kullanacağı yöntemleri belirleme konusunda ne ölçüde serbestliğe sahip olduğunu ifade eder. Duygusal emekte önemli olan, işgörelilerin karşı tarafa sergilediği duygular ile yarattıkları etki olduğuna göre burada otonomi, işgörelilerin örgütün davranış kurallarını kendi özgün stillerine uyarlayabilme yetkileri; yani kişisel ilişkilerinde daha iradî davranabilmeleri şeklinde de tanımlanabilir. Esasında duygusal emek kavramı, işgörelilerin duygusal tepkilerinin örgüt tarafından yönetiliyor olması olgusu üzerine kuruludur. Oysaki otonomi düzeyi yüksek işgörelilerin, o anki duygusal durumlarıyla uyuşmadığı zaman örgütsel davranış kurallarını ihlal etme eğiliminde olacakları söylenilebilir (Morris ve Feldman, 1996).

Kişilerin duygusal tepkilerinin örgüt tarafından katı kurallara bağlandığı durumlarda duygusal emeğin olumsuz sonuçlarının kuvvetlendiği, işgörelere belli oranda kendi duygusal tepkileri üzerinde denetim sahibi olma yetkisinin verildiği durumlarda ise söz konusu olumsuz sonuçların hafifletilebildiği sonucu çıkmaktadır. Bu durumda duygusal emek gösterimini gerektiren işlerde örgüt üyelerine tanınacak otonominin dozajı, dikkatlice belirlenmesi gereken önemli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

İş rutinliği; yapılan işin sürekli tekrarlanması ve değişkenlik göstermemesidir. Bu tür işlerde gösterilecek davranışları kalıp haline getirmek oldukça kolaydır (Ünal, 2011).

Çevreden sosyal destek almak, problemlerin başkalarıyla paylaşılabilmesini ve konuya daha farklı ve objektif yaklaşımlardan faydalanabilmeyi sağlaması bakımından iş stresiyle başa çıkmada oldukça faydalı bir yöntem olarak karşımıza çıkar (Robbins ve Judge, 2007). İşgörenlerin, özellikle strese yol açan konular hakkında bilgi sahibi olan diğer örgüt elemanlarından alacakları sosyal desteğin duygusal emekle gelen olumsuz etkileri hafifletmede yardımcı olacağı düşünülmektedir.

Çalışanların maddi ihtiyaçlarının yanında manevi ihtiyaçları da bulunmaktadır. Bunların karşılanması amacıyla çalışanların ödüllendirilebileceği ve güvence, istikrar, iş tatmini, takdir edilme gibi unsurların verimliliği artıracığı düşünülmektedir (Akçit, 2011). Kurum ile çalışanların birbirlerinden beklentileri karşılıklı olması nedeniyle çalışanlar, kendilerinden beklenen başarıya ulaştıkları zaman kurumları tarafından onurlandırılmayı ve ödüllendirilmeyi istemektedirler. Ödüllendirme sistemleri; çalışanların, kurumun amaçlarına daha etkili ve verimli olarak ulaşmalarını sağlamak için güdüleme amacıyla oluşturulmuşlardır (Nas, 2006). Ödüllendirme araçlarının kullanılmasıyla birlikte çalışan, işine daha çok bağlanmakta, çalışmaya daha fazla yönelmektedir. Öte yandan işlerini daha çok sevmekte, hizmet verdiği müşteriye de aynı mutluluğu ve sıcaklığı yansıtmaktadır. Buna bağlı olarak güler yüzlü ve işine bağlı çalışanlardan oluşan kurum, dışarıdaki müşterilerine de olumlu mesajlar vererek olumlu bir kurum imajı oluşturmaktadır. Dolayısıyla ödüllendirmenin bir yandan kuruma diğer yandan çalışana sağladığı yararlar azımsanmayacak dereceye varmaktadır (Örnek, 2009).

Çalışana kendi çalışma alanı içinde yöneticisine gitmeden karar alma yetkisi verilmesi şeklinde tanımlayabileceğimiz güçlendirme, insanlarda var olan çalışma azmini ortaya çıkarmaktadır. Ancak güçlendirmenin olabilmesi için öncelikle kurum içinde; bilginin paylaşıldığı, güveninin sağlandığı, geleneksel hiyerarşik anlayışın yıkıldığı, sorumlulukların artırıldığı, çalışanların kurumun sahibi gibi davranmaya cesaretlendirildiği bir atmosfer olması gerekmektedir (Yılmaz, 2008). Yapılan araştırmalara göre güçlendirmenin olduğu kurumlarda iş motivasyonu, iş tatmini ve güven artmakta, işe katılım arttıkça çalışanın işini daha çok sahiplendiği görülmektedir (Erdil, Keskin, ve Akgün, 2003). Böyle bir ortamda açık iletişim sergilenerek çalışanlar kendilerinden beklenen görevler hakkında daha doğru bilgilendirilmekte, kurumsal değerlerin başarılı şekilde aktarılmasıyla güçlü bir kurum kültürü yaratılmaktadır. Bunun sonucu olarak da işini benimseyen çalışan, duygusal emek gösterirken daha fazla derinlemesine ve samimi davranış sergileyebilmektedir.

İzlenim; bireylerin bir obje, kurum veya başka bir bireye ilişkin düşüncelerini ifade etmektedir (Okay, 2000). İzlenim oluşturma, kişisel özelliklerini bir bütün halinde gruplandırarak belirli bir kişiyi nitelendirme sürecidir. İnsanların diğerleri hakkındaki algıları, sosyal yaşa-

mın önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Onlara yönelik oluşan fikir ya da izlenim, onlarla etkileşimleri anlamayı, ön görmeyi ve denetlemeyi sağlamaktadır (Bilgin, 2003).

İzlenim yönetimiyle insanlar kendilerinden istenilen izlenimi yaratmak için iletişimi kullanmaktadırlar (Ebren, 2009). İzlenim yönetimi üzerine yapılan ilk incelemeler, izlenim yönetimine yönelik birey davranışının karşı tarafın onayını kazanma eğiliminin üzerinde odaklanmıştır. Bireyler, karşı tarafın onayını kazanma arzusunda olduklarında ve kendilerine ilişkin olumlu izlenimler aktarma olasılığı yüksek olduğu durumlarda daha çok izlenim yönetimi çabasına yönelmektedir (Yılmaz, 2005).

Bu bağlamda izlenim yönetiminin, kendisinden beklenen duyguları sergileyerek müşterileri etkilemeye ve onların zihinlerinde olumlu bir izlenim oluşturmaya çalışan duygusal emek davranışlarını artırdığı belirtilmektedir.

Bireysel ve örgütsel faktörlerin yanı sıra, işgörenlerin müşterilerle etkileşim sürecini karakterize eden etkileşim faktörleri de duygusal emek davranışları üzerinde etkili olmaktadır. Müşterilerle iletişimin genel hatlarını belirleyen bu özellikler süre, sıklık ve çeşitliliktir (Köksel, 2009).

Süre, çalışanın müşteri ile kurduğu iletişimin çalışanın ne kadar zamanını aldığını ifade etmektedir. Mesleğin türüne, işin niteliğine, hizmetin özelliğine göre müşteri ile kurulan iletişimin süresi de farklılık göstermektedir. Duygusal emek sürecinde bir öncül olarak sürenin duygusal emeğe olan etkisi araştırmacılar tarafından iki şekilde değerlendirilmiştir. Çalışanın müşteri ile olan etkileşiminin kısa süreli olması kurum tarafından çalışandan göstermesi beklenen duygusal davranışların sayı bazında az olması anlamına gelmektedir. Öte yandan etkileşim süresinin kısalığı iletişimin içeriğinin planlanabilirliğini arttırmaktadır (Rafaeli ve Sutton, 1987).

Duygusal emek konulu çalışmalarda duygusal gösterimlerin sıklığı müşteri ve çalışan arasındaki etkileşimin veya çalışanın gösterdiği duygusal davranışın toplam çalışma süresine oranını ifade etmektedir. Bazı meslekler diğerlerine oranla daha sık duygusal gösterim gerektirmektedir (Rafaeli ve Sutton, 1987).

Çeşitlilik özelliğine geldiğimizde örgütlerin işgörenlerden göstermelerini beklediği duyguları genel bir sınıflamayla üç gruba ayırabiliriz: Bütünleştirici duygular, ayrıştırıcı duygular ve duyguları maskeleyen. Bunlar sırasıyla; olumlu duygular sergilemek, olumsuz duygular sergilemek ve nötr davranmak olarak tanımlanmaktadır. Birçok işyeri işgörenlerden müşterilere güler yüzlü ve anlayışlı davranmalarını bekler. Bu durum işyerinde bütünleştirici yani olumlu duygular sergilemeye örnektir. Bununla birlikte örneğin, polislik mesleği zaman zaman bazı kimselere karşı öfkeli ve korkutucu davranmayı gerektirebilir ki bu da ayrıştırıcı yani olumsuz duygulara örnek gösterilebilir. Duygusal maskeleyen ile kastedilen şey ise karşı tarafa olumlu veya olumsuz hiçbir duygusal mesaj vermemekle ilgilidir. Örneğin

terapistler ve hâkimler bu gruba girer. Bazı meslekler ise bünyesinde bu üç türün hepsinin gösterimini de kapsayabilir. Örneğin bir öğretim görevlisi gün içinde hem öğrencilerde ilgi uyandırabilmek için olumlu duygular hem disiplini sağlayabilmek için olumsuz duygular hem de profesyonel bir görünüm sağlamak için nötralize edilmiş tavırlar sergilemek durumundadır. Sergilemek zorunda olduğu duyguların çeşitliliği ise kişinin duygusal emek düzeyini etkileyecektir. Kişinin sergilemesi gereken duyguların çeşitliliği ne kadar fazlaysa o ölçüde fazla duygusal emek sarf etmesi gerekecektir (Köksel, 2009).

## **Duygusal Emek Gösterimi**

Duygusal emek yaklaşımlarının önemle üzerinde durduğu ortak konu, örgüt tarafından belirlenen duygusal davranış kurallarının, çalışanların iş süreçlerinde sergilediği duygular için rehber niteliğinde olmasıdır. Örgütün belirlediği bu duygusal davranış kurallarına uymak için gösterilen çaba duygusal emek davranışlarını gösterme sırasındaki çabadır (Kurml ve Geddes, 2000).

Çalışanların müşterilere gösterdikleri davranışların uygun olup olmadığı kurum tarafından davranış kuralları temel alınarak değerlendirilir. Eğer gösterilmesi gereken duygu ile hissedilen duygu arasında fark varsa, bu farkı kaldırmak için çalışanlar duygusal emek ihtiyacı duyarak duygularını ayarlama yolunu seçmektedirler (Gosserand ve Diefendorff, 2005).

Duygusal emek olgusuna yönelik üzerinde durulan önemli bir nokta çalışanların müşterilere sergilediği duyguların hangi formda gerçekleştiği üzerinedir. Duygusal emek gösterim boyutları üç başlıkta incelenebilir (Ünal, 2011):

### ***Yüzeysel Davranışlar***

Çalışanların kendi gerçek davranışlarından farklı olarak ondan beklenen davranışları göstermesi olarak tanımlanabilir. Yani çalışanların; hissetmediği bir duyguyu hissediyormuş gibi davranması ve bu yönde jest, mimik gibi dışa yansımalarını değiştirmesidir (Ünal, 2011). İşgörenlerin iş ortamında dışarıya yansıtmakta olduklarından farklı duygular hissediyor olmaları halinde ortaya çıkan davranış türüdür. Burada birey, göstermek zorunda olduğu davranışa odaklanır ve gerçek duygularını dışarıya belli etmemeye çalışır.

Yüzeysel davranış, genellikle olumsuz duyguları bastırıp davranışa dökmek veya olumlu duygular içerisindeymiş gibi davranmaya çalışmakla ilgilidir. Çünkü işgörenlerden genelde beklenen müşterilere karşı olumlu tavırlar sergilemeleridir. Bir işgörenin zor veya saldırgan bir müşteri karşısında öfkesini belli etmeden güler yüzlü tutumunu korumaya çalışması yüzeysel davranışa örnektir. Burada önemli nokta işgörenin gerçek duygularıyla sergilediği duygularının tamamen birbirinden farklı olmasıdır. Güler yüzlü davranışın sebebi yalnızca duygusal davranış kurallarına uyum gösterme zorunluluğudur. Birey sergilediği duyguları gerçekte deneyimlemez; yalnızca "öyleymiş gibi" davranır.



### ***Derin Davranış***

Çalışanın hissettiği duyguyu gözden geçirmesi, göstermesi gereken duyguyu yaşaması ve içten davranmasıdır. Duygusal emek öncüllerinden süre; derin davranışı olumlu yönde etkilerken iş rutinliği ise derin davranışı olumsuz yönde etkilemektedir (Ünal, 2011). Derinlemesine davranışın yüzeysel davranıştan farkı, bu yöntemde sadece davranışların değil duyguların da davranış kurallarına uyumlu hale getirilmesidir.

### ***Samimi Davranış***

Çalışanların veya bireylerin gerçek duygularıyla işlerin veya iş yerlerinin onlardan beklediği duyguların uyuşmasıdır. Burada duygular birbirleriyle örtüşür. Çalışan kendisi gibi davranırsa da yani o an olduğu gibi hissettiği gibi görünse de problem yoktur. Samimi davranış sergileme düzeyi arttıkça duygusal emek süreci de o denli başarılı olur (Eroğlu, 2010).

Hizmet sektöründe çalışanlardan beklenen; pozitif duyguların (samimi, içten, güler yüzlü) sergilenmesi, negatif duyguların (öfke, kızgınlık, üzüntü) gizlenmesidir. Pozitif duygularımızı sergilerken ve negatif duygularımızı gizlerken derin davranışı veya yüzeysel davranışı kullanabiliriz. Bu nedenle yüzeysel davranış ve derin davranış ile pozitif duyguları sergileme gerekliliği arasında pozitif bir ilişki bulunmaktadır. Duygusal emek kurallarını sürdürme zorluğu arttıkça derin davranış azalmaktadır. Duygusal emek kuralları, çalışanların gerçek duygularını sergilemelerinin dışında standartlaşmış belirli kalıplarda duygularını ifade etmelerini ister. Bu nedenle çalışanlar için duygusal emek kurallarını sürdürmek zor bir hal alır. Derin davranış ise gerçek duyguların sergilenmesi istenilen duygularla uyuşma hali olduğundan duygusal emek kuralları ile negatif ilişkilidir. Derin davranış arttıkça yüzeysel davranış, iş tatmini, işte kalma niyeti artmaktadır. Yüzeysel davranış arttıkça derin davranış ve işte kalma niyeti artmaktadır. İş tatmini arttıkça işte kalma niyeti artmaktadır.

### **Duygusal Emek Davranışının Sonuçları**

Duygusal emek davranışının çalışan, işveren ve kurum açısından olumlu ve olumsuz sonuçları bulunmaktadır.

Duygusal emek davranışının olumlu sonuçları arasında iş tatmini, yüksek performans, motivasyonda artış, kurumsal vatandaşlık davranışlarında artış, psikolojik ve fizyolojik yönden sağlıklı olma, ekonomik fayda, müşteri ilişkilerinde başarı gibi etkenleri sıralayabiliriz.

İş tatmini, çalışanın işinden tatmin olması ya da olmaması, işiyle ilgili çeşitli faktörleri değerlendirmesi sonucunda ortaya çıkan duygusal durumundaki farklılıktan kaynaklanmaktadır (Koç, 2007). İş tatmininin zihinsel olmaktan çok duygusal bir kavram olması onun en önemli özelliği olarak görülmektedir. İş tatmini örgütsel davranış geliştirme açısından verimlilik artışı sağlayan bir faktör olarak değerlendirilmektedir (İşcan ve Timuroğlu, 2007).

Örgütsel davranış açısından ele alındığında performans çalışanın örgütsel amaçlarını gerçekleştirmek için görevi sırasında sergilediği davranışları sonunda elde ettiği ürün olarak tanımlanmakta, bu ürünün hizmet, mal, düşünce türünden olabileceği belirtilmektedir (Akçit, 2011). Derinlemesine davranmada müşterilere yansıtacakları duyguyu bizzat hisseden çalışanlar duygusal çelişki yaşamamakta, böylece kurumun isteklerini yerine getirirken daha istekli olmakta ve yüksek performans sergilemektedir (Öz, 2007). Hissettiği duyguyla müşteriye karşı sergilediği duygu arasındaki benzerlik, çalışana daha fazla çalışmaya teşvik etmekte, onun performansını artırmaktadır.

Çalışanların sergiledikleri duygusal emeğin kurum tarafından farklı şekillerde ödüllendirilmesi sonucunda çalışanlar iş tatminine erişmekte, dolayısıyla yüksek motivasyona sahip olmaktadır (Eroğlu, 2011). Motivasyon, çalışana yeteneklerini gösterme fırsatı sunmaktadır ve bu durumda verimliliğini artırmaktadır.

Formel ödül sistemi içinde açıkça bilinen veya dolaylı, isteğe bağlı ve organizasyonun etkili biçimde fonksiyon göstermesini destekleyen birey davranışı kurumsal vatandaşlık davranışlarıdır (Organ, 1988). Yeni yönetim yaklaşımlarının kurumsal vatandaşlık anlayışıyla çalışanları kuruma bağlaması, ancak çalışanların duygusal emek göstererek duygularını yönetmesiyle gerçekleşmektedir. Bu noktada hizmet sektöründe birçok alanda, müşteri tatmininin hedeflenmesi sonucu çalışanların davranışlarının tek tipleştirilmesiyle duygusal emek davranışının oluşması, ciddi bir denetleme mekanizmasıyla gerçekleşmektedir. Böylece duygusal emek, çalışanları kuruma bağlamada kurumsal vatandaşlık olgusunu bir araç olarak kullanmaktadır (Topateş ve Kalfa, 2010).

Bireyin gerçek duyguları ile sergilediği duygular aynı ve duygusal davranış kurallarına uygun olduğunda duygusal emeğin çalışanlara sağladığı faydadan söz edilebilmektedir. Bunun sebebi olarak da çalışanın kendisini işiyle uyum içinde hissetmesi sonucunda iç gerginliğinin, stresinin azalması ve doğal olarak hem psikolojik hem de fizyolojik yönden sağlıklı kalması görülmektedir (Eroğlu, 2011).

Duygusal emeğin ekonomik yönden faydası, müşterilere karşı olumlu davranışlar sergileyen çalışanların diğer çalışanlara göre daha tercih edilebilir olması ve buna bağlı olarak daha yüksek ücret almalarıyla ilişkilidir (Kart, 2011). Dolayısıyla çalışanın göstereceği duygusal emek, kendisine ekonomik anlamda fayda olarak geri dönmektedir.

Bunlarla birlikte duygusal emek davranışı gösterim sürecinin dengeli yürütülememesi sonucunda tükenmişlik sendromu, iş-aile çatışması, işi bırakma eğilimi, psikolojik ve fizyolojik rahatsızlıklar, rol çatışması, yabancılaşma ve mobbing gibi olumsuz sonuçlar da ortaya çıkabilir.

Özellikle insan faktörünün merkezde olduğu mesleklerde, müşteri ile ilişkilerdeki duygusal beklentiler, bu mesleklerde duygusal tükenme belirtilerinin artmasına ve hızlanmasına etki etmektedir. Kendinde var olmayan olumlu duyguları sergilemek zorunda kalan çalışan, gün

geçtikçe yıpranmakta böylece işine veya kendisine yabancılaşarak tükenmişlik hissi duya-bilmektedir (Şengül, 2009).

Yapılan çalışmalarda çalışanlar tarafından yaşanan duygusal uyumsuzlukların gerilime se-bep olduğu ve çalışanların genellikle iş-aile çatışması gibi olumsuz durumlara maruz kal-dıkları ifade edilmektedir. Duygusal emek gösteren çalışanların hissettikleriyle sergiledikle-ri duygular arasındaki farklılıktan kaynaklanan duygusal uyumsuzluğun iş-aile çatışmasına sebep olduğu düşünülmektedir (Çelik ve Turunç, 2011).

Yaptığı işin fiziksel ve olumsuz sonuçlarıyla karşı karşıya kalan çalışanların çalışma istekle-rinin azalacağı, bu yüzden kurumdan ayrılma niyetlerinin artacağı varsayılmaktadır. Çalışa-nın sergilediği duygusal emek ile işi bırakma eğilimi arasındaki ilişki incelendiğinde; yapılan bir araştırmada duygusal emek davranışlarının, hizmet çalışanlarının işe bağlılıklarını ve ku-rumdan ayrılma niyetlerini doğrudan etkilediği ileri sürülmektedir. Derinlemesine davra-nışta hissettiği ve yansıttığı duygu benzer olduğu için kurumun isteklerini samimi olarak yerine getirebildiğini anlayan çalışanın başarısının artacağı belirtilmektedir. Dolayısıyla kendisini başarılı hissetmesini sağlayan bir kurumdan ayrılma isteğinin azalacağı belirtil-mektedir (Öz, 2007). Buna karşılık yüzeysel davranışta çalışanın içinde yaşadığı çatışmaya bağlı olarak işi bırakma eğiliminde olabileceği tahmin edilmektedir.

Yates'e (1989) göre bireyin iş çevresi ile ilgili olarak ortaya çıkan stres faktörleri arasında kişiler arası çatışmalar, rollerdeki belirsizlik, yetki-sorumluluk dengesizliği, yoğun iş yükü, mekân ve yer sorunları, zaman darlığı, iş güvensizliği yer almaktadır (Yılmaz ve Eroğlu, 2010). Böyle durumlarda stresin yaşanması kaçınılmaz olmaktadır.

Rol çatışması, kişinin göstermesi gereken duygular söz konusu olduğunda gösterdiği tep-kiler ile beklentinin uyuşmaması durumunda ortaya çıkmaktadır. Çalışan, bir duyguyu gös-termesi gereken zaman diliminde hiçbir şey hissetmeyebilmekte ya da kendisinden nötr veya olumsuz duygu hissetmesi beklendiğinde bunları sergilemek zorunda kalabilmek-tedir (Eroğlu, 2011). Bu durumda yüzeysel davranmanın içeriğinde hissedilenle yansıtılan duygu arasında farklılık bulunması nedeniyle rol çatışmasının yaşanması beklenmektedir.

Tükenmişliğin kişiler arası ilişki boyutunu oluşturan yabancılaşma, çalışanın diğer iş ar-kadaşlarına ya da yöneticilerine yönelik olumsuz, alaycı ve psikolojik olarak aşırı mesafeli davranmasıdır (Keser, 2012). Çalışan, çok sayıda ve oldukça hızlı kurduğu yapay ilişkiler yü-zünden ve aynı zamanda müşteriyi bir madde olarak gördüğü için derin bir duygu yaban-cılaşmasına sürüklenmektedir. Aynı zamanda inanmadığı şeyleri sürekli söylemek zorunda kalan çalışan, rol yapma zorunluluğunun sonucunda yıpranmaktadır (Kart, 2011). Bu yıpr-anma sonucunda rol yapmanın söz konusu olduğu yüzeysel davranışın yabancılaşmayı beraberinde getireceği ifade edilebilmektedir.

Mobbing; bireyi uzaklaştırmak amacıyla ve bu amaca hizmet eden bir şekilde, çalışma ar-kadaşları, üstleri veya astları tarafından sürekli bir şekilde, doğrudan veya dolaylı olarak bi-

reye saldırılması ve kötü muamelede bulunulması biçiminde meydana gelen olumsuz bir davranış biçimi olarak tanımlanabilir. Söz konusu davranışların kişiyi yıldırma, psikolojik durumunu zayıflatma, meslekî ve sosyal statüsünü zedelemek ve zaman zaman kişiyi istifaya zorlamak amacıyla kasıtlı bir şekilde yapılması halinde bu durum psikolojik taciz olarak nitelendirilmiştir (Güngör, 2009).

## **Toplumsallaşma Süreci, Çalışma Hayatı ve Duygusal Emek**

Toplumsallaşma süreçleri örgüt ile işgören arasında bir arayüz görevi görmektedir. Bir tarafta kurum uyguladığı örgütsel toplumsallaşma taktikleri ve örgütsel toplumsallaşma araçları ile örgüt kültürünü işgönerlerine aktarmakta diğer tarafta işgönerler uygulanan örgütsel toplumsallaşma taktikleri ve örgütsel toplumsallaşma araçları aracılığıyla kendi kişilik özelliklerine göre toplumsallaşma süreçlerinden bir ya da daha fazlasıyla örgüt kültürünü edinmektedirler (Ayyıldız, 2011).

İnsanların davranışlarının büyük bir bölümü öğrenilmiş davranışlardan oluşmaktadır. İnsanlar belirli davranışları belirli bir öğrenme süreci içerisinde sergilerler. İnsanların bir toplum içerisinde bazı şeyleri öğrenmeleri toplumsallaşma süreci olarak tanımlanan bir oluşum içerisinde meydana gelir. Toplumsallaşmanın amaçlarından biri bireyleri toplum içerisinde kabul edilen rollere ve sorumluluklara hazırlamaktır. Toplumsallaşmanın bir başka amacı da toplumdaki kültüre dayalı olarak değer, inanış ve fikirlerin aktarılmasıdır (Thomas ve King, 2007). Toplumsallaşma bireyin toplumsal gelişmesi ve öğrenme sürecini oluşturur. Bireyin kim olduğu ve onun için neyin önemli olduğu hakkındaki fikirleri düzenler. Toplumsallaşma sayesinde birey topluma ait davranış kalıplarını öğrenir ve öğrendiği bu davranışlar onun topluma uyumunu sağlar (Bates ve Plog, 1990).

Bir örgütte bahsedilen toplumsallaşma kavramı, o örgüte yeni giren bir çalışan ile mevcut sosyal sistem arasındaki ilişki ile ilgilidir. Örgütte yeni başlayan çalışanın o örgüt kültürünü, normlarını ve kendinden beklenen davranışlardan oluşan bütünü öğrenme süreci, örgütteki toplumsallaşma sürecidir. Bu süreç temelde değişim ve öğrenimi içerir ancak her türlü öğrenimi içermez. Kapsadığı şeyler yalnızca örgüt ya da grup açısından her üyenin öğrenmesi gereken değer, norm ve davranış biçimleridir. Bu öğrenme süreci örgüt üyeliğinin bedelidir (Lyman, Harold ve Robert, 2003).

Genel olarak toplumsallaşma süreci, yeni durumun bir parçası olmayı; dışarıdan biri olmaktan çıkıp içeriden biri olmayı sağlayan bir değişim sürecidir. Toplumsallaşma yeni gelenin “diğerlerinin gördüğü gibi görebilmek için” algılarını değiştirdiği bir süreç olmaktadır (Balçı, 2003). Çalışma yaşamında toplumsallaşma sürecine giren birey, karşısında yöneticilerin beklentilerinden iş sırasında kullanılan malzemelere kadar, kendi davranışlarını yönlendiren, kısıtlama ve kurallar getiren çok yönlü etkiler altındadır. Bireyin örgüt içinde üstlendiği rol, tüm etkilerin toplandığı en önemli faktör olarak görülebilmektedir. Biçimsel örgüt

yapısı yanında örgütün ve çalışanlarının geçmişi ile yakından ilgili, yazılı olmayan kurallar, gelenekler, değerler ve sorunlara yaklaşım tarzları bütününden oluşan örgüt kültürü de çalışanların kişiliğini etkileyen önemli bir faktördür (Uslu, 2005).

## Sonuç

Türk çalışma hayatında işgücü istihdamı, ülke endüstrileşmesinin hızına paralel olarak imalat sektöründe azalmakta, hizmet sektöründe ise artmaktadır. İstihdam imkânlarının sektörel payının bu şekilde değişmesi, beşeri sermayenin diğer üretim faktörleri karşısındaki önemini de artırmıştır. Bu çerçevede işgörenlerin sadece dâhil olduğu işbölümü içerisinde, işin gereği olan kurallı davranışlar üretmesi yeterli görülmemektedir. Klasik istihdam koşullarında yani imalat endüstrisinde işgören, işin gereği olan kurallara uymakla üretimi gerçekleştirebiliyordu. Günümüzde hizmet endüstrisi emek istihdamına diğer endüstrilerden çok daha fazla yer verdiği için gerek hizmetin üretim sürecinde gerekse üretilen hizmetin müşteriye ulaştırılmasında işgören etkisi artmıştır. Dolayısıyla örgütsel amaçların elde edilmesinde aktörler arası ilişkiler çok daha önemli bir hal almıştır.

Araştırmayla ilgili literatür taramasında duygusal emek kavramının farklı farklı yönlerini vurgulayan tanımlamalara rastlanmış olsa da temel olarak duygusal emek, işgörenlerin örgütsel hedefler doğrultusunda duygu ve düşüncelerini örgütsel kurallarla şekillendirme sürecidir. Bu noktada üzerinde durulması gereken konu işgörenin kendine ait duygu ve düşüncelerini bir şekilde bastırıp/bastırılıp kurum içerisinde kurumsal kimliğine bürünerek davranması ve düşünmesidir.

Duygusal yönden çalışanın gösterdiği emek, çalışanın gerçekte hissettiği duyguyla ne kadar farklıysa o kadar çok olmaktadır. Söz konusu durum yüzeysel davranışı meydana getirmekte, çalışanın duygularını gösterirken o duyguyu hissediyormuş gibi görünmeye çalışmasına, dolayısıyla rol yapmasına sebep olmaktadır. Diğer yandan çalışanın gerçekte hissettiği duyguyla kendisinden yansıtması beklenen duygu örtüşüyorsa rol yapmasına gerek kalmamakta, doğal bir şekilde içtenlikle duygularını yansıtabilmektedir. Bu durumda çalışanın samimi davranış gösterdiği belirtilebilmektedir. Yüzeysel ve samimi davranışın dışında yer alan bir diğer duygusal emek boyutu ise derinlemesine davranıştır. Derinlemesine davranışta çalışan, müşteriyle iletişim halindeyken kurum tarafından göstermesi istenen duygusal davranışı sergilemek için o duyguyu hissetmeye çalışarak müşteriye anlamaya çalışmaktadır. Bu açıdan bakıldığında duygusal emeğin iyi yönetilmesi, çalışan performansını olumlu yönde etkilerken yönetilememesi durumu olumsuz sonuçlara neden olmaktadır. Olumlu sonuçların altında çalışanın, hissettiği duyguyla yansıttığı duygu arasında farklılık olmadığı için herhangi bir çelişki yaşamaması, kurumsal değerleri benimsemiş olması, müşteriyle olumlu ilişki kurma sonucunda müşteriden pozitif yönde geribildirim alması gibi sebepler yatmaktadır. Olumsuz sonuçların ortaya çıkmasında ise işe bağlılığın zayıf olması, işi

ve kuruma ait değerlerin içselleştirilmemesi, buna bağlı olarak içte bir çatışma yaşanması gibi sebepler etkili olmaktadır.

Çalışan performansını ve buna bağlı olarak da örgütsel verimliliği etkileyen duygusal emek sürecinin çalışanın örgüt içi ve örgüt dışı sosyalleşme süreciyle belirli bir etkileşimi bulunmaktadır.

Bir örgütte işe yeni başlayan çalışanların işlerini nasıl yapacakları, performanslarının nasıl değerlendirileceği, iş ortamında nasıl ilişkiler kurması gerektiği, hangi davranış kalıplarının o örgüt yapısında kabul gördüğü gibi konularda belirsizlikler yaşarlar. Etkili toplumsallaşma süreci bu belirsizlikleri azaltır, çalışanın çalışma ortamında iyi ilişkiler geliştirebilmesine yardımcı olur ve çalışan ile örgütün karşılıklı fayda sağlamasında etkili olur.

Duygusal emek kavramı işgörenlerin örgütsel hedefler doğrultusunda duygu ve düşüncelerini örgütsel kurallarla şekillendirme sürecini ifade etmesinden dolayı örgütsel toplumsallaşma sürecinde önemli bir faktördür.

## Kaynakça

- Akbıyık, M. (2013). *Etkili Liderliğin Duygusal Emek Davranışları Üzerindeki Etkisi: Hizmet Sektöründe Bir Uygulama*. Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi. Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. İzmir.
- Akçit, V. (2011). *Örgütlerde ödüllendirme ve cezalandırmanın örgüt çalışanlarının performansına etkisi*. Yayınlanmamış Yüksek lisans, Tezi Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Denizli.
- Ashforth, B. E., & Humphrey, R. H. (1993). Emotional labor in service roles the influence of identity. *Academy of Management Review*, 18, 88-115.
- Ayyıldız, T. (2011). *Toplumsallaşma süreçleri açısından örgütsel turistik toplumsallaşma: Kuşadası'ndaki konaklama işletmeleri örneği*. Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi, Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Aydın.
- Barutçugil, İ. (2002). *Organizasyonlarda duyguların yönetimi*. İstanbul: Kariyer Yayınları.
- Beal, D. J., Trougakos, J. P., Weiss, H. M. & Gren, S. G. (2006). Episodic processes in emotional labor: Perceptions of affective delivery and regulation strategies. *Journal of Applied Psychology*, 91, 1053-1065.
- Bilgin, M. H. (2000). *Yeni teknolojiler ve üretim sistemlerindeki değişimin emek ve istihdam üzerindeki etkileri*. Ankara: Kamu-İş Yayınları.
- Bilgin N. (2003). *Sosyal psikoloji sözlüğü kavramlar, yaklaşımlar*. İstanbul: Bağlam Yayınları
- Chu, K. H. & Murrmann, S. K. (2006). Devolepment and validation of the hospitality emotional labor scale. *Tourism Management*, 27, 1183.
- Çalıdağ, M. A. (2010). *Duygusal Emek Davranışlarının Sağlık Çalışanlarında İş Sonuçlarına Etkileri*. Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Çelik, M. ve Turunç, Ö. (2011). Duygusal emek ve psikolojik sıkıntı: İş-aiile çatışmasının aracılık etkisi. İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi, 40, 226-250.
- Demir, M. (2010). Örgütsel Sapma Davranışının Kontrolünde Duygusal Zekânın Rolü: Konaklama İşletmelerinde Bir Araştırma. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26, 196-207.
- Diefendorff, J. M., Croyle, M. H. & Gosserand, R. H. (2005). The dimensionality and antecedents of emotional labor strategies. *Journal of Vocational Behavior*, 66, 339-357.
- Ebren F. (2009). *Halkla İlişkilerde Kuramsal Yaklaşımlar*. Ankara: Detay Yayıncılık.
- Erdil, O, Keskin, H. ve Akgün, A. E. (2003). *İletişim, katılım, geri besleme, güçlendirme ve çalışanlar arasındaki güven ilişkilerinin örgütsel verimlilik üzerine etkisi: Deneysel bir çalışma*. 11. Ulusal Yönetim ve Organizasyon Kongresi (24-26). Afyon: Kocatepe Üniversitesi Yayınları.

- Eroğlu, E. (2011). *İletişimci liderlik: yöneticilerin iletişimci biçimleri üzerine bir araştırma*. Konya: Literatürk Yayınları.
- Gençöz, F. ve Motan, İ. (2007). *Duygularımızın ifadesi ve duygusal zeka. Psikolojik sağlığını nasıl koruruz? II*. Ankara: ODTÜ Yayıncılık.
- Gosserand, R. H., & Diefendorff, J. M. (2005). Emotional display rules and emotional labor: the moderating role of commitment. *Journal of Applied Psychology, 90*, 1256-1264.
- Güngör, M. (2009). Duygusal emek kavramı: Süreci ve sonuçları. *Kamu-İş 1*, 167-182.
- İşcan, F. Ö. ve Timuroğlu, K. M. (2007). Örgüt kültürünün iş tatmini üzerindeki etkisi ve bir uygulama. *İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi, 21*, 119-134.
- Kart, E. (2011). Bir duygu yönetimi süreci olarak duygusal emeğin çalışanlar üzerindeki etkisi. *Çalışma ve Toplum Ekonomi ve Hukuk Dergisi, 3*, 102-115.
- Kaya, U. & Özhan Ç. K. (2012). Duygusal Emek ve Tükenmişlik İlişkisi: Turist Rehberleri Üzerine Bir Araştırma. *Çalışma İlişkileri Dergisi, 3*, 109-130.
- Keser, A. ve Yılmaz, G. (2012). *Çalışma yaşamında davranış: Güncel yaklaşımlar*. (Ed. A. Keser, G. Yılmaz ve S. Yürür), Kocaeli: Umutepe Yayınları.
- Koç, A. (2007). *Örgütle Ödüllendirme Sistemlerinin İş Tatmini ile İlişkisine Yönelik Bir Araştırma*. Yayımlanmamış Yüksek lisans tezi, Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Kütahya.
- Köksel, L. (2009). *İş yaşamında duygusal emek ve ampirik bir çalışma*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Manisa.
- Morris, J. A. & Feldman, D. C. (1996). The dimensions antecedents and consequences of emotional labor, *Academy of Management Review, 21*, 986-1010.
- Nas, T. (2006). *Sağlık sektöründe ödüllendirme sistemlerinin performans üzerinde etkisi ve bir uygulama*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- Organ, D. W. (1988). *Organizational citizenship behavior: The good soldier syndrome*. Lexington, England: Leexington Books.
- Örnek, N. (2009). *Ödül sistemleri ve ödüllendirmenin güdülemeye etkisi üzerine inşaat sektöründe bir uygulama*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Ankara.
- Öz, E. Ü. (2007). *Duygusal emek davranışlarının çalışanların iş sonuçlarına etkisi*. İstanbul: Beta Yayınları.
- Öz, C. S. ve Man, F. (2007). Çalışan bedeninin düşen son kalesi: Duygular çağrı merkezi çalışanlarının duygusal emek süreçleri. *15. Ulusal Yönetim ve Organizasyon Kongresi*, Sakarya Üniversitesi, 25-27 Mayıs, Sakarya.
- Rafaeli, A. ve Sutton, R. I. (1987). Expression of emotion as part of the work role, *Academy of Management Review, 12*, 23-37.
- Seçer, H. Ş. (2007). Çalışma yaşamında duygular ve duygusal emek: Sosyoloji, psikoloji ve örgüt teorisi açısından bir değerlendirme. İktisat Fakültesi Sosyal Siyaset Konferansları, Prof. Dr. Nevzat Yalçıntaş'a Armağan Özel Sayısı, Sosyal Siyaset Konferansları, (50. Kitap, s.813- 834). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi.
- Şengül, A. (2009). Hizmet ilişkilerinde yüksek ilişki kalitesine ulaşılmasında sınır birim işgörenlerinin duygu işçisi olarak değerlendirilmesi. *Ege Akademik Bakış, 9-4*, 1193-1211.
- Topateş, H. ve Kalfa, A. (2010). Yeni çalışma ilişkileri bağlamında örgütsel yurttaşlık ve duygusal emek, *İktisat Dergisi, 513*, 423-431.
- Ünal, A. (2011). *Örgütsel güvenin duygusal emeğe etkisi: İstanbul'da yerleşik dört ve bir yıldızlı otel işletmeleri üzerine bir araştırma*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Sakarya.
- Yılmaz G. (2005). *Çok uluslu işletmelerde izlenim yönetimi ve kurumsal imaj oluşumuna katkısı: Çok kültürlü ortamlarda halkla ilişkiler, kurumsal iletişim ve yönetim*. İstanbul: İstanbul Ticaret Üniversitesi Yayınları.
- Yılmaz, H. (2008). *Stratejik Liderlik*. İstanbul: Kum Saati Yayınları.
- Yilmazer, A. ve Eroğlu, C. (2010). *Davranış bilimleri ve örgütsel davranış*. Ankara: Detay Yayıncılık.

# Gündelik Hayatta Caminin Yeri

Betül Ok\*

**Öz:** Gündelik hayat, sosyolojinin merkezinde bulunmaktadır. Yaşantımız içerisindeki pratiklerimiz ve öğrenimlerimiz gündelik hayatımızı çerçevelemektedir. Dikkat edilmesi gereken konu dini ve insanı bir paydada buluşturmaya vesile olan camii bu çerçevenin neresindedir? Camii kelime anlamına uygun bir görevi mi üstlenmektedir yoksa daha da özelinde farklı geçirgenlikleri mi barındırmaktadır? Sosyal hayatımız içerisinde dinsel pratiklerimiz büyük önem taşımaktadır. Burada araştırılmak istenen konu bu pratiklerin nasıl can bulduğu, nelerden/nerelerden beslendiği ve kaynağının ne olduğu sorunudur. Dinsellik ve gündelik hayat, araştırılması gereken bir konu olup daha çok din sosyolojisinin çekirdeğini oluşturmaktadır. Biz sosyal gerçekliği, bireyin ve toplumun karşılıklı inşası olduğunu kabul ederek mekânların ve özelinde dinî mekân olan caminin gündelik hayat içerisindeki önemine değineceğiz. Bizatihi caminin bir ibadethane olarak gündelik hayatımızda nerede durduğuna, nerede harekete geçtiğine ve kendisini nasıl devingen halde var edip/sürdürdüğüne bakacağız. İnsanların ve mekânın varoluşu ile meydana gelen değerler burada nasıl üretilip/tüketilmektedir? Mekân ve özellikleri ibadetin hangi boyutunda bizim için araştırılmalıdır? Gündelik hayatın içerisinde oksijeni üreten ve tüketen mekânlar arasında camii yer almakta mıdır? Camii İslâm'ın geleneksel bir öğretisi/motifi olarak mı, insanların bir ihtiyacını karşılamasından dolayı mı varlığını sürdürmektedir? Yoksa daha başka bir sebebe bağlılığı var mıdır? Hacı Bayram-ı Veli Camii örneğinde ele alacağımız "gündelik hayatta caminin yeri" konusu bu tartışmalar ekseninde derinlemesine mülakatlardan elde edilen veriler kullanılarak değerlendirilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Camii Kültü(rü), Gündelik Hayat, Mekân, Sosyal Gerçeklik, Hacı Bayram-ı Veli Camii.

Eğer âşık isen gel şu bezme gir  
Gör bak neler var inceden ince  
Erzurumlu Emrah

## Dünyevî Strüktürün (Yapının) Uhrevî Hayatî Temsili

### **Camii Kültü(rü): Şehrin Anahtarı**

Camii; Müslümanların namaz kılmak için toplandıkları yer (TDK, t.y.) demektir. Bir araya gelmek, toplanmak anlamına gelen "cem" kelimesinden gelir ve geçmişte bir şehirdeki merkez olan ve cuma namazının kılındığı yere işaret eder. "Camii" kelimesi Arapçada "sucud" kelimesinden gelen yüksek, "mescid" kelimesine dayandırılır ve "secde edilen yer" anlamına

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.  
İletişim: betul.ok55@gmail.com.



gelir. Camii, halk arasında Allah'ın evi olarak da adlandırılmaktadır. Fakat caminin sosyal hayattaki yerini farklı bakış açılarıyla ifade eden kişiler de bulunmaktadır. Makalenin amacı gündelik hayatta caminin yerini anlamaktır. Bu sebeple Hacı Bayram-ı Veli'de yapmış olduğumuz mülakatlarda camii için dile getirilen açıklamaları ifade edelim. Camii denildiğinde aklınıza ne geliyor sorusunu yönelttiğimizde aldığımız cevaplar şu doğrultuda:

Camii İslâmiyet açısından çok önemlidir. Nasıl Kâbe önemli ise camii de önemlidir. Kâbe Allah'ın evidir, buralar ise şubesidir. Mescitleri soracak olursak onlar da daha küçük şubeleridir (Emekli, Halil İbrahim, 54).

Camii bir ibadethanedir. Müslümanların ibadethanesidir. Yeryüzünün her yeri ibadethanedir, yeryüzünün her yeri bir camidir. Bu mekân ibadetin toplu olarak yapılması içindir. Kutsaliyeti vardır, toplanmak için yapılan yerlerdir. Bu yüzden amacına uygun da inşa edilmişlerdir (Emekli, Ömer, 58).

Kült; din, yerel özellikler taşıyan dinî törenler anlamına gelmektedir. Kültür; tarihsel, toplumsal gelişme süreci içinde yaratılan bütün maddi manevi değerler ile bunları yaratmada, sonraki nesillere iletmede kullanılan, insanın doğal ve toplumsal çevresine egemenliğinin ölçüsünü gösteren araçların bütünü, hars, ekin anlamında kullanılır (TDK, t.y). Kültür, bildiğimiz üzere insanın yapıp etmelerinin bir sonucudur. Camiinin bir insan inşası olduğu için kültürel yanı vardır. Dinsel törenlerin; cenaze merasimlerinin, kandillerin, teravihin, mukabelenin, bayram namazının mekânıdır. Bu sebeple kült(ür)ün ve geleneğin taşıyıcısı konumundadır. Kültürlerin devamlılığını ve gelecek nesillere aktarımını sağlamaktadır. Yukarıda da değindiğimiz caminin özellikleri bir toplumda anahtar rol üstlenmektedir. Birçok şey (sosyal olgu) tarih boyunca kodlanmış ve günümüze bu kodlar sayesinde gelmiştir. Caminin de her kültürel olgu gibi kendine müşahhas ritüelleri bulunmaktadır. Araştırmamızın odak noktasını oluşturan ve uygulama alanı olarak seçtiğimiz Hacı Bayram-ı Veli Camii'nin halk için önemi ve oluşturmuş olduğu kültürel alanın önemini sorduğumuzda aldığımız cevaplar:

Tarihî bir mekândır Hacı Bayram-ı Veli. Biz Ankaralıları için ayrı bir yeri ve önemi vardır. Sünnet, evlilik öncesi vb. zamanlarda ziyaret edilir. Bir de burada genellikle Cuma günleri sabah namazı kılmaya geliriz (Marangoz, Ali, 40).

Caminin sosyal hayattaki karşılığını bulmak için gözlem ve mülakat yapılması gerekir. İslâm şehirlerinde mimarî bilindiği üzere çok önemlidir. Camilerin mimarî özelliklerine dikkat edilmesinin yanı sıra, temizliğine, kurallarına da dikkat edilmesi gerekmektedir. İnsan eliyle yapılmış dünyevî bir strüktür (yapı) nasıl oluyor da uhrevî olanı temsil ediyor/edebiliyor? Uhrevî; öteki dünya, ahiret ile ilgili olan demektir. İnsanlar uhreviyat hakkında malumata sahip olsalar dahi kesin bilgilere sahip değillerdir. İbadet eden veya etmeyen kişiler için camii her zaman uhreviyatın bir sembolü, simgesi olmuştur. "Allahın evi" tamlamasındaki uhrevî yanı insanlar görmekte ve hissetmektedirler. Müslüman bir kimse için camii ve namazın karşılığı farklı iken Müslüman olmayan kişi için daha farklıdır. Buradaki mesele Müslüman

ve gayri müslimlerin toplumsal ve bireysel hafızalarında camiyi kodlamış olmaları aynı zamanda da hayatlarında bir karşılığının olmasıdır. Müslüman bir kişiye göre camii namazın kılındığı ve yahut ibadetin yapıldığı yerdir. Bu yer Allah ile kul arasında bir köprü görevi görür. Manevi yükselme, irtibat, dahil olma işlevinin gerçekleştirildiği, hayatımızın tam da ortasında duran bir mekândır. Bu mekân insan eliyle yapılmasına karşın uhrevî bir temsiliyet gücüne sahiptir.

Camii mimarî bir sanat eserinden daha çok şeyi ifade etmektedir. Camii, İslâmın fizikî ifadesini, yansımasını ve vücut buluşunu temsil eder. Dünyanın ilk camisi Kâbe'dir ve Hz. Adem (a.s) tarafından inşa edilmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan âyette şöyle denilmektedir: "Şüphesiz, âlemlere bereket ve hidayet kaynağı olarak insanlar için kurulan ilk ev (mâbet), Mekke'deki (Kâbe)dir" [3:96]. Hz. Muhammed (s.a.v) tarafından yeryüzündeki ilk mescidin "Mescid-i Haram" yani Mekke'de bulunan Kâbe olduğu, ikinci mescidin ise Kudüs'te yer alan "Mescid-i Aksa" olduğu bildirilmiştir. Müslümanlar için Kabe'nin ve caminin yeri önemlidir. Camilerin de her yapı gibi kendine ait özellikleri ve kuralları vardır.

Camii temiz olmalıdır. Abdestsiz camiye girilmez, kadınlar özel hallerinde camiye giremezler günah olur. Yabancıların gelip görmesi olur tabii ama kıyafetlerine dikkat ederek. Camide konuşulmaz, namaz kılanın önünden geçilmez (Ev hanımı, Ayşe, 70).

Mescitlerde mesela evde oturur gibi sohbet ediyorlar o olmuyor. Ezan okunurken konuşulmaz onları yapıyorlar. Önümüzden geçiyorlar. Mesela Cuma günleri ekseriyet, niye öyle yapıyor bilmiyorum. 5 dakika var farzı kılar kılmaz milletin önünden paldır kuldur geçiyorlar. Sünneti kılıyor yine aynı. Millet alışmış. Sünnet halbuki, kılacaksın sevap kazanmak için. Velhasıl bunlar var. Abdestsiz camiye girilmez. Yabancıların ziyaretinde sakınca yoktur. İbret almaları lazım. Onlar namaz kılama mekânına girmiyorlar. Namaz kılmama yerleri var ayırmışlar oradan bakıp gidiyorlar. Burada yok o ayrı mekân (Emekli, Halil İbrahim, 54).

Camide çoğunlukla bayanlar aralarında konuşuyorlar. Bir de birkaç kez şahit oldum küçük bebeklerin bezlerini değiştiriyorlar. Orası temizlik açısından dinimiz gereği uygun olmak zorunda. Fakat insanlar buna çok dikkat etmiyorlar. Kullandıkları etek ve başörtülerini katlayıp koymuyorlar. Telefonlarının sesini kısmıyorlar. Bazı kimseler camilerde uyuyor. Bunlar olmaması gereken şeyler (Öğretmen, Elif, 30).

Mabet dediğimiz anda aklımıza ilk olarak ibadet edilen yer, mekân gelmektedir. Yani gerçeklikle örtüşen, somut bir kavrama karşılık gelmektedir. Yeryüzünde çeşitli inanış/inançlar ve bunlara bağlı olarak da mabetler bulunmaktadır. Din ve inanış birbirinden ayrı şeylerdir. Bu konuya değinmeyeceğiz. İslâm bir dindir ve bu dinin gereklilikleri vardır. Müslüman yani teslim olanların mabetleri ise camilerdir. Müslümanlar için ibadet mekânı olarak yapılan camilerin tarihi oldukça eskidir. İslâm sanatında mimarî alanında camii büyük önem taşımaktadır. Konumuz itibarıyla biz mimarîde camii nereye tekabül ederden ziyade sosyal gerçekliğin ve gündelik hayatın içerisinde nerede durduğuna bakacağımız için teknik bil-

giler vermeyeceğiz. İslâm dünyasında mabedin önemini öğrenmek için şehir ve yapılarına bakmak gereklidir. Bilindiği üzere insan bir şeye inanmadan yaşayamaz. Klanlar, kabileler hatta arketiplere kadar gitsek bile yine bir inanıştan bahsetmemiz gerekecektir. Bu inanış zorunlu olarak mekânı da beraberinde (t)üretmiştir. Bu nedenle insanların mabede olan ihtiyaçları ve bu mabedi sürekli kılmaları bizim için önemlidir. Arkaik tipteki insanın bile ihtiyacından (t)üreyen bu yapı, İslâmî hayatın neresindedir ve nasıl (t)üremiştir? Kutsal kelimesi burada önem kazanmaktadır. Kutsal; paklık, temizlik, kusur ve noksandan uzak oluş gibi anlamları barındırmasına bağlı olarak üç kategoride değerlendirilebilir. (a) Vasat: Temiz, pak, kılınan yer, Kudüs, Arz-ı Mev'ud, bakraç, gemi, Kâbe gibi. (b) Vasıta: Münezzehe kılan, arıtan, temizleyen. (c) Hâlet veya durum: Mukaddes: Temizlenmiş, pak kılınmış, münezzehe olmuş, hacı olmuş (Hristiyanlar) gibi. Takdis: Kutsal sayma, kutsama, takdis etme, mübarek, kutlu, aziz kılma, hürmet gösterme, mukaddes görme/algılama (Sarı, 1982). Kutsaliyet önemlidir. İnsanlar bazı şeyleri kutsal, değerli ve önemli sayarlar. Mekânların da bu bağlamda kutsallığı ifade eden yönleri bulunmaktadır. Şehir ve inanç konusu aslında bizim araştırmamızın temelini oluşturmaktadır. Şehirlerin ve mabetlerin semavî arketiplerine olan arkaik inanca paralel olan dökümanların da açıkça ortaya koyduğu gibi başka bir inanç bütünü vardır ki varlıkları merkezin prestijiyile yoğrulmuştur. Merkezin mimarî sembolizmi şu şekilde formüle edilebilir: 1. Kutsal Dağ-gök ile yerin bulunduğu yer—dünyanın merkezinde konumlanmıştır; 2. Her mabet veya saray—ve uzantıları olan kutsal şehir veya kraliyet ikametgâhı—bir Kutsal Dağ'dır. 3. Dünyanın mihreri (axis mundi) olarak kutsal şehir veya mabet, gök, yer ve cehennem buluşma noktasıdır (Eliade, 1954, s. 12-17'den Aktaran: Yavuz, 2007, Modern Öncesi Âlemden Post/modern Bir Köye Evrilişte Kutsal'ın Arkeolojisine Yeniden Bakış, Milet ve Nihal, 4 (1), 77- 126.). Şehirlerin inançla olan karşılıklı ilişkisi mekânın ruhuna ve temsiline yansımıştır. Kutsal şehirler olarak adlandırılan yerlerin en önemli noktası belli bir inanca göre şekillenmiş olmalarıdır. Kutsal şehirlerin kendilerini ifade ettikleri ve tanıttıkları mekânları vardır. Kutsaliyet çok yönlüdür. Bu mekânlardan biri de İslâm toplulukları içerisinde camilerdir. Camii kelime anlamıyla bir birleşmenin ve bütünleşmenin gerçekleştiği mekândır ve şehre sıkı sıkıya bağ(ım)lıdır. Camii, varoluşsal olarak din ile sürekli irtibat halinde olan insanlar için bir köprü görevi üstlenir. Kutsalı arama, kutsal atfetme, kutsala bağımlı kalma gibi şeyler İslâmiyette bulunmamakla birlikte bir kutsal yaratma ya da tapınma kültürümüze ters düşmektedir. İbadet denildiğinde peşine iliştirilen diğer bir kelime de tapınaktır. Tapınak (eski Türkçede) tap kökünden yani dilek, istek, yardımlaşma bildiren kökten gelmiştir. İbadet ise karşılık beklemeden çalışmak, tanrıya yönelmektir. Camiler ve riskli olmakla birlikte türbeler tapınak kelimesinin anlamıyla paralel açıklama taşımasına rağmen kültürümüzde bu kavramla adlandırılmazlar. Türbe inancı/inanışı İslâm kültüründe ayrıca incelenmesi gereken bir konudur. Günümüzde mahalle aralarındaki türbelerde çeşitli ritüeller oluşturulmuş ve bu şekilde türbe istismarına kadar varan durumlar ortaya çıkmıştır. Kutsaliyet halkın hurafesine dönüşmüş ve kendisini bu minvalde ortaya koyan

insan bu edimleri, inancı sürekli hale getirmiştir. İslâm kültüründe ve dininde kutsal sayma ve atfetme türbeler üzerinden okunacak olursa risklidir. Diğer bir yandan meseleye bakacak olursak İslâmiyet hoşgörü dinidir. Birçok yapı onunla birlikte barınabilmiş ve beraber anılabilmiştir. Hacı Bayram-ı Veli Camii'nin yanında bulunan Augustus tapınağı ile ilgili sorular sorulduğunda birtakım cevaplarla karşılaştı:

Tapınak, budistlerle alâkalıdır. Daha çok Asya ülkelerine özgüdür diye biliyorum. Yandaki tapınakla ilgili de bir bilgim yok. Tapınak bizim kültürümüze ait bir şey değil. Camiye tapınak denilmez, biz tapmayız secde ederiz (Emekli, Orhan, 57).

Augustus tapınağı, evet biliyorum. Orası hakkındaki genel bilgiler caminin yanında yazılı. Burada bulunmasının sebepleri olabilir. Ankara ilk yerleşim alanlarındandır. Müslümanlar, Anadolu Selçuklular, Ermeniler, Rumlar varmış buralarda. Hacı Bayram-ı Veli'nin yanına niçin yapıldı bilemem. Misilleme mi yapmışlar oradaki ibadethaneyi yoksa hoşgörü diye mi yapmışlar bilemeyeceğim. Ama buradaki tapınak bizim dilimize de dinimize de kültürümüze de uymaz (Emekli, Ömer, 58).

Mekânlar Allah'ın rahatça anılabilmesi için birer aracıdır. Dünyevî bir yapı olan caminin uhreviyatı, maddi olmayanı ve dini olanı temsili esastır. Burada camilere bir yapı gözüyle bakmak bütünün yalnızca bir parçasını görmek olacaktır. Bu da bizi yanılgıya düşürebilir. Mekân, insanla bir bütündür. İslâm'da camii sanatsal bir ifadedir. İnsanlar camileri yapmış, inşa/bina etmiş gerektiğinde de zamana uygun olarak dönüştürmüşlerdir. Camilerin gizil olmayan ve fakat sembolik olan özellikleri de vardır. Çini, tezhip, işleme, hat, sülüs sanatları bunlardan birkaçıdır. Kubbe, şerefe sayısı, kemerler ise mesken mimarisinin alanına girmektedir. Strüktür daha çok mimarîde kullanılan bir terim olmasına karşın burada bir yapı olarak ifade edilmiş, insanı uhreviyata taşıyan bir köprü olarak düşünülmüştür. Strüktür bir yapının taşıyıcı ayakları olarak düşünüldüğünde bile insanı gerçek âlemde gerçeküstü/gerçekötesi âleme taşıyan bir karşılık bulmuştur kendisine. Caminin sosyal hayatın içerisinde bu denli önemli olması ve varlığını şüphesiz her daim devam ettirmesi insanın varoluşuyla alâkalıdır. İnsanın ve İslâm'ın varoluşu-yayılışı, caminin varlığı-yayılışıyla paraleldir. Uhreviyatı temsil gücünde camii diğer sosyal gerçekliklere göre daha mistiktir. Daha samimi, güven ve huzur vericidir.

## Cemaat

Camide önemli olan ve sosyal gerçekliği üreten unsur cemaattir. Caminin sürekliliği cemaatin sürekliliğine bağlıdır. Her camii cemaatini kendisi oluşturur. Camii, sadece ibadet mekânı değildir. Hasılı orada sosyal ve kültürel olaylar da gerçekleşmektedir. Gerçekte bir caminin varlığı bir yerin yurt olarak benimsendiğini ve mananın hatırlatıcısı olan ibadet yeri kurulduğu için, inanan bilincin yurdunda olduğunu ortaya koyar (Alver, 2013, s. 101). Camiler bize mana âlemini anlatmaya çalışır ve bizi kendi alanı içine çekerler. Hacı Bayram-ı Veli Camii'nin halk için önemi şöyledir:

Ramazanda bu camiye çok gelen olur, genellikle sabah ama diğer vakitlerde de çok gelirler. Hacı Bayram-ı Veli Camii bir çekim merkezi demek ki çekiyor insanları. Buraya daha çok Ankaralılar gelir, yabancılar günübürlük gelip giderler ziyaret için. Ama dediğim gibi burası bir çekim merkezidir, insanları kendi alanı içine alır (Esnaf, Adem, 50).

Camii ve insanın karşılıklı ilişkisini buradan okumak gerekmektedir. Elbette ki bu ikisi yeterli değildir. Çalışmamız açısından konuyu daha iyi anlamak için şehrin de kilitlerini bir bir açmaya çalışmalı, camiyi bir anahtar bilmeliyiz. Şehirler şüphesiz ki belirli kodlarla kilitlenmiş ve muhafaza edilmişlerdir. Bu kilitlerin açılmasını sağlayacak anahtardan birisi de dediğimiz gibi camilerdir.

### **İnanç ve Şehir Ekseninde İslâm Şehirlerinin Cansuyu Camiler**

İnsan, inanan bir varlıktır. İnanış ve inanma isteği türlü kombinasyonların oluşmasını da beraberinde getirmiştir. Şehirler ortaya ilk çıktıklarında toplumun dinî merkezi olarak işlev görmüşlerdir (Tuna, 1987, s. 101). Her toplumda inananlar kendilerine mabet, ibadethane yapmışlar/yapma gereği duymuşlardır. İnanç ve şehir arasında derin ve güçlü bir bağ vardır. Bu bağ insanın varoluşuyla paraleldir. İnsanoğlunun ilk bir arada yaşama tecrübesi inançla başlamış, daha sonra bu inanç mabedi, mabet ise şehri doğurmuştur. Hiçbir kadim şehir yoktur ki kuruluş mantalitesinde inanç olmamış olsun. Örneğin; İslâm inancına göre de ilk şehirleri kuranlar peygamberler olmuştur (Kurtoğlu, 2012). Şekil ve ruh daima bir mekânda tecelli etmektedir. Şekil olmadan ruhu, ruh olmadan da şekli anlamak mümkün değildir. Şehirlerin doğuşu ile ilgili üç teori vardır. Bunlar: kale, mabet ve pazardır. Kale dünyevî iktidar ve gücü, mabet inancı ve pazar da ekonomik, iktisadî hayatı sembolize etmektedir. Bu şehirlerin içinde en önemli olan ise mabettir. Bir şehir ortaklıklar üzerine kurulur, en güçlü ortaklık unsuru ise inançtır. Mabet şehirleri ebediliği, kalesi olan şehirler askerî özellikleri, pazarı olan şehirler ise ekonomiyi temsil etmektedirler. Şehirler de inaniş ve zamana göre adlandırılmışlardır. Osmanlı şehirleri, İslâm şehirleri, Antik şehirler gibi...

İslâm şehirlerine baktığımızda daha çok geleneksellik (traditionalism) görürüz. Bu geleneğin içinde şehirlerin bir camii ve vakıf külliyesi etrafında şekillendiğine de şahit oluruz. Ulu Camii, her İslâm şehrinde bulunmaktadır. Özellikle Osmanlı'da selâtin camiler büyük önem taşımaktadırlar. İslâm şehirlerinde mekân her bakımdan büyük bir öneme sahiptir. Camii hakikatin bir boyutu dahi olsa güçlü bir temsil gücüne sahiptir. Sembol yeteneğini kuşanmıştır. Bu sembol bir taşıyıcı görevi üstlenmiştir. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi köprü görevini yerine getirir. Türk-İslâm geleneğinde de bu böyledir. Camii, anlamların rasyonel gerçekliklerine soyut bir mana katmaktadır. Şehirler insanlarla varolur ve devamlılığını sürdürürler. Bir şehrin insanı, o şehrin inancı demektir.

Şehirler, insanların vücuda getirdikleri, inşa ettikleri, içinde yaşadıkları yapılardan, evlerden, mahallelerden, çalışma yerlerinden, alışveriş alanlarından, eğitim, kültür ve sağlık yapılarından, bunların gerektirdiği ulaşım vs. altyapı tesislerinden oluşur. Şehirlerin, mahallelerin,

evlerin ve insanların dünya ile ilişkisini, yaşama ve davranış biçimini belirleyen çerçeveler olarak şekillendirilmesi ile de bu birimler insanın kendisini ve gelecek nesillerin yaşama biçimini belirleyen inançların tam bir tezahür alanı olmaktadır (Cansever, 2009, s. 114). İslâm şehirlerinde ve mimarisinde her türlü oportünist tavırdan kaçınılarak ortak bir kültür oluşturulmaya çalışılmıştır. İnançlar dolaylı bir şekilde kendilerini ifşa ederler. Bu gerek yanılma gerek direkt meydana getirme ile olabilir. Sanat ve mimarî, ahlâk ve din ile alâkalıdır. Cansever; mimarî üslupta önemli olan şeyin tevhid (birlik) ilkesi olduğunu savunur. Batılı inançların ve şehri bu minvalde oluşturanların İslâmı karşılaştırmasını yaparak olaya açıklık getirir. Cansever; Müslümana ait bir mimarînin ancak tevhid kavramı üzerinde geliştirilmesi gerektiğini söylemektedir. "Allah'ın mescidlerini, yalnızca Allah'a ve ahiret gününe iman eden, namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren ve Allah'tan başkasından korkmayanlar imar edebilirler. İşte, gerçek hidayete erenlerden oldukları umulanlar bunlardır." (Tevbe 9/18) âyeti kelimesinde buyurulduğu gibi mescidi inşa edecek olanların da özellikleri söylenmiş, müminler tarif edilmişlerdir (Cansever, 2012, s.25).

İslâm şehirlerinde caminin içerisinin aydınlık olması dahi çağ hakkında bize bilgi vermektedir. Gotik ve Barok sanatıyla karşılaştırılan İslâm mimarîsi kendi geleneği ve özelliklerini oluşturmuştur. Ortaya koyduğumuz her şey aslında bizim inançlarımızın bir yansımasıdır. İnsanın sınırlılığına karşı Allah'ın sınırsız, ezeli-ebedî oluşu bizi mekâna kısıtlı kalmaktan uzaklaştırır. Bedensel olarak mekâna sıkışan insan ruhsal olarak bir özgürleşme ve huzur yaşamaktadır. Camide ibadetini yerine getiren bir mümin buraya aidiyet hissetmekte ve çeşitli duygular edinmektedir. Camii zorla gelinen bir yer değil bir tercihtir. Namaz ibadetini yerine getiren kişiler genellikle ortak hisler içerisindedirler. Namaz kıldığınızda ve özellikle camide kıldığınızda kendinizi nasıl hissediyorsunuz sru sorulduğunda şu cevaplar alınmıştır:

Üstümden yükü atmış oluyorum, vicdanım rahat ediyor, kılamazsam suçlu hissediyorum yük sırtımda duruyor. Niye kılmadın, kılamadın diyorum kendime. 35 yaşında namaz kılmaya başladım 64 yaşındayım. Aslında erkeklerde kılmaya başlama yaşı 12. Borcumuz çok. Kazaları da arada kılıyoruz, her gün kaza kılmak gerek. Her gün 5 vakit peşine kılmak lazım. Bunları da farklı camilerde kılmak daha güzel olur tabii (Emekli, Halil İbrahim, 54).

Camide kendimi huzurlu, mutlu, güvende hissediyorum. Namaz kılınca da öyle. Mahallede camimiz var. Orada hep birleşir toplarız. Kur'an okuruz. Herkes gelir. Hep beraber namaz kılarız. Burası da manevi bir havaya sahip. Hacı Bayram-ı Veli Allah dostu olduğu için içim huzur doluyor burada namaz kılınca ya da buraya gelince (Ev hanımı, Ayşe, 70).

Namazımı kıldığım zaman huzurlu, arınmış hissediyorum kendimi. Ama kılmadığım zaman ruhum daralıyor, suçlu hissediyorum. Namazı camide, burada kıldığımda da farklı şeyler hissediyorum. Buranın manevi havasında kendimi daha rahatlamış ve daha korunmuş hissediyorum. Hacı Bayram-ı Veli hazretlerinin yanımızda olduğunu bildiğimden onunla aynı yerdeymiş gibi Allah'a daha yakın hissediyorum kendimi (Ev hanımı, Melek, 50).

İslâm şehirleri ve yapıları görüldüğü üzere kendi gerçekliklerini ve pratiklerini üretmişlerdir. Bu üretilen ve tüketilen pratikler ritüelleri de beraberinde getirmişlerdir.

### **Gündelik Hayat ve İnsanın Rolü**

Camii/külliye toplumu buluşma noktalarıdır. Burada bir kamusal alandan bahsedebiliriz. Kamusal alanlar bildiğimiz üzere kent kimliğinin oluşmasında önemli yere sahiptirler. Camii, bir kamusal alan oluşturduğuna göre burada bir devamlılıktan ve üretilmişlikten bahsetmemiz gerekir. Gündelik hayat pratiklerimiz üzerinden akıp gitmektedir. İnsanların karşılıklı etkileşimleri bu sürecin üretilmesinde sadece bir noktadır. Gündelik hayat özneler arasıdır: dünya özel değildir, başkalarıyla paylaşılır (Swingewood, 1998, s.316). Gündelik hayat içerisinde birey aktif öznedir ve bu aktifliği hem mekâna hem de zamana damgasını vurmasına yol açmıştır. Değişen ve dönüşen insan halleri ve ihtiyaçları birçok şeyin de değişmesine sebep olmuştur. Gündelik hayatta caminin yeri sorgulanırken aslında değişen/değişmeyen, kalıcı olan/olmayan, üretilen/tüketilen şeyler araştırılmak istenmiştir. Gündelik hayatın üretimi, bireylerin kendi yaşantılarının üretimi anlamına da gelmektedir. Gündelik hayat bir yönüyle, “yaşanmışlığın ve düşünmenin düşük bir derecesi”dir (Lefebvre, 1998, s. 20). Gündelik pratiklerin, toplumsalı yeniden üretmesi gerektiğini yadırgayamayız. Toplumsal gerçekliği ve yaşamı üreten insan bunu yaparken özgürdür. Lefebvre bunu şu şekilde eleştirmiştir diyebiliriz:

Şayet herhangi bir reklam, bir kâse yoğurdun temsilini sağlıklı yaşamıyla ilişkilendiriyorsa, herhangi bir marka ürünü bir diğerine tercih etmemizi buyuruyorsa, buna karar verecek olan kimdir? (Elbette) tüketicinin kendisi... Tüketici, her ne kadar manipüle edilmiş olsa da, özgürlüğün küçük bir marjına sahiptir. Sadece “o” seçecektir. “Seçmek”, manipülasyonun yıkıma uğratmayıp yücelttiği bir değer olarak gündeliğin içinde temsil edilir (Lefebvre, 1981, s. 73’ten Aktaran: Gürbüz 2013).

Lefebvre’nin biraz acımasızca ele aldığı gündelik hayat elbette ki seçimlerimizden oluşmaktadır. Çünkü insan seçebildiği için özgürdür/özgür olduğu için seçebilir ve toplumsallaşmasını buna borçludur. En genel tanımıyla toplumsallaşma, insanın toplumsal bir varlık haline gelerek toplumun üyesi olması ve kazandığı toplumsallığı hayatı boyunca sürdürmesi sürecidir (Akin, 2011, s. 140). Camiye gidişin ve burada ibadet etmenin de bir tercih meselesi olduğunu düşündüğümüzde gündelik hayat içindeki pratiklerimizden birisi olduğunu gayet tabii söyleyebiliriz. İnsanlar bu pratikleriyle hem yapıyı hem din kurumunu hem de gündelik hayatı tekrar tekrar inşa ederek var etmektedirler. Camide “biz duygusu” da önemlidir. Toplanma, birleşme, beraberlik anlamını taşıyan camii gerçekten de buna hizmet etmektedir. Schutz’da “yaşam dünyası”nı kesintisiz bir deneyim ve eylem akışı diye tanımlamıştı. Toplumsallaşma gündelik hayatın önemli kavramlarından biridir. Çünkü toplumsallaşma bireylerin içinde doğduğu kültürden etkilenir, kültürü etkiler. Toplumsallaşma, bireylerde “biz” ya da “cemaat” duygusunu üreten bir süreçtir ve her bireyin ulaşabildiği sınırlı bir toplumsal çevrede gerçekleşmektedir (Akin, 2011, s. 141). Bu çevre çeşitli mekânlardan oluşur.

Gündelik hayat çeşitli mekânlarda gerçekleşir, çoğalır ve üretilir demiştik. Gündelik hayatın tasvir ve çözümlenişine ilişkin sosyolojik çalışmalar günümüzde etnometodoloji başlığı altında ele alınmaktadır. Etno, bireylerin erişebileceği ortak bilgi birikimine, metodoloji ise aktörün toplumsal dünyayı anlamasına ve bu anlamı iletmesini sağlayan stratejilere işaret etmektedir (Swingewood, 1998, s. 320). Birey ve toplum sürekli olarak inşa ve buna paralel olarak da yıkım halindedirler. Camilerin özelde bir mekân oluşuna karşılık aynı anda uhrevî bir temsil gücünün olabilmesi bu karşılıklı üretimin sonucudur. İnsan, -özne olarak birey- kâinat içerisinde birçok rol üstlenmiştir. Bu roller sayesinde kendisine bir yer ve konum edinmiş, bu konumla hayatını idame ettirmiştir.

### **Caminin Sosyal-Kültürel Alandaki Varlığı**

Camii denilince elbette ki sadece büyük olanlar anlaşılmalı mahalle de irdelenmelidir. Çünkü mahalle camileri de bu sürecin içerisinde önemli bir yere sahiptirler. Mahalle, mescidle alâkalıdır. Mahalle camilerine çoğunlukla “mescid” denilmektedir. Camilere verilen isimlerden, etrafındaki kullanım alanlarına kadar her şey mahalleyi yansıtır. Hâsılı camii toplumsal bir mekândır. Çevre ve insan burada da birbirini sürekli üretmektedir. Camii nasıl ki şehrin anahtarındır dedik aynı şekilde mahallenin de anahtarındır. Burada gizliden gizliye işleyen bir kontrol mekanizması bulunmaktadır. Daha çok orta yaşlı ve yaşlı cemaat namaz önceleri toplanarak mescid yahut camii bahçesinde bir muhabbet ortamı oluştururlar. Burada da kim ne âlemde öğrenirler. Öğrenilenler arasında yalan yanlış, gizli saklı olursa ve yahut bazı şeyler öğrenilemezse araştırma başlar, sorgulanır. Gizliden gizliye bir el adeta mekânın da hürmetiyle insanları kontrol eder. Bir araya gelme, toplanma, köy odalarında da gerçekleşir. Camii, sadece ibadethane değil sosyal ve kültürel meselelerin de oluştu(ruldu)ğu bir mekândır. Etrafında bu nedenle kitapçı, hamam, çay ocağı, kahvehane, pazar, bakkal ve günümüzde marketler bulunmaktadır. Hacı Bayram-ı Veli Camii etrafındaki kitapçılara verilen isimlerde mekâna bağlı kalınmıştır. Somuncubaba Kitap gibi...

Camiler hem dinî hem de dünyevî meselelere İslâm açısından yaklaşmaktadırlar. İmam, burada bir kanaat önderidir. Ayrıca yönetici vasfı da taşımaktadır. Caminin tek özelliği ibadet yapılan bir yer olması değildir. Eğitim başta olmak üzere birçok sosyal fonksiyona da sahiptir. Bir topluluğun oluşması ve birbirini tanıyan tanımayan herkesin ortak bir amaçla bir araya gelmesi sosyal ve kültürel paylaşımların ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Özellikle Osmanlı Devleti zamanında camiler birer okul görevi üstlenmişlerdir. Medreseler, külliyeler oluşturulmuştur.

Günümüzde camiler geçmişteki gibi her an açık bulunmamaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yapmış olduğu “Türkiye’de Dinî Hayat Araştırması” raporunda halkın % 99,2’si Müslüman olduğunu ifade etmiştir. Buna rağmen Müslüman bir ülkede camiler belirli bir saatten sonra kapatılmakta, kapılarına kilit vurulmaktadır. Burada sorgulanması gereken noktalar



bulunmaktadır. İslâm tarihi boyunca birer kültür yuvası ve ibadet merkezi olan cami için ne zamandan beri dış etkenlerden (hırsızlık vs...) dolayı bu denli bir korumaya gidilmiştir. Bu yapılan doğru mudur ve biz bunu nasıl aşabiliriz? Camilere kamusal alan gözüyle bakılabilir mi?

Araştırmanın sonuçlarından bir diğer ilgi çekici olanı ise; kişilerin % 50,7'si dindarlığın en önemli kriterlerinin iman edip, ibadetleri eksiksiz yerine getirmek ve İslâm ahlâkına uygun yaşamak, % 37,2'si Allah'a inanıp kalbi temiz tutmak, % 7,9'u mübarek gün ve gecelerde ibadet etmek ve % 1,1'i ibadetleri eksiksiz yerine getirmek olduğunu belirtmektedir (Tablo 189). % 99,2'si Müslüman olan halkın yalnızca % 50,7'sinin ibadetleri eksiksiz yerine getirmek gerektiğini düşünmesi bir takım çelişkiler yaratmaktadır. İnsanlar ürettikleri değerlerde ve hareket ettikleri ortak bilinçlerde acaba ne kadar farkındalık göstermektedirler?

Buradan ne anlamamız gerektiği açıkçası karışıktır. Müslüman olduğu söylenen bir ülkede halkın bu denli kafa karışıklığının sebepleri; ritüellerin yanlış algılanışı, İslâm'ın tam olarak iyi bilinmemesi, ilmihal eksikliği, değişen ve dönüşen dünya koşullarında bazı değerlerin tahribi olarak düşünülebilir. Gündelik ve sosyal hayatın içerisinde birey aktif özne kimliği ile bu gerçekliği üretmiş ve devam ettirmiştir. Özelinde inananlar genelinde insanlar buraya sadece namaz vaktinde gelmemektedirler. Hacı Bayram-ı Veli örnekleminde de elde ettiğimiz bir veri olarak insanlar camii etrafına gelerek burada hoş vakit geçirmektedirler. Özellikle Hacı Bayram-ı Veli Camii için yeni yapılan ve restore edilen bahçeli avlu insanları buraya gelmek için teşvik etmektedir. Caminin gündelik hayattaki yeri sorgulandığında genellikle orta yaşlı ve ihtiyarların çoğunlukta oluşu dikkat çekmektedir. Bahçe ve avluda oturanların yarısından azı ise genç ve çocuklardır.

Neticede insan bir âlemdir. Şeyh Galib'in dediği gibi; "Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen/ Merdüm-i dide-i ekvân olan âdemsin sen" . Dünyanın çekirdeğini oluşturmaktadır. Bu nedenle her şeyle intisap olma sebebine vakıftır. Âlem olan insan bir başka âleme geçmek için de çeşitli araçlar kullanmaktadır.

## **Gündelik Hayat ve Hacı Bayram-ı Veli Camii**

### ***Hacı Bayram-ı Veli Kimdir?***

Tasavvufî hayatın temel kaynak eserlerinden olan evliya "menakıb-name"lerinde, şair "tez-kire"lerinde ve "Bayramî" kaynaklarında Hacı Bayram-ı Veli hazretlerinin (kutlu sıraları aziz olsun) soyu hakkında bugüne kadar yapılan araştırmalarda yeterli bir bilgiye rastlanılmamıştır (Bayramoğlu, 1989).

Hacı Bayram-ı Veli hazretlerinin asıl adının "Numan" olduğu ve "Bayram" adını ise mürşidi Somuncu Baba hazretlerinin verdiği rivayet edilir. Bazı kaynaklarda da kurban bayramının birinci günü doğduğu için "Bayram" adı verildiği zikredilir. Osmanlı vakıf belgelerinden olan vakfiyelerde (vakıf senedi) ise künyesi "Hacı Bayram ibn Ahmed bin Mahmud" olarak ya-

zılıdır. Bu künyeye göre babasının adı Ahmed, dedesinin adı Mahmud'dur. Annesinin adı bilinmemektedir. Bazı kaynaklarda da babasının lakabı "Koyunluca Ahmed" olarak rivayet edilir (Bayramoğlu, 1989).

Hacı Bayram-ı Veli hazretleri Ankara şehir merkezine yakın, Çubuk çayı vadisine açılan bir dere yamacında bulunan ve günümüzde Altındağ ilçesine bağlı bir mahalle olan Solfasol (Solfaslı) köyünde dünyaya gelir. Doğum yılı hakkında değişik görüşler olmasına rağmen 1339-1340 veya 1352-1353 yıllarında doğduğu genel kabul görür. Kaynaklarda da doksan küsur yaşında vefat ettiği zikredilir (Cebecioğlu, Bayramoğlu, Turan, 2004). Birçok halifesi vardır. Bunlardan bazılarını tanıtalım.

*Selahaddin Bolevi:* Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde Ankara'da bulunan ziyaret yerlerinden bahsederken Şeyh Katip Salahaddin'in "Yıldızlar ilminde sanki Fisagores-i Tevhidi idi. Melhame ve Ta'birname gibi telif eserleri vardır. Sultan ikinci Murad şeyhlerinden" olduğunu ve kabrinin de Ankara'da bulunduğunu zikreder. Fakat yazıcı Salih ile Salahaddin-i Bolevi aynı şahıs değildir. Şeyh Salahaddin Bolevi'nin vefat tarihi ve mezarının yeri hakkında bir bilgiye ulaşılmamıştır.

*Seyyid Abdülkadir İsfahanî:* Seyyit neseplidir. İsfahanî soyundan olan Aşçıoğlu ailesinin elinde mezkûr vakfiyenin sureti bulunmaktadır. 15. yüzyılın ilk çeyreğinde Ankara şehir merkezinde "İsfahanî"lerin tasavvuf ve ilim hayatında önemli bir yeri olduğunu vakfiyeden öğreniyoruz.

*Bursalı Şeyh Ömer Dede:* Hacı Bayram-ı Veli'nin ikinci önemli halifesi olan Ömer Dede hazretleri "Emir Sikkini", Dede Ömer" ve "Dede Ömer Sikkini" adıyla anılır. Seyyit nesepli Ömer Dede'nin doğum yeri Bursa'dır. Somuncu Baba'dan ders alır. Hacı Bayram-ı Veli'nin yanında amnevi olgunluğa erişir. Hacı Bayram-ı Veli'nin vefatından sonra Göynük'e yerleşir ve Bayramiliği yaymaya başlar.

Şeyh Lütfullah Efendi, Molla Zeyrek, Şeyh Baba Nahhasi Ankaravî, Şair Şeyhî, Akbiyık Meczub Sultan, İnce Bedreddin, Kızılca Bedreddin, Akşemsseddin, Eşrefoğlu Rûmî, Yazıcızade Muhammed Efendi, Ahmed Bican, Şeyh Yusuf Hakikî, Şeyh Muslihiddin Halife, Şeyh Ahmed Baba, Bardaklı Baba, Şeyh İsa Dede (Erdoğan, 2012, s. 75-106)... Tasavvufta ve İslâm âlimlerinin hayatlarında öğrenciler ve halifeler önemlidir. Hacı Bayram-ı Veli'nin bu denli halifesinin oluşu ve büyük bir zat oluşu da ona gösterilen saygıyı, sevgiyi anlamada önemlidir.

### **Hacı Bayram-ı Veli Türbesi**

Hacı Bayram-ı Veli ve kendisinden sonra gelen şeyhlerden sekiz kişinin defnedildiği türbe, kare planlı ve kubbeli bir yapıdır. Burada uzun uzadıya mimarisinden bahsetmeyeceğiz. Türbenin önemli mekânlarından olan "Ak Medrese"de vakıf belgelerinden öğrendiğimiz üzere eğitim faaliyetlerinin sürdürüldüğünü anlıyoruz. Hacı Bayram-ı Veli türbesinin güneyinde, Osmanlı türbelerinin özelliklerini yansıtan muvakkithane sekizgen planlı ve kubbeli

bir yapıdır. Türbeye gün aşırı ziyaretçi gelmekte ve gelenler münasip şekilde duasını edip gitmektedir. Sokak aralarında ve meşhur olan türbelerde karşılaştığımız hiçbir durumla (çul-çaput bağlama, tuz dökme, yağ sürme, yazı yazma) karşılaşılmamaktadır.

### **Mülakat Yapılan Kişilerin Hacı Bayram-ı Veli Hakkındaki Görüşleri**

Yapmış olduğumuz araştırma Ankara'nın en çok bilinen camisinden birisi olan Hacı Bayram-ı Veli'nin insanlar için ne anlam ifade ettiğini, hayatlarındaki yeri ve önemini saptarken aynı zamanda da caminin gündelik hayatın gerçekliği içerisinde nereye tekabül ettiğini göstermeye çalışmıştır. Yapılan mülakatlarda camii ve şahıs hakkında sorulan sorulara alınan cevaplar şu şekildedir:

Hacı Bayram-ı Veli hakkında duyduğum şeyler var ama ne kadar doğru ne kadar yanlış bilmiyorum. Burada Hacı Bayram-ı Veli Vakfı var onlar daha iyi bilgi verirler. İşin garip tarafı orada yazıyormuş sanırım. 15 seneden beri buradayım, burası restorasyon olalı 3 defa cuma namazına gittim. Gidince de okumak aklıma gelmedi (Esnaf, 50, Âdem).

Ankara'da yaşayanlar tarafından ya da Ankara'ya gezme amacıyla gelen turistler tarafından Hacı Bayram-ı Veli en çok bilinen şahıs ve camidir. Gerek medyanın gerekse tarihî konumu dolayısıyla bilinen bu yerin aslında tam olarak anlaşılamadığı, Hacı Bayram'a ve Camisine yönelik bilgi eksikliği olduğu görülmektedir.

İlk defa geldim. Hacı Bayram-ı Veli hakkında bilgim yok. Ama Allah dostudur. Türbesi var evliyadır (Ev hanımı, Ayşe, 70).

Bir bilgim yoktu ama burada bulunan kitabeden okudum. Kendisi Akşemsettin'in hocası imiş. Somuncubaba ile ilgili bir şeyler de yazıyordu. Aslında çok da önemli değil. Hacı Bayram-ı Veli büyük bir velidir, zattır. Tarikat ehlidir, âlimdir ve Allah dostudur (Emekli, Orhan,57).

Bir bilgim yok. Okumadım da. Ama Allah dostu olduğuna, insan-ı kâmil olduğuna inanıyorum. Türbeyi de ziyaret edeceğim birazdan (Ev hanımı, Melek,50).

Bir bilgim yok açıkçası, okumadım. Senede 3 kere ancak gelirim onda da namazımı kılar, türbeyi ziyaret eder giderim (Emekli, Halil İbrahim,54).

Evliyadır. Onun yüzü suyu hürmetine dua ederiz. Kitabı bilgim yok ama iyi bir insandır, Allah dostudur. Akşemsettin'in hocasıdır. Birazdan okuyacağım kitabeyi de (Öğretmen, Elif, 30).

Yapmış olduğumuz mülakatlarda yalnızca bir kişi Hacı Bayram-ı Veli hakkında bilgi sahibi olduğunu söylemiştir:

Hacı Bayram ile ilgili bilgim var tabii. Ben onları severim onlar da beni. Onlar boş insanlar değiller. Allah dostudur onlar. Hacı Bayram-ı Veli Allah dostudur, bundan eminim. Bunlar canlı evliyaldır. Okuduğum kitaplarda da yazıyor. Şu yandaki tabelada da yazıyor (Emekli, Ömer, 58)

## Sonuç

Gündelik hayatta caminin yerinin neresi olduğunu öğrenmek için yapılan mülakatlardan elde edilen veriler; caminin sosyal gerçeklik olarak hayatımızın içerisinde her daim var olduğunu ve var olacağını bizlere söylemektedir. Özel bir gayret sarfetmese de insanlar bu gerçekliği bir şekilde üreterek camii kültürünün devamlılığını sağlamaktadırlar. Hacı Bayram-ı Veli Camii örnekleminde incelediğimiz mekân Ankara'nın en gözde yerlerinden birisidir. Bu kadar popüler, tercih edilen bir mekân olmasına karşılık kişilerin Hacı Bayram-ı Veli hakkında genellikle bilgi sahibi olmadıkları görülmüştür. Hatta çevre esnafın Hacı Bayram-ı Veli yerine yakınındaki Ahi Tuğra Cami'ye gittikleri yapılan mülakatlarda dile getirilmiştir. Camiye gelenlerin bir kısmı ziyaret amacıyla, bir kısmı özel olarak, bir kısmı da geçerken uğrayarak gelenlerden oluşmaktadır. Genellikle orta yaşlı ve yaşlı kimseler bulunmaktadır. Restore edilen kısımlarda, bahçenin olduğu yeri tercih edenler; muhabbet eden ve zaman geçirmek isteyenler olmakla birlikte orta yaşlılar ve gençlerdir. Çoğunlukla yaşlılar (dedeler ve neneler) ise caminin avlusunda oturmaktadırlar. Dikkat çeken bir başka husus ise ezanın okunuşuyla beraber camii avlusundaki ihtiyarların ve orta yaşlıların hareketlenmesine karşılık bahçede oturanların bu çeşit bir eylemde bulunmamaları ve büyük çoğunluğunun da camiye girmemeleridir.

Osman Yüksel Serdengeçti'nin Ankara için anlattığı şu kıssaya atıfta bulunarak birkaç değerlendirme yapmak istiyorum:

-Vakit bir hayli olmuştu artık. Mabetsiz şehri terk ediyordum. Dönüyordum. Yola, önüme yaşlıca birisi çıktı ve bana sordu: "Oğlum bu civarda camii şerif var mı?"

"Babam, dedim burada naşerifler var." Anlamaz gibi yüzüme baktı. "Bu şehirde mabut yok! Mabet yok!..." "Ne var ya?" dedi. "Burada oturan insanların ekseriyetinin mabutları cebinde, mabudeleri de yataklarında... İki yüzlü mabutlar, bir gecelik mabudeler..."

Yaşlı adam bunları sessizce dinledi. Elindeki değneği ile heykelleri göstererek:

-Ya şunlar ne? dedi. (Serdengeçti, 2008).

Serdengeçti'nin Ankara'yı mabetsiz şehir olarak değerlendirmesi belki abartı olarak görülebilir. Fakat yapmış olduğum mülakatlarda elde ettiğim sonuç açıkçası şaşırtıcıydı. İnsanlara "Ankara'daki camileri sayar mısınız?" sorusunu yönelttiğimde ekseriyetle Kocatepe Camii, Hacı Bayram-ı Veli Camii ve Maltepe Camii söylendi. Bir kişi de Diyanet İşleri'nin oradaki Ahmet Hamdi Akseki Cami'yi söyleyebildi. Durum ve vaziyet şunu göstermektedir ki İstanbul'dan sonra camii sayısı bakımından ikinci sırada yer alan Ankara'nın bilinen pek (belki de büyük) camisinin olmadığı. Bu büyük bir hüsrandır açıkçası. Bu gerçekliği bireyler üretmesine rağmen diğer camilerden habersiz oluş, bizi burada yanılığa sürüklemektedir. Ankara'nın bilinen, ziyaret edilen, merkez camii konumunda olan Hacı Bayram-ı Veli'nin de hakkında bilgi sahibi olunmamasına rağmen genellikle cuma günleri ve sabahları olmakla

birlikte cemaatinin camiye ve avluya sığmadığı söylenmektedir. Hacı Bayram-ı Veli Camii biraz da modernizmin etkisi ile dönüşmüş/dönüşmektedir. Yapılan restorasyon çalışmaları buranın popülaritesini daha bir artırmıştır. Elbette ki uhrevî manasını görmezden gelemeyiz fakat insanlar burayı daha çok “bilindik mekân” olduğu için tercih etmektedirler. 27 Ocak 2006’da Hacı Bayram-ı Veli Camii’nde cuma namazı kılmak isteyen kadınlar kapı dışarı edilmişler. Bunun üzerine de kadınlara “pozitif ayrıcalık” tanınmış. Cuma namazlarını kılma hakkı verilmiştir. Burada camileri bir kamusal alan olarak görmekten öte giden bir şey vardır. Camiler geçmişte daha çok besleyici niteliklere önderlik etmekte iken günümüzde bazen siyasetin bazen şöhretin bazen de medyatik travmaların geçirildiği yerler olmaktadır. Dediğimiz gibi medyatik bir mekân haline getirilmekte olan Hacı Bayram-ı Veli Camii bu tarz haberlerle gündeme gelerek “değer” problemini ortaya çıkarmıştır. İnsanların bu camide ibadet etmeyi tercih etme sebeplerini sorgulamayı getirmiştir. Bir diğer dikkat edilecek husus ise caminin yanındaki Augustus tapınağının insanları çok da ilgilendirmediği mevzudur. Genel olarak insanlar yabancıların camii ziyaretine olumlu bakmaktadırlar. Devamında modernleşen ve restore edilen bu mekânın aslında ruhuyla bütünleşmeyen bir noktası daha vardır. O da Hacı Bayram-ı Veli Camii havasına ve geleneğine uymayan abdesthane ve tuvaletlere inen yürüyen merdivenler. Geleneksel bir yanı olan ve günümüze bu etkisiyle damga vuran caminin içerisinde modern bir yapının oluşu bir yandan rahatsız edici bulursa da pratiklik manasında yaşlı ve engellilere olanak sağlamaktadır. Modernleşmenin din alanında elbet iyi ve kötü birçok tesiri vardır. Bunlardan birisi de etraftaki kameralar ve güvenlik sistemidir. Bu güvenlik sistemi sayesinde dilencilere ve türbe istismarına izin verilmektedir. Türbeye dokunmak, bez bağlamak, taş yapıştırmak gibi mahalle türbelerindeki, Türk-Müslüman halkın zihinsel hafızasında var olan ve onu bir şemsiye gibi kuşatan hurafe ve ritüeller burada görülmemektedir. Camii içerisinde, avlusunda dilencilere rastlanılmasına rağmen onlar daha çok kitapçılar ve dükkânların olduğu yerlerde bulunmaktadırlar. İnsanlar bir kontrol mekanizmasından haberdardırlar.

Camii aslında orada durup duran bir şey değil birer hareket mekânıdır. Bu mekânların daha çok korunması gerekmektedir. Korunmaktan kasıt halkın bilinç sahibi olması ve caminin aslında bireylerin hayatlarındaki yere göre şekillendiği konusudur. Bireyler caminin gündelik hayattaki konumunu ve İslâm’ın insanlara öğütlediklerini anlamaya çalışarak birçok problemin üstesinden gelebilirler. Son zamanlarda Diyanet’in “Geç kalma Genç Gel” etkinliği ile camiye gençlere sevdirmeye girişimleri elbette ki yararlıdır. Fakat daha çok duyarlılık gerekmektedir. Müslüman bir ülkede camii konusunda daha çok feraset sahibi olmak gerekmektedir. İnsanlar yapıların ruhlarını ayıklamamalı aksine daha çok beslemelidirler. Şeyh Edebalı’nın “İnsanı yaşat ki devlet yaşasın.” sözünde insanın ne denli önemli olduğunu anlatmıştır. Aynı minvalde bir okuma yaparak “insan hakkıyla ve bilinciyle yaşarsa eğer İslâm ve camii de yaşar” diyebiliriz.

## Kaynakça

- Akın, M. H. (2011). *Toplumsallaşma sözlüğü*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Alver, K. (2013). *Mahalle: Mahallenin toplumsal ve mekansal portreleri*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Cansever, T. (2012). *İslâm'da şehir ve mimari*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Diyaret İşleri Başkanlığı. (t.y.). *Türkiye'de dini hayat araştırması*. <http://www2.diyaret.gov.tr/StratejiGelistirme/Afisanlari/dinihayat.pdf> adresinden 10 Ocak 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Erdoğan, A. (2012). *Ankara'nın manevi mimarı: Hacı Bayram-ı Veli*. Ankara: Hacı Bayram-ı Veli'ye Hizmet Edenler Derneği Kültür Yayınları.
- Kurtoğlu, M. (2012). *İnanç ve şehir. Şehir Dergisi: İmaret, 11*, s. 20-23.
- Lefebvre, H. (1998). *Modern dünyada gündelik hayat (çev. I. Gürbüz)*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Sarı, M. (hızl.) (1982). *El-Mevarid: Arapça- Türkçe lügat*. İstanbul: Bahar Yayınları.
- Serdengeçti, O. Y. (2008). *Mabetsiz şehir*. İstanbul: Türk Edebiyat Vakfı Yayınları.
- Swingewood, A. (1998). *Sosyolojik düşüncenin kısa tarihi (çev. O. Akınhay)*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Tuna, K. (1987). *Şehirlerin ortaya çıkışı ve yaygınlaşması üzerine bir deneme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları.
- Türk Dil Kurumu, *Güncel Türkçe sözlük*, [https://www.google.com.tr/search?q=tdk&rlz=1C1AFAB\\_enTR449TR449&oq=tdk&aqs=chrome..69i57j69i65j0l4.1115j0j7&sourceid=chrome&es\\_sm=93&ie=UTF-8](https://www.google.com.tr/search?q=tdk&rlz=1C1AFAB_enTR449TR449&oq=tdk&aqs=chrome..69i57j69i65j0l4.1115j0j7&sourceid=chrome&es_sm=93&ie=UTF-8) adresinden 03.08.2015 tarihinde edinilmiştir.
- [http://tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.55bf50648e3513.89518607](http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.55bf50648e3513.89518607) adresinden 03.08.2015 tarihinde edinilmiştir.
- Yavuz, Ş. (2007). *Modern öncesi âlemden post/modern bir köye evrilişte kutsalın arkeolojisine yeniden bakış, Milet ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, IV(1)*, S. 77-126.



# Kapitalist Evrede Mekân ve Mekânın Anlamının İncitilmesi

Bilal Can\*

**Öz:** İnsanlar değişim ve dönüşüme uğrarken mekânları da buna dâhil eder. Mekân bu anlamda insan doğasına bağlı olarak hem etkileyen hem de etkilenen durumundadır. Zamana göre insan-mekân ilişkisi sürekli değişmiş, belirli bir aşamadan sonra da dönüşüme uğramıştır. Günümüze baktığımız zaman mekânın eskisinden daha büyük bir öneme sahip olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü insanlar sahip olduğu mekânlara göre artık statüler edinmekte, cemiyet hayatını ona göre şekillendirmektedir. Bu bakımdan geçmişten günümüze mekânın aldığı rol artık onun bir araçtan ziyade bir amaca hizmet ettiğini göstermektedir. Bu da en çok kapitalizme yaramıştır. Kapitalizm kişileri mekân almak için mecburiyet duygusu içerisine sokarken bir taraftan da onu mekândan çıkartmak için elinden geleni yapar. Çünkü kişi mekânda -her ne kadar bugün artan teknoloji sayesinde de olsa - dışarıda bulunduğu kadar harcama yapamaz. Çünkü mekân belirli ölçüde sınırlayıcıdır. Mahremiyet çizgisinin en belirgin olduğu alandır mekân. İnsanoğlu, kapitalizmin gönüllü neferliğine soyunurken mekândan uzaklaşarak vitrinlerde yaşamaya başladı, popüler olanı takip edip kendinden uzaklaştı, bu da onda bir anlam yitiminin oluşmasına neden oldu. Mekâna dair bu anlam yitimi, mekânı inciterek onun insanlar üzerinde, insanın da onun üzerindeki etkisinin değişmesine neden olmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Sosyoloji, Mekân, Kapitalizm, Modernleşme, Gelenek, Mahremiyet, Değişim.

## Giriş

Günümüzü anlamlandırma, çağın anlamına vâkıf olmak için modernleşme, es geçilmemesi gerekli olan kavramlardan biridir. Farklı kişiler tarafından birçok farklı tanım kalıbına konulan modernleşme, içerisinde hep aynı bıraktığı olguları da barındırmaktadır. Bunlar; üretim alanındaki değişim olarak gösterilen el tezgâhlarından fabrikasyona, okuryazarlık oranının artmasıyla okuyan kamunun artmasına – ki Hegel, gazetelerin modern insan için sabah dualarının yerini tuttuğunu söylemişti (Anderson, 2009, s. 50) - bireyselleşmenin artmasıyla kişinin bağımsızlık-özgürlük alanının genişlemesi, kentleşmenin gittikçe artmasıyla kentli yaşam tarzının benimsenmesi gibi olgular sayılabilir. Tüm bunlar değerlendirildiğinde modernite için bir “itici güç” tabiri kullanılabilir. Geleneksel toplumları moderniteye yönelten, onu kendi gücüyle yönlendirip istediğini gerçekleştiren dinamik bir oluşumdur. Gelenek-

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı.  
İletişim: bilalcan7250@gmail.com



selden moderniteye geçiş aşamasına baktığımızda bunun dört devrim ile gerçekleştiğini görmekteyiz. Bilimsel, siyasal, kültürel, teknik ve endüstriyel devrimler (Jeanniere, 1994, s.16). Modernite evresine geçen Batı, Doğu toplumları için bir örnek teşkil etmiş bunun sonucunda da Doğu toplumları modernizasyon projeleri kapsamında yoğun çalışmalar yürütmüştür. Fakat bu süreç Doğu toplumları için genellikle çok sancılı olmuştur. Doğu toplumları kendilerine giydirilmeye çalışılan bu deli gömleğine hiçbir zaman tam olarak uyum sağlayamadı. Bunun nedeni ise modernliğin bir proje olmasından kaynaklanmaktadır (Yıldırım, 2012, s. 20). Çeşitli konuların birbirine bağlanarak etiketlendiği modernlik teoriden ziyade uygulamaya dönük yeni bir ihtiras ve bilgiyle programlanmaktadır (Yıldırım, 2012, s. 20). Abel Jeannire "Modernite Nedir?" sorusunu sorup cevabını ararken asıl olan toplumun ontolojik, epistemolojik ve kavrayış mantığının moderniteyi nasıl ortaya çıkardığının saptanması gerekliliğini ortaya koyar (1994, s. 16, 17). Doğu toplumlarına uymayan bu deli gömleğinin Doğu ile Batı arasındaki kavrayış mantığıyla ilişkili olduğu düşünülmektedir.

Modernleşmenin tam olarak anlaşılabilmesi ve Türkiye'deki modernleşme serüvenini izlemek için modernliği tarihsel bir zemine yatırıp onu ortaya çıkaran olay ve olguları irdelemekle mümkün olabilmektedir. Osmanlı'dan günümüze kadarki tarihsel süreci bir bütün halinde okumak Türkiye'nin modernleşme aşamalarını ayrıntılı bir biçimde ortaya koyacak ve Türk modernleşmesinin merkezden çevreye yayılan (Mardin, 1990, s. 30, 36), tepeden inme modernizasyon projelerini gözler önüne serecektir. Osmanlı İmparatorluğu Batılılaşma serüvenine dâhil olurken modernleşme süreciyle de karşı karşıya kalmış "geç kaldığı" bu süreci yakalamak adına kendinde birçok yenilik yapma zorunluluğunu hissetmiştir.

Modernliğin Osmanlı'dan günümüze kadarki süreci üç farklı görüşün ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bunlar Batıcılık, Türkçülük, İslâmcılık görüşleridir. Yusuf Akçura'nın buna bakışı "üç tarz-ı siyaset"tir (2011, s. 8, 40). Ziya Gökalp ise bu sürece "Türkçülüğün Esaslarında" açıklık getirir Yapı itibarıyla geleneksel bir toplum örneği sunan Osmanlı'nın modernleşme gibi rasyonel temellere dayanan bir sürece koşulsuz ve şartsız dâhil olmasının beklenilmesi düşünülemezdi. Bu nedenle Osmanlı'nın, modernleşmenin her ne kadar ortaya çıkarttığı sebeplerinden etkilendiği gözlemlense de modern bir hale bürünmesi basit olamamıştır. Modernleşme aşamaları "Mardin'in bahsettiği gibi sadece bir sürekliliği içermediği gibi Ni-yazi Berkes'in ileri sürdüğü kopuşu da barındırmamaktadır" (Yıldırım, 2012, s. 51). Modernlik belirli süreçlerde hızlanmıştır. Örneğin cumhuriyetin ilanı ile da bu süreç hızlandırılmıştır. Osmanlı İmparatorluğunda "modern olabildiğimiz kadar" mantığı cumhuriyetle birlikte "modern olmak zorundayız" mantığına bürünmüştür. Tabii bu zorunluluk da büyük sancılıları beraberinde getirmiş, toplum uzaktan izlediği Batı'nın şekilsel de olsa bir benzeri haline getirilmiştir. Zihinsel olarak Doğulu olan toplum görüntüsel olarak Batılı bir hale bürünme trajikliğini yaşamıştır. Modernlik her ne kadar Türk elitleri tarafından idealize edilip bir ütopya, bir ideoloji olarak ortaya konulmaya çabalansa bile (Yıldırım, 2012, s. 9) bu toplum mühendisliğinin toplumumuzdaki yansımaları çok iç açıcı olmamıştır.

## **Kapitalizmin Aydınlatılmış Kentleri ve Modern İnsanı**

Kapitalizm kendisiyle birlikte modernizmi de büyütüştür. Böyle bir cümle kurarken iki olgunun birbirini beslediğinin altını çizmemiz lazım. Bu nedenle ilk cümlenin devamında şöyle de söylenebilir: Bu karşılıklı etki-tepki içerisinde modernizm kendisiyle birlikte kapitalizmin de gelişimini hızlandırmıştır şeklinde okunabilir. Bu bakımdan modernizm okumaları ile birlikte kapitalizmin doğru düzgün okunması yapıldığında makine ve insanın mutluluk içinde yaşadığı süreç ve aralarındaki aşk daha iyi anlaşılabilir. Berman'ın Daniel Bell'den alıntıladığı "Modernizm baştan çıkarıcıdır" (Berman, 2012, s. 51) cümlesi bugün kapitalizmin etkisiyle hız ve haz çağının tüm avantajlarını kullanan insanların girdiği yolun özeti niteliğindedir. Hazzı tüm hayatının temel prensibi haline getiren modern insan hazzı her anında yaşamak için işe önce kendinden başlamış ardından bu çevreye yayılmıştır. Hayat tarzını ve yaşadığı mekânı da bu hazdan daha fazla istifade etmesi için dönüştürmüştür. Yeni bir mekân tasarımına girişmiştir. Konforlu bir hayat, rahatsız edici her türlü olay ve olgudan kaçış modern insanın temel felsefesinden biridir. Tüketim odaklı tatmin amacı sağlayan kapitalizm de modern insanın bu temel felsefesine sınırsızca hizmet etmekte, onu kendine, kendini de ona bağımlı hale getirmektedir.

Büyük bulvarlarla kentin ana arterlerine insan taşıyan caddeler bir kentin damarları olarak belirginlik kazanır. İnsanlar bu caddelerde kentli olmanın görüntüsel olarak farkını yaşar. Çünkü caddeler, büyük bulvarlar bir kente can veren yerlerdir. Bu caddelerin sağında ve solunda konuşlanmış dükkânlar, iş yerleri, vitrinler, reklam panoları, parklar, eğlence ve dinlence mekânları kentte yaşayanlar için büyük olanaklar, ulaşılması mümkün hayaller sunar. Burada Urry'nin Zukin'den alıntıladığı "görsel tüketimin bir düşsel peyzaja dönüşmesi" (2015, s. 41) durumu kendini göstermektedir. Kentleşmenin insanlara sunduğu aydınlanma ile insanlar sokaklarda, caddelerde daha rahat gezebilmekte, hız ve haz arasındaki o bağlantıyı pekiştirerek mekândan mekâna geçişler daha hızlı ve daha kolay eğlenme şekilleri aramaktadır. Bu tam da Modleski'nin Margaret Morse'dan aktardığı üzere "yeni kültürel ve karmaşık bir doğanın yeniden çizilmiş sınırları" gibi gözükmemektedir (1998, s. 13). Sınırların yeniden çizilmesi, hatta ve hatta bu sınırların gün be gün tekrardan çiziliyor olması insanları yeni bir felsefeye doğru itmiştir. Bu da olsa olsa "carpediem" olarak gözükken felsefeyle kendini gösterebilir. Ölü Ozanlar Derneği filminde geçen "Sadece bir tane hayatınız var ve şimdi yapmayacaksınız da ölünce mi yapacaksınız" cümlesi ile ilintili olan ve hız-haz sınırında yaşayan bu günün modern insanları için kulaklarına fısıldanan önemli cümlelerden biridir. Fakat kentin sunduğu bu aydınlık ortam her ne kadar cazip gelse de bu artık hiçbir şeyin geçmişte olduğu gibi durmadığının anlamını da taşımaktadır.

İnsanlar kentin sunduğu olanaklardan sadece yararlananlar değil, ayrıca kentin getirmiş olduğu değişime de gönüllü olarak katılmış kişilerdir. Hazda sınırsız arayan modern insan bunu kapitalizmin ona sunduğu sınırsız olanakla gidermeye çalışacak, hep daha fazlasını is-

teyecek hale gelecektir. Bu da kaçınılmaz bir biçimde hızlı değişim ve dönüşümü kendisiyle getirecektir. Marx'ın "yabancılaşma" kuramındaki gibi değişim de aşamalı olarak gerçekleşecek ve bu bir süre sonra Heraklitos'un söylediği "değişmeyen tek şey değişimin kendisidir" olayının sağlamasını yapmaya imkân tanıyacaktır. Çünkü "mekânın hegemonyasına" girmiş insanlar artık genel olarak bir değişme arzusunu da kendilerine yerleştirmişlerdir. Artık kentleşme, bireyler için kendi doğal çevresinden, alışkanlıklarından, gelenekten, önceki kuşakların biriktirdiği olgulardan kopuşun anlamını da barındırmaktadır (Sürgit, 2013, s. 77). Köksal Alver'in de Mahalle kitabında, mahalle üzerinden dile getirdiği "Mahallenin bitimi yahut yıkımı şehrin yıkımı demektir. Mahallenin kendine kapanması, kendi sığ dünyasını yüceleştirmesi de aynı şekilde şehirden kaynağın, gücün, değerinin koparılması demektir" (2013, s. 26) ifadesi de bir tür kopuşun yaşandığının ve artık mahallenin de eskisi gibi olmadığının göstergesidir.

Aydınlatılmış kentler bugün modernleşen Türkiye'nin yüzü olarak lanse edilmektedir. Modern olanın sürekli parlak ışıklarla anılması belki de bu yüzdendir. Önce ateşle sonra gaz lambası ve en son elektrikle yapılan bu aydınlatmalar git gide karanlığı yok etmeye, karanlığı insan hafızasından silmeye başlamıştır. Çünkü karanlık, korkunun ve suçun yansımasıdır. Karanlık geçmiştir, tarihtir. Bazı Avrupalı düşünürlerin Ortaçağın ilk dönemlerini karanlık çağ olarak ele alması da bu yüzdendir. Modern insan için karanlık kötü olan her şeydir. Gece ve gündüz arasındaki ışık farkını gideren ve insanlara yapmacık bir gündüz düşüncesi sunan aydınlatılmış şehirler insanları dışarıya, daha çok toplumsallaşmaya, daha çok tüketime, daha çok gündeme, daha çok değişim ve dönüşüme çağırır. Modernizmin, bireyselleşen ve bireyselleştikçe yalnızlaşan insanının yalnızlığını gidermek için onu mekândan uzaklaştırmaya odaklıdır. Bu uzaklaştırma tamamen kapitalist düşünceye hizmet etmekte, insandaki mekân düşüncesinin erimesine neden olmaktadır. Modern insan için dışarı modadır, hareketlidir, gösteriştir, sade olandan uzaktır, popüler olanın nabzının tüm şiddetiy-le hissedilebildiği alandır. Hatta dışarı tamamen gösteriştir denilebilir. Kapitalizmin ona sunduğu "sürekli tüketim" algısı bu haz eşliğini sürekli yukarıya taşır. Bu süreç onun farkında olmadığı bir biçimde gelişir. Bu bir nevi mekândan ayrılan insanın kendini yitirmesidir. Boş kalan mekân da bir süre sonra kendini yitirir, insanlardaki anlamı değişmeye başlar.

Mekânların da insanlar gibi kimlikleri vardır. Onlar sahipleri tarafından dizayn edilir, değiştirilir, kimi zaman dönüştürülür, kimi zaman ise ortadan kaldırılır. Tüm bu bahsettiklerimiz mekânın bir yönünü, etkilenen yönünü yansıtır. Özellikle kentler bir amaç, uğruna bir araya gelenlerin mekânı, stratejilerin çarpıştığı mekân ve saha (Lefebvre, 2014, s. 84) olmuştur. Her halükârda insan tarafından değişim ve dönüşüme uğrayan mekânların bir de etkileyen yönü vardır ki bu, doğu toplumlarında daha sık gözlemlenen bir durum. Çünkü mekân kimliktir, o kimliğin yansıtılmasıdır, gelenektir, kültürdür. Nereli olduğumuz bu yüzden bu toplum için önemlidir. "Nerelisin?" sorusunda bir ünsiyet peyda olur. En çok doğduğumuz yerle biliniz, çünkü kişinin doğduğu yer onu ele verir. "Nerelisin?" sorusu muhabbete, sa-

mimiyete, dostluğa çağrıdır. Bu sorunun ardındaki temel yaklaşım mekân ile insan arasında doğrudan bir etkileşim olduğudur. Üretilen mekâna bir kimlik atfedilir, atfedilen kimlik uzun bir zaman sürecinde mekânı kullananlar üzerinde belirleyici bir değer oluşumuna katkı sağlar (Çetin, 2012, s. 77). İnsan yaşadığı mekândan etkilenirken ayrıca mekânı da etkiler. Bu karşılıklı bir etkileşim içerir. Doğup büyüdüğü mekânın ruhuna bürünen insan bulunduğu mekânın kaderini de paylaşır. Çünkü;

Mekân, insanın ve toplumun pratik yansımalarından biridir. İnsan ve toplum, belli bir mekânda varlık kazanır, o mekânda oluşur ve dönüşür. İnsan ve toplumun bir yerle irtibat kurması, bir yere bağlanması bundandır. Mekân, bir kimlik unsuru olduğu gibi başlı başına bir değer ve referans alanıdır. Aynı zamanda mekân insanın konumu ve statüsüne dair ipuçları taşır. Mekân doğrudan insanın varlık alanı ve toplumsal yeriyile irtibatlıdır. Mekân üretimi, mekânsal organizasyonlar, mekânsal aidiyet ve mekânsal ayrışma, bütünüyle insanı temsil etmekte, onu takip etmektedir (Alver, 2013b, s.11).

Doğduğun yer ile doydüğün yer ayrımında “nerelisin?” sorusu bir mekâna, bir kente, bir yerleşim yerine işaret eder. Köksal Alver’in söylediği gibi mekânın bir kimlik unsuru olabildiği (2013b, s. 11), insanların “nerelisin?” sorusuna verdikleri cevapla aslında bir kimlik yansıması yaptıklarını söyleyebiliriz. Bu da mekânın bir sosyal gösterge olduğunu ve mekânın sahip olduğu kimlikle (Çetin, 2012, s. 77) mekânda yaşayanlar hakkında çeşitli yargıların oluşmasına katkı sağlamaktadır.

## **Kapitalizm ile Şehirlerin Kentleşmesi**

İnsan, zaman ve mekânla kurduğu ilişki neticesinde kendini konumlandırır. Zaman gibi mekân da insanın imgesel yanına, anlam dünyasına işaret eder, onu temsil eder, ona anlam dünyasında nerede durduğunu gösterir (Alver, 2013b, s. 17). Varlığını anlamlandırma yetisi sadece insana özgü bir tutumdur. Anlam bir yaşam enerjisidir insan için, onu yitiren insanın bu dünyadan alacağı pek bir şey kalmamıştır. Anlam, kişiyi hakikate ulaştıran ve onun kendiliğinin devamını sağlayan temel edimdir. İntihar edenlerin “artık yaşamının bir anlamı kalmadı cümlesini kurmaları boşuna değildir (Fazlıoğlu, 2014, s. 16). Varlığını belirli bir mekânda bulan insanoğlu bahsettiğimiz anlam arama serüvenini de yine bu mekânda gerçekleştirir. Bu yüzden mekân, insanın kendini gerçekleştirdiği ana unsurlardan biridir. Hayatın havzası ve insanın ‘zaman içindeki konumu’ olan mekânın, insan ve toplum açısından bu yüzden ne kadar merkezi bir unsur olduğunu (Alver, 2013b, s. 17) söylemeye gerek yoktur.

Şehirlerin kent olarak ortaya çıkması kapitalizm ile birlikte olmuştur. Mekânın dönüşüme uğraması neticesinde şehir olan – medine olan- yerleşim yerleri kapitalizmin ortaya çıkardığı sanayileşme, tekelleşme ile birlikte göç hareketlerine neden olmuş, şehirlerin o nezih hali ortadan kalkıp kentin boğucu hali ortaya çıkmıştır. Bu gün artık aradan geçen onca seneye karşın anlam değişmelerinin yaşandığını ve kentin artık şehir ifadesinin yerine geçtiği söy-

lenebilir (Gültekin, 2014, s. 17). Şehir ve kent üzerine yapılan tartışmalardan biri olan “şehir mi kent mi?” tartışması her ne kadar güncelliğini korusa da biz şehirlerin artık kentleştiğini söylüyoruz. Çünkü şehir anlamına gelen “medine”nin medeniyetle bir ilişkisi bulunmaktadır. (Gültekin, 2014, s. 17) Modern uygarlıklar da kendilerini kente dayandırarak medeniyet yerine uygarlık, şehir yerine kenti ikame etmiştir.

Kentleşme kapitalist mantığa göre her şeyin tekelleştirilmesi üzerinden bakar. İlk üretimin ardından pazarın tekelleşmesi yoluyla köylüyü ayartmaya çalışır. Kentleşme bu nedenle en çok tüketim kalıplarını değiştirmeyi amaç edinen bir modernleşmedir (Bergen, 2014, s. 30). Kent, kapitalizm için bir araç hükmündedir, yatırım sağlayan bir unsurdur. Dolayısıyla mekânın metalaşması söz konusudur. Bu özellikle kentsel dönüşüm projeleriyle ayyuka çıkmış, boşaltılan kent merkezleri egemen sınıfın iktidar alanı haline getirilmiştir. Sınıf farklılıklarını ortaya çıkarmaya hizmet eden kent metalaşma süreci neticesinde tarihe, geleneksel hayata, ekolojik hayata, kent tabiatına yönelik bir saldırı olarak kendini göstermiştir (Bergen, 2014, s. 31).

Şehirler artık ölmektedir, kent halini almaktadır. Erdem Bayazıt'ın Şehrin Ölümü adlı şiirinde söylediği gibi:

“Hiçbir sır kalmamış ardında hiçbir duvarın”

...

Parkta son ağaç da ölüyor intiharı hatırlatan bir ölümler.” (Bayazıt, 2000, s. 13)

Şehirleri kaybetmek acı bir gerçeği de kendisiyle birlikte getirir. Şehirlerin kente dönüşmesi insandaki değerlerin de dönüşümüne neden oldu.Şehirler kentler gibi değildi. Erdem Bayazıt'ın aynı adlı şiirinde bu “Şehirde evler olurdu sıcak odaları olurdu evlerin” (Bayazıt, 2000, s. 17) şeklinde anlam bulmaktadır. Artık o evler apartmanlaştı, rezidansa dönüştü, sobadan uzaklaşarak kaloriferli dairelere sonrasında yerden ısıtmaya dönüştü. Şehir belki de bu yüzden yavaş yavaş toprağa gömülerek onun yerine beton filizler çıkararak kentli modern insanın ortaya çıkış hikâyesinin de adıdır. Kentli modern insan toprak yerine betona, asfalta basar onun her şeyi tamamen fabrikasyondur.

Farklı özellikler şehri şehir yapan ve diğer şehirlerden ayıran temel unsurlardır. Tıpkı insanlar gibi şehirlerin de birbirinin hem aynı hem de farklı nitelikleri vardı. Şehirler kentleşince bu farklılıklar da ortadan kalkmaya başladı. İnsan da bundan kaçınılmaz bir biçimde etkilendi. Çünkü kent ve insan birbirinden bağımsız değildir. Fakat bu mekân için aynı şekilde etkilidir denilemez. İnsan olmadan mekân vardı, insanın doğumunun gerçekleşebilmesi için öncelikli olarak doğacağı alana ihtiyacı vardır. Köylerin, şehirlerin, kentlerin doğması daha sonra gerçekleşmiştir. İnsanın bu mekânlar karşısında tavrı da zamanla değişmiş, konumu farklılaşmış, bunlar karşısındaki durumu değişmiştir. Kendiliğinden oluşan şehirlerin yapay kentlere yenilmesi insan açısından birçok farklı sonuçlara neden olmuştur. Örneğin “Taşrada herkesin gözü önünde olan kişi, kentte ve özellikle metropolde sadece kalabalığın için-

dedir" (Alver, 2013b, s. 40). İnsan ve mekân ilişkisi incelendiğinde bu gün insanın içerisine düştüğü durum sadece kalabalıklar içerisinde hayatını idame ettirme yoludur. Kent yaşamı, dikta ettiricidir. Popüler kültürün tüm gerekliliği kentler üzerinden hareketle insanları etkisi altına alır. Artık insanların şehre yönelik algıları da değişmekte, şehirli olmanın getirmiş olduğu avantajı kentleşmiş şehirlerin yerlisi olarak dezavantaja dönüşmektedir.

## **Mekânın Anlamının İncitilmesi**

Mekân konusunda bir incitilmenin olduğunu söylemek için onun zaman içerisinde insan ile birlikte değişip neye dönüştüğüne bakmamız gerekmektedir. Bu bakımdan mekânın tam bir karşılaştırmasını ortaya koyabilmemiz için geçmişteki mekânın anlamı ve insanın mekân karşısındaki durumunu bilmemiz gerekmektedir. Önceki kısımlarda "aydınlatılmış şehirlerin modern Türkiye'nin yüzü olduğunu" söylemiştik. Bu modern zaman içerisinde mekân için bir çıkarımdır ve aydınlatılmış mekânlar bir yeri gözler önüne sererken diğer yerleri karanlıkta bırakarak gizler. Mehmet Ergüven'in dediği gibi:

"İster havai fişek, ister sokak lambası yahut projektör olsun, yapay ışıkla aydınlanan her kent, ansızın farklı bir kimliğe bürünür; geceyle gizlenen görüntüyü sıfırdan başlayarak kuran kişi, sadece istediği yeri aydınlatarak çevresini süslemiştir. – kent, boyalı sema perdesindeki bir dekor parçasıdır artık; dahası, saat kulesinden belediye binasına, köprüden kiliseye kadar herhangi bir eser, tek başına bütün kenti temsil etme hakkı kazanmıştır." (2007, s. 22-23)

Bu temsiliyet sadece bir mekâna- bir parçaya aittir. Oysa parça bütünü tamamını yansıtmaz. Köyler – şehirler – kentler hepsi birer mekândır. Bunları birbirlerinden ayıran temel özellik aydınlatılıp süslenmiş, vitrine konulmuş veyahut karanlıkta bırakılıp kendi haline terk edilmiş olarak sınıflandırılabilir. Kent bu yüzden safi güzellikten öte boyalı, makyajlı bir güzellik sunarak, özündeki güzelliği inciterek kendini yansıtmaktadır. Lefebvre'nin, kent nedir? sorusuna verdiği yanıt da bu bağlamda ele alınabilir. O, kent denilince ışık bolluğu, gece, özellikle şehrin üzerinden uçarken görülenler, neon lambalar, ışıklı tabelalar, her türden şeye yönelik kışkırtıcılık olarak akla geldiğini bunun nedeninin ise zenginliklerin ve işaretlerin birikimi olduğunu ifade eder (Lefebvre, 2014, s.114) Günümüzde mekânın zaman içerisinde değişimine aydınlatılmış-karanlıkta bırakılmış tasnifi yapmak mümkün olabilmektedir. Saf bir güzelliğe sahip olan şehrin, aydınlatılması onun acemice makyajlanmasına neden olmuş, vitrine konulup sözde güzelliğinin yansıtılması ise onu incitmiş ve artık kent olarak anılmasına neden olmuştur.

Mekânların insanlardan muaf olduğu düşünülemez. Çünkü mekân daha önce söylediğimiz gibi hem etkileyen hem de etkilenen bir duruma sahiptir. Eğer mekân konusunda bir karşılaştırma yapacak olursak bu karşılaştırmayı Osmanlı Dönemi ve cumhuriyet sonrası Türkiye'si şeklinde yapmak yerinde olacaktır. Bir mimar olan ve ayrıca şehircilik konusunda

gelenekten beslenen bir düşünceye sahip olan Turgut Cansever'in yaptığı söyleşilerinden derlenen Kubbeyi Yere Koymamak isimli eser Osmanlı şehri konusunda bize bu günün kentleri konusunda karşılaştırma yapılacak veriler sunmaktadır. Bize ayrıca mekânın anlamının geçmişte nasıl olduğuna dair çıkarsamalar sunmaktadır. Mustafa Armağan'ın "Yanlış planlama, tepeden inme birtakım yaklaşımlarla insanların doğru düşünmesi, çevresine doğru bir şekilde katılması engelleniyor. Şehirlerdeki bozulmayı nasıl değerlendiriyorsunuz?" sorusuna Turgut Cansever özetle kendi cümleleriyle şöyle karşılık vermektedir:

"... mahalle içerisinde insanlar aralarındaki münasebetlerle, evlerini yaparken, yani şehri inşa ederken de cemaatin muvafakati esas alınır, yani bir odada oturup da kâğıdın üzerine çizgiler çizen bir insanın emriyle değil, topluluğun kararıyla oluşur. Bu da halkın Hak olduğu esasına dayanıyor. İbn Arabî Füsüs'ta halkın nasıl Hak olduğunu yahut da halkı Hakka davet edenlerin nasıl bir yanılğı içerisinde bulduklarını anlatıyor. Ama bir yerden sonra halkın Hak olmadığını da anlatıyor; yani mikrokozmosda, mahallede insanlar evlerini istedikleri yere koyarken, evlerini isterlerse üç odalı, isterseler beş odalı yapma hakkın sahip iken evlerin bir yerde beş odalı evin üç odalı eve tahammül etmesine imkân veren bir yapısının nasıl tesis edileceğine dair esasları gündeme geliyor. Orada insanlar evi yapıp para kazanma düşüncesine sahip olamıyor, apartmanları yapıp kaybolup gitmek artık imkansız oluyor. Yalnızca âbidelerin etrafında güzel bir dünyada yaşamaları için inşaat yapma hakkı insanların elinde. O da mahalledeki camiden, caminin minaresinden daha yüksek olmamak kaydıyla yapılıyor... Osmanlı şehri, insanı İslam inancı çerçevesi içerisinde eşref-i mahlûkat kabul ettiği için, terbiyenin yüceliğine inandığı için bu yüceliklere ulaşmalarına imkân verecek, çevrelerini düzenleme işine katılarak dünyayı güzelleştirme görevini ifa etmelerine imkân sağlayacak genişliği sağlıyor (Cansever, 1997, s. 103-104)."

Weber'in Şehir kitabına uzun bir önsöz ile katkı sağlayan Don Martindale de şöyle der; "İnsanların küçük bir alana doluşması, uzmanlık konularına yönelik muazzam bir talep artışını da beraberinde getirir." (2010, s. 14). Şehirlerin yitimi konusunda bu önemli ipuçları akla ilkin sanayileşme ile birlikte değişmeyi getirmektedir. Bu bakımdan şehirlerin kentleşme süreci içerisinde sanayileşmenin büyük bir çabası söz konusudur. Çünkü kapitalizm hayatta kalabilmek için sürekli olarak kendine yeni üretim alanları, yeni pazarlar açmak zorundadır. Nüfus artışının kentte yoğunlaşması konut-otomobil- eşya arzının daha çok tüketimine neden olur. (Bergen, 2014, s. 30) Sürekli tüketim anlayışı üzerinden hareket eden kentler bu tüketimi karşılamak için de sürekli bir biçimde üretim arzına yönelmiş, artan iş gücü, iş alanı ve kapasitesi dâhilinde de yoğun göçlere maruz kalmıştır. Tüm bunlar değerlendirildiğinde kapitalizm makro mekânlar olan şehirleri kentleştirmiş, safi güzelliğini boyalı – yapmacık bir güzellik içerisine sokup şehri incitmiştir. Urry'nin dediği gibi "yerler artan bir biçimde, malların ve hizmetlerin karşılaştırıldığı, değerlendirildiği, satın alındığı ve kullanıldığı tüketim merkezleri olarak yeniden yapılanmaktadır" (2015, s. 12)

## Sonuç

Bugün kent inşası içerisinde kendine yeni mekânlar kurgulayan insanoğlunun mekânlar üzerindeki etkisi zamana ve bulunduğu duruma göre değişkenlik göstermiştir. Mağaralardan rezidanslara ilerleyen bu süreç insanoğlunun gizli bir tarihçesini de gözler önüne sermektedir. Fakat mekânlara yönelik en büyük etki kapitalizm etkisiyle oluşmuştur. Mekânın anlamının değişmesi, eski anlamın muhafazasının sağlanamaması, yeni anlam arayışlarına sürüklese de bu eski anlamın yerini tutamamış, mekân insanlardaki o eski halini sanki insanlardan çekip almıştır. Kapitalizm tüm hünerlerini insan ve insanla ilgili her şeyin üzerinde sergilerken kapitalizmi belirli bir tanım içerisinde koymak onun diğer yanlarını görmezden gelmek olacaktır. Çünkü kapitalizm kendini sürekli yenileyen bir organizma gibi, kendine yeni hayat alanları arayarak kendini hayatta tutmaktadır. Bu bakımdan kapitalizmin mekânlarla da bir temasta bulunması kaçınılmaz olmuştur. İnsanların şehirlere sürüklenerek nüfus oranını artması sanayi tesislerinin kentlerde yoğunlaşması nedeniyledir. Yoğun göçler neticesinde şehirler içerisine dâhil ettiği nüfusa yetmeyecek duruma geldi bu nedenle hızlı bir değişim ve dönüşüme uğradı. Bu da kendisiyle birlikte şehrin karakteristik özelliklerinin yitirilerek kentleşmesine neden oldu. Mekânları incelerken bu bakımdan iki kısma ayırarak incelemek gerekir: Kapitalizm öncesi ve kapitalizm sonrası diye. Böyle bir kategoriye ayırmak her ne kadar çok zor gözükse de aslında gayet basit biçimde kendini göstermektedir. Aydınlatılmış ve anlam olarak sanayi, fabrika, yoğun göç ifadeleriyle birlikte anılan kentler kapitalizm sonrası dönüşen şehirler olarak tasnif edilebilir. Ayrıca insanların mekânlara yükledikleri anlamlar ve atıflara bakılarak, mekânların artık hangi değer ölçüsüyle değerlendirilmesi bu tasnifi yapmayı kolaylaştıracaktır. Bu gün artık büyük kent olarak anılan mekânlar önceki şehirlerin barındırdığı anlamı içermemektedir. Şehirler, kentler yani mekânlar artık eski ihtişamını yitirmiş, sadece bir tüketim nesnesi haline gelmiş, metalaşmıştır. Anlamını yitiren mekân incitilmiş olarak "sıcak bir yuvadan" ziyade "ilerisi için yatırım aracı", "korunaklı bir yapıdan" ziyade "gösteriş ve cemiyet hayatı" için bir gösterge olarak kullanılabilir hale gelmiştir.

## Kaynakça

- Alver, K. (2013a) Mahalle, mahallenin toplumsal ve mekânsal portresi. Ankara: Hece Yayınları.
- Alver, K. (2013) Siteril hayatlar kentte mekânsal ayırışma ve güvenli siteleer (3. basım). Ankara: Hece Yayınları.
- Anderson, B. (2009) Hayali cemaatler (çev. İ. Savaşır) (5. basım). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bayazıt, E. (2000) Şiirler (5. basım). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Bergen, L. (2014) Kent-İslâm ve kapitalizm. İstanbul: Doğu Kitapevi.
- Berman, M. (2012) Katı olan her şey buharlaşıyor (15. basım). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cansever, T. (1997) Kubbeyi yere koymamak konuşmalar (yay. hzl. M. Armağan). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Çetin, İ. (2012) Gecekonunun Mekân Sosyolojisi, İstanbul: Yaba Yayınları.
- Ergüven M. (2007) Görmece (2. basım). İstanbul: Metis Yayınları.
- Fazlıoğlu, İ. (2014) Kendini aramak. İstanbul: Papersense Yayınları.



Gültekin, A. (2014) Etimolojik olarak şehir kelimesi, H.Taşçı, N.Nebati, (Ed.) Şehir üzerine düşünceler içinde,(s.16-24). İstanbul, Esenler Belediyesi Şehir Düşünce Merkezi Şehir Yayınları.

Jeannire, A. (1994) Modernite Nedir? (çev. N. Tural-Küçük). M. Küçük (drl.), Modernite versus postmodernite içinde. (2. basım, s. 15-25). Ankara: Vadi Yayınları.

Lefebvre, H. (2014) Kentsel devrim (3. basım). İstanbul: Sel Yayıncılık.

Mardin, Ş, (1990) Türk siyasasını açıklayabilecek bir anahtar: merkez-çevre ilişkisi. M. Türköne – T. Önder (drl.), Türkiye'de toplum ve siyaset içinde, (s. 30-46). İstanbul: İletişim Yayınları.

Modleski, T. (1998) Eğlence İncelemeleri (çev. N. Gürbilek). İstanbul: Metis Yayınları.

Sürgit, B, (2013) Mustafa Kutlu hikâyelerinde temel izleklerden biri olarak arada kalmışlık, F. Andı, B. Aslan (hızl.), Aynanın Sırrı Mustafa Kutlu Sempozyum bildirileri içinde (2. basım, s. 75-106). İstanbul: Küçükçekmece Belediyesi, Kültür Sanat Basımevi.

Urry, J.(2015) Mekanları tüketmek (çev. R. G. Öğdül) (2. basım). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Weber, M.(2010) Şehir (Çev.M. Ceylan) (9. basım). İstanbul: Yarı Yayınları.

Yıldırım, E. (2012) Hayali modernlik Türk modernliğinin icadı (2. basım). İstanbul: Doğu Kitapevi.

# Türkiye’de Çağdaşlaşma Ekseninde Başörtüsü

Bahattin Cizreli\*

**Öz:** Osmanlı'nın son evresinde başlayan Batı merkezli modernleşme politikası cumhuriyete geçiş ile birlikte niteliksel bir farklılaşma yaşadı. Kemalist elitler bazı toplumsal kesimleri ve maziyi ötekileştirerek çağdaşlaşmayı hedefledi. Batılılaşma politikası toplumsal hayata egemen olmak için din, eğitim, kıyafet reformları yaptı. Bu üç unsurun keşişme alanında başörtülü kadın öğrenci vardır. Türkiye’de başörtüsü yasağının 50 yıllık bir geçmişi var. Ancak AK Parti iktidarının son 4 yıl içerisinde yaptığı yasal düzenlemelerle yasak sona erdirildi. Ne var ki geçmiş dönemlerin aksine laik siyasî aktörler direnişe geçmedi. Aksine İslâmî sembollerle barışık bir izlenim vermek istemektedirler. Çünkü başörtüsü artık toplumsal uyum çerçevesinde karşı konulamayacak biçimde gündelik hayatın bir parçasına dönüşmüştür. Başörtüsünün meşru bir sembole dönüşmesi dindar kesimlerin modernleşmesi ile mümkün oldu. Araştırma, bu dönüşümü iki ayrı kanaldan incelemektedir. Birinci alanda 14 başörtülü kadınla yapılan görüşmelerle gündelik hayat pratikleri üzerinden geleneksel kadınlık algısını nasıl yitirdikleri ortaya konulmak istenmiştir. İkinci bölümde ise 11 İslâmî aktör ile yapılan görüşmede aktörlerin tedrici dönüşüm olarak beliren politik taktiklerinin aslında hedeflerinin dışında modernleşmenin kitleselleşmesini sağladığı görülmektedir. İslâmî aktörlerin siyasî ve iktisadi bürokrasi ile tanışmalarının geçmişi daha eskiye dayansa da bu ilişki AK Parti döneminde kurumsallaştı. 28 Şubat süreci ardı sıra devam eden yasakların çağdaşlaşma iddiasının aksine anti-modern bir girişim olduğu, Müslümanların toplumsal hayatta var olma gayretinin modernleşme mücadelesi olduğu görülmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Başörtüsü, İslâmcılık, Modernleşme, Çağdaşlaşma.

## Giriş

28 Şubat 1997 tarihli MGK toplantısı sonrasında TSK ve bağılaştığı kuvvetler sadece Refah-Yol hükümetini devirmeyi değil dinin toplumsal kullanım alanlarında görünürlüğünü en aza indirmeyi hedefledi. Kur'an kurslarının kapatılması ve yaş sınırının getirilmesi, sivil ve askerî bürokraside ibadet ehillerinin tasfiyesi, İmam-Hatiplilere katsayı sınırının getirilmesi ve imam-hatiplerin, ilahiyatların azaltılma girişimi, dindar sermayedarların hedef alınması, dindar olmasa da demokratik kaygıları nedeniyle İslâmî gruplarla yan yana duran öteki laik aktörlerin yalnızlaştırılması bu kapsamlı operasyonun bazı parçaları idi. Ancak “başörtüsü yasağı” bu süreci her yönüyle özetlemektedir (Kara, 2012).

\* Arş. Gör. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

İletişim: bahattincizreli@gmail.com, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Cinnah Yerleşkesi, Güvenevler Mah. Cinnah Cad. No: 16 Çankaya /Ankara.

Başörtülü kadınlar ve dindar gruplar açısından zor geçen bu dönemi anlamak için Türk modernleşmesinin tarihsel dinamiklerine eğilmek gerekir. Ülkemiz modernleşme dinamiklerini laiklik, ordu ve eğitim ana başlıkları ile öne çıkarmak başörtüsü yasağının kaynağını ve nasıl çözümlendiğini anlamak adına bize imkânlar sunacaktır (Göle, 2013). Bu çalışma başörtüsü yasağının izinden giderek İslâmî çevrelerin modern hayat, modern kent ve modern siyasî örgütlenme ve kavramlarla ilişkisini irdelemektedir.

Modernleşme modern bir bilim olarak sosyolojinin temel konuları arasındadır. (Çiğdem, 1997) Bu bağlamda “modernizm ve din”, “modernizm ve kadın” ve “modern siyaset ve İslâm” bu çalışmanın alt başlıklarıdır. Kurucu sosyologların her birinde modern toplum/geleneksel toplum ayrımı bulunmaktadır. Özellikle modern kapitalizmin inşasında Weber’in dinî gruplara öznellik rolü atfetmesi çalışmanın beslenme kaynakları arasındadır (Weber, 1999).

Başörtüsünün modern bir simgeye dönüşmesi, başörtülü kadının kendisini laik kadın tipi ile eşit duruma getirme mücadelesi ve İslâmî aktörlerin demokratik siyaset sınırları içerisinde kalabileceğine dair oluşan yaygın kanaat başörtüsünün kabul zeminini oluşturmuştur. Tez bu sav ve bu savın ispatı çabası üzerine inşa olmaktadır. Din sosyolojisinin ve Weberyen kuramın imkânlarından faydalanılmaktadır.

Çalışmanın ana amacı başörtüsünün yeniden meşruiyet kazanmasını sağlayan etmenlerin anlaşılması ve yorumlanmasıdır. Başörtülü kadının İslâmî camianın modernleşmeye doğru geçişinin simgesi oluşu ve İslâmî siyasî aktörlerin bürokrasi eliyle İslâmî sembolleri meşrulaştırma süreci ele alınmaktadır. Konu modernleşme bağlamında ele alındığı için tezin yan konuları bu temelde belirlemektedir. Dinî modernleşme veya dinsel modernleşme tartışmalarının ışığında İslâmî aktörlerin modern sistemle uyumlulaşması, bürokratik aygıtın sistem içileştirmedeki rolü araştırmanın bir diğer konusudur. Bu meselenin tarihsel boyutlarıyla kavranabilmesi için Türkiye modernleşme tarihi farklı dönemleri ile konu edilmektedir.

Bu çalışma sadece “örtünme ve kadınlık” üzerinden ele alındığında bir özgünlük ihtiva etmemektedir. Bu bağlamda Türkiye’de bu alanda çalışmaları ile öncülük etmiş üç önemli isim hatırlanmalıdır. Nilüfer Göle örtünme meselesini tarihsel boyutlarıyla ele alarak ve alternatif modernleşme biçemlerine dikkat çekmiştir (Göle, 2013). Bir başka isim 90’ların başındaki araştırmasıyla örtünme kapsamında geleneksellik-modernlik ezberinin sarsılmasına vesile olan Aynur İlyasoğlu’dur (İlyasoğlu, 2013). Elizabeth Özdalga ise başörtüsü tartışmalarını “irticâ faaliyet” sığılından kurtaracak bir akademik çalışmaya imza atmıştır (Özdalga, 1998). Görüldüğü üzere başörtüsü<sup>1</sup> ve dindar kadın konuları akademik camianın

1 Bazı tezlerde bu unsur “türban” olarak ifade edilmektedir. Burada kullanımda hangi ismin seçileceği de bir tartışma konusudur. “Türban” ifadesini ilk kullananın YÖK’ün kurucusu ve dönemin başörtüsü yasağınca İhsan Doğramacı olduğu söylenegedir. Laik aktörler kent örtünme biçimi ile köy örtünme biçimi arasında ideolojik bir ayrım olarak bu ifadeyi tercih eder. Oysa öznenin kendisi “başörtüsü” tercihinden yanadır. Bu nedenle çalışma boyunca laik aktörlerin dilinden konuşulduğu kesitler hariç “başörtüsü” kavramı kullanılmıştır.

ilgisi dâhilindedir. Ancak sorunun hangi bağlamlarda ele alındığının tespiti ve bu konuda 2000’li yıllar sonrası öz bir literatür taraması ortaya koymak araştırma konusu ve sorusunun özgünlüğünü belirginleştirecektir. Türkiye’de akademik alanda “başörtüsü” çalışmalarının geçmişi çok eskilere dayanmamaktadır. Zira bu durum bile bu çalışmada ortaya konan tezi ispatlar niteliktedir. Ak Parti ile İslâmî aktörlerin sistemin merkezine gelme arzularını doğrudan dillendirmeleri akademinin de İslâmî sembollere ilgisini arttırır. 2005 ve sonrası “kadın dindarlığı”, “başörtüsü”, “türban” konulu tezlerde artış görülmektedir. Kadın dindarlığı üzerinden yapılan araştırmalar örtünmeyi siyasal bağlamından soyutlayarak sosyal ve dinsel bir durum olarak el almaktadır. Başörtüsü sorunu psikolojik testler veya feminist kuramların açıklanması yönünde de konu edilmiştir.

Akademik çalışmaların dışında “başörtüsü serbestliğini destekleyen” ya da “türban yaşağını savunan” sayısız rapor, makale, köşe yazısı bulunmaktadır. Ancak bu tartışmalar güncel siyasetin etkisi altında örtünmenin değişen anlam örüntülerini ve İslâmî aktörlerin modern siyasetle kurduğu ilişkide farklılaşmayı göz ardı etmektedir. Hem örtü hem de İslâmcılık değişmeyen öze sahip fenomenler olarak değerlendirilmektedir. Bu temelde araştırmanın konusu önem kazanmaktadır. Başörtüsünün yeniden meşruiyeti bağlamında başörtülü kadının ve İslâmî aktörlerin yaşadığı sosyal, kültürel ve siyasî dönüşüm modernleşme tarihimizin bir kesiti olarak ele alınmaktadır.

Konu üzerinden anlaşılacağı gibi araştırmanın sorusu şu şekilde belirlemektedir: Osmanlı döneminde tüm toplumda, cumhuriyet sonrası dönemde özellikle periferi toplumsal alanlarda meşru olan ve ortak kullanım alanlarından dışlanmak istenen başörtüsü simgesi Kemalist çağdaşlaşma anlayışına rağmen hangi toplumsal dinamiklere bağlı olarak yeniden meşruiyet kazanmıştır? Çalışmanın başlangıcında ve süresince oluşan temel varsayım şu şekildedir: Başörtüsü serbestisinde yasal düzenleme tek başına çözüm üretici değildir. Yasal düzenleme öncesinde başörtülü kadınların mücadelesi ve İslâmî aktörlerin düzen içileşmesi İslâmî simgelere yeniden meşruiyet kazandırmıştır.

Araştırma süresince ve hatta çalışmanın bitişine kadar uçlar açık bırakılmıştır. Barney Glaser ve Anselm Leonard Strauss’un temellendirilmiş kuram<sup>2</sup> yaklaşımı kullanılmıştır. Aşağıdan yukarıya doğru düşünmeyi mümkün kılan bu teoriye göre nitel verilerden hareketle süreç bir keşfe dönüşür. Bu sayede bulgular da ve teorik kaynaklar da sürekli sorgulanabilir. Bu süreç döngüsel bir süreçtir. Bu nedenle kuram bitmez. Yeni verilere ulaştıkça yeni kavramlar tanımlanır. Bu dinamik süreç döngüsel olarak devam eder (Öztürk, 2013). Çalışma başlangıçta yurt dışında eğitim gören kadınları incelemeyi hedeflerken yurt içinde alternatif direniş yolları üreten başörtülü kadınları da kapsam içine almıştır. Bir adım sonra İslâmî siyasî aktörlerin de başörtüsünün yeniden meşruiyetinde rol aldığı görülmüş ikinci bir

2 Ya da bir diğer isimlendirme biçimi olarak gömülü teori denilebilir.

bölüm olarak onlarla irtibat kurulmuştur. Sorunsalın çok yönlü anlaşılmasında bu yöntem kolaylık sağlamıştır.<sup>3</sup>

Görüşülen 25 kişinin 14'ü başörtülü kadınlardan, 11'i İslâmî siyasî aktörlerden tercih edildi. Başörtülü kadınlardan beşi yurtdışında eğitim imkânını edinebilenlerden seçildi. Bu kadınlarda yurt dışına eğitime en çok gidilen ülke olan Avusturya'dan seçildi. Diğer 9 kadının 4'ü başörtüsü sorununu 80'li yılların sonu, 90'ların başında gerek üniversite gerekse de memuriyette yaşayan kadınlardan seçildi. Diğer beş kadından üçü başörtülü olduğu için 28 Şubat'tan sonra eğitimine ara veren ya da alternatif eğitim yolları deneyenlerden tercih edildi. Mülakat yapılan diğer 2 kadın ise üniversiteye bir sene kapşon ve bere ile devam ettikten sonra kampüslere başörtülü giriş serbest kılınmıştır.

Tarikatlar, cemaatler, Ak Parti'de siyaset yapan eski Milli Görüşçüler ve bazı İslâmcı gruplarla görüşülmüştür. Türkiye'de ve Müslüman ülkelerde aktif çalışan üç cemaat olarak Menzil, Erenköy ve Nurculuğun güçlü temsilcilerinden Meşveret cemaatlerinden birer temsilci ile görüşülmüştür. İslâmcılar arasında köklü ve yaygın İslâmî kuruluşları temsilen Mazlum-Der, AKV, Özgür-Der ve Şehir-Medeniyet Derneği ile görüşülmüştür. Ak Parti'den 28 Şubat geçmişi olan çeşitli düzeydeki yöneticilerle görüşülmüştür. Bunların dışında başörtülü kadınların yurt dışına çıkışlarında kolaylık sağlayan ve o dönem yasağa karşı mücadelede bir merkeze dönüşen ÖNDER ile görüşülmüştür. Görüşme yapılan kişiler sadece kendileri adına değil grupları adına da konuştukları için ortak tecrübeleri paylaşmışlardır. Bu nedenle de görüşmecisi sayısı az görünse de arşiv taramasından edinilen veriler de göz önünde tutulduğunda araştırma doygunluğa ulaşmıştır.

## **Din ve Modernleşme**

Dinin toplum hayatındaki rolü ve işlevleri, dinî grupların toplumsal şartları, neden olduğu farklılaşma ve bütünleşme süreçleri, toplumun din üzerindeki etkisi, dinî cemaat ve otorite tipleri ile dinin diğer sosyal kurumlarla ilişkisi modern bir bilim olarak din sosyolojisinin alanına girer (Bayyığıt, 2010). Din sosyal hayatı etkileyen bir kurum olduğu kadar, sosyal hayattan da etkilenen bir kurumdur (Zuckerman, 2009). Din ve modernleşme konusu aslında din sosyolojisinin bizzatî kendisidir. Bu yönüyle din sosyolojisinin konusunu ve sınırlarını görebilmek modernliği, modernitenin toplumsal ve dinî olanın üzerindeki etkisini ve bu ilişkinin gelişim ve sonuçlarını anlayabilmekle mümkündür. Modernleşmenin tanımı üzerine farklı içeriklendirmeler olsa da günümüzde modernlik ölçütleri olarak kentleşme düzeyi, okuma-yazma oranları, basın ve yayının gelişimi, ekonomik kalkınmışlık, politik katılım eğilimleri dikkate alınmaktadır. Cinsiyet rolleri bakımından modernleşme kadının toplumsal

3 Bu yöntemin tercih edilmesinde literatür taraması sürecinde denk geldiğim 2010 yılında Dilek Cindioğlu'nun yürütücülüğünü yaptığı "Meslek Sahibi Başörtülü Kadınlar" araştırması etkili olmuştur.

ve iktisadî hayata özgürce katılımıdır. Geleneksel cinsiyet rollerinin aksine kadın eğitim ve çalışma hayatında kariyerini geliştirmek hedefindedir. Siyasî anlamda ise toplumsal unsurların fark gözetmeksizin demokratik politikaya dâhil olma durumudur.

Dine dair iki ana modern yaklaşım söz konusudur. Bunu dışlayıcı laiklik ve pasif laiklik biçiminde okumak mümkündür (Kuru, 2011). Dışlayıcı laikliğe örnek olarak Fransız modernleşmesi verilebilir. Elitist ve siyasî bir proje olarak bu modernleşme pratiği dini tümüyle dışlamak ister. Dışlayıcı laiklik anlayışının sapkın bir örneği olarak Sovyet laisizmi görülebilir. Bir diğer laiklik modeli olarak pasif laikliğe Anglosakson ülkeler, özellikle Amerika verilebilir. Amerika’da dinî semboller dışlanmamış hatta dinsel farklılıkla demokrasinin teminatı olarak görülmüştür. Laiklik örnekleri gibi farklı çağdaşlaşma yöntemleri de bir analiz birimi olarak kullanılabilir. İki analiz birimi olarak kullanabileceğimiz ve çağdaşlaşmanın türleri olarak ifade edilebilecek “modernleşme” ve “Batılılaşma” arasında modernleşmenin öne çıktığı görülmektedir (Orçan, 2004). Taklidi ve sadece görüntü olarak Batı’ya benzeme eğilimi kendisini Batılılaşma olarak ifade etmektedir. Buna karşın modernleşme kalkınmayı ve siyaseti demokratikleştiren kitlesel bir harekettir. Batıcılışma tüketim eksenliken, modernleşme çok yönlüdür. Kemalist elitler başörtülü kadınları ve İslâmî aktörleri düzen dışına iterek kitlesel modernleşmeyi değil, elitist Batıcılığı benimsemekteydi. Buna karşın İslâmî aktörlerin ama özellikle tesettürlü kadınların merkezde bulunma ısrarı Türkiye modernleşmesinin makas değişikliğine neden olmuştur.

## **Türkiye’de Modernleşme Politikaları**

18. yüzyıl itibari ile Osmanlı Devleti Batı karşısında aldığı yenilgiler sonucunda kendi pozisyonunu sorguladı. Rusların Kırım’ı ilhak etmesi ile askeriyede başlayan yenileşme hareketleri zamanla siyasî, idarî ve eğitim kurumlarına da yansdı. 3. Selim’in askeriyeye üzerinden sağlamaya çalıştığı yenileşme hareketi Osmanlı modernleşmesinin gelecek seyri açısından iki temel özelliğini belirledi. Birincisi bu tarihten itibaren ordu modernleşme politikasının hem yürütücüsü hem de kollayıcısı olma işlevini üstlenmeye başladı. İkincisi ise modernleşme algımız Fransız düşüncesi eliyle yoğruldu. Modernleşmeyi destekleyen güçler genellikle ülkenin Batı yakasında örgütlenmekte ve merkeze müdahale etmektedir. İttihat Terakki Cemiyeti’nin en güçlü olduğu şehirler ve 31 Mart ayaklanmasını bastıran ordu birlikleri de Balkanlar’dadır.

Milliyetçi isyanlar nedeniyle artık gayrimüslimlere güvenmeyen devlet ilk kez 1827’de Müslüman öğrencileri okumaya Avrupa’ya gönderdi. Bu ilk giden grup Harp Okulu öğrencisiydi. Böylece Türk modernleşmesinin bir diğer ana rengi olarak Avrupa’ya öğrenci gönderme seferlerinin önü açıldı. Batılılaşmak geri dönülemez bir politikaydı ve toplumdan böyle bir talep olmadığına göre bunu gerçekleştirme görevi yönetici-memur aydın kesimin göreviydi. Bu tepeden inme yöntemi de Osmanlı modernleşmesinin temel özelliklerindedir.

Tercüme odaları, gazeteciliğin yayılması ve güncel siyaseti takip eden bir kamuoyunun oluşması aydın sınıfının modernleşme tartışmalarını üstlenmesine neden oldu. Yeni Osmanlı aydınları İslâm referansına dayanarak liberal görüşleri savunmakta ve devletin sorunlarına çare aramaktaydı. Kendilerini gazetecilikle ifade eden aydınlar kısa bir zaman diliminde güçlü bir muhalefet yükseltip sarayı tedirgin etti. Bunun üzerine Sultan Abdülaziz Mustafa Fazıl Paşa ile uzlaştı ve Yeni Osmanlılar yurda geri döndü. Böylelikle muhalefet sessizleşti (Mardin, 2006). Abdülhamid iktidara geldiğinde de devlet kurumlarını güçlendirerek modernleşme politikasını sürdürdü. Modernleşme tarihimiz boyunca iktidarlar değişse de aslında Batılılaşma perspektifi varlığını sürdürdü. Siyasî arenadaki anlaşmazlık hiçbir zaman ilerencilik-gericilik üzerinden şekillenmedi. Sadece modernleşmenin nasıl olacağına ve hangi Batı ülkesinin örnek alınacağına dair politik farklılıklar mevcut olmaktaydı.

İttihat ve Terakki'nin devletleşmesi modernleşme taleplerinde daha önce beliren "Osmanlı yurtseverliği" ve "İslâmlık" vurgularını zayıflattı. Yeni hattına giren Batılılaşma çabası üç unsurunu saf dışı ederek gelişmeyi hedefledi: Dindar kesimleri, Türk olmayan Müslümanlar ve gayrimüslimler. Siyasetten eğitime kadar her alanda bu politika benimsendi. İttihat Terakki Fırkası'nın Türkçü laisizmde Fransa'nın etkisi göz ardı edilemez. Onları Türk jakobenleri olarak da adlandırmak da mümkündür. Modernleşmeci elitimizi anlamak için Balkanlar'daki havaya da bakabiliriz. Balkanlar'ın sert milliyetçilikleri ve seküler dünyası İttihat Terakki için ilham veriyordu. Yani imparatorluğun batısındaki kadroları ellerinde kalan doğu topraklarını şekillendirmek istiyordu. Bu sebeple İttihatçıların en güçlü oldukları şehirler Kosova, Manastır ve Selanik idi. Milli mücadelenin üst kadroları itttihatçıydı. Mustafa Kemal de bu cemiyetin mensubu olan bir subaydı. Erzurum Kongresi itibarıyla savaşa önderlik etmesi tesadüfi değildi. Ancak bizi ilgilendiren bu siyasî gelişmeler değil ilişkidir. Bu ilişki modernleşme politikasının aktarımını göstermek açısından önemli. *"İT'ye gelince, onun Milli Mücadelenin kadrolarını oluşturduğunu gördük. Böylece İT, zaman içinde CHP'ye dönüşmüş oldu."* (Akşin, 1980, s. 312) Müslimler, Türk olmayan Müslümanlar ve mazi. *"Unutmak, Türkiye Cumhuriyeti'nde amaçlanan Batılılaşmanın bir tezahürüdür"* (Kadioğlu, 2008, s. 36). Her ne kadar yeni rejimin bürokrasi geçmiş dönem Osmanlı mirası ile kesin bir kopuş yaşadığını iddia etse de Cumhuriyet ile İttihat rejimi arasında sadece organik değil ideolojik bir bağ vardır. İttihatçılarla Kemalizm arasındaki ideolojik bağ din-laiklik tartışması, eğitimde milliyetçilik, işçi karşıtlığı ve kadının modernleşme projesinde nesneleştirilmesi hususlarında görülebilir.

İttihatçılardan ve geçmiş dönem Osmanlı modernleşmecilerinin tümünden farklı olarak Kemalist modernleşme milliyetçilik ve din konusunda daha emindir ve açıklanmamış bir programa sahipti (Zürcher E. J., 2010). Kemalizm İslâm'ın geleneksel politik kurumsallaşmasını yıkıp yerine modern bir ulus-devlet kurmayı hedefledi. Bu amaçla öncelikle devleti, eğitimi ve hukuku laikleştirmek hedeflendi. İkinci aşamada ise dinsel simgeleri yok saymak ve yerine Avrupa uygarlığını temsil eden sembollerini koymayı, üçüncü aşamada toplumsal yaşamı tümüyle laikleştirmek, popüler halk İslâm'ının her alanda üstüne gitmeyi tasarladı

(Zürcher E. J., 2012). Bazı reformlardan anlaşılacağı üzere amaç laik bir siyasal toplum inşası değildir sadece. Kemalist yönetim Türk milletinin diğer Müslüman milletlerle zihnen ve fiziken ayrılmasını arzulamaktadır. Çünkü Atatürk’e göre sırttaki küfe misali hilafet yüzünden yıllarca Türk milleti başka Müslüman milletler için ölüme gitmiş, kendi istikbalini de onlarla beraber gömmüştür (Atatürk, 1997).

Dinî hayattan devlet desteğini çekerek “din adamlarının kendi hallerinde kalması” riskini de göze alamayarak din işlerinin kontrolünü elinde tutmuştur. Bir yandan din üzerinde kontrolünü sürdüren yönetici elitler diğer taraftan dindar kesimlere yönelik ayrımcı politikalar izlemiştir. Kemalistler dini özel alana indirgemek istemişler ama bununla da yetinmeyerek dinin içeriğine ve ritüellerine müdahaleyi de görev bilmişlerdir. 2. Meşrutiyet’ten süregelen bir devlet geleneği olarak dinin ulusallaştırılması ve ibadetin Türkçeleştirilmesi istenmiştir (Cündioğlu, 2012).

Eğitim laikliğin ilk talim alanıdır. Devletin modernleşme politikalarındaki sürekliliğin en belirgin olduğu alan eğitimidir. Sadece Osmanlı döneminde değil Cumhuriyetin kuruluşunda da eğitim reformlarında Fransız aydınlanmacılığının entelektüelist ve ansiklopedist yönü örnek alındı. Cumhuriyet dönemi daha keskin ve belirgin eğitim inkılablarıyla sürdü. Mustafa Kemal var olan müesseseleri zor yoluyla değiştirmeyi amaçladı.

Resmî görüşlerin tüm toplumca paylaşılması için yaygın eğitim zorunludur. Her ne kadar Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulmasında Gökalp’in fikir öncüsü olduğu söylene de Atatürk inkılabları Gökalp’in aksine toplumsal yaşantıda dinî silikleştirmeyi amaçlar. 3 Mart 1924’te gerçekleştirilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu beraberindeki inkılablar ile düşünüldüğünde eğitimde İslâmcılığın tümüyle tasfiye edilmek istendiği söylenebilir. Kanunun ardından 11 Mart’ta medreselerin tümüyle kapatılması ilk dönem cumhuriyet ideolojisine göre eğitimde dine alan bırakılmadığı, eğitimin tümüyle laik elitin kontrolü altına aldığı görülmektedir (Bilici, 2011). 2. Dünya Savaşı sonrasında laik politikalarda esneme olur. Çok partili hayata geçiş toplumsal taleplerin artık bastırılmayacağını açığa vurmuştur. Demokrat Parti iktidarı ile dinî eğitimin önü açılmıştır.

Türkiye’de dinî sembollere karşı resmî zor politikaları cumhuriyetle birlikte uygulanı geldi. Kökenlerinde ise İttihat Terakki’nin millilik anlayışı olduğu söylenebilir. Başörtüsü yasasının ise 50 yıllık bir tarihi vardır. Kadının toplumsal hayatta ve çalışma ortamında görünür olmasıyla birlikte başörtüsü bir sorun olarak belirdi. 1950’li yıllarda başörtülü doktorların bulunduğu dair aktarımlar mevcuttur. 1964 senesinde İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi’ni birincilikle bitiren Gülsen Ataseven’in geleneksel uygulamaya rağmen başörtülü olduğu için konuşmasına müsaade edilmemiştir. 1968’de ise başörtülü öğrencilerin üniversitelerden ihracı başlamıştır (Benli, 2011). Ancak başörtüsü üzerindeki esas operasyon 1980 sonrasında başladı. YÖK 30 Aralık 1982’de çağdaş kıyafet zorunluluğu getirdi. İki yıl sonra ise “modern baş örtme biçimine” müsaade edildiğine dair bir genelge yayınlandı. 1987’de



yeniden “çağdaş görünüm dışındaki” giyim biçimleri yasaklandı. 16 Kasım 1988’de Anavatan Partisi başörtülülere yönelik cezaî işlem uygulanmasının önüne geçici bir yasa hazırladı.

Başörtüsüne yönelik asıl kapsamlı yıldırma operasyonu 28 Şubat sonrasında başladı. Medya, silahlı kuvvetler, üniversiteler, siyaset, sivil toplum ve iş dünyası sözleşmişçesine başörtülülükü teşhir eden söylem ve pratiklerin içerisine girdi. Refah-Yol hükümetinin düşürüldüğü 28 Şubat sürecinde Ecevit hükümetlerinin, Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel desteğiyle bir dinî sembol olarak başörtüsüne karşı oldukça sert bir politika izlediği söylenebilir. İmam-hatip liselerinin militan yetiştirdiğine inanılmakta, yurtlar ve kurslara polis operasyonları düzenlenmektedir. 1999’da YÖK Başkanı Kemal Gürüz’ün “Türban yasağına uymayan gider” sözü ve diğer üniversite yönetimlerinin uygulamaları devlet politikasına olan yükseköğretim desteğini göstermektedir. AK Parti iktidarının ilk yıllarında başörtülülere yönelik ayrımcı uygulamalar daha da arttı (Benli, 2011). AK Parti’yi İslâmcı bir tehdit olarak gören laik aktörler adeta ava çıkarısına başörtülü kadınları teşhir ve tecrit politikalarıyla yıldırma çalıştı. 17 Mayıs 2006 Danıştay’a silahlı saldırının ardından başörtüsüne yönelik nefret yükseldi. Başörtüsüne yönelik nefretin zirve yaptığı dönem ise 10. Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer’in görev süresinin dolduğu aylardı. 2007’nin bu aylarında yaşananlar, büyük mitingler ve soruşturmalar emsalsiz nitelikteydi. Başörtülülerin başlarını açmayı hedefleyen eylemler gerçekleşmekteydi. Laik aktörlere göre başörtüsü kadını köleleştiren bir semboldür. Aynı zamanda Amerikan emperyalizminin de bir simgesidir. Çünkü aynı iddiaya göre din ile halk uyutulmakta ve emperyalizmin küresel planları devreye sokulmaktadır.

14 Ocak 2008’de dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan başörtüsü hakkında “velev ki siyasî simge olsun” çıkışı yaparak yasal engellerin kaldırılacağı yönündeki ilk sinyali verdi. 2010 yılında başörtüsü bir YÖK genelgesiyle üniversitelerde fiilen serbest oldu. Aşırı laik aktörlerin toplumsal gerilimin artacağı yönündeki kehanetleri gerçekleşmedi. Yeni atanan rektörler başörtüsünün demokratik bir hak olduğunu ifade etmekteydi. Öğretim üyeleri arasında farklı sesler daha gür çıkmaya başladı. Birkaç yıl içerisinde başörtülülük “kamusal alan” olarak ifade edilen tüm ortak kullanım alanlarında sıradan bir unsura dönüştü. 30 Ekim 2013 tarihinde açıklanan Demokratikleşme Paketi kapsamında sınırlı alanlar dışında başörtüsünün önündeki tüm engeller kaldırılmış oldu. 2014 Eylül ayı itibarıyla de orta öğretim kurumlarında da başörtülü derse girebilme imkânı oluştu.

28 Şubat darbesinin rayından çıktığı iddia edilen kadim modernleşme politikamızı yeniden rayına sokabilmek için aldığı önlemlerden biridir başörtüsü yasağı. Bu nedenle de başörtülüler bir vatandaştan çok bir düşman olarak görülmüş ve bu anti-modern unsura karşı mücadelede görev alanlar kendilerini bir asker olarak konumlandırmıştır. Kemal Alemdaroğlu dönemin sembol isimlerindedir. Onun rektörü olduğu İstanbul Üniversitesi de doğal olarak mağduriyetin merkezi olmuştur. Darbenin hemen sonrasında 1997-1998 eğitim öğretim döneminde başörtülü öğrenciler tümüyle üniversiteden uzaklaştırılmak istenmiş-

tir. Bu dönemde sadece İstanbul Üniversitesi’nde 2000 öğrenci başörtülü olduğu için kimliğini alamamış, 330 öğrenciye 447 soruşturma açılmış, bu soruşturmaların 263’ü uyarı ve kınama, 94’ü uzaklaştırma, 11’i atılma ile sonuçlanmıştır. Buna rağmen eylemlerin önünü alamayan yönetim geçici olarak geri adım atmış, 1998-1999 eğitim döneminde planladıkları büyük harekâta hazırlanmışlardır. Bu dönemde İstanbul Üniversitesi yeni kayıtları tek merkeze aldı. Böylece bütün başörtülülere tespit ettiler. Teker teker tüm öğrencileri ikna odası olarak adlandırılan görüşme odalarına aldılar.

İkna odaları psikolojik savaş aygıtı olduğu kadar İslâm aleyhtarı bir propaganda aracıdır da. Başörtülüler potansiyel düşman olarak görülür. Bu düşmana karşı profesyonel propaganda yöntemleri kullanılır. İkna odalarının dört temel müttefiki vardır; üniversite yönetimi, kolluk kuvvetleri, dönemin siyaseti ve dönemin medya organları (Özer, 2005). İknacılar mağdurlara örnek olarak “ideal cumhuriyet kadın tipini” örnek olarak sunmakta genç kadınların zorla örtündüğü ima edilmektedir. İknacılar öncelikle tatlı dille kadınların başını açtırtmaya çalışıyorlar, olmazsa dinî referanslara başvuruyorlardı. İknacılar şeriata karşı mücadele ettiklerine inanmakta, kendilerini Atatürkçülüğün yılmaz savunucusu olarak görmektedirler. İkna odalarının sonucu oldukça vahimdir. Binlerce kadının psikolojik sorunlar yaşamasına, yıllarını kaybetmesine ve eğitim hayatlarının aksamasına neden olmuştur.

## **Başörtülü Kadınlar ve Modernleşme**

Laik aktörlerin başörtüsü konusundaki iddialarının meşruluğunu yitirmesinin birinci nedeni başörtülü kadınların varsayımlarının aksine bir portre çizmesidir. Başörtülü kadınlar kır-kent ayrımında laik aktörlerin varsayımlarına göre kırsal prototipi simgelerken yapılan görüşmeler tersi veriler sunmuştur. Bir engel olarak ortaya konulan başörtüsü yasağı tesettürlü kadınların aktivasyonunu sağlamış ve güç kazandırıcı bir etkinlik alanı oluşturmuştur. Kadınlar sosyal ve siyasal hayatta ısrarla var olma mücadelesi vermiştir. Kadın modernleşmesi ve başörtülüğün yaşadığı dönüşüm bu mücadele üzerinden okunmaktadır. Kadının eğitim ve çalışma hayatında görünürlüğünün artması kadının modern hayatta tuttuğu alanın genişlemesi demektir (Cindioğlu, 2010).

Görüşme yapılan genç kadınlar yurt dışı tercihini tüm yollar tıkanıldığında seçmiştir. “Hicret” kavram olarak Müslüman hafızada tarihsel bir anlam içerir. Bir Müslüman için bütün ümitler tükendiğinde ve varlık mücadelesi söz konusu olduğunda Hicret son çıkış yolu olarak görülür. Bu yönüyle göç bir tercihin sonucunda değil, zorunlu bir kurtuluş kapısıdır (Şarkavi, 2006). Hepsi için olmasa da çoğunlukla başörtülü kadınlar da yurt dışına çıktıklarında hicret bilinci ile kendilerini teselli etmekte, bu destekle ayakta durmaya çalışmıştır.

Hem yurt dışına çıkan hem de yurt içinde mücadele veren kadınlar geleneksel kadın dindarlığı çerperini yıkmaktaydı. Başörtülü kadınlar bizatihî modernleşmeci elitler tarafından evlere kapatılmak istenmekte ve toplumsal kullanım alanlarındaki görünürlükleri engel-

lenmek istenmekteydi. Fakat yasak bu konuda kadınları bile di ve daha fazla hayata dâhil olmak istediler. Üstelik eskisine göre daha farklı çevre ile irtibat kurmaktaydılar. Mücadele gündelik hayat pratiklerinde önemli değişikliklere neden olmaktaydı. Başörtülü kadınlar hakkındaki iddialardan biri de onların hiç düşünmeden birkaç roman veya şarkıdan etkilenerek bu kararı aldıklarıdır. Yapılan tüm görüşmelerde kadınların kapanmadan önce uzun bir düşünme evresi geçirdikleri ifade edilmektedir. Ha keza hiçbiri bir romandan etkilene rek kapandığını belirtmemiştir. Örtünme rasyonel bir karardır. Geleneksel yapı kadının modern hayata katılımını istemese de kadın mücadele ederek bu talebinde ısrarcı davranır. Başörtüsü mücadelesi bu ısrarın görünümünden biridir.

Yurt dışına gidemeyen ve Türkiye’de eğitim ve çalışma hayatını sürdürmek isteyenlerin karşılaştıkları zorluklar çok daha çetindi. Tesettürlü kadınlar diğ er ayrımcılığa uğrayan unsurlara göre dezavantajlıydı. Çünkü başörtüleri onların kimliklerini adeta afişe etmekte, sokakta, toplumsal hayatın her alanında kolaylıkla tespit edilerek ötekileştirmeye maruz bırakılmaktaydılar. Bu nedenle her birinin hayat tecrübesi ayrı var olma direniş örnekleri ile bezelidir. Üniversitelerden kovulduklarında evlerine kapanmayarak sivil toplum kuruluşlarında yer aldılar. Kurslara katıldılar, dil öğrendiler. Mesleklerini yapamasa lar da çalışma hayatına dâhil oldular. En zayıf ihtimal mahallelerinde küçük gruplar kurdular. Başörtülüler aileleri tarafından dışlanmayı göze alarak, her türlü ekonomik zorluğa göğüs gererek hayata devam etti. Üniversiteye devam etme ısrarını sistemi değiştirmenin bir yolu olarak görmüştür kadınlar. Bone, bere, şal, kapşon, şapka ve peruk gibi unsurlarla üniversite kapıları aşındırılmıştır. Başını açmak ve inancıyla çelişmek arasında kalan öğrenciler bu yollarla okullarını bitirmiş ve kadının toplumsal hayata katılımını sağlamıştır.

Kendisini “kadını özgürleştirmek” iddiası üzerinden meşrulaştıran Türk modernleşmesi başörtüsü sorunuyla gerçeklik duvarına çarpmış, Kemalist modernleşme pratiğinin aslında anti-modern, ataerkil ve otoriter eğilimleri gün yüzüne çıkmıştır. Başörtüsü mücadelesi ile özneye dönüşen kadın geleneksel yapıyı da kırar. Nilüfer Göle kadının aktif mücadeleye katılımının onu bireyselleştirdiğini ve dönüşüme uğrattığını söyler (Göle, 1991). Kadın hareketleri etrafında organize olan kadınlar hem bir sebep hem de bir sonuç olarak dikkat çekerler.

Yurt içinde mücadelesini sürdüren kadınların hepsi annelerinin geleneksel dindar kadın olduklarını beyan etmektedirler. Ebeveynlerinin dinî anlayışlarında hurafelerin olduğuna dair şikâyetle bulunan kadınlar da oldu. İki kuşak arasında dinî öğrenme metotları açısından da farklılıklar bulunmaktadır. Görülmektedir ki modernleşmenin etkisiyle kadınlar dinî hayatta da daha aktif hale gelmektedir (Toker, 2005). Kadınlar dinî öğrenme sürecinde metinlerle doğrudan bağ kurmakta, geleneksel anlatılar onları tatmin etmemektedir. Meallerden beslenme, ilahiyat mezunlarıyla temas ve İmam-Hatipte okumuş olmak gibi avantajları vardı.

Kadınlar dini öğrenirken bir aktarıcıya ihtiyaç duymamaktadır. Bu mücadele pratiği başörtüsüne meşruiyet kazandırdığı kadar başörtülü kadınların da dünyaya bakışını değiştirdi. Farklı olanla temas kurmalarını sağladı. Kemalistlerle doğrudan yüz yüze tartışmaya cesaret ediyorlar, solcularla ortak etkinlikler örgütüyorlar ve eşcinsellerin İslâm'a açılan kapısı olma görevini üstleniyorlardı. Kadınlar örtünmeye bir anlam atfediyor, inançlarının temel bir unsuru olarak bakıyordu. Ancak bu geleneksel din anlayışında olduğu gibi her şeyi kuşatıcı etkinlikte olmuyordu. Kadınların örtünmeleri radikal kararlar sonucunda olmadığı için hayatlarının tümünde radikal değişimler olmuyordu. Örneğin müzik zevkleri değişmiyor, kıyafetlerinde geleneksel modelleri tercih etmiyorlardı. Örtü geleneğin bir parçası değildir. Kimliklerini bunun üzerine inşa etmekteydiler. Örtünürken geleneksel kalıpların içerisine girmemeye de özen göstermektedirler. Kendi giyim tarzlarını yansıtır.

Başörtülü kadınlar üniversiteye saygın bir meslek sahibi olmak, kariyer yapmak, akademik açıdan yükselmek için gidiyorlardı. Bu nedenle modern zamanın beklentilerine sahiptirler. Bazı İslâmî hareket için başörtüsü yasağı bir sorun dahi olmamıştır. Başörtülü kadınlar bu mücadeleyi bir yönüyle modernleşmek için vermektedir. Modernleşme projesinin sahipliği kavgasının kadın üzerinden yürütülmesi kadının toplumsal gücünden kaynaklanmaktadır. Başörtülü kadınlar eğitim ve çalışma mücadeleleri boyunca sürekli yalnız bırakıldıklarından, anlaşılmadıklarından yakınmaktadır. Erkeklerin onları anlamadıkları gibi kontrol etmek istediklerini vurgulamaktadırlar. Bu yönüyle başörtüsü mücadelesi sadece devlete karşı değil muhafazakâr erkek aklına karşı da verilmiş bir mücadele olarak görülmektedir. Kadın geleneksel ilişkilere karşı mücadele ettiği geleneksel erkeğin rolünü de sorgulamaya başlamaktadır (Ersoy, 2009). Bu nedenle başörtüsü mücadelesi kadın-erkek geriliminin de açığa çıktığı bir alandır. Başörtülü kadın geleneksel rolünü sürdürmek isteyen dindar erkeğin pozisyonunu eleştirir.

## İslâmî Aktörler

Mülakatların ikinci kısmında İslâmî öznelerle görüşülmüştür. Üç gruba ayrılan aktörler İslâmcılar, Cemaatler ve AK Partililer olarak tasnif edilir. İslâmcılığa yönelik 1923 tasfiye girişimi ile 1960'lı yıllar arası "Türkiye İslâmcılığının Geçiş Dönemi" olarak ifadelendirilebilir. Geçişin dört sembol ismi üzerinde durulmuştur: Eşref Edip Fergan, Said-i Nursi, Nurettin Topçu ve Necip Fazıl Kısakürek (Subaşı, 2005). Bu isimler makeddesatçı, maneviyatçı, muhafazakâr ve milliyetçi olarak da adlandırılmaktadır. Çünkü dönem itibarıyla İslâmcılığı ve İslâmî talepleri dillendirebilecek özgürlük ortamı yoktur. Bugünkü anlamıyla İslâmcı olmasalar dahi İslâmcılığın yeşereceği zemini hazırladıkları söylenebilir.

Milli Nizam Partisi ve Milli Görüş çizgisi ise bir sonraki dönem özel bir rol oynar. Milli Görüş periferinin kitlesel sesi olarak görülmektedir. Bu yolla siyasî-iktisadî alanda bürokratasyon

(rasyonel amaca bağlı örgütlenme) ile dindarlar buluşur. Milli Görüş dindarların modern siyasî araçlara değil dini temelden dışlayan modernleşmeci anlayışa karşı tepkili olduğunu göstermektedir. Ancak rejim MNP, MSP, RP geleneğine karşı tahammülsüzlüğünü her fırsatta ortaya koyar. Rejimin bu eğilimi siyasete dâhil olmak isteyen kalabalık kitleleri siyasetin dışına atan anti-modern bir tavidir. Modern sanayi toplumları otoriter yöntemlerle gelişme imkânı bulamaz. Bunun için sivil toplumculuğun alanlarını genişletmesi gerekir. İslâmcılık denildiğinde akıllara otoriter şeriat yönetimi geldiği için İslâmcılık modernleşmeye tehdit olarak görülür. Oysa Kemalist laikçilik otoriter yönüyle daha çok engelleyici bir pozisyonda durmuştur (Özdalga, 2007). 28 Şubat'a rağmen Erbakan ve ardılarının demokratik sınırlar içerisinde siyaset yapma ısrarı dindarlara merkezin yolunu açar. İslâmî olana dair meşruluğun sınırları genişler. Laik aktörlerin demokratik mücadelede her sıkıştıklarında silahlı güçleri siyasete müdahaleye davet etmesi onların meşruiyet zeminini zayıflatır.

1990'lar İslâmcıların sistem-karşıtı eğilimlerini koruduğu parlak yıllardır. Ancak Milli Görüş'ü 28 Şubat darbesi siyasal gerçeklerle yüzleştirir. Görüşülen aktörler o dönemi sadece mağduriyetleri ile değil bir özeleştirici çerçevesinde okumaktadır. Geçmiş dönemdeki politik tutumlarının romantik olduğuna dair ifadeler kullanılmaktadır. İslâmcılarla Ak Parti arasındaki ilişki üç aşamada şekillenmiştir: karşıtlık, yumuşama ve uyum. 1 Mart tezkeresiyle Ak Parti'ye olan öfke üst aşamadayken sonrası süreçte bu yavaşça değişir. Ak Parti'nin sistem içi araçları kullanarak bir şeyleri değiştirebiliyor olma fikrinin galip gelmesi İslâmcıların demokrasiye yaklaşımını değiştirir. Sistemin tedrici yollarla değiştirilebileceği fikri İslâmcıların modern siyasetle uyumlulaşmasını sağlar. İslâmcılar demokratik siyaset sahasında görünürleştikçe İslâmî sembollerin de meşruiyet zeminini genişler.

Max Weber, "Protestan Ahlâkı ve Kapitalizm Ruhu" adlı eserinde asketik mezheplerin dinsel inançları gereği ekonomi ve ticarete bakışlarının kapitalizmin gelişmesinde etkili olduğunu söyler. Burada önemli olan ilişkinin nedenselliği değil amaç-sonuç arasındaki farklılıktır. İslâmî aktörler de politikalarını belirlerken bunu inançları gereği yaptıklarını ifade etmektedirler. Bürokratlar devlet işlerini, eğitimciler öğretim faaliyetlerini, tüccarlar ticarî işlemlerini yaparken bunu İslâmî bir sorumluluk olarak yaptıklarını ifade etmektedir.

İslâmî aktörlerle devlet arasındaki etkileşimi Ak Parti kurumsallaştırmıştır. Böylelikle Ak Parti hem legal düzenin krize girmesini engellemiş hem de dindar kitleleri modernleşme politikasının ortağı yapmıştır. "*Laikçi cumhuriyetçiler sivil toplumu milli tekelleri olarak gördüklerinden, İslâmî aktörler modernleştirme projelerinden men edilmiştir.*" (Turan, 2011, s. 89). İslâmî aktörlerin bu dışlamaya rağmen devletle çatışmayarak, devlet ile sivil toplum arasında bir ilişki ağı kurması sayesinde din ile devlet arasında bir uyum sağlanmış, liberal demokrasi-nin gelişmesine katkıda bulunulmuştur. Bu bağlamda tarihsel anlamda AK Parti ilerici bir misyon yüklenmiştir.

## Sonuç

Türkiye’de başörtüsü sorununa dair sayısız rapor ve siyasî yazı bulunmaktadır. 90’lı yılların başlarında bu konuda önemli çalışmalar 2000’ler boyunca akademik bir konu olarak çeşitli yönleriyle “başörtülü kadınlar” hakkında yapılan çalışmalar az sayıdadır. Genellikle de başka bir kuramın yan konusu olarak ele alınmışlardır. Kadın dindarlığı üzerine yapılan kimi çalışmalar kırsal alanı incelemekte bir modern kentli olarak başörtülülük görülmemektedir.

Çalışma bu yönüyle modern bir kimlik olarak ele alınan tesettürlü kadınların modernleşme tarihimizdeki pozisyonunu başörtüsünün yeniden meşruiyet süreci üzerinden ele almıştır. Başörtülülüğün meşrulaşmasını ve serbestleşmesini sağlayan yasal düzenlemelerden önce dinî sembollerin görünürlüğüne dair toplumsal uzlaşdır. Bu uzlaşmayı sağlayan birinci dinamik laik aktörlerin iddialarının aksine başörtüsünün modern bir sembole dönüşmesi ve Başörtülü kadınları modern eğitim ve çalışma hayatına katılma ısrarıdır. İkinci dinamik ise İslâmî siyasetin demokratik kurumlaşmayı tümüyle benimsemesidir. Cumhuriyetle birlikte tasfiye edilmek istenen İslâmî siyaset 1950’ler itibari ile yeniden örgütlenmeye başlamış ve 60’lı yıllarla birlikte sahaya inmiştir. MNP-MSP-RP geleneği İslâmcılığı sistem içinde tutmayı başarmış, AK Parti ile beraber bu ilişki kurumsallaşmıştır. Sonuçta Kemalist elitlerin aksine modernleşme kitleselleşme imkânı bulmuştur. Bu durum bir yönüyle demokratik sistemin de güçlenmesini sağlamıştır. Müslümanların modern demokratik kurumlara yerleşmesi, sivri söylemlerin törpülenmesi ile İslâmî sembollerin toplumsal meşruiyeti güçlenmiştir.

Başörtüsünün meşruiyeti bağlamında varılan sonuçlardan biri de Türkiye modernleşmesinin sağlıklı ve gerçekçi bir hatta oturduğudur. İki analiz birimi olarak kullanabileceğimiz ve çağdaşlaşmanın türleri olarak ifade edilebilecek “modernleşme” ve “Batılılaşma” arasında modernleşmenin öne çıktığı görülmektedir (Orçan, 2004). Taklidi ve sadece görüntü olarak Batı’ya benzeme eğilimi kendisini Batılılaşma olarak ifade etmektedir. Buna karşın modernleşme kalkınmayı ve siyaseti demokratikleştiren kitlesel bir harekettir. Batıcılığa tüketim eksensiyken, modernleşme çok yönlüdür. Kemalist elitler başörtülü kadınları ve İslâmî aktörleri düzen dışına iterek kitlesel modernleşmeyi değil, elitist Batıcılığı benimsemektedir. Buna karşın İslâmî aktörlerin ama özellikle tesettürlü kadınların merkezde bulunma ısrarı Türkiye modernleşmesinin makas değişikliğine neden olmuştur.

İslâmî muhalefetin düzenle uyumlulaştığı sosyolojik bir gerçektir. Ancak başörtüsünün izinden gidilerek ve modernleşme tarihimiz bağlamında yapılan bir okuma diğer okuma biçimleriyle aynı sonucu vermeyecektir. Çünkü yakın siyasî tarihimizin dışlayıcı elitlerine kıyasla daha yumuşak bir siyaset zeminine girildiği, “başörtüsü” gibi köklü sorunların çözülmesinde İslâmî sembol ve aktörlerin meşruiyet zemini kazandığı gerçekleri başka bir portre ortaya koymaktadır. Bu çalışma bizlerle birlikte sadece bir din sosyolojisi ve modernleşme tartışması yürütmez. Beraberinde Türkiye’de toplumsal değişimin dinamikleri konusunda da soru işaretleri üretir. Devlet politikalarının ve toplumsal eğilimlerin bir tarih-

sellığı olduğu gerçeğinin üzerinden atlanılarak ani ve hızlı bir değişim beklentisine girmek yerine başörtüsünün yeniden meşruiyet sürecinin nasıl gerçekleştiğini kavramak başka siyasallaşma imkânları da doğurabilir.

## Kaynakça

- Akşın, S. (1980). *100 soruda Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Aktaş, C. (2000). İslamcı kadının hikayesi. Y. Ramazanoğlu (Ed.), *Osmanlı'dan Cumhuriyete kadının tarihi dönüşümü* içinde (s. 171-187). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Atatürk, M. K. (1997). *Nutuk*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- Bayyığıt, M. (2010). Din sosyolojisinin doğuşu ve gelişimi. T. Küçükcan (Ed.), *Din sosyolojisi* içinde (s. 2-31). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi.
- Benli, F. (2011). *1964-2011 Türkiye'de ve dünyada başörtüsü yaşağı kronolojisi*. İstanbul: İnsan Hakları ve Mazlumlar İçin Dayanışma Derneği.
- Bilici, F. (2011). Türkiye'de devlet okullarında din öğretiminin tarihçesi, ideolojisi ve öğretim programları. S. Akgönül (Ed.), *Tartışılan laiklik Fransa ve Türkiye'de ilkeler ve algılamalar* içinde (s. 227-246). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Cindioğlu, D. (2010). *Başörtüsü yaşağı ve ayrımcılık: İş hayatında meslek sahibi başörtülü kadınlar*. İstanbul: TESEV Yayınları.
- Cündioğlu, D. (2012). *Meşrutiyet'ten cumhuriyete din ve siyaset*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Çiğdem, A. (1997). *Bir imkan olarak modernite: Weber ve Habermas*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ersoy, E. (2009). Cinsiyet kültürü içerisinde kadın ve erkek kimliği. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (s. 209 - 230)
- Göle, N. (1991). *Modern mahrem*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N. (2013). Modernleşme bağlamında İslami kimlik arayışı. S. Bozdoğan ve R. Kasaba (Ed.), *Türkiye'de modernleşme ve ulusal kimlik* içinde (s. 70-81). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- İlyasoğlu, A. (2013). *Örtülü kimlik - İslamcı kadın kimliğinin oluşum öğeleri*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Kadioğlu, A. (2008). *Vatandaşlığın dönüşümü: Üyelikten haklara*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Kara, M. (2012). *28 Şubat öncesi ve sonrasında Türkiye'de dini hayat*. Bursa: Emin Yayınları.
- Kuru, A. T. (2011). *Pasif ve dışlayıcı laiklik*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Mardin, Ş. (2006). *Yeni Osmanlı düşüncesinin doğuşu* (çev. M. Türköne, F. Unan, İ. Erdoğan). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2012). *Jön Türklerin siyasi fikirleri 1895 - 1908*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Orçan, M. (2004). Edebiyatın bir hayat tarzı sunuşu: Modernleşme örneği. *Hece Dergisi*, 90/91/92, 351-359.
- Özdalga, E. (1998). *Modern Türkiye'de örtünme sorunu resmi laiklik ve popüler İslam*. İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Özer, G. D. (2005). *Psikolojik bir işkence metodu olarak ikna odaları*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Öztürk, M. (2013). *Sosyal Bilimlerde Yöntem ve Teknik Ders notları*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.
- Subaşı, N. (2005). *Ara dönem din politikaları*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Şarkavi, A. (2006). *Özgürlük peygamberi Hz. Muhammed*. İstanbul: Alternatif Düşünce Yayınevi.
- Toker, İ. (2005). *Bir yapılaşma ilişkisi olarak kadınlar ve din -Başkent Kadın Platformu örnek olay-*. Yayımlanmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Turan, B. (2011). *Türkiye'de İslam ve devlet demokrasi, etkileşim ve dönüşüm*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Weber, M. (1999). *Protestanlık ruhu ve kapitalizm ahlakı* (çev. Z. Gürata). Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Zuckerman, P. (2009). *Din sosyolojisine giriş* (çev. İ. Çapçioğlu, H. Aydınalp). Ankara: Birleşik Yayınları.
- Zürcher, E. J. (2010). *Kemalist Cumhuriyette Osmanlı mirası* (çev. S. Afacan). T. Atabaki (Ed.), *Devlet ve maduniyet Türkiye ve İran'da modernleşme, toplum ve devlet* içinde (s. 119-137). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Zürcher, E. J. (2012). *Modernleşen Türkiye'nin tarihi* (çev. Yasemin S. Gönen). İstanbul: İletişim Yayınları.

# Kimlikten Sınıfa: İslâmî Hareketlerin Dönüşümü ve Anti-kapitalist Müslümanlar

Yusuf Ekinci\*

**Öz:** Türkiye’de 1960’lı yılların sonundan itibaren geniş bir muhalif toplumsal harekete dönüşen İslâmî gruplar, 1980’li yılların ardından toplumsal tabanını genişletmiş; fakat 1990’lı yıllardan itibaren kamusal alanda sunulan yeni fırsatları değerlendirerek hızlı bir dönüşüm sürecine girmiştir. Bu dönüşüm, özellikle 28 Şubat’ın ardından niteliği ve kimliği öncekinden farklı bir biçim almış; yenilik söylemleriyle ortaya çıkan AK Parti ile birlikte farklı bir aşamaya girmiştir. İslâmcı siyasetin, ekonominin ve toplumun 1980’li yılların sonundan itibaren yaşadığı dönüşümler ve özellikle 2002’de iktidara gelen AK Parti’nin ürettiği ekonomi-politikalar, İslâmî toplum içerisinde çelişkileri ortaya çıkarmış ve temel motivasyonu kapitalizm karşıtlığı olan muhalif bir damarı belirginleştirmiştir. AK Parti’nin özellikle ikinci iktidar döneminin ardından (2007 sonrasında), İslâmî niteliği ve kapitalizm karşıtı kimliği ön planda olan muhalif toplumsal ve siyasal hareketler görünür olmaya başlamıştır. Yeni Siyaset Girişimi, Has Parti gibi siyasal hareketlerin ortaya çıktığı ve daha sonra kapitalizm karşıtı İslâmî hareketlerin görünür olduğu bu süreç, İslâmî toplum içerisinde sınıfsal bir ayrışmaya varan bir söylem farklılaşmasına zemin hazırlamıştır. Bu çalışmada yazarın yüksek lisans tezinden ve sözü edilen muhalif hareketler ile yapılan yüz yüze derinlemesine mülakatlardan da yararlanılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** İslâmcılık, İslâmî Hareketler, AK Parti, Antikapitalist Müslümanlar.

## Giriş

Bu makale, Türkiye’de yakın dönemde İslâmî hareketler içerisinde bir ayrışma süreci sonunda mücessemleşen Antikapitalist Müslümanlar’ın (AKM) nasıl bir bağlamda ortaya çıktığı ve temel karakterinin ne olduğu soruları üzerinden şekillenmektedir. Buradan hareketle bu oluşumun söylem, eylem ve karakteri üzerine bir incelemeye girilmiştir. Öncelikle çalışmada, 1960’lı yılların sonundan itibaren radikalleşmeye ve toplumsallaşmaya başlayan İslâmcılık akımının geçirdiği dönüşümler ele alınmakta ve bu dönüşümün “ılımlılaştırma” lehine hızlandığı bir süreç olarak 28 Şubat sonrasında dair genel bir değerlendirme yapılmaktadır. 2002’de iktidara gelen AK Parti ile birlikte dönüşüm yaşayan İslâmî hareketler, önceki dönemdeki radikal pozisyonlarını terk edip bu parti etrafında kümelenmeye başlamıştır.

\* Doktora Öğrencisi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fak., Sosyoloji ABD.  
İletişim: Ysfekinci84@hotmail.com.



Bu dönemde İslâmî hareketlerin önemli bir kesimi daha ılımlı ve realist bir siyasete doğru dönüşüm sürecine girmiş fakat her ne kadar nicel olarak etkisiz olsa da niteliği öncekinden farklı İslâmî gruplar filizlenmeye başlamıştır. 2007 yılında Ertuğrul Günay ve Mehmet Bekârîoğlu gibi isimlerin kurduğu Yeni Siyaset Girişimi; sonrasında -her ne kadar kısa süre sonra kapansa da- bir siyasal parti olarak HAS Parti ve devamında özellikle 2012 yılından itibaren görünür olmaya başlayan yeni muhalif İslâmî oluşumlar, kendilerinden önceki İslâmî hareketlerin söylemlerini anti-kapitalizm ve sınıf çelişkisi vurgularını ön plana çıkaran bir şekilde yeniden gündemleştirmiştir. Bu yeni İslâmî oluşumlar her şeyden önce artık sosyo-ekonomik vurgusu ağır basan bir retorik geliştirmekte; İslâm tarihini ve İslâmî metinleri kapitalizmin yoksullaştırdığı kitleler lehine yeniden yorumlamaktadır. Çalışmada Türkiye’de yakın dönemde ortaya çıkmış olan ve kendilerini Anti-kapitalist Müslümanlar (AKM) olarak isimlendiren bu muhalif İslâmî hareketler ile ilgili nitel bir araştırmadan hareketle bir değerlendirme yapılmaktadır. Araştırma 2012 ve 2013 yılının çeşitli aylarında gerçekleştirilmiştir. Araştırmanın evreni olarak Türkiye’de faaliyet gösteren ve temel kimliğini “Anti-kapitalizm” vurgusuyla öne çıkaran muhalif İslâmî grup ve hareketler seçilmiştir. Bu niteliğe uygun dört oluşuma ulaşılmıştır ve bunların içerisinde seçilen toplam 25 kişi ile sosyal bilimlerde grup çalışmalarında sıkça kullanılan niteliksel bir yöntem olarak yarı-yapılandırılmış görüşme formuna dayalı “yüz yüze derinlemesine mülakat tekniği” kullanılmıştır. Elde edilen veriler, bu oluşumların ortaya çıktığı bağlamı siyasal ve sosyolojik bir analize tâbi tutmak üzere kullanılmıştır.

## **İslâmcılığın Toplumsallaşması ve Radikalleşmesi**

Osmanlı’nın son döneminde devleti kurtarmaya yönelik bir akım olarak ortaya çıkan İslâmcılık düşüncesi, 1960’lara gelindiğinde artık siyasal/toplumsal bir zeminde radikalleşme imkânı bularak niteliği öncekinden farklı bir mecraya girmiştir. Bu radikalleşme sürecinin arkasında dört temel motivasyonun olduğu söylenebilir: Birincisi; İslâmî olmadığı ve İslâm’a karşı politikalar ürettiği düşünülen bir iktidara karşı kurtuluşçu bir ideolojiye duyulan ihtiyaç; ikincisi; Kuzey Afrika, Hint alt-kıtası ve İran’daki İslâmcı yazarların/öncülerin çevirilerinin ve İslâmî hareketlerin deneyimlerinin etkisi; üçüncüsü; kırdan kente göç ve son olarak küreselleşmenin etkisi (Ekinci, 2014b, s. 33). Bu dönemde Kemalist iktidarın tahakkümü altındaki kamusal alanın siyasal, toplumsal ve iktisadî fırsat alanlarından yararlanmak üzere üretilen politikalar, İslâmî olmadığı düşünülen iktidara karşı kurtuluşu sağlayacak bir ideoloji olarak İslâmcılığın kendisinde aranmıştır. Bir diğer etken 1970’li yıllardan sonra Mısır, Pakistan ve İran gibi İslâmî hareketlerin faaliyetlerinin yoğun olduğu ülkelerden yapılan “metinsel çeviriler”dir (Bulut, 2011). Bu çevirilerin ve deneyimlerin etkisiyle radikalleşen Türkiye İslâmcılığının milli/muhafazakâr karakterli kimliği, “Müslüman/enternasyonalist bir ruhla” ve “ümme” vurgusuyla yeniden şekillenmiş; “sağ” gelenekten ayrışarak özgün ve bağımsız bir “billurlaşma” sürecine girmiştir (Aktay, 2009, s. 765; Bora, 2009, s. 131; Çiğdem,

2011, s. 27; Şentürk, 2011, s. 461). Hatta bu dönemde “sağ” ve “muhafazakâr” hareketlerden kopmaya başlayan bazı radikal İslâmcılar zaman zaman “sağcılık eleştirisi” yapmış ve “sağ” kategori tarafından “yeşil komünist” denilerek dışlanmışlardır (Türkmen, 2008, s. 166). Öte yandan 1950’li yıllardan sonra Türkiye’de tarımın mekanizasyonu ile birlikte kırdan kentlere göçün artmasıyla birlikte kent çeperlerinde muazzam bir kent-yoksulu birikmiştir. Bu dönemin ardından İslâmcılık akımı, her şeyden önce kente göçler sonucunda biriken toplumsal kesimleri “kurtuluşçu” karakteriyle kendi etrafında konsolide edebilmeyi başarmıştır. Bulaç’a göre (Osmanlı İslâmcılığının selevi olan) bu “ikinci nesil İslâmcı” veya İslâmî hareketler modern kentin kenar semtlerinde, varoşlarında, çarkın en sıkışık yerinde yaşamak durumunda kalan yeni göçmenlerin yönelim ve talebi olarak şekillenmiştir (Bulaç, 2011, s. 66). İslâmcı hareketlerin radikalleşmesini sağlayan bir diğer etken, özellikle 1970’lerden sonra etkisini göstermeye başlayan küreselleşme akımı olmuştur. Küreselleşme, “zaman/mekân sıkışması” (Harvey, 2006, s. 317-341) ya da “zamansal/mekânsal mesafelerin teknoloji vasıtasıyla sıfırlanması” (Bauman, 2010, s. 26) olarak ifade edilen boyutları sayesinde mesafeleri yok etmiştir. Dolayısıyla farklı coğrafyalardaki İslâmî hareketlerin iletişimini kolaylaştırması itibariyle küreselleşme (Bilici, 2011, s. 800), İslâmcılığın Türkiye’de radikalleşmesinde önemli imkânlar sağlamıştır. Fakat paradoksal olarak birazdan değineceğimiz gibi küreselleşmenin İslâmî hareketlerin radikalliğini törpüleyen bir işlevi de olmuştur.

## Radikal İslâmcılığın Dönüşümü ve Özeleştirisi

İslâmî hareketlerin radikalleşmesinde etkili olan küreselleşme, aynı zamanda bu hareketlerin 1980’li yılların sonlarına doğru liberalleşme ve ılımlılaştırma eğilimi göstermesine de sebebiyet vermiştir. Gerçekten de küreselleşme ve (neo)liberalleşme rüzgârının esmeye başlamasıyla birlikte toplumsal ve siyasal alandaki hızlı dönüşüm, İslâmî hareketlerin sert ve radikal karakterinin yumuşak ve ılımlı bir yapıya evrilmesini sağlamıştır (Ekinci, 2014b, s. 33-47). 1980’li yıllara gelindiğinde artık “merkez”; ekonomik, siyasal ve toplumsal “çevre” üzerindeki etkisini kaybetmeye başlamıştır.<sup>1</sup> Bu etkinin yitirilmesinin en önemli sebepleri olarak, küreselleşme ve onun sosyo-ekonomik boyutunu teşkil eden neo-liberalizm gös-

1 Devlete hâkim olan merkez, gücü elinde bulunduran ve yönetsel aygıtlara sahip olan kesimin yönetimindedir. Merkezin bu gücünden mahrum olan çevre, iktidara ortak olmak için merkezle gerilim halindedir. Türkiye’de merkezde temerküz edilmiş gücün, 1980’lerden itibaren çevreye doğru bir akışı söz konusu olmuştur. 1990’lara gelindiğinde merkezin kontrolündeki alanların, özellikle ekonomik gücün, çevrede bulunan kesimler tarafından paylaşılmaya başlandığı görülmektedir. Bu dönemin çevresel güçlerinden olan İslâmcılar, hızla etkisini göstermeye başlayan küreselleşmenin ve neo-liberal fırsat alanlarının da etkisiyle merkeze doğru bir hareketliliğin özneleri olmuşlardır. “Türkiye Neo-liberal politikalarla dünya ekonomik sistemiyle bütünleştiğçe (küreselleşme süreci hızlandıkça) ve devletçilik politikalarından vazgeçildikçe, merkezin ekonomi üzerindeki hâkimiyeti azaldı; bu ise gücü azalan merkezin, patrimonial sistemdeki babalık vazifesinin önemli ölçüde değişmesi demektir.” Bkz. Taslaman. (2011, s. 170). Ayrıca, Osmanlı’dan Cumhuriyet’e merkez-çevre dikotomisini ele alan bir analiz için bkz. Mardin. (2011, s. 35-77). Merkez-çevre diyalektiğine eleştirel yaklaşan ve onun aşılması gerektiğini savunan bir çalışma için bkz. Açıknel (2006, s. 30-69).

terilmektedir. 20. yüzyılın son çeyreğinde dünyaya damgasını vuran neo-liberal politikaların ve küreselleşmenin etkisiyle birlikte İslâmcılığın temel karakterlerinden sayılan Batı karşıtlığı da; Batı'nın demokratik ve liberal değerlerinin kabulü ile sonuçlanmıştır. "Paylaşım" sürecinde söz sahibi olmak isteyen İslâmî kesimler, eski konularından farklı olarak ekonomik güce ortak olmaya (MÜSİAD'ın kurulması) ve ılımlılaşmaya (radikal taleplerden vazgeçilmesi) başlamışlardır. Demir'e göre işte Anadolu sermayesi adı verilen olgunun ortaya çıkması veya daha görünür hale gelmesinde bu "rüzgârın" önemli payı ve katkısı vardır (Demir, 2011, s. 871-872). Öte yandan sosyo-ekonomik dönüşümlerle paralel ilerleyen bu dönüşüm sürecinde zamanla radikal İslâmcılık da nasibini almıştır. Kısacası 1980'lerden sonra "merkezden çevreye güç transferi" (Taslaman, 2011, s. 164) olarak ifade edilen süreç, önceki radikal söylemlerin terk edilmesinde önemli etkilerde bulunmuştur.

Kamusal alanın imkânlarının etkisiyle İslâmî popüler kültür ve yaşam biçimi de değişimden nasibini almıştır. "İslâmî gruplar, bu 'yeni fırsat alanlarını' kullanmak suretiyle yeni yaşam tarzları kazanmış ve kimliklerinde dönüşümler yaşamışlardır" (Yavuz, 2003, s. 266). "İslâmî moda" (Barbarosoğlu, 2006) ve "İslâmî tatil" (Bilici, 2009) gibi İslâmcılığın radikal olduğu dönemler hatırlandığında paradoks olarak görülebilecek kavram çiftleri, bu dönemde artık İslâmî kesimde de "boş zaman" faaliyetlerinin ve "popüler kültür" eğiliminin oluşmaya başladığını göstermektedir. "Haşema'larla başlayan modern yaşam tarzının İslâmîleştirilmesi uygulamaları; giderek tesettür defileleri, tesettürlü doktorlar, avukatlar sporcular, sunucular, hostesler, şoförler ile hem yaygınlık hem de meşruiyet kazanmıştır. Muhafazakâr ailelere yönelik tatil köyleri, yeşil pop veya giyim kuşamdan ev mekânına kadar her alanda modernleşen bir dindarlık" görünür olmuştur (Demir, 2011, s. 879). Dolayısıyla bu dönemde "zevklerin İslâmlaştırılması" (Haenni, 2011, s. 84) kavramı karşılığını bulmuş ve İslâmcıların bazıları modern kamusal alana "tüketim" ve "sermaye" aktörleri olarak da katılmaya başlamıştır.

İslâmî hareket ve siyasetin "ılımlılaşma" sürecine girmesinin ve özellikle 90'lı yıllara müteakip "liberalleşmesi" sürecinin arkasında yatan asıl motivasyonu eğer kavramlaştırırsak; bu sürece siyasal açıdan "mecburî Batılılaşma" ya da "mecburî demokratikleşme", ekonomik açıdan ise "mecburî liberalleşme" demek hiç de yanlış olmaz.<sup>2</sup> Serbest piyasanın rakipleri "besleyen" bir devlet müdahalesine oranla "dindar-muhafazakâr" sermayenin daha "eşit" şartlarda iş görmesini sağladığı düşüncesi, İslâmcı muhayyilede ona makbul bir yer tesis etmiştir. Zira devletin "İstanbul sermayesi"ni destekleyen politikalarıyla karşılaştırıldığında liberalizmin İslâmcılara serbest piyasaya "eşit koşullarda" katılma fırsatı sunması, İslâmcıla-

2 Bu durum için "mecburî" sıfatını kullanmamızın sebebi, İslâmcı siyasetin ilk aşamada Batı demokrasisini, askeri ve bürokratik devlet baskısından kurtaracağı düşüncesiyle "gönülsüzce" benimsemesidir. AK Parti döneminde "gönüllü" bir Avrupa Birliği (AB) yanlısı politikaya dönüşecek olan bu durum, AB politikalarının demokratikleşme lehine ciddi bir araç olarak kullanıldığı bir sürece imkan tanıyacaktır. "Türkiye'de İslâmî gruplar kendilerini iktidara taşıyacak tek yolun bu (AB politikaları ve neo-liberalizm) olduğunu anladıkları için, yeni demokratik anlaşmaların gönülsüzce bile olsa seküler gruplardan daha fazla destekledi." bks. Yavuz (2010, s. 9-10).

rın liberalizme teveccüh göstermesini sağlayan ana etkenlerdendir. Böylece İslâmcı düşünce-  
nenin, (dönüşümü pahasına da olsa) liberal değerleri benimsemek “zorunda kaldığını” ve  
ancak bu şartlarda piyasada “eşit” bir biçimde var olabileceğine inandığını söylemek müm-  
kündür. Özetle İslâmcı düşünce, şartların onu zorlamasıyla birlikte “mecburî liberalleşme”  
olarak ifade edilebilecek bir süreç yaşamıştır.

İslâmî hareketlerin bu dönüşümü 28 Şubat kırılmasıyla iyice pekişmiş ve bu güzergâh, geç-  
mişteki radikal yöntemlerle başarının elde edilemeyeceğine inanmaya başlayan İslâmcıla-  
rın “hayal kırıklığıyla” beslenen ruh haliyle birleşerek, daha ılımlı bir siyasete doğru kanalize  
olmuştur. Bu süreç, İslâmcılıktan koptuğunu alenen dillendiren (“Millî Görüş gömleğini” çı-  
karan) bir partinin, AK Parti’nin ortaya çıkmasıyla tamamlanmıştır. Bu dönemde İslâmcılar,  
radikal taleplerini terk ederek bu partinin siyasetine “soğurulmuştur”. Bu dönüşüm süreci-  
ni Gramsci’den ilhamla “pasif devrim” kavram çiftiyle açıklayan Tuğal’a göre “pasif devrim”,  
egemen kesimlerin kendi yönetimleri için gönüllü rıza (“hegemonya”) kurmalarını sağlayan  
dolambaçlı ve kimi zaman da kasıtsızca başvurulmuş yollardan biridir (Tuğal, 2011, s. 16).  
Yine Tuğal’a göre AK Parti geçmişin radikal İslâmcılarını kendi hegemonyasıyla siyasetine  
“massetmiş”; böylece iktidara Müslüman olduğunu düşündükleri bir partinin gelmesinden  
ötürü, dinî eylemciler ve dindar insanlar devletle daha uyumlu olduklarını hissederek ken-  
dilerini devletin bir parçası olarak görmeye başlamışlardır. Öte yandan Tuğal, AK Parti’nin  
iktidarı döneminde, daha önce İslâmî hareketlerin sık sık gerçekleştirdikleri sokak eylemle-  
rinin sonlandığına da işaret etmektedir. Bununla beraber şeriata dayalı bir din devleti iste-  
diğini söyleyenlerin oranı 1999’de yapılan bir araştırmada yüzde 21 civarındayken, 2006’da  
bu oran yüzde 9’a kadar inmiştir (Çarkoğlu ve Toprak, 2006, s. 30; Tuğal, 2011, s. 19). Dolayı-  
sıyla bu dönemde İslâmî hareketlerin radikal taleplerinden vazgeçtiği ve artık daha ılımlı bir  
siyasete doğru dönüşüm yaşadığı görülmektedir.

## **Yeni Bir İslâmî Muhalefet: Anti-Kapitalist Müslümanlar (AKM)**

Her ne kadar 1990’lı yıllar boyunca dönüşüm yaşayan eski muhaliflerin bir kısmı AK Par-  
ti iktidarı döneminde yeni siyasete eklenmiş olsa da “hayal kırıklığı” yaşayan bir baş-  
ka kesim muhalif konumda kalmayı tercih etmiştir. Bu dönemde İslâmî kesim içerisinde  
kapitalizm, neo-liberalizm, “İslâmî burjuvazi” gibi konularda yaşanan gerilimler temelinde  
eleştiriler yükselmeye başlamış ve bu eleştirileri yapanlar, çoğunlukla Millî Görüş hareke-  
ti döneminde veya İslâmcılığın radikal olduğu dönemlerde aynı siyasal hareket içerisinde  
buldukları muhalif çevreleri artık AK Parti ile birlikte “sisteme eklenmiş oldukları” ve “dev-  
letin çeşitli bürokratik kademelerine yerleştikleri” gerekçesiyle eleştirmeye başlamışlardır.  
AK Parti iktidarıyla birlikte burjuvazinin güçlendiğini düşünen ve İslâm’ın neo-liberal politi-  
kalarına ve Batılı emperyalizme karşı muhalefeti salık verdiği görüşünü savunan bazı Müslü-  
manlar, soldan bazı isimlerle yakınlık kurarak muhalif bir cephe arayışı içerisine girmişlerdir.  
Örneğin 2006 yılının Aralık ayında bir araya gelen ve “Müslüman Sol” hareketi olarak bilinen,

içerisinde hem İslâmî hem de sol kesimden isimlerin bulunduğu girişim buna örnek gösterilebilir. “Yeni Siyaset Girişimi” başlıklı bir metinle kamuoyuna deklare edilen “Müslüman Sol” hareketin ömrü fazla uzun sürmemiş; hareket, kurucuları Haluk Özdalga ve Ertuğrul Günay’ın 2007 Genel Seçimleri’nde AK Parti’den milletvekili seçilmeleriyle birlikte faaliyetlerini sonlandırmıştır. Bununla beraber iktidarın politikalarına bir reddiye sunarak “massedilme” sürecinin dışında kalan İslâmî kesimler; bu dönemde çeşitli muhalif politikalar üretmiş, zamanla örgütlü muhalefet biçimini almaya başlamış ve hatta HAS Parti (Halkın Sesi Partisi) gibi bir partiyle siyasal arenada politika yürütmeye başlamışlardır.<sup>3</sup> Tıpkı “Müslüman Sol” hareket gibi 2010 yılında kurulan ve Milli Görüş geleneğinden gelen üyeleri de bünyesinde toplayan HAS Parti de genel başkanı Numan Kurtulmuş ve üyelerinin AK Parti’ye katılmasıyla kapanmıştır. Bu her iki olay, İslâmî camia içerisindeki rahatsızlıkların yeri geldiğinde muhalif bir karşı duruş olarak mücessemleştiğini göstermektedir fakat bu muhalif seslerin de iktidarın çekim merkezine dâhil olarak kısa sürede ömrünü tamamladığı görülmektedir. Fakat belirtmek gerekir ki her ne kadar bu oluşumlar dağılmış olsa ve bir kısmı AK Parti’nin siyasetine dâhil olmuş olsa da bir kısmı da “muhalif” kimliğini sürdürmeye devam etmiştir. Özdemir’in de vurguladığı gibi bu muhalifliği sağlayan kişi ve nedenler “buharlaşıp uçmaktaki”, kendilerini ifade etmek için alternatif kanal ve oluşumlar yaratmaktadırlar (Özdemir, 2014, s. 261-262 vd.).

Bu dönemde kapitalizmin güçlendiğini ve dolayısıyla sınıfsal eşitsizliklerin derinleştiğini düşünen muhalif Müslüman kesimler, hükümetin neo-liberal ve kapitalist olduğunu düşündükleri politikalarına karşı söylem değişikliğine gitmiş, örgütlenmeye ve eylemler düzenlemeye başlamıştır. Ülkedeki ana akım İslâmî gruplar ve iktidara muhalif olabilecek çeşitli oluşumlar tek tek ılımlılışıp iktidarın siyasetine doğru dönüşüm yaşarken, çeşitli Müslüman oluşumlar ekonomi-politik faaliyetler başta olmak üzere iktidarın temel politikalarına karşı bir muhalefet kategorisi olarak cisimleşmeye başlamıştır. Yakın dönemde ortaya çıkmış olan ve kendilerini KAMU-DER (Kapitalizmle Mücadele Derneği), Devrimci Müslümanlar<sup>4</sup>, TOKAD (Toplumsal Dayanışma, Kültür, Eğitim ve Sosyal Araştırmalar Derneği), Emek ve Adalet Platformu olarak isimlendiren İslâmî muhalefet grupları, bu sürecin ortaya çıkardığı en önemli yapılanmalardandır.

2012’nin 1 Mayıs’ında İstanbul’da İslâmcıların merkezi olarak bilinen Fatih ilçesindeki Fatih Cami’nde ölen işçiler için gıyabî cenaze namazı kılıp ardından sol direnişin kadim mekânı

3 HAS Parti, söylemlerinde emek ve işçiler lehine, sermaye aleyhine bir retorik geliştiren, anti-kapitalist bir partidir. Kuruluşunda hem İslâmî camiadan ve hem de sol kesimden isimler yer almıştır. HAS Parti’nin kurucularına dair ayrıntı için bkz. Şentürk (2011, s. 542). Her ne kadar AK Parti’nin alternatifi bir politika yürüterek emek ve sermaye çelişkinde açıkça “emek”ten yana yer alan söylemlerle ortaya çıkmışsa da, HAS Parti de bir süre sonra iktidara soğurulmuş, genel başkan ve üyelerinin birçoğunun AK Parti’ye katılmasıyla birlikte kapanmıştır.

4 Devrimci Müslümanlar oluşumu, Rebeze Kültür Evi adlı bir kültür evi bünyesinde faaliyet sürdürmekteydi. 2012 yılında Eren Erdem ve beraberindeki arkadaşları tarafından kuruldu; fakat bu hareket de, yakın dönemde dağılarak faaliyetlerini sonlandırdı.

olarak bilinen Taksim Meydanı'na yürüyen Anti-kapitalist Müslümanlar (AKM) bu tavırlarıyla ve okudukları bildiride de vurguladıkları gibi sağ kategorinin bıraktığı mirası reddediyorlardı. Görüşmecilerin anlattığına göre Taksim Meydanı'na vardıklarında solun zaten yıllarca dine mesafe almış belirli bir kesimi onların bu meydana girmemeleri için elinden geleni yapmış fakat hatırı sayılır bir çoğunluk alana girmeleri esnasında kendilerini alkışlamıştı. AKM 1 Mayıs sabahı Fatih Camii'nde bir alışveriş merkezinin inşaatında yanarak ölen işçiler için kıldıkları cenaze namazının ardından, geçmişte 6. Filoyu "denize dökmek" isteyenleri taşıyan Müslümanları eleştiren bir bildiri okuyarak, aslında "uzun süre sağ kategori içerisinde dâhil olmuş Müslümanların bıraktığı kötü mirası reddettiklerini" söylediler. AKM bu pratiğin de gösterdiği üzere 1 Mayıs sabahı, solla mücadele halinde olagelmış Müslümanların mekânı olan Fatih Camii'nden, sol hareketler için sembol mekân olarak bilinen Taksim Meydanı'na, kendi deyimleriyle fiziksel ve zihinsel bir "hicret" sergilemişlerdir.

Hem Batı kapitalizm ve emperyalizmine hem de Müslüman kimliğinin geleneksel ve muhafazakâr bağlamına eleştiri yöneltmek suretiyle İslâm'ı yeniden yorumlamaya girişen AKM, bu yönüyle İslâmcılığa benziyor olsa da bir önceki İslâmcılıkla da arasına belirgin bir mesafe koymaktadır. Elbette bu grubun içerisinde de kendisini İslâmcı olarak tanımlayanlar bulunmaktadır fakat bunlar, kullandıkları İslâmcı ön adının klasik anlamdaki İslâmcılıktan farklı olduğunu ısrarla vurgulamaktadır. Görüşmecilere göre ideal anlamda İslâmcılık; kapitalizme, emek-sermaye çelişkisine ve sınıfsal ayrılmaya yönelik vurgusu itibarıyla ön plana çıkmazdır. AKM mensuplarına göre "ana-akım" İslâmcıların asıl mücadele nesnesi Batılı değerler kategorisi olarak modernleşme, emperyalizm ve sekülerleşme olmuşken; AKM'nin mücadele ettiği temel kategoriler kapitalizm ve sınıf gibi daha çok sosyo-ekonomik olgulardır. Bu anlamda AKM, Türkiye İslâmcılığını yeterince kapitalizm karşıtı olmamakla ve "kalkınmacı" bir anlayışı benimsemekle eleştirmektedir. TOKAD kurucusu Ahmet Örs'e göre Türkiye İslâmcılığı "tersinden kapitalisttir". Zira Milli Görüş Hareketi'nin Batı'nın küresel üstünlüğüne ve sanayileşmesine karşı bir güç olma motivasyonu ile ürettiği politikalar, onu "kalkınmacı" ve "tersinden kapitalist" yapmaktadır:

"Mesela Milli Görüş Hareketi... O da kalkınmacıdır, o da tersinden işte kendi kapitalizmini diyelim, çok da haksızlık olmasın ama... Mesela D-8 oluşumu nedir? Küresel güçleri ürkütmüştür ama sonuçta dediği şey 'biz üretelim, biz satalım, biz kazanalım, biz zengin olalım'dır. Hani "bize ait olan pastayı siz Batılılar yemeyin biz yiyelim". Mesela Tayyip Erdoğan'da da o söylem var. Biz efendi olalım! Hani 'hepimiz eşit dünya yurttaşı olalım' diye bir şey yok. Yani artık 'biz ezildik, Ortadoğu'da liderliği biz ele geçirelim'. Niye lider olalım, niye öncü olalım söylemi yok" (A. Örs, görüşme, 2 Aralık 2012).

Bu kesimler içerisinde, AK Parti öncesi dönemde iktidara muhalif olan İslâmcıların bazıları, bugün de açıktan AK Parti'nin politikalarına -özellikle ekonomi politikalarına- karşı çıkmakta ve "omuz omuza mücadele ettikleri eski yol arkadaşlarının" iktidara "entegre olmasının"

hayal kırıklığını yaşamaktadır.<sup>5</sup> 1980’li ve 90’lı yıllarda İslâmî hareket içerisinde muhalefet sürdüren İhsan Eliaçık’a göre İslâmcılar şimdi tamamen devletin güdümüne girmiş ve artık onlar “imkânların başına geçmeye” başlamışlardır:

“Ya, dışlanmış kitlelerin devlet kaynaklarına ulaşması ve bunun onlarda yarattığı etkilerdir bunlar. Çünkü bu kitleler yıllarca dışlanmışlardır. Yanaştırılmamışlar devlet imkânlarına. Türkiye’de devlet öyle bir konumlanmış ki, kim o suyun başına geçerse bundan yararlanıyor. Şimdi işte, iktidarla birlikte bunlar (İslâmcılar) imkânların başına geçmeye başladılar. (...) İslâmcı kadroların tamamı devlete taşınmış vaziyette. Bir dışarıda kalan ben ve benim gibi birkaç kişi. Devletin içine girdiler ve devletin güdümüne girdiler. Şimdi dışarıda olanlar var, adamın vakfı var, şeyi var ama hükümetin güdümüne girmiş. Hükümetten iş almış mesela. Bazı yazar-çizerler mesela, gidiyor TRT’de program yapıyor. Yandaş medyadan ona bir şey veriliyor, program veriliyor. Veya belediyeden ihale alıyor. Bakanlıkta iş yapıyor. Her biri bir iş almış yani. (...) Benim hükümetle hiçbir ilişkim yok şu anda. Beş kuruluşluk ilişkim yok yani. Yani bu yazar-çizer taifesi ne oluyor, onlara da şöyle maişet dağıtıyorlar. (...) Öbürü vakfa arsa veriyor, öbürü bilmem ne veriyor. Dolayısıyla bunlar hepsi bu işin içindeler. Ve hükümeti, gıkları çıkamaz yani, eleştiremezler. Benim ise kaybedecek hiçbir şeyim yok. Çünkü beş kuruluşluk ilişkim yok” (İ. Eliaçık, görüşme, 30 Nisan 2013).

Kapitalizmi ve serbest piyasanın sebep olduğu yoksulluğu “ilahî bir dille” eleştiren ve bu sosyo-ekonomik sistemi “yapısal günah” olarak gören bu yeni İslâmî hareketler, toplumsal problemlere sınıfsal perspektifle yaklaşarak bu yönüyle daha önce İslâmî hareketlerde görülmemiş bir söylemi ortaya çıkarmışlardır. KAMU-DER’li bir görüşmeci, İslâmî muhalefetin 1980’li ve 90’lı yıllarda sisteme karşı bir kimlik mücadelesi verdiğini fakat bu kimlik savaşının AK Parti iktidarıyla sona erdiğini ifade etmektedir. Görüşmeciye göre AK Parti sistemi dönüştürmek yerine “onu yenilemiş” ve bu durum İslâmî hareket içerisinde bir bölünmeye, kimlik siyasetinin önemini yitirmesine vesile olmuştur. Dolayısıyla kimliksel çelişkiler yerine bu dönemde emek-sermaye çelişkisi ve kapitalizm gibi temel problemler asıl muhalefet nesnesi olmaya başlamıştır:

“Kimlik hesaplaşması başarıyla yapıldı ve AK Parti düşmanını çatır çatır yenerek tek başına iktidara geldi. Tek başına iktidara gelince millet şöyle düşünüyordu: ‘AK Parti gelecek vahşet bitecek. AK Parti gelecek zulüm bitecek.’ Bir de baktılar ki zulüm derinleşti. E artık kimlikler savaşı da kalmadığına göre, mevzu da kimlik olmadığına göre biraz daha mevzunun tabiatına ve doğasına yönelik sorular sorulmaya başlandı. Ve dediler ki: ‘Bir dakika kardeşim! Dün Kemalistler nasıl ekonomik olarak veya kendini demokrat ve cumhuriyetçi olarak sunanlar malı-mülkü ele geçince bizleri nasıl sömürüyor ve zulmediyorlarsa siz de aynısını yapıyorsunuz. Demek ki sizin kimlikler savaşınız bir yalandan ibaretmiş. Aslında sizler bir sermayenin, bir gücün, bir mülkün taraflarısınız. Ve aslında sizin savaşınız bir taraftan bir başka tarafa, bir kanattan bir

5 İhsan Eliaçık, Mehmet Bekaroğlu, Mehmet Efe ve Ahmet Örs bu kesimler arasında öne çıkan isimlerdir.

başka kanata geçişin kavgası.' Ama bizi daima bu sermayenin, bu gücün, bu temerküzün, bu iktidarın kendisi mahvediyor. Öyleyse artık buraya vuracağız diyerek de bir karar alış söz konusu. Bizim mesela 2005'ten 2006'dan sonraki zihinsel olarak düşünüş farklılıklarımız burada başladı" (KAMU-DER, Erkek).

Görüşmecilerin söylediklerine dayanarak ifade edecek olursak İslâmî kesimde başlayan ekonomik büyüme ve politikaların sermaye lehine belirlenmesi eğilimi, yine Müslümanlar içerisinde bu duruma muhalif seslerin yükselmesine vesile olmaktadır. Sözü edilen bu İslâmî muhalefet, hükümetin ekonomi-politik pratiklerinin yerleşikleşmesine paralel olarak; teoriden pratiğe, iman ve itikat alanından toplumsal gerçekliğe, sınıfsal meselelere kayıtsızlıktan sermaye karşıtlığına ve emek lehine gelişen politikalara doğru hızlı bir dönüşüm yaşamıştır. Zira böylece AKM mensupları; kapitalizme, emperyalizme ve toplumsal sınıflaşmaya karşı Kur'an âyetlerinden, Peygamber'in sünnetinden ve muhalif İslâmî gelenekten aldıkları ilhamla mevcut koşulların ürettiği problemlere karşı pratik bir mücadele sergilemeye başlamışlardır.

### **Görüşmecilerin Kendilerini Tanımlama Biçimleri**

Görüştüğümüz kişiler kendilerini *Müslüman*, *İslâmcı*, *Anti-Kapitalist Müslüman*, *Devrimci Müslüman*, *Sosyalist Müslüman*, *Anarşist Müslüman* ve *Kültürel Müslüman* gibi kavramlarla tanımlamaktadır. İnançlarını ve politik duruşlarını ifade ederken kendilerini *Sosyalist Müslüman* ya da *Anarşist Müslüman* gibi eklektik kimlikle tanımlayanların çoğunluğunun, bu harekete katılmadan önce seküler/sol dünya görüşüne sahip olduğu gözlenmiştir. Daha önce sosyalist veya anarşist gelenekten gelenler, bu harekete katıldıktan sonra bu kimliklerini Müslüman kimliğiyle bir araya getirmek suretiyle aynen kullanmaya devam etmişlerdir. Tüm bu farklı isimlendirmelere rağmen görüşmecilerin tamamının kendisini tanımlamak için kullandığı sözcük "Müslüman" olmuştur. Bununla birlikte istisnasız tüm görüşmecilerin inanç ve politik duruş olarak kimliksel tanımlamaları yeniden yorumladıkları görülmüştür. Bunun gerekçesi sorulduğunda ise, kendilerini diğer Müslüman grupların da kullandığı bir kimlik tanımlamasından ayırma ihtiyacı hissettikleri yönünde cevaplar vermişlerdir. Örneğin bir başka görüşmeci kendisini Müslüman olarak tanımladığını fakat şimdiki Müslümanlardan, özellikle de iktidara gelmiş Müslümanlıktan kendini ayırmak için bu kavramı yeniden inşa ederek "anti-kapitalist Müslüman" kimliğini kullanma ihtiyacı hissettiğini söylemektedir (KAMU-DER, Erkek).

### **Görüşmecilerin Düşünsel Dönüşüm Seyri**

Görüşmecilerin birçoğu özellikle takip ettikleri öncü şahsiyetler ve onların kitaplarının etkisiyle fikinsel dönüşüm yaşadığını ifade etmiştir. Bu öncü şahsiyetler içerisinde özellikle Ali Şeriatî, Seyyid Kutub ve Türkiyeli bir isim olarak İhsan Eliaçık gibi isimler zikredilmektedir. Aslında görüşmecileri seküler soldan gelip dönüşenler ve İslâmî gelenekten gelip yeni bir İslâm yorumunu benimseyenler olarak ikiye ayırmak mümkün. Seküler soldan gelen AKM



mensupları, geçmişte özellikle Türkiye toplumunun bir gerçeği olarak gördükleri İslâm'ı dik-kate alan bir perspektifle “yerliliğe” (İslâm gerçekliğine) önem veren sol yayınları okumuş kesimlerden oluşmaktadır. Bu kesimler daha önce Marx, Engels, Lenin, Frankfurt Okulu gibi yazar ve akımların yayınlarını okumakla birlikte daha çok eserlerinde “yerliliğe” vurgu yapmış olan Hikmet Kıvılcımlı gibi şahsiyetlerin görüşlerinden etkilenmiştir. Bu “yerlilik” arayışlarıyla birlikte zamanla Roger Garaudy, Ali Şeriatî ve İhsan Eliaçık gibi “İslâmî sosyalizm” fikrine yakın isimlerin eserlerle tanışmışlar, bunun etkisiyle düşünsel bir dönüşüm yaşayarak muhalif İslâmî bir damara yakınlaşmışlardır. İslâmî gelenekten gelen görüşmeciler ise direkt olarak “içeriden okuma” denebilecek bir biçimde Ali Şeriatî, Seyyid Kutub, İhsan Eliaçık vb. isimleri okuyarak sola “göz kırpan” bir düşünce sistemine doğru dönüşüm yaşamışlardır. Öte taraftan bu damardan gelen görüşmeciler, bu isimlerin yayınlarıyla karşılaştıkları ölçüde sol ideolojiye aşina olmuşlar ve zamanla soldan çeşitli öncü isimlerin eserlerini okuyarak sola yakın bir İslâmî söyleme doğru dönüşüm yaşamışlardır.<sup>6</sup> Geçerken belirtmekte yarar var; neredeyse tüm görüşmeciler, düşünsel altyapılarını inşa etme sürecinde beslendikleri en önemli isim olarak Ali Şeriatî'yi zikretmişlerdir.

Öte yandan birçok görüşmeci, üniversite döneminde fikrîsel dönüşüm yaşadığını, üniversitede tanıştıkları çevrenin etkisiyle ve bu dönemde yaptıkları okumalarla halihazırdaki ideolojik sürece girmiş olduklarını vurgulamaktadır. Avcı (2012, s. 250)'nın İstanbul'da dindar üniversite gençliği üzerine yaptığı çalışmanın ortaya koyduğu sonuçlardan biri, üniversite öğrencilerinin dindarlık biçimlerinin lise sonrasında ve özellikle üniversitede “kendi benzerlerini” bularak şekillendiği yönündedir. Avcı'ya göre üniversite öncesinde daha geleneksel ve aile etrafında şekillenen dindarlık biçimleri üniversite çevresinde daha sorgulayıcı, yorumlayıcı bir biçime bürünmektedir. Bu tespit, birçoğu üniversite okuyan/okumuş olan AKM mensupları için de geçerlidir. Görüşmecilerin tamamının düşünsel seyri, içerisinde yetiştikleri ailenin düşünce biçiminden farklı olarak yakın çevrenin etkisiyle, entelektüel okumalarla ve üniversitede tanıştıkları arkadaş çevresiyle şekillenmiştir.

## **İslâmî Kavramların Devrimci Yapı-Sökümü**

AKM, temel İslâmî kavramları yeniden yorumlamakta ve tanımlamaktadır. Şeriat, cihat, tevhit, ümmet, cennet ve cehennem gibi kavramlar, AKM'nin retorğinde yeniden inşa edilmekte ve pratik mücadelenin içerisinde yeni bir anlam kazanmaktadır. AKM'nin kullandığı şekilde ideal anlamda “ümmet”, içerisinde farklı inanç ve ideolojilere sahip “ezilen” insanların olduğu sınıfsız toplumu; “cennet”, nihaî aşamada devrimden sonra kurulacak olan ve sömürünün olmadığı eşitlikçi toplumu; “cehennem”, halihazırda yaşanan ve yoksul ile zengin arasında uçurumun olduğu, sömürünün ve doğanın yıkıma uğratıldığı kapitalist dü-

6 Bu oluşumlar içerisinde TOKAD ve Devrimci Müslümanlar'ın sol düşünce ve hareket ile ilişkilerini ele alan bir çalışma için bkz. Ekinci (2014a, s. 337-370).

zeni; “şeriat”, nihai aşamada kurulacak olan ve dünyevi cennet olarak ifade edilen düzenin adalet ve eşitlik temelinde örgütlenmiş hukuku; “tevhit”, içerisinde etnik, dinsel, mezhebî, cinsel ayrılığın olmadığı toplumsal birliği; “şirk” ise sınıfın, sömürünün yaşandığı ve çelişkilerin hâkim olduğu halihazırdaki toplumsal yapıyı tanımlamaktadır. Öte taraftan AKM’nin retorğinde “cihat” kavramı; emperyalizm, küresel kapitalizm, sermaye ve sınıf gibi temel mücadele kategorilerine karşı aktif muhalefet içerisinde olma hali olarak tanımlanmaktadır. Diğer bir ifadeyle AKM için “cihat” kavramı; özgürlüğü, adaleti, eşitliği yani “dünyevî cennet” olarak ifade edilebilecek bir düzeni kurmak için verilen devrimci gayret ve mücadelenin adıdır. Özellikle mevcut durumda eşitsizliği ve adaletsizliği ürettiği düşünülen kapitalizm, AKM için ona karşı cihat edilmesi gereken en temel kötülük kaynağıdır.

### **İslâmî Kaynakların Ezilenler Lehine Yorumu**

AKM, benimsediği yeni teolojik anlayış; Kur’an’ı, Peygamber’in sünnetini ve İslâm tarihini sosyo-ekonomik (sınıfsal) bir perspektifle okumaktadır. Bununla beraber bu teoloji, Kur’an’da geçen ve özellikle yoksul bir yaşam sürüp ezilenlerle birlikte mücadele sergilemiş peygamberlerin ve tarihteki öncü İslâmî şahsiyetlerin mücadelesini benimsemekte ve bunu mevcut eşitsizlikleri çözüme kavuşturma yöntemlerinde işlevsel olarak kullanabilmektedir. AKM üyeleri, Kur’an’daki yoksullar ve ezilenlerle ilgili anlatıları ve kavramları günümüzde sınıfsal açıdan “mahrum” olan toplumsal kesimleri anlamak için kullanmakta ve Kur’an’ı ezilenler lehine yeniden yorumlamaktadır. Böylece bu yorum, yoksulları ve “dışlanmışları” söylemin öznesi haline getirerek onlar için verilen mücadelenin ilahî referansını sağlamış olur.

AKM, “sadaka” ve “zekât” kavramlarının İslâm’da ekonomik adaletin sağlanması tartışmalarındaki merkezî konumuna eleştiri getirmekte ve bu kavramların derin sınıfsal ayrışmanın yaşandığı bir dönemde toplumsal eşitliği sağlayamayacağı görüşünü savunmaktadır. Zira “sadaka” ve “zekât” gibi sermaye sahibini “özne” kılan uygulamalar, yoksulu “nesne” kılmakta ve edilgen bir pozisyona itmektedir. AKM teolojisinde Kur’an yoksullar lehine yorumlandığından, “yoksullar” merkezî bir konumda yer almakta, söylemin ve mücadelenin “öznesi” olarak görülmektedir. Bu anlamıyla “özne”, sermaye sahiplerinin değil yoksulların lehine belirlenmektedir. Böylece ilahî kelâmın her zaman ezilenleri tercih ettiği görüşü benimsenmekte ve “zekât” ve “sadaka” ile ilgili âyetler yapı-söküme uğratılarak yoksulların merkezde olduğu bir şekilde yeniden yorumlanmaktadır. Dolayısıyla muhtaç ve dışlanmış konumdakileri ötekileştirdiği ve edilgen kıldığı düşünülen geleneksel İslâmî yorum, AKM’nin teolojik yorumuyla yeniden inşa edilmekte ve böylece söylemin merkezi yoksullar lehine belirlenmektedir.

### **Eskatolojik Anlayıştan ‘Dünyevî Cennet’e’**

AKM'nin uğruna mücadele ettiği ve yeryüzünde hâkim kılmak istediği ideal düzen, ezilen ve sömürülen halk kesimlerinin “iktidara geldiği” bir düzendir. Bu düzende sınıfsal, dinsel, cinsel, etnik ve mezhebî herhangi bir ayırım olmaksızın tüm toplumsal kesimler eşit birer yurttaşdır. Nihai aşamada kurulacak olan bu eşitlikçi düzenin AKM terminolojisindeki adı, Kur'an'dan alınan haliyle Barış Yurdu'dur (*Daru's-Selam*). AKM'ye göre *Daru's Selam*; sınıfsız, sınırsız, üretilen değer eşit olarak bölüşüldüğü ortaklaşacı ve dayanışmacı düzenin adıdır. Bu düzen, AKM görüşmecilerin birçoğuna göre “dünyevî cennet” olarak ifade edilmektedir.<sup>8</sup> Görüşmeciler, halihazırda kapitalist ve emperyalist politikaların hâkim olduğu dünya sisteminin “dünyevî bir cehennem” olduğunu düşünmektedir. Bu “cehennemi düzene” karşı verilen mücadele (cihat), nihai aşamada “dünyevî cennetin” kurulmasını sağlamak içindir. Eliaçık'a göre Kur'an'daki bütün cennet tasvirlerini “dünyevî cennet” olarak da anlamak mümkündür. Ona göre “cehennemin” yaşandığı bir dünyada “cenneti” kurmak için verilen mücadele, aynı zamanda uhrevî cennetin kazanılmasını da sağlayacaktır:

“Tabii ‘dünyevî cennettir’ yani. Biz burayı böyle yapacağız diyor. Yani sınırları kaldıracacağız, devleti yok edeceğiz, krallığı yok edeceğiz, zengini yoksulu ortadan kaldıracacağız. Cennet işte. Daru'sSelam diyor buna Kur-an. ‘Allah sizi Daru's-Selam'a çağırıyor’, yani evrensel adalet ve barış yurduna, sınırsız ve sınıfsız barış yurduna çağırıyor” (İ. Eliaçık, görüşme, 30 Nisan 2013).

Dolayısıyla AKM düşüncesinde *Daru's-Selam* kavramı, hem uhrevî hem de dünyevî bir anlamda, yaşanan dünyayı cennete çevirme idealinin bir zorunluluk olduğu “dünyevî cehennem” çağında, “ezilenlerle birlikte gerçekleştirilecek bir devrim”den<sup>9</sup> sonra kurulacak olan eşitlikçi sistemin (ve bu sistemin siyasal olarak uygulandığı yerin) adı olmaktadır. Kurtuluş bu şekilde öte dünyadan bu dünyaya taşınır ve cennetin bir benzerinin bu dünyada kurulması için çaba gösterilir. Böylece müminler “öbür dünyanın başlangıcını bu dünyada bulmaya” (Garaudy, 2012, s. 58) başlayarak mevcut kötü durumdan kurtuluşun öznesi haline gelirler.

- 7 Bu başlık altında ele alınan gruplar KAMU-DER ve Devrimci Müslümanlar hareketleridir. Bu iki oluşum, bu konudaki düşünceleri itibariyle diğer muhalif İslâmî hareketlerden ayrılmaktadır.
- 8 Örneğin KAMU-DER'li bir görüşmeci, “dünyevî cennet” idealini şöyle tasvir etmektedir: “İdeal cennette insanlar aç kalmayacak, açlık kalmayacak, insanlar söz ve düşüncelerinden dolayı öldürülmeyecek, insanlar birbirlerini zulmetmeyecekler. İnsanlar özgür olacaklar. İnsanlar dillerinden ve kimliklerinden ötürü yok sayılmayacaklar, bombalar altında inim inim inilmeyecekler. Ben böyle bir cennete inanıyorum ve böyle bir ideale inanıyorum. Benim inandığım bu ideale, Müslüman olduğum için buna cennet ismini veriyorum. Ben dünyada bir cennet düşünüyorum. Yani cennet dediğim olgunun ben bir uhrevî yüzü bir de dünyevî yüzü olduğunu düşünüyorum. Ve cennetin dünyevî yüzünü böyle tasarlıyorum ve diyorum ki dünyada da cennet vardır.”
- 9 Kur'an'da *Kasas* suresinde geçen “Biz ezilenleri yeryüzünde iktidar kılmak istiyoruz” ayeti, AKM'nin en sık referans verdiği ayetlerden biridir. AKM'nin ezilenler lehine geliştirdiği dinsel yorumda, Marksizmin izlerine rastlandığı ve Marksizm ile karşılaştırmaya müsait bir benzerliğin olduğu görülmektedir. Bu ayetin AKM düşüncesindeki yorumu, Marx'ın “proletarya diktatörlüğü” olarak ifade ettiği işçilerle birlikte gerçekleştirilecek devrim idealine benzetilebilir. Zira her iki düşüncede de vurgulanan noktalar, nihai aşamada gerçekleşecek devrim ve eşitlikçi düzen ideali için, dünya-sisteminin sömürülen ve sınıfsal olarak mahrum edilen kesimleriyle birlikte verilecek mücadeledir.

Marksist düşüncenin “komünizm” idealine denk düşen *Daru’s-Selam* ideali; sınıflı toplum yapısının, hiyerarşinin, otoritenin ve modern sanayinin olmadığı doğal bir düzeni ön görmektedir.<sup>10</sup> Eliaçık da bu dünyevî cennet idealinin komünist idealle benzer olduğunu kabul etmektedir. Ona göre hem İslâmî bir ütopya olan *Daru’s-Selam* hem de Marksist bir ütopya olan komünizm; sınırların, sınıfların, sömürünün, devletlerin, hiyerarşilerin olmadığı; eşitliğin olduğu bir düzen idealleri dolayısıyla birbirlerine benzemektedirler (İ. Eliaçık, görüşme, 30 Nisan 2013).

## Sonuç

Bu makaleden çıkarılabilecek en genel sonuç, AKM’yi ortaya çıkaran sürecin, Türkiye’de kuruluşu bir karakterle şekillenen İslâmcı hareketlerin küreselleşme ile birlikte ve özellikle İslâmcılığın iktidar süreci sonucunda liberalleşme ve ılımlılaştırma lehine yaşadığı dönüşümle yakından ilişkili olduğudur. Görüşmelerden elde edilen verilerin de gösterdiği üzere AKM, geçmişte muhalif İslâmî hareketler içerisinde faaliyet yürütmüş olan ve AK Parti’nin iktidara gelmesiyle bu muhalif duruşlarını farklı bir bağlama taşıyarak ilerleyen süreçte kapitalizm karşıtlığı temelinde örgütlü yapılar kuran İslâmî muhalefet kategorisidir. Başlangıçta muhalif duruşlarını kimliksel temelde başörtüsü, namaz ve benzeri İslâmî sembollere uygulanan yasakçı politikalara karşı ortaya koyan ve İslâmcılığın temel karakteriyle şekillenen bir anti-emperyalist söylem benimseyen bu oluşumların, zamanla kapitalizm karşıtlığı ve emek-sermaye çelişkisi gibi sınıfsal itirazlara doğru bir değişim sürecine girdikleri görülmüştür. Diğer bir ifadeyle, önceleri klasik İslâmcılığın kimliksel söylem üzerinden gelişen eleştirel retoriği, zamanla sınıfsal nitelik kazanmaya başlamıştır. Bu niteliksel dönüşümün temel sağlayıcısının, iktidarın politikaları olduğu görülmüştür. Zira hükümetin “sermaye”yi besleyen ekonomi-politik faaliyetleri, temel eleştiri noktası “sermaye” aleyhine ve “emek” lehine inşa edilen bir itirazı doğurmuştur. Bu itirazın İslâmî bir zeminde gelişmesi ise İslâmî hareketteki ayrışmanın sınıfsal boyuta taşındığı gerçeğine işaret etmektedir. Dolayısıyla “İslâmî sermaye”ye karşı “İslâmî emek” retoriğinin geliştirildiğini ve bu sebeple İslâmî harekette yaşanan ayrışmanın bir sınıflaşma temayülü gösterdiğini söylemek mümkün olmaktadır.

Türkiye’de İslâmcılığın dönüşümü, iktidara muhalif bir konumdan, iktidarın olanaklarını kullanmaya doğru bir süreç izlemiştir. Bu sürecin sonunda İslâmcıların bir kısmı iktidara ve bürokrasiye yakın olmanın sağladığı olanaklarla birlikte “sınıfsal” olarak “tabaka atlamış”, diğer bir kesim ise iktidardan ve iktidarın olanaklarından uzak durarak muhalefetini sür-

10 Devrimci Müslümanlar’ın *Daru’s-Selam* ütopyası, her ne kadar sol düşüncenin Komünist sistem ütopyasına benzese de, aralarında çeşitli nüans farklılıklarının olduğu söylenebilir. Örneğin *Daru’s-Selam*, sol düşüncenin “tersinden kalkınmacılığa” ve modern üretim araçlarına yaptığı vurgunun aksine, makinenin ve sanayinin olmadığı “doğayla iç içe bir toplum” idealini benimsemektedir. Elbette sol ve Marksizm’in yeni yorumlarında görülen “sanayileşme” ve “tersinden kalkınmacılık” eleştirisini bu kategorinin dışında tutmak gerekir.

dürmüştür. Buradan hareketle toplumsal tabakalaşmaya paralel olarak İslâmcılar içerisinde bir tür farklılaşmanın, ayrışmanın yaşandığı görülmektedir. Dolayısıyla konumları itibarıyla iktidara yakın olan ve onun olanaklarını kullanabilen Müslümanlar tabakalaşmanın üst katmanlarında yer edinirken, iktidarın olanaklarına uzak kalan ve hatta iktidarla ve sermayeyle ilişkilere karşı muhalif konumda duran kesimlerin ise tabakalaşmanın alt katmanlarında olduğu söylenebilir. AKM'nin, mevcut düzendeki tabakalaşmanın, İslâmî iktidar/muhalefet ikiliğinde sınıflaşmanın "proletarya" kanadını oluşturduğu görülmektedir. Dolayısıyla İslâmî kökenli bir hareketin iktidara gelişi, İslâmcı kesimin bir kısmının iktidarın sağladığı sermayeyle iyi ilişkiler geliştirmesini, diğer bir İslâmcı kesimin ise bu dönüşümün İslâmî olmayan sonuçlar doğurduğunu düşünmesini ve muhalif bir konumda kalmasını sağlamıştır.

Bu yeni İslâmcılık biçiminin önceki İslâmcı hareketlerden farklı olarak muhalif kimliğinde önemli bir farklılaşma yaşanmıştır. Kapitalizme, sınıfsal ayrışmaya ve emperyalizme karşı bir muhalefet hattı olarak ortaya çıkan bu yeni İslâmcılık, bu özelliğiyle bugüne kadar sol hareketlere karşı mesafeli bir tutum takınmış olan ana-akım İslâmcılığın aksine, sol ideolojiyle ve sosyalist düşünceyle bir yakınlaşma yaşamıştır. Bu düşünsel yakınlaşma pratikte de görünür olmuş, İslâmî ve sol hareketlerin birlikte mücadele edebileceği bir "ortak mücadele" iklimine imkân tanımıştır. Dolayısıyla sol ve İslâmî hareketler arasında son yıllarda mümkün olmaya başlayan ortak mücadeleye dair inanç, her iki kategori içerisinde bir "öz-eleştiri" sürecinden geçmiş kesimlerle sağlanabilmiştir. Bu ortak mücadeleye imkân tanıyan süreçler, "öz-eleştirilerin buluştuğu" bir zeminin inşa edilmesini sağlamıştır (Ekinci, 2014a, s. 368).

## Kaynakça

- Açikel, F. (2006). Entegratif toplum ve muarızları: Merkez-çevre paradigması üzerine eleştirel notlar. *Toplum ve Bilim*, 105, 30-69.
- Aktay, Y. (2009). Türkiye'de İslâm ve sol veya İslâmcılar ve solcular. T. Bora ve M. Gültekinil (Seri Ed.), Ö. Laçiner (Cilt Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce: C. 9. Dönemler ve zihniyetler* içinde (s. 758-784). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Avcı, Ö. (2012). İki dünya arasında: İstanbul'da dindar üniversite gençliği. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Barbarosoğlu, F. K. (2006). Şov ve mahrem. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Bauman, Z. (2010). *Küreselleşme: Toplumsal sonuçları* (3. basım, çev. A. Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bilici, M. (2009). İslâm'ın bronzlaşan yüzü: Caprice Hotel örnek olayı. N. Göle (Ed.), İslâm'ın yeni kamusal yüzleri içinde (s. 216-236, 3. basım). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bilici, M. (2011). Küreselleşme ve postmodernizmin İslâmcılık üzerindeki etkileri. T. Bora ve M. Gültekinil (Seri Ed.), Y. Aktay (Cilt Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce: C. 6. İslâmcılık içinde* (3. basım, s. 799-803). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bora, T. (2009). *Türk sağının üç hali: Milliyetçilik, muhafazakârlık, İslâmcılık* (6. basım). İstanbul: Birikim Yayınları.
- Bulaç, A. (2011). İslâm'ın üç siyaset tarzı veya İslâmcıların üç nesli. T. Bora ve M. Gültekinil (Seri Ed.), Y. Aktay (Cilt Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce: C. 6. İslâmcılık içinde* (3. basım, s. 48-67). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bulut, Y. (2011). İslâmcılık, tercüme faaliyetleri ve yerlilik. T. Bora ve M. Gültekinil (Seri Ed.), Y. Aktay (Cilt Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce: C. 6. İslâmcılık içinde* (3. basım, s. 903-926). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çiğdem, A. (2011). İslâmcılık ve Türkiye üzerine bazı notlar. T. Bora ve M. Gültekinil (Seri Ed.), Y. Aktay (Cilt Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce: C. 6. İslâmcılık içinde* (3. basım, s. 26-33). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Demir, Ö. (2011). "Anadolu sermayesi" ya da "İslâmcı sermaye". T. Bora ve M. Gültekinil (Seri Ed.), Y. Aktay (Cilt Ed.), *Modern Türkiye'de siyasi düşünce: C. 6. İslâmcılık içinde* (3. basım, s. 870-886). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Ekinci, Y. (2014a). İslâmî muhalefette sol perspektif: TOKAD ve devrimci Müslümanlar örneği. B. Koca (Ed.), *Türkiye'de İslâm ve sol* içinde (s. 337-370). İstanbul: Vivo Yayınevi.
- Ekinci, Y. (2014b). *Müslüman, proleter, muhalif: Türkiye'de anti-kapitalist Müslümanlar*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Gaziantep.
- Garaudy, R. (2012). İslâmîyet ve sosyalizm. İslâmîyet ve sosyalizm içinde (s. 19-98, çev. H. Erdem). İstanbul: Rebeze Kitaplığı.
- Haenni, P. (2011). *Piyasa İslâmî: İslâm suretinde neoliberalizm* (çev. L. Ünsaldı). Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı.
- Harvey, D. (2006). *Postmodernliğin durumu* (4. basım, çev. S. Savran). İstanbul: Metis Yayınları.
- Mardin, Ş. (2011). Türk siyasasını açıklayabilecek bir anahtar: Merkez çevre ilişkileri. M. Türköne ve T. Önder (drl.), *Türkiye'de toplum ve siyaset: Makaleler 1* içinde (18. basım, s. 35-77). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özdemir, Ş. (2014). İslâm ve sınıf: Alternatif mücadele pratikleri. Ankara: Nika Yayınevi.
- Şentürk, H. (2011). *Türkiye'de İslâmî oluşumlar ve siyaset: İslâmcılık* (2. basım). İstanbul: Çıra Yayınları.
- Taslaman, C. (2011). *Küreselleşme sürecinde Türkiye'de İslâm*. İstanbul: İstanbul Yayınevi.
- Tuğal, C. (2011). *Pasif devrim: İslâmî muhalefetin düzenle bütünleşmesi* (2. basım, çev. F. B. Aydar). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Türkmen, H. (2008). *Türkiye'de İslâmcılık ve özeleştirisi* (2. basım). İstanbul: Ekin Yayınları.
- Yavuz, M. H. (2003). *İslâmîc political identity in Turkey*. New York: Oxford University Press.
- Yavuz, M. H. (2010). Türkiye'de İslâmî hareketin dönüşümünde yeni burjuvazinin rolü. M. H. Yavuz (Ed.), *AK Parti: Toplumsal değişimin yeni aktörleri* içinde (s. 7-28, çev. M. Ayyıldızoğlu-Aktay). İstanbul: Kitap Yayınevi.



# Emil Durkheim'in Mücadelesi: Bireysel Olmayan Bir Toplumbilim Nasıl Oluşturulur?

Hasan Biçim\*

**Öz:** Emile Durkheim, klasik sosyolojinin kurucuları arasında kendine yer bulan ve sosyolojiye metodoloji bulmak için yoğun uğraş vermiş öncü bir düşünürdür. Sosyoloji, her ne kadar kendisinden çok önce Aguste Comte, Spencer ve Mill tarafından kavram olarak kullanılmış olsa da Durkheim'in söz konusu bilimsel çabanın yöntembilimsel bir zemine oturmasında ve sosyolojinin akademik güvenilirliğin ve etkinin yayılmasında emeği büyüktür (Thompson, 2002, s. 1). Durkheim, Fransa'da sosyolojiyi tanınır hale getirdi ve sonuç olarak çalışmaları genelde sosyal teoride özeldir ise sosyolojide hâkim bir etki bıraktı (Ritzer, 2010, s. 19). Yaşadığı dönemde ve sonrasında organizmacı, pozitivist ve hatta ahlakbilimci olarak nitelendirilse de sosyolojiye yöntem geliştirme konusunda kendisinden sonra gelen sosyologlar için göz ardı edilmeyecek bir miras bırakmıştır. Bu çalışma genel olarak Durkheim sosyolojisinin oluşum süreçlerini açıklamayı amaçlamaktadır. Özeldir ise Durkheim'in sosyoloji bilimine yöntem geliştirirken bireysel psikolojiyle girdiği teorik mücadele ele alınmıştır. Durkheim, sosyolojinin temel teorik tartışmalarından biri olan birey-toplum ikiliği konusunda bireyi toplum içinde bir fonksiyon olduğunu belirtir. Durkheim'e göre pozitif bir bilim olarak sosyoloji, bireyin tekil bilincinden ziyade toplumsal olanın, kolektif olanın olgusal ve karşılaştırmalı bilgisine dayanır. Tarde ile girdiği polemikler sonucunda ontolojik ve yöntembilimsel olarak toplumcu ve bütüncül sosyolojik bakışın açıklanması amaçlanmıştır. Buradan hareketle Durkheim'in sosyolojisindeki önemli bir köşe taşı olan bireysel bilinci esas alan bireysel psikoloji karşı giriştiği teorik mücadele ele alınmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Klasik Sosyoloji, Yöntembilim, Birey-Toplum İkililiği, Bireysel Psikoloji.

## Giriş

Emile Durkheim (1858-1917), klasik sosyolojinin kurucuları arasında kendine yer bulmuş ve sosyolojiye metodoloji bulmak için yoğun uğraş vermiş öncü bir düşünürdür. Sosyoloji, her ne kadar kendisinden çok önce Aguste Comte, Spencer ve J. S. Mill tarafından kavram olarak kullanılmış olsa da Durkheim'in söz konusu bilimsel çabanın yöntembilimsel bir zemine oturmasında ve sosyolojinin akademik güvenilirliğin ve etkinin yayılmasında emeği büyüktür (Thompson, 2002, s. 1). Tiryakian'a göre Durkheim'den önceki sosyoloji kışkırtıcı bir düşünce içindeydi ve onun profesyonel çabaları ile oturmuş bir toplumsal olgu haline

\* Arş. Gör., İğdır Üniversitesi Sosyoloji Bölümü; Doktora Öğrencisi, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Genel Sosyoloji ve Metodoloji Anabilim Dalı.  
İletişim: hsnbicim@hotmail.com.



geldi (Tiryakian, 2010, s. 213). Ritzer'e göre ise Durkheim, Fransa'da sosyolojiyi tanınır hale getirdi ve sonuç olarak çalışmaları genelde sosyal teoride özelden ise sosyolojide hâkim bir etki bıraktı (Ritzer, 2010, s. 19). Yaşadığı dönemde ve sonrasında işlevselci, pozitivist ve hatta ahlakbilimci olarak nitelendirilse de sosyolojiye yöntem geliştirme konusunda kendisinden sonra gelen sosyologlar için göz ardı edilmeyecek bir miras bırakmıştır. Tiryakian, Durkheim'in bilimsel yaşamını açıklarken iç içe geçmiş üç amaçtan bahseder. Ona göre Durkheim sosyolojisinin üç amacı vardır: "1) sosyolojiyi ciddi ve titiz bir disiplin olarak kurmak 2) toplum bilimlerinin birleştirilmesini ve birliğini sağlayıcı temeli oluşturmak 3) modern toplumların uygar/toplumsal dinlerinin ampirik, rasyonel ve sistematik temellerini oluşturmak" (Tiryakian, 2010, s. 213). Durkheim'in yukarıda Tiryakian tarafından belirtilen amaçlarından birinci maddesi yani sosyolojiye disiplin kazandırma gayesi bu çalışmanın kapsamı olarak ele alınmıştır. Bağımsız bir bilim olma yolunda Durkheim'in sosyolojiyi bireysel psikolojiden ayırma çabası, toplumsal ve psikik olgu ayrımı bireysel ve kolektif bilinç ayrımını özellikle de Tarde ile girdiği metodolojik tartışmanın temelini oluşturur.

*Sosyolojik Yöntemin Kuralları* (1895) ve *İntihar* (1897) adlı çalışmaları Durkheim'in sosyolojiye yöntem oluşturma çabasında olduğu eserlerdir. *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* adlı çalışması, Durkheim sosyolojisinin metodolojik "manifestosu"ydu (Brooks, 1996, s. 379; Tiryakian, 2010, s. 214). Durkheim, bu eserlerinde aynı zamanda sosyoloji ve psikoloji arasındaki bilimsel yöntem farklılıklarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Hatta *Sosyolojik Yöntemin Kuralları'nın* ilk baskının önsözünde sosyolojinin genel felsefenin bir dalı olmadığını ve "salt bir bilgeliğe dönüşmeden de olguların ayrıntılarına nüfuz edebileceği"ni de belirtir (Durkheim, 2004, s. 20). Bir yandan sosyolojinin felsefenin bir alt dalı olmadığını izah ederken diğer yandan bireysel psikolojiden farklılaştığını da dile getirmektedir. Toplumsal olguları şeyler gibi ele alırken bu defa da matematiğin bilgi nesnesi örneğinden yola çıkar:

"Gerçekten de, belki matematiğin ele aldığı nesnelere dışında her bilgi nesnesi bir şeydir. Matematiğin nesnelere en basitinden en karmaşığa, biz bizzat kendimiz inşa ettiğimizden, onların ne olduğunu bilmemiz için kendi içimize bakmamız ve onların ortaya çıktığı zihinsel süreci içsel olarak analiz etmemiz yeterli olacaktır. Buna karşılık zihnimizin dışındaki olguları ele alıyorsak, bunların bilimsel bir biçimde incelenme girişiminde bulunduğumuzda bunlar, bizim için zorunlu olarak bilinmeyen, hakkında doğrudan zihin yoluyla hiçbir fikir sahibi olmadığımız 'şeyler'dir. Çünkü hayatımızın akışı içinde onlar hakkında sahip olduğumuz tasavvurlar, yöntemsiz ve eleştirel olmayan bir şekilde olduğundan, bilimsel herhangi bir değerden yoksundurlar ve bu yüzden bir kenara atılmalıdır" (Durkheim, 2004, s. 22).

Doğa bilim metodolojisi, bariz şekilde toplumsal olguların analizinde başvurduğu yol olarak görülmektedir. Bilimsel herhangi bir değer olgusal olmalıydı ona göre. Matematiğin nesnelere inşa süreçleri bireysel ve içe dönük tasavvur ürünü olduğundan zihinsel süreçleri yani üretilme biçimlerini analiz etmek Durkheim'e göre yeterli olacaktır. Kendisinden önce

Comte'un da ısrarla üzerinde durduğu gibi, bilimsel hiyerarşide sosyolojiye bir basamak atlatmak için sosyolojinin metodunun da doğa bilimler gibi olgusal olması gerekiyordu.

Durkheim, matematiğin ve psikolojinin bilgi nesnesini bilincin içsel kaynağından türediğinden mahiyeti itibarıyla sosyolojinin bilgi nesnesinden farklılaştığını da ifade eder. Ona göre bilince doğru yapılan bu içsel yönelimler neticesinde olgular hakkında "açık ve net nosyonlar veya açıklayıcı kavramlar değil karmakarışık, geçici ve öznel izlenimler" ilettiğini ve sırf bu yüzden nesnel bir psikolojiye ihtiyaç olduğunu belirtir. Böylelikle Durkheim, bilgi nesnesini içsel değil dışsal dünyada ve tıpkı fizik gibi sosyoloji de henüz keşfedilmemiş yasalar arar. Bu metodolojik ve epistemolojik arayış da Durkheim sosyolojisini matematik, felsefe ve özellikle psikoloji disiplinlerden farklı kılar. Durkheim'in ifade ettiği biçimiyle sosyoloji, özünde toplumsal olan olguların incelenmesi ve bu olguların sosyolojik biçimde açıklanmasıdır (Aron, 2004, s. 289). Durkheim'in bilimler içinde sosyolojiye yer açma ve sosyolojiye yöntem geliştirme yolunda ilk işi, kendi deyimiyle 'toplumlar bilim'ine diğer birçok disiplin gibi yöntem oluşturmak ve çerçeve çizmektir. Bu amaç doğrultusunda Durkheim, toplumsal olguları ve psişik olguları birbirinden ayırır. Ona göre toplumbilim:

"...toplumları bilimsel bir çerçevede inceleyecek çalışmaların, toplumsal olguları sıradan insanlardan daha farklı bir gözle görmemizi sağlaması gerekir; çünkü her bilim gibi toplumların biliminin de amacı aslında toplumca kabul görmüş kimi yerleşik görüşleri az ya da çok alt üst edebilecek buluşlar yapmaktır. Bu bakımdan, diğer bütün bilim alanlarında olduğu gibi sosyoloji alanında da ortak kanı dediğimiz, herkesçe kabul edilmiş makul görünen görüşlere bir açıklayıcı güç atfedilmeyecekse, araştırmaların yöntemsel bir tutarlılık içinde varsaydığımız bir sosyologun, araştırmaları sonucunda elde ettiği ortak kaniya aykırı bazı sonuçlardan ürkmemesi gerekir" (Durkheim, 2004, s. 13).

Durkheim'in teorik mücadelesi toplumbilimin epistemoloji, ontoloji ve metodoloji anlamında bir var olma çabasıdır. Toplumbilimini, özellikle de bireysel psikolojinin çalışma sahasından farklı bir araştırma dünyası olduğu tezinin üstüne geliştirdiği gözlenir (Rawls, 1997, s. 127). Durkheim'in dile getirdiği şey bir anlamda o dönemde bireysel psikolojinin birey-zihin temeline karşı toplumsal olguların bireyden çok toplum nosyonuna tâbii olduğudur:

"Bütüne ait olguların onu oluşturan tikel öğelerin içinde eritildiği kabul etmek çelişkiye düşmek anlamına gelecektir çünkü bütüne ait olgular tanım itibarıyla onu oluşturan öğelerin içerdiğinden daha başka bir şey içermektedir. Bütün bunlar aynı zamanda, birey aklının bilimi olan psikoloji ve sosyoloji arasında yaptığımız ayrımı da haklı çıkarmaktadır. Toplumsal olgular, psişik olgulardan yalnızca nitelikçe ayrılmazlar; onların, aynı zamanda, kendine özgü dayanakları vardır ve bu bakımdan da psişik olgularla aynı ortam içinde evrime uğramazlar ve yanı koşullara bağımlı değildirler" (Durkheim, 2004, s. 28).

Durkheim devamında toplumsal olgular da düşünüş ve eyleyiş biçimlerinden oluştuğunu fakat kolektif bilincin hallerinin bireysel bilincin hallerinden farklı mahiyetlere sahip olduğunu dile getirir. Toplulukların zihniyeti ile bireylerin zihniyeti birbirinden ayrı ve kendine has

yasalara sahiptir (Durkheim, 2004, s. 29). Buradan hareketle Durkheim'in toplumsal ve bütüncül sosyolojisi, bireysel aklın ve zihnin odağındaki psikoloji biliminden ayrıldığı itirazına yoğunlaşmak gerekir. Özellikle yöntem bilim anlamında sosyolojinin bağımsızlaşma mücadelesinde, Durkheim en önemli kavşaklardan biri olma özelliğiyle bu çalışmaya konu olmuştur. Ayrıca bu çalışma, Durkheim'in sosyoloji metodolojisini nasıl kurduğu ve özellikle de psikoloji disiplininin bağımsız bir bilim olma yolunda sosyolojinin mücadelesi de ele alınmıştır.

### **Durkheim'in Sosyolojisi Bireysel Psikolojiye Karşı: Birey mi Toplum mu?**

Durkheim, sosyolojiyi diğer sosyal bilimlerden ayırmak üzere, sosyolojinin kendine özgül nesnesi olduğu, 'diğer bilimlerin alanına girmeyen; 'bir gerçekliği' bulunduğu görüşünü savunuyordu. Toplumsal olanın özgüllüğünü tanımlarken de üç toplumsal olgu grubu şapta-maktaydı: 1) nüfusun, bölgesel örgütlenmenin ve teknolojinin (binalar, makineler) hacmi ve yoğunluğu gibi morfolojik yapıyla ilintili olgular 2) aile, din, politik ve ekonomik gibi, inançları ve pratikleri (normatif alanı) kapsayan toplumsal kurumlar 3) ahlaki kavramları, dinsel doğmaları, kolektif temsiller. Toplumsal olgular, onlardan bağımsız kalmakla birlikte, aynı zamanda toplumsal açıdan bireyler aracılığıyla gerçekleşmiş dışsal yapılardır. Sözge-limi toplumsal kurumlar, gelenekleri ve pratikleri aşılıp muhafaza ederek, hem o anda-ki hem de gelecekteki kuşakları toplumsallaştırmaya yararlar (Swingewood, 2010, s. 114). Durkheim'e göre toplumun oluşumunda her ne kadar bireyin rolü önemsiz görülme de toplumsal olgular bireyden çok dışsal bütünlerden oluşur ve bu toplumun özünü oluşturur. Bütünler, sosyolojik açıdan, bireyler temelinde analiz edilemezler: Analiz birimi 'ortam'dır ve bu, toplum biliminin nesnesini meydana getiren kolektif güçler ile olgulardan oluşur. Durkheim'e göre toplumsal olan indirgenemezdi, kendine özgüydü (*suigeneris*) ve buna bağlı olarak psikolojik unsurun da konuyla ilintisi yoktur. Durkheim'in toplumsal gerçekli-ği, iradeci, öznel ve psikolojik bir bakış açısını benimseyen, sosyal bilimcilerin yaklaşımına açıkça bir karşı çizgideydi (Swingewood, 2010, s. 112). Bireysel psikolojik olgularının doğası, insan zihni tarafından oluşan olgulardır. Ona göre sosyolojik yöntemin kuralları, ne meta-fizik bir kavram ne de en içteki derinlik hakkında spekülasyondur (Durkheim, 2004, s. 140). Durkheim, psişik olgular ile sosyolojik olguların kaynağı arasında kesin bir çizgi çekmez ama birbirinden de ayrı bilim olduğundan ısrar eder:

"Toplumsal olgular da düşünüş ve eyleyiş biçimlerinden oluşur. Fakat kolektif bilincin hallerinin bireysel bilinçlerin hallerinden farklı bir mahiyet taşıdığı, bunların farklı bir tür tasavvur olduğu da kabul edilmelidir. Toplulukların zihniyeti ile bireylerin zihniyeti birbirinden farklıdır ve toplulukların zihniyeti kendine özgü yasalara sahiptir. Bu bakımdan, aralarındaki ilişki ne olursa olsun, psikoloji ile sosyoloji, herhangi iki ayrı bilim birbirinden ayrı olabileceği kadar birbirinden ayrıdır" (Durkheim, 2004, s. 28-29).

Durkheim'de toplum bir kaynak, bir yaratıcı, idealler ve değerlerdir. Durkheimvari bir metafor olarak toplum, sadece bir kütle değil bir ruhtur ve bu ruh sosyal idealler ru-hudur (Alpert, 1939, s. 65).

Sosyoloji bireye onun imparatorluk içinde bir imparator değil, bir vücudun organlarından biri olduğunu öğretecek; ona, bu vazifesini özenle yerine getirmenin güzel yanlarını gösterecektir. Bireye yalnızca ve bütünüyle kendine değil, başkalarına ait ve bağlı olmanın hiç de aldatıcı bir şey olmadığını hissettirecektir (Durkheim, 1888'den akt. Coenen-Huther, 2013, s. 17). Başka bir yerde, Durkheim, topluluğu ile bireyi etkileyen şeylerin farklılaştığını ifade eder. Yani bireyi etkileyen şeylerle toplumu etkileyen şeylerin mahiyetleri farklı olduğundan farklı şekilde etkilenecektir. Yani onun deyişiyle, "ne aynı özneyi ne de aynı nesneyi ifade eden farklı tasavvurlar aynı nedenlere bağlı olamazlar" (Durkheim, 2004, s. 29). Fay, Durkheim'in sosyolojisinin toplum eksenli yönünü şöyle özetler: Toplum, bireyin psikolojisine ve davranışlarına indirgenemeyecek bir gerçekliktir ve en bireysel görünen edimlerin açıklaması bile toplumsal bütünlüğü tanımlayan gayrişahsi yasa ve güçlerin bir fonksiyonudur (Fay, 2013, s.74). Durkheim sosyolojisinde psişik olguyla toplumsal olgu arasındaki farklılık belirgin şekilde ayrılmış halde olduğu görülmektedir. Yani sosyoloji, bireyin bilinmeyen ruh dünyasından ve bilincinden ziyade somut ve karşılaştırılabilir olgu haline gelen toplumsal olgu üzerine inşa edilmiştir.

Psikoloji disiplininin farklı olarak 'bir toplumbilim nasıl oluşturulabilir?' sorusuna Durkheim, toplumsal olguları açıklamak gerektiğini düşünür. *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*'nın da metodolojik bir önerme olan toplumsal olguları şeyler gibi analiz etme, doğadaki herhangi bir 'şey', nesne olarak ele alınması gerektiğini ifade eder. Giddens, söz konusu postülânın sosyolojik olmaktan çok metodolojik olduğunu ve bilimlerin gelişmesi anlayışına dayandığından bu önermenin Comte'dan devraldığını ifade eder (Giddens, 2009, s.153). Giddens'a göre Durkheim, toplumsal olguları sadece doğal gerçeklik dünyasıyla özdeşleştirir- zira ona göre, doğadaki nesnelere olduğu gibi, toplumsal olguların özellikleri doğrudan sezgiyle bilinemez ve bireysel insan iradesi tarafından şekillendirilmez.

"Gerçekte bir 'şey'in en önemli karakteristiği, basit iradi bir çabayla değiştirilmesinin imkânsızlığıdır. Aslında şey bütün değiştirme çabalarına göstermese bile, tek bir iradi edim onda değişiklikler yaratmak için yetersizdir" (Giddens, 2009, s. 154).

Yani toplumsal olgular bütüncül ve tek bir iradenin kararlarından apayrı bir "şey" gibi çıkar ortaya. Toplumsal olgular, iki farklı, ancak ilişkili biçimde yer alan "şeyler"dir. Öncelikle bir olgu bir şey olarak görüldüğünde, ona karşı "özel bir zihinsel tutum" olduğunu varsaymak mümkündür.

Durkheim, toplumsal olguları açıklarken ifade ettiği ikinci önerme toplumsal olguların dıştan, baskıcı ve zorlayıcı olduğudur. Toplumsal olguları nesne gibi gözlemlemek ve toplumsal olguyu uyguladığı baskı ile tanımak Durkheim metodolojisine temel olan iki öneridir (Aron, 2004, s. 291). Durkheim, toplumsal olguların dışsal ve zorlayıcı olduğuna dair şöyle bir örnek verir:

“Ben bir ağabey, bir eş ve bir yurttaş olarak görevlerimi yaptığım ve bu görevlere ait sorumlulukları ve yükümlülükleri yerine getirdiğimde, aslında, içinde bulunduğum toplumun hukukunda ya da geleneklerinde tanımlanmış olan fakat benim ve benim eylemlerimin dışındaki birtakım zorunluluklara göre hareket etmiş oluyorum. Bu zorunlulukların benim duygularıyla örtüştüğü veya onların gerçekliğini içimde hissettiğim anlarda bile bu zorunluluklar benim için dışsal birtakım nesnel olgular olmaya devam edecektir çünkü bu zorunlulukları yaratan ben değilimdir. Bana bu zorunlulukları benimseten şey, yine benim için dışsal olan belirli bir eğitim sürecidir... Kısacası yukarıda anlattığımız bütün eyleyiş, düşünme ve hissetme biçim ve tarzları bireyin bilincinin dışında var olma gibi dikkate değer bir özellik taşıyor” (Durkheim, 2004, s. 48-49).

Durkheim'in toplumsal olguları tanımlarken kullandığı 'dışsallık' ve 'zorunluluk' toplumbilimin metodolojik analiz anlamında doğa bilim yöntemini takip etmektir. Nasıl ki doğadaki şeyler bizden bağımsız, bir nesnelliği ve yasa varsa toplumsal olgularda da bu yasa geçerlidir ve aranmalıdır. Bu anlamda Alpert'e göre, 19. yüzyıl bilim anlayışının takipçisi olarak Durkheim, bilimsel sosyolojinin, öznel konular alanından açık bir şekilde ayrıldığına inanır. Ona göre Durkheim, insanın sosyal davranışın sosyolojik parçalarının nasıl tanımlanması gerektiğini öğretti (Alpert, 1959, s. 465).

### **Monadoloji ve Sosyoloji: Durkheim, Tarde'ye Karşı**

Thomassen'e göre 19. yüzyıl sonlarına doğru Fransa'da bilimsel faaliyet alanında durum çok farklıydı. Sosyoloji bir disiplin olarak henüz kurulmamıştı ve hiçbir üniversitede kürsüsü yoktu. Aynı şeyler antropoloji için de geçerliydi. Bu yüzden Durkheim, Tarde ve van Gennep arasındaki savaşlar doğrudan ve somut şekilde Fransız üniversite sisteminde güvenli bir iş ve pozisyon elde etme üzerineydi. Çünkü bu dönem aynı zamanda Fransa'daki sosyal bilim disiplinlerinin henüz embriyo halinde olduğu döneme tekabül eder (Thomassen, 2012, s. 231).

Soruların kaynakları ve verilerle ilişkileri kaçınılmaz olarak metot ve metodolojiyle birleşiktir. Burada kastedilen durum Tarde ve Durkheim arasında daha göze çarpar. Bilindiği üzere Durkheim, Tarde'yi "metafizikçi" olmakla suçlar, onun edebi yeteneklerini kabul eder ama ampirik realitesini kusurlu bulur ve takip ettiği metodolojik yaklaşımını dar ve hatalı olarak "birey"e odaklandığını belirtir (Thomassen, 2012, s. 241). Baker'e göre "Tarde'nin Durkheim'le teorik ve metodolojik polemikleri özellikle "Monadoloji ve Sosyoloji" başlıklı uzun metninde ortaya çıkar. Baker, Durkheim sosyolojisinin zaaflarını tespit ettiği birkaç noktayı şöyle izah eder: "Durkheim'in sosyolojisi, çok yalın bir formülle söylemeye çalışırsak "*faitsocial*", yani "toplumsal olgu" adını verdiği bir tespit kriterine dayanır; buna göre eğer birey kendi üzerinde nedenini kendinde bulamadığı, dolayısıyla dışarıdan gelen herhangi bir yaptırım gücü, istediğiniz kadar içselleştirilmiş olduğunu düşünün, herhangi bir dışsal etken hissediyorsa işte buna "toplum" adını vermek gerekir. Durkheim'in toplumun "*suigeneris*" bir varlık olduğunu söylemesi aslında bu varsayıma dayanıyor. Toplumsal olgunun kendi başına an-

laşılabilir ayrışıklığı temellendirilmek zorundaydı çünkü daha intihar üstüne ünlü araştırmasından itibaren Durkheim sosyolojiyi Wundt'un içebakışının, Fransa'da ise biyo-fizyolojinin yönlendirdiği psikolojiden ayırt etmeliydi. Böylece toplumsal olan her şey salt sosyolojinin, bireysel olan her şey ise psikolojinin alanlarına gönderilebilecekti -ve toplumsal olan şeyler, işbölümü, ahlâk, din." (Baker, 2008, s.13). Baker'e göre Tarde'in monadolojisi, Durkheim'i her şeyden önce esas olarak metodoloji alanında gerçekleştirdiği bir ayrımın ontolojik bir alana taşımakla suçluyor. Bir tarafta toplum var diğer tarafta birey (Baker, 2008, s. 13).

Durkheim ve Tarde arasındaki teorik mücadele uzlaşmaz iki kutup hali değildi. Spencer'in toplumu biyolojik organizma olarak görme savına karşı ikisi de karşı çıkmıştır. İkisi de Spencer'in biyolojik metaforlarının insan toplumlarını anlayabilmek için faydasız olduğuna inanıyordu ancak bu inançlarının nedenleri tamamen farklıydı. Durkheim'in Spencer'la çatışmasının sebebi, *suigeneris* insan toplumunun bir biyolojik organizmaya indirgenemez oluşuna inanmasıydı. Tarde'nin çatışmasının sebebi ise ortada herhangi bir organizmanın olmayışydı. Bütün organizmalar birer toplum olduğu için, insan toplumları da organizma ve dolayısıyla süper organizma olamazdı (Latour, 2008, s. 42).

Barry ve Thrift'a göre Tarde, sosyal bilimler konusunda kendi dönemi yani 19. yüzyıl açısından ufuk açıcı bir yere sahiptir. Bununla birlikte onun çağdaş ve entelektüel karşıtı olarak Durkheim, gayretle toplum alanını psikolojik ve coğrafi alandan ayırmaya çalışıyordu. Ama Tarde'nin sosyolojik kavramları daha genel ve geniş onun durduğu nokta sosyologlar, psikologlar ve doğa ve insan bilimleri alanında çalışanları birleştirir ve şu an yaygınlık kazanan disiplinlerarası bakışı ifade etmiştir (Barry & Thrift, 2014, s. 510). Tarde, bu anlamda Durkheim'in toplumsal teoriyi birbirinden ayırtmaya çalıştığını ve sosyolojiyi felsefeden, ontolojiyi metafizikten bütünüyle bir kopuş üzerine kurduğunu belirtir. Tarde'nin görevi ise direk bu alanların üzerine giderek, toplumsal teoriyi dünyanın temel malzemesine ilişkin varsayımlarla buluşturmak olduğunu iddia eder (Latour, 2008, s. 35). Durkheim'in toplumu bütüncül ve bireysel bilincinden öte toplumsal kolektif eylemlerin toplamı bir şey olarak görüyordu. Buna karşın Tarde, toplumu bireysel monadlardan daha yüce, daha karmaşık bir düzen olarak almayı reddettiği gibi, toplumu bireysel eyleyici insanlardan oluşan bir şey olarak kabul etmeyi de reddeder; her bir beyin ve zihin, beden, inanç ve arzulara sahip ve kişinin bütüncül halini teşvik eden milyarlarca küçük kişiden, eyleyciliklerden oluştuğunu belirtir (Latour, 2008, s. 36).

Tarde'nin Durkheim'e karşı çıkışları aynı zamanda o dönemin Comtevari pozitivizmine de bir karşı çıkıştır. Toplumsal olgular ve taklit (*imitation*) arasındaki teorik tartışma onun Durkheim'la ayrıştığı temel noktalardan biridir. Onun taklit kavramı bireysel bir pozisyona işaret eder. Kasenti'ye göre Tarde'nin inter-psikolojisi (interpsychology) bir psikoloji değildi; onun psikolojiden kastı mümkün olduğu kadar bireyler ve onların kendi ilişkilerini kavramaya çalışmaktır. İnter-psikolojisi, psikolojinin alt bölümü de değildir daha çok bireyin ötesindeki

kolektif temsillerin içine de dâhil edilmeyen psişik fenomenlerle çalışmayı amaçlar. Sosyologlar, temsiliyet fikrinden önce *inanç* ve *arzu* üzerine odaklanmalıdır ki bunlar subjektif kavrayışın yardımcı formlarıdır. Düz bir anlamda, inançlar ve arzular birbirini taklit eder ama bireysel değildir. Gördüğümüz gibi bu Tarde'nin inter-psikolojisinin anahtarıdır ve çağdaş bağlantıların en açık işaretidir. İnanç ve arzu kavramının ayrıntılı şekilde ele alınması sosyolojinin psikolojiyle birleşme noktasıdır. Bu perspektifte Tarde'yi yeniden okuma Durkheim'i yeniden düşünmeye zorlamaktadır (Kasenti, 2010, s. 45). Genel olarak söylenecek olursak, Tarde tarafından kurulan inter-psikolojik yaklaşım, özü ve devindirici ilkesi arzu ve inanç olan bir beyinler arası etkileşim sürecini taklit, zıtlık ve yenilik doğrultusunda açıklamaya çalışan bir analiz yöntemi olarak özetlenebilir (Aytaç, 2008, s. 73).

Durkheim'in erken dönem yazıları aslında Tarde'nin psişik referanslı fenomenlerine karşı toplumsal fenomenler temelinde bir itiraz üzerine kuruludur. Bu anlamda Durkheim'in Tarde ile yoğun çatışmalarının en ateşli yeri İntihar çalışmasıdır. Tarde'nin taklit teorisi, insanların intihar girişiminde bulunan başkalarının eylemlerini taklit ettikleri için intihar girişiminde bulduklarını (ve diğer birçok eylem içinde yer aldıklarını) öne sürer. Bu sosyal- psikolojik sosyolojik düşünme biçimi, Durkheim'in toplumsal olgular üzerine ilgisine yabancıdır. Durkheim, neticede onu çürütmeye çalışır. Örneğin Durkheim şöyle bir çıkarımda bulunur: Taklit gerçekten de önemli olsaydı, yüksek intihar oranına sahip bir ülkeyle aynı sınırı paylaşan uluslar yüksek intihar oranlarına sahip olacaktı. O, bu coğrafi faktörün önemiyle ilgili verilere baktıktan sonra, arada hiçbir ilişki bulunmadığı sonucuna varır. Durkheim, bazı bireysel intiharın taklit sonucu meydana gelebileceğini kabul eder ancak taklit genel intihar oranları üzerinde önemli bir etkiye sahip olmayan sınırlı bir faktördür. Durkheim, toplumsal bir olgunun nedeninin sadece bir başka toplumsal olgu olabileceğini düşündüğü için, taklidin önemli bir faktör olduğu tezine karşı çıkar. Taklit, sosyal psikolojik bir olgu olması yüzünden, Durkheimci sistemde, toplumsal intihar oranlarındaki farklılıkların önemli bir nedeni olamaz. Onun ifadesiyle "toplumsal intihar oranı sadece sosyolojik olarak açıklanabilir" (Cevizci, 2006, s. 781).

### **'İntihar' ve 'Kolektif Bilinç': Bireysel Psikolojiye Yöneltilmiş İki Eleştiri**

*Kurallar'da* Durkheim organik olarak birbirinden farklı temsiliyet ve eylemlerden oluşan fenomenlerden bahseder. Aynı çalışmasının başka bir yerinde Durkheim, birçok zihinde oluşan kolektif bilinçliliği temsiliyetin genelinde bulunur ki bu birçok kişinin bilincinden oluşur (Némedi, 1995, s. 42). *Kurallar'daki* görüşleri onun empirik bir çalışmasında yani İntihar'da uygulama sahası bulur. Durkheim, daha dar (ve daha dinamik), daha az net- aynı zamanda, maddi olmayan bir toplumsal olguyu anlatan- bir kavram bulur: *Toplumsal eğilimler*. Bunlar Durkheim tarafından, ele alınan diğer olgular gibi, "birey üzerinde aynı nesnellik ve güce sahip", ancak "belirgin bir formdan yoksun" maddi olmayan toplumsal olgular olarak tanımlanır. O,

bunlara örnek olarak "kalabalık içindeki tutkular, kızgınlıklar ve merhamet duygularıyla ilişkili büyük hareketler"i örnek verir. Toplumsal eğilimler, her ne kadar diğer olgulara göre daha az somut olsalar da yine de toplumsal olgulardır. Durkheim İntihar'da toplumsal olguların, özelleştirilmiş toplumsal eğilimlerin bireye dışsal ve zorlayıcı olduklarını gösterir (Cevizci, 2006, s. 780).

İntihar çalışmasının dördüncü bölümü Durkheim'in Tarde'nin *imitation* yani taklit kavramına ayırmıştır. Durkheim, bu bölümde intiharın davranış olarak taklitle ilişkisine eğilmiştir. Durkheim'e göre taklit kavramının karmaşıklığı kavramın tanımlanmasındaki sorunlardan ileri gelir. Ona göre Tarde'nin de tanımlamaya çalıştığı –o dönemde sıkça işlenen konu olduğundan- taklit kavramı üç anlama geldiğinden söz eder: a) birçok değişik bireyin aynı anda duyduğu, "yeni bir durum ortaya çıkaracak biçimde birbirilerini etkilemek ve bir araya gelmek" yolundaki bilinç durumlarının bu özelliğini anlatılmaktadır. Durkheim, bu özelliği açıklarken, Tarde'nin örneğini verir. Taklidin niteliği, en iyi biçimiyle "kentlerimizin gürültülü toplantılarında, devrimlerimizin büyük olaylarında" ortaya çıkar. Bir araya gelen insanların, karşılıklı etkileşme yoluyla birbirlerini nasıl değiştirdikleri en iyi buralarda görülür; b) içinde yaşadığımız toplumla uyumlu olmayı ve bu amaçla çevremizde yaygın düşünme ve davranma biçimlerini benimsemeye iten gereksinimlere de taklit adı verilir. Ona göre hukuka ve ahlaka uygun davranışlarımızda aynı şeyi yaparız. Gereçekleri bilmediğimiz halde bir ahlak kuralına uygun davranmamız, bu kuralın toplumsal gücü olmasından dolayıdır; c) üçüncü bir davranış olarak da Durkheim, yalnızca bizim önümüzde yapılmış olduğu için ya da ondan söz edildiğini duyduğumuz için davranışları yineleyebiliyoruz. Çevremizde birinin esnediğini, güldüğünü ya da ağladığını gördüğümüz için esnememiz, gülmemiz ya da ağlamamız böyledir (2002, s. 126-127). Durkheim, her bir olguyu tek tek ele alır ve bir konuda uyarır ki birinci maddede bahsedilenin taklit olamayacağına işaret eder. Çünkü orada gerçek anlamda bir taklidin oluşabilmesi için gereken yinelemeye rastlanılmayacağı ve orada kendine özgü bileşimler neticesinde toplumsal bir araya gelişler olarak görülür. Bundan ötürü kent toplantıları ve devrimlerde taklidin aranmaması gerektiğini ifade eder (2002, s. 128). Durkheim, birinci maddede taklitten ziyade etkileme olduğunu ve birçok bilinç durumunun kendilerinden farklı bir bilinç durumu içinde kaynaşmasıyla oluşan ortak bilinç durumu olduğunu belirtir (2002, s. 129). İkinci maddede Durkheim'e göre modayı izlerken ya da göreneklere uyarken yapılan şey, başkalarının yaptığı, her gün yaptığı şeydir. Durkheim, burada davranışın yeniden üretimi nedeniyle ilk maddedeki ortak bilinç ve durumun özgüllükten farklı bir durumda meydana geldiğini iddia eder (2002, s. 130). Bu iki maddede taklit olarak anılan davranışların bulaşma gibi bir özellikten yola çıkıp genel ad olarak taklit olması varsayımına karşılık olarak Durkheim, bu iki tür davranış biçiminin arasındaki fark, tıpkı ussal ve düşünülüp taşınmış ile kendiliğinden işleyen tepke (refleks) arasındaki fark olarak değerlendirir. Ona göre birinci maddede belirtilen taklit türü açık yargılar şeklinde anlatılmamışsa da bir nedeni vardır ama ikinci maddede ise zihinsel ara-işlem olmaksızın ortaya çıkar (2002, s.130-131). Durkheim, taklide atfedilen kavramları analiz ederken



Aron'un (2006, s. 267)' da dediği gibi iki olguyu salgını ve bulaşmayı da birbirinden ayırır. Durheim'e göre taklidin olması için bir kez zihnimize girdikten sonra kendiliğinden ve kendi başına hareket halinde olması gerekir. "O zaman gerçekten bir bulaşma vardır demektir çünkü kafamıza bir tasarım biçiminde giren dışımızdaki hareket, bizim davranışımız olarak kendiliğinden yinelemektedir (Durkheim, 2002, s. 132). Durkheim, yönteminin tipik bir ayırımıdır. Durkheim, intihar oranlarında taklidin etkisine bakarken, Tarde'nin taklit kavramına ilişkin görüşlerini böylelikle eleştirir. İntihar oranının esas olarak taklit olgusuyla belirlendiği düşüncesini istatistikler yardımıyla çürütmektedir. Eğer intiharlar bulaşmaya bağlı olsaydı bir harita üzerinde oranın özellikle yüksek olduğu bir merkezden öteki bölgelere doğru yayılması izlenebilirdi. Oysa intiharların coğrafi dağılımının incelenmesi böyle sonuç vermemektedir. Oranlar düzensizdir. Taklit varsayımına ters düşmektedir (Aron, 2006, s. 268).

Durkheim ve Tarde'nin ihtilafı oldukları diğer bir konu kolektif bilinç sorunudur. Durkheim'in *Toplumsal İşbölümü*'nde tanımladığı şekliyle kolektif bilinç "bir toplumun ortalama üyelerinin ortak inanç ve duygularıdır". Durkheim, bu bütünün kendine özgü yaşamı olan belirli bir sistem oluşturduğunu belirtir. Ortak bilinç, sadece bireysel bilinçte bulunan duygu ve inançla vardır ama en azından analitik olarak ondan farklıdır çünkü kendi yasalarına göre gelişir ve sadece bireysel bilincin anlatımı ya da sonucu değildir (Aron, 2006, s. 258). Oysa Tarde, Durkheim'in kolektif bilinci kavramını herhangi bir toplulukta asla görülemediği için eleştirir. Tarde'nin kolektif bilince eleştirisi şöyledir:

"...herhangi bir sosyal grup ne kadar içten, ne kadar derinlikli ve ne kadar uyumlu olursa olsun, şaşkına dönen üyelerin ortasında exabrupto aniden hayali olmayan gerçek bir kolektif ben'in ortaya çıktığını asla göremeyiz (ki bu ben olağan üstü bir sonuçtur ve kendileri bunun koşullarını oluşturacaklardır). Şüphesiz bütün grubu temsil eden ve onu kişiselleştiren bir üye vardır, her zaman (veya her biri ayrı bir şekilde grubu kendi içlerinde aynı şekilde bütünlüklü olarak bireyselleştiren bir grup üye vardır, daima, bir devletteki bir bakan örneğin). Ama bu şef ya da şefler de tebaalarını oluşturan kişilerden değil de anne ve babalarından doğmuşlardır. Peki, bununla birlikte, bilinçsiz sinir hücrelerinin uyumu embriyon halindeki bir beyinde yoktan gün be gün bir bilinç yaratma yeteneğine neden sahip olunsunlar ki? Ki insanların bilinç uyumu, herhangi bir toplulukta böyle bir niteliğe asla sahip olamaz" (Tarde, 2004, s. 59).

Tarde'nin sosyolojisi her şeyden önce ilişkiler sosyolojisidir. Tarde için temel toplumsal eylemler, bilinç durumlarında değişime sebebiyet veren ilişkilerdir (Barry & Thrift, 2007, s. 55). Öyle ilişkilerdi ki Tarde'ye göre toplumsal ve siyasi kurumların tarihsel olarak şartlara göre değişim gösteren tertipleri, galaksileri ve yer şekilleri gibi ancak birbirine etki eden belirli serilerinin neticesi olarak anlaşılabilir. Nasıl astronomlar "bir güneş sisteminin ayrıştırılmayan nebulaya dönüştürmekten" sakınıyorlarsa, sosyologlar da tarihi belirsiz genellemelerle kurmamalıdır. Bu bağlamda Tarde toplumsal çevre ve kolektif ruh gibi 'gizemli kavramlar'ın toplumsal olguları açıklamada kullanılmasının terk edilmesi gerektiğini söyler (Barry & Th-

rif, 2007, s. 53). Tarde'nin aksine Durkheim'e göre kolektif bilinç, bireysel bilinçten büsbütün ayrı bir şey meydana getirir noktasında direnerek "toplum bireylerin bir toplamı değil bir bireşimdir" ve 'toplumsal hayatın açıklanmasını psikolojik hayatla değil gene toplumsal hayatta aramak gerekir' (Kösemihal, 1999, s. 179). Durkheim düşüncesinin bu noktasında toplumsal sıfatı sadece şu anlama gelir: bu yasak ve zorlamalar (mekanik işbölümünde) ortalama grup üyelerinin çoğunluğu için söz konusudur ve kökenleri birey değil gruptur, birey bu zorlama ve yasaklara üstün bir güce olduğu gibi boyun eğer (Aron, 2006, s. 258).

## Sonuç

19.yüzyıl bilim dünyasının en önemli özelliği, doğa bilimin egemen ve toplumsal ve tarihsel bilimlerin de kısmen de olsa varlığını sürdürdüğü bir yüzyıl olmasıydı. Özellikle doğa bilimlerin yönteminin hâkimiyetinde olduğu bu yüzyılda sosyal bilimler de kendi disiplinlerine uygun yol arayışına girmişlerdi. Sosyal bilimler içinde sosyolojinin kendine yer bulma çabası söz konusu bu döneme tekabül eder. Özellikle de Fransa'da Saint Simon ve Aguste Comte, bilimler hiyerarşisinde sosyolojiye yer açmak için yoğun uğraş vermişlerdi. Ancak Emil Durkheim, sosyoloji olarak bilinecek olan bu disiplinin araştırma nesnesinin ne olacağı sorununa toplumsal olgular olmalı demiştir. Durkheim'in bu metodolojik çıkışı onu sözkonusu sosyolojinin kurucuları arasında önemli bir yer işgal etmesine de vesile oldu. Durkheim, sosyoloji olarak bilinecek olan disipline bir metodoloji arayışına girerken dönemin bilimsel havası olan pozitivizminden ciddi anlamda etkilenmiştir. Bu yöntem sosyolojik araştırmalarda toplumsal olguların "şey"ler gibi ele alınması, toplumsal ve psikişik olgular ayrımı, kolektif bilinç gibi bir dizi metodolojik farklılaşmayı da beraberinde getirmektedir. Durkheim, sosyolojik olguları nesnel olarak ele alırken bir yandan da bireysel bilincin üzerinde kolektif bir bilincin varlığını da kabul ediyordu. Bu hususta ona göre sosyoloji, bireysel zihin dünyasının karmaşıklığından kurtulup görülebilen toplumsal olguları izah etmeliydi. Durkheim'in bu zahı metodolojik olarak da bireye yönelmiş psikolojinin psikişik dünyasının açıklanması yöntemiyle de yoğun tartışmalara girdiği alandı. Wundt ve Tarde ile girdiği bireysel içebakışa itirazlar ve tartışmalar onun sosyolojiye metodolojik kurallar inşa etmesine yardım etti. *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* ve İntihar eserlerinde Durkheim, bireyin ötesinde dışsal ve zorlayıcı olarak var olan toplumsal kurallar olduğunu belirtir.

Durkheim'in sosyolojik mücadelesinin özü diğer disiplinlerden ayrılmak üzere sosyolojinin kendine has nesnesi ve gerçekliği üzerine kurulmuştur. Bu nokta ayrıca onun Tarde ile girdiği metodolojik mücadelenin de esas noktasıydı. Çünkü Tarde'ye göre toplumsallığın gizemi bireylerin ve doğanın sayısız bağıntıları içinde gizliydi. Ona göre Durkheim, ısrarla toplum bireyden, psikolojiyi de coğrafyadan ayıştırmaya çalışmaktadır. Ama Durkheim, toplumu bütüncül ve bireysel bilinçten öte toplumsal kolektif bir bilinç olarak görüyordu. Bunun aksine Tarde, toplumu bireysel monadlar şeklinde ve her bir bireyin ve zihnin beden, inanç ve

arzulara sahip olan sayısız küçük kişilerin eylemleri olarak ele almıştı. Sosyal olgular ve taklit kavramları Tarde'nin Durkheim itirazlarının temel noktasıydı. Tarde'ye göre toplumsal varlık, "toplumsal olduğu derecede taklitseldir ve taklidin toplumlarda oynadığı rol, kalıtsal organik bir hayat açısından veyahut titreşimin organik kütleler açısından oynadığı rol ile paraleldir" (Barry & Thrift, 2007, s. 53). Tarde ve Durkheim arasındaki metodolojik mücadele, birey ve toplum, psikoloji ve sosyoloji, bireysel ve kolektif bilinç, genellemeler ve tikellikler gibi birçok konuda uzlaşmazlığa götürmüştür. Bu tartışmalar ayrıca Durkheimci sosyolojinin ortaya çıktığı koşulları, bağımsız bir bilim olma yolunda sosyolojinin sonraki dönemlere de referanslarda bulunur. Durkheim'in bütüncül ve olgusal sosyolojisi, Tarde'nin inter-psikolojisi ve mikro sosyolojisi sosyolojik düşüncenin gelişimi açısından değerlendirildiğinde günümüzde sosyologlara verimli tartışma alanları açmaktadır ve açmaya devam etmektedir.

## Kaynakça

- Alpert, H. (1939). Emile Durkheim and sociologismic psychology. *American Journal of Sociology*, 45(1), 64-70.
- Alpert, H. (1959). Emile Durkheim: A Perspective and appreciation. *American Sociological Review*, 24(4), 462-465.
- Aron, R. (2006). *Sosyolojik düşüncenin evreleri* (çev. K. Alemdar, 5. basım). Ankara: Bilgi Yayınevi.
- Aytaç, A. M. (2008). Gabriel Tarde'nin ekonomi psikolojisi: Yenilik ve boş zaman kavramları çerçevesinde değer sorunu: Tarde ve mikrososyoloji. *Tesmeralsekdiz*, 2(3), 67-88.
- Baker, U. (2008). Tarde sosyolojisi: Tarde ve mikrososyoloji. *Tesmeralsekdiz*, 2(3), 12-20.
- Barry, A., & Thrift, N. (2007). Gabriel Tarde: Imitation, invention and economy. *Economy and Society*, 36 (4), 509-525.
- Brooks, I. J. (1996). The definition of sociology and the sociology of definition: Durkheim's rules of sociological method and high school philosophy in France. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 32(4), 379-407.
- Cevizci, A. (2006). *Felsefe ansiklopedisi* (C. 4). İstanbul: Ebabil Yayıncılık.
- Coenen-Huther, J. (2013). *Durkheim'i anlamak* (çev. S. Akyüz). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Durkheim, E. (2002). İntihar: Toplum bilimsel inceleme (çev. Ö. Ozankaya). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Durkheim, E. (2004). *Sosyolojik yöntemin kuralları* (çev. C. Saraçoğlu). İstanbul: Bordo Siyah Yayınları.
- Fay, B. (2013). Çağdaş sosyal bilimler felsefesi (çev. İ. Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Giddens, A. (2009). *Kapitalizm ve modern sosyal teori* (çev. Ü. Tatlıcan). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kasenti, B. (2010). Imitation: Returning to the Tarde-Durkheim debate. In M. Candea (Ed.), *The social after Gabriel Tarde* (pp. 44-62). London and New York: Routledge.
- Kösemişal, N. Ş. (1999). *Sosyoloji tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Latour, B. (2008). Tarde ve toplumsalın sonu: Tarde ve mikrososyoloji. *Tesmeralsekdiz*, 2(3), 34-66.
- Némedi, D. (1995). Collective consciousness, morphology, and collective representations: Durkheim's sociology of knowledge, 1894-1900: Celebrating the 100th anniversary of Émile Durkheim's "The rules of sociological method". *Sociological Perspectives*, 38(1), 41-56.
- Rawls, A. W. (1997). Durkheim's epistemology: The initial critique, 1915-1924. *Sociological Quarterly*, 38(1), 111-147.
- Ritzer, G. (2010). *Sociological theory* (8th ed.). New York: McGraw-Hill.
- Swingewood, A. (2010). *Sosyolojik düşüncenin kısa tarihi* (çev. O. Akınhay). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Tarde, G. (2004). *Monadoloji ve sosyoloji* (çev. Ö. Doğan). Ankara: Öteki Yayın Evi.
- Thomassen, B. (2012, Ağustos). Émile Durkheim between Gabriel Tarde and Arnold van Gennep: Founding moments of sociology and anthropology. *Social Anthropology*, 20 (3), 231-249.
- Thompson, K. (2002). *Emile Durkheim*. London and New York: Routledge.
- Tiryakian, E. (2006). Emile Durkheim. T. Bottomore ve A. Uğur (Ed.), *Sosyolojik çözümlemenin tarihi* içinde (çev. M. Tuncay ve A. Uğur). İstanbul: Kırmızı Yayınları.

# Türk Sosyoloji Tarihinde İstanbul Ekolü

Suat Alan\*

**Öz:** Türk sosyoloji tarihi 2014 yılı itibari ile 100 yıllık serüvenini tamamlamıştır. Ziya Gökalp tarafından 1914 yılında kurulan Türkiye'nin ilk sosyoloji kürsüsü olan İÜEF Sosyoloji Kürsüsü, Türk sosyoloji tarihinin 100 yıllık serüvenine tanık olmuş ve Kıta Avrupa menşeli sosyoloji tarzını kuşaklar arası aktaran bir sosyoloji geleneğine zemin olmuştur. Türk sosyoloji tarihinde iki ekolden bahsedilmektedir: İstanbul ekolü ve Ankara ekolü. İstanbul ekolü makro ölçekli tarihsel sosyoloji yapan ekol olarak dikkat çekerken, Ankara ekolü mikro ölçekli uygulamaya dönük araştırmalar yapan ekol olarak dikkat çekmektedir. İstanbul ekolü Gökalp'ın kurduğu kürsüde varlığını sürdüren ve Gökalp'ın düşüncelerine de sahip çıkan bir ekol olarak dikkat çekmektedir. Sosyolojide makro ölçekli tarihsel sosyoloji yapma tarzını önemli ölçüde sürdüren Hilmi Ziya Ülken, Gökalp'ten sonra İÜEF Sosyoloji Kürsüsü'nün ikinci kurucusu olarak anılmaktadır. Ülken'den sonra bu geleneğin en canlı örneği olarak karşımıza çıkan isim Baykan Sezer'dir. Sezer'in tüm çalışmalarında tarihsel sosyoloji yapma tarzı görülmektedir. Bu ekolün son halkasını oluşturan isim ise Korkut Tuna'dır. Tuna, sosyoloji anlayışı ile hem İstanbul ekolünün önemli bir temsilcisi olarak kabul edilmekte, hem de mikro ölçekli, uygulamaya dönük çalışmalar ile ekole yeni bir mecraya açan isim olarak dikkat çekmektedir. Bu çalışmada, Türk sosyoloji tarihinin 100 yıllık serüvenine kısaca vurgu yapılmakta ve İstanbul sosyoloji ekolünün temel özelliklerine değinilmektedir. Devamında İstanbul ekolünün önemli isimlerinden Hilmi Ziya Ülken, Baykan Sezer ve Korkut Tuna örnekleri incelenmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Türk Sosyoloji Tarihi, İstanbul Ekolü, Hilmi Ziya Ülken, Baykan Sezer, Korkut Tuna.

## Giriş

Türk sosyolojisi, yüz yılı aşan tarihî birikime sahiptir. 19. yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkan sosyoloji bilimi, aynı yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı İmparatorluğu'nda da etkili olmaya başlamıştır. Sosyolojinin Osmanlı'ya aktarılması ve Cumhuriyet sonrası dönemde Türkiye'deki varlığı siyasî gelişmelere bağlı olarak gerçekleşmiştir. Osmanlı'nın son dönemlerinde Fransa'da bulunan aydınlar, orada gördükleri sosyoloji bilimini Osmanlı'nın toplumsal sorunlarına uyarlamak için oldukça büyük gayretler göstermişlerdir. Temel amaçları Osmanlı İmparatorluğu'nu kurtarmak olan aydınlar, sosyoloji bilimini siyasî amaçları doğrultusunda kullanmaya başlamışlardır.

\* Arş. Gör., Bingöl Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.  
İletişim: suatalan12@gmail.com, Bingöl Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Kat: 1 No: D1-24, 12000 Merkez/  
Bingöl.

Siyasî sebeplerden dolayı Osmanlı'ya aktarılan sosyoloji biliminin Avrupa'daki farklı anlayışları, eş zamanlı olarak Türkiye'de de etkili olmaya başlamıştır. Cumhuriyet döneminde de sosyoloji ve siyaset sürekli birbirleri ile sıkı bir ilişki içinde ilerlemiştir. Siyaset ve sosyoloji arasındaki ilişkiyi gösterme adına birkaç noktaya değinmek yeterli olacaktır: Siyasî kadrolara yakın olan Ziya Gökalp'ın sosyoloji anlayışının, siyaseten yenik düşen Prens Sabahattin'in sosyoloji anlayışına karşı ön plana çıkması. 1948 yılında Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde yaşanan tasfiye. Askerî darbelerin sosyoloji alanındaki gelişmelere etkisi, yine bir askerî darbe sonrası yürürlüğe giren Yüksek Öğretim Kurulu ile birlikte sosyoloji bölümlerinin sayısında yaşanan artış. 2007 yılında hükümet politikası sonucu tüm illere üniversite kurulması ve bu üniversitelerin pek çoğunda sosyoloji bölümlerinin yer alması ve pek çok önemli sosyoloğun direkt siyasete atılması (Alan, 2015), Türkiye'de siyaset ve sosyolojinin sürekli birbirleriyle ilişki içinde ilerlediklerini göstermektedir.

Sosyoloji biliminin Türkiye'deki serüveninde dikkat çeken önemli bir nokta, siyaset ile olan ilişkisi iken; diğer önemli nokta yüz yıllık birikime tanık olan İstanbul sosyoloji geleneğidir. Ziya Gökalp tarafından 1914 yılında kurulan İstanbul sosyoloji kürsüsü, sosyolojinin Türkiye'deki serüvenine tanık olmuş ve bu yüz yıllık süre zarfında, bir geleneğin oluşmasına da imkân tanımıştır. Gökalp'tan sonra bu kürsünün ikinci kurucusu olarak kabul edilen Hilmi Ziya Ülken, İstanbul sosyoloji geleneğinin oluşmasında önemli bir etkiye sahiptir. Ülken'den sonra Nurettin Şazi Kösemihal ve Cahit Tanyol'un himayesinde varlığını sürdüren sosyoloji kürsüsü, Baykan Sezer ile yeni bir aşamaya geçmiş ve bu geleneğin yeni bir boyut kazanmasına imkân sağlamıştır. Sezer'den sonra ise bu geleneğin sürmesi ve yeni bir boyut kazanması Korkut Tuna'ya çok şey borçludur. Bu kısa girizgâhtan sonra, Türk sosyoloji tarihinin yüz yıllık serüveninde dikkat çeken noktalara değinilecek, sonrasında ise İstanbul sosyoloji ekolünün temel özellikleri belirtilerek Ankara ekolü ile olan farklılıklarına değinilecektir. Devamında; ekolün önemli temsilcilerinden olan Hilmi Ziya Ülken, Baykan Sezer ve Korkut Tuna örnekleri incelenecektir.

## **Türk Sosyoloji Tarihine Genel Bir Bakış**

Sosyoloji bilimi, Avrupa'da ortaya çıkıp, belli toplum olaylarını anlamanın yolu olarak işlev görmüş ve kısa süre içerisinde Türkiye'de de etkili olmaya başlamıştır. Fransa'da, Auguste Comte tarafından ortaya atılan pozitivizm akımı, kısa süre içinde tüm bilim camiasında etkili olmuş ve taraftar toplayabilmiştir. Bir sosyoloji anlayışı olarak da işlev gören pozitivizm, Türkiye'de de yayılma olanağı bulabilmiştir. Comte'un pozitivizm akımına bağlı olarak düzen ve ilerleme kavramları, Osmanlı'da ittihat ve terakki şeklinde, dönemin siyasî partisi olan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin isminde varlık bulmuştur. Bu cemiyetin kurucusu olan Ahmet Rıza Bey, pozitivizmin Osmanlı'da ki temsilcisi kabul edilmiştir.

Auguste Comte'un pozitivist sosyoloji anlayışı ile birlikte, Herbert Spencer'in organist sosyoloji anlayışı ile Gabriel Tarde ve Gustave Le Bon gibi düşünürler tarafından geliştirilen

sosyal psikoloji anlayışı da Avrupa'da eğitim gören Jön Türkler'in ilgisini çekmiş ve Osmanlı İmparatorluğu'nun içinde bulunduğu buhranlı durumdan kurtarılması için bu sosyoloji anlayışları Türkiye'ye taşınmıştır. 2. Meşrutiyet döneminde görülen bu sosyoloji anlayışları, Türkiye'de fazla etkili olamamış, kısa süren etkilerinden sonra unutulmaya yüz tutmuşlardır. 2. Meşrutiyet döneminde etkili olan ve bu ekollerden farklı olarak başarı gösterebilmiş iki sosyoloji ekolü ve temsilcilerinden bahsetmek mümkündür. İlki; Emile Durkheim'in içtimaiyat ekolünden etkilenen Ziya Gökalp, diğeri ise Le Play'in ilm-i içtimai ekolünden etkilenen Prens Sabahattin'dir. Bu iki düşünür, temsil ettikleri sosyoloji ekollerinin Avrupa'da başarı gösterme durumlarına bağlı olarak Türkiye'de etkili olabilmüş ve yine yakın oldukları siyasî hareketin başarısına bağlı olarak varlıklarını sürdürebilmüş sosyoloji ekolleri ve temsilcileri olarak tarihe geçmişlerdir. Ziya Gökalp ve temsil ettiği içtimaiyat ekolü, Durkheim'in Avrupa'da başarılı olması ve yine Gökalp'in yakın olduğu İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Türkiye'yi kuran Kemalist kadrolara yakınlığından dolayı, fikirleri ve temsil ettiği sosyoloji ekolü birinci sıraya yükselebilmıştır. Prens Sabahattin ise Gökalp'in başarısı karşısında ancak ikinci sırada yer edinebilmiştir (Kaçmazoğlu, 2011).

Ziya Gökalp, 1914 yılında Darülfünun'da sosyoloji kürsüsünü kurmuştur. Kurduğu bu sosyoloji kürsüsü Türkiye'nin ilk, dünyanın ikinci sosyoloji kürsüsü olarak tarihe geçmiştir. Aynı kürsüde faaliyet gösteren Gökalp, 1917 yılında İçtimaiyat Dar'ül Mesaisi ve bu Dar'ül Mesai'nin yayın organı olan İçtimaiyat Mecmuasını yayınlamaya başlamıştır. Gökalp, 1919 yılında İngilizlerin İstanbul'u işgalinden sonra tutuklanarak cezaevine konulmuş, İçtimaiyat Mecmuası altı sayı yayımlandıktan sonra yayınına son verirken, sosyoloji kürsüsüne yardımcı Necmeddin Sadak başkanlık yapmaya başlamıştır. Necmeddin Sadak'tan sonra ise Mehmet İzzet ve İsmail Hakkı Baltacıoğlu sırasıyla bu görevi sürdürmüştür (Kaya, 2008, s. 715-717) ve 1933 yılında Darülfünun yeniden dizayn edilince sosyoloji kürsüsü kapatılmış, sosyoloji dersleri ise Edebiyat Fakültesi ve Hukuk Fakültesi'nde vermeye devam etmiştir (Kaçmazoğlu, 2010, s. 177).

1924 yılı Türk sosyoloji tarihi açısından önemli bir kırılma noktası olarak tarihe geçmiştir. 1924 yılında Ziya Gökalp vefat etmiş, Prens Sabahattin ise hanedanın yurt dışına çıkarılması kanunu sonucu yurt dışına gönderilmiş ve bu tarihten sonra Türkiye ile tüm bağını koparmıştır. 1924 yılından sonra bir fetret devri yaşayan Türk sosyolojisi, Nazi Almanya'sından kaçarak Türkiye'ye gelen yabancı akademisyenlerle 1930'lu yıllarda kısmen etkili olmaya başlamıştır. Alman akademisyenler ile birlikte, Alman sosyoloji anlayışı Türkiye'ye taşınmıştır. Bu dönemde Hilmi Ziya Ülken, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Nurettin Şazi Kösemihal gibi isimler yetişmiş ve 1940'lı yıllara damgasını vurmuşlardır (Alan, 2015, s. 27-33).

Hilmi Ziya Ülken, 1941 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Kürsüsü'nü tekrar kurmuş ve Gökalp'ten sonra bu kürsünün ikinci kurucusu olarak anılmaya başlanmıştır (Kaçmazoğlu, 2010, s. 177). Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu da İstanbul Üniversitesi İktisat

Fakültesi'nde sosyoloji dersleri veren diğer bir düşünür olarak bu dönemde dikkat çekmiştir (Coşkun, 1991, s. 17).

1940'lı yıllarda Türk sosyoloji tarihinde dikkat çekici diğer bir gelişme Ankara'da yaşanmıştır. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde, Amerika'da eğitim görüp gelen Ni-yazi Berkes ve Behice Boran gibi akademisyenler sosyoloji eğitimi vermeye başlamış ve bu gelişmeye bağlı olarak Amerikan sosyoloji anlayışı Türkiye'ye taşınmıştır.

1948 yılı Türk sosyoloji tarihi açısından diğer bir kırılma noktası olarak tarihe geçmiştir. Ankara'da sosyoloji ile uğraşan düşünürler Marksist propaganda yaptıkları gerekçesi ile üniversiteden uzaklaştırılmış, İstanbul'da ise Hilmi Ziya Ülken sosyoloji yapmaktan uzaklaşmış ve felsefi ağırlıklı bir çalışma dönemine girmiştir. Bu sebepten dolayı, 1950'li yıllar Türk sosyoloji tarihi açısından bir fetret devri olarak nitelendirilmiştir. 1950'li yıllarda Türk sosyoloji tarihinde etkili olan en önemli isim Demokrat Parti'ye yakın olan Mümtaz Turhan olmuştur (Kaçmazoğlu, 2010, s. 116-117).

1960 yılında yapılan askerî darbe Türk sosyoloji tarihine de etki etmiş ve bu dönemden sonra farklı üniversitelerde sosyoloji bölümleri kurulmaya başlanmıştır. Amerikan üniversiteleri örnek alınarak kurulan ODTÜ, Boğaziçi Üniversitesi, Hacettepe Üniversitesi gibi yeni üniversitelerde sosyoloji bölümleri açılmış ve bu sosyoloji bölümleri Amerikan sosyoloji anlayışına göre şekillenmiştir. Bu dönemde sosyoloji çalışmaları ile dikkat çeken yeni isimler de ortaya çıkmaya başlamıştır. Mübeccel Belik Kıray, Şerif Mardin, Cahit Tanyol gibi isimleri bu dönem etkili olan isimler arasında saymak mümkündür. Bu dönem, sosyologlar dışında da bilim insanlarının toplum meselelerine ilgi duydukları görülmektedir. Dönemin revaçta olan konuları ATÜT, feodalizm gibi tarihsel sosyoloji ağırlıklı çalışmalardır.

1980 askerî darbesi de Türk sosyoloji tarihi açısından önemli bir dönüm noktasıdır. 1982 yılında Yüksek Öğretim Kurulu'nun kurulması ile birlikte Türkiye'nin pek çok ilinde yeni üniversiteler kurulmuş ve bu yeni üniversitelerin bünyesinde sosyoloji bölümleri de kurulmaya başlanmıştır. Bu dönem, sosyoloji çalışmaları ile ön plana çıkan isim ise Baykan Sezer olmuştur. Sezer, gerek ele aldığı konular ile gerekse sosyoloji yapma biçimi ile oldukça farklı bir anlayışla hareket etmiştir. Sezer ile birlikte, İstanbul sosyoloji geleneği yeni bir boyut kazanmıştır. Sezer ile birlikte Korkut Tuna da 1980'li yılların ortalarında adından söz ettiren isim olarak dikkat çekmiş ve günümüze kadar etkinliğini sürdürmüştür.

1980 ve 1990'lı yıllarda sosyoloji çalışmalarında çeşitlilik görülmeye başlanmış, yeni toplumsal olaylar sosyologların ilgisini çekmeye başlamıştır. Din, modernizm, küreselleşme vb. pek çok konu sosyologların gündeminde yer almaya başlamıştır. Yine 1990'lı yıllarda, özellikle Nilüfer Göle ve Ali Akay'ın çalışmaları ile birlikte Türk sosyolojisi, çağdaş sosyoloji teorileri ile tanışmaya başlamıştır.

2000'li yıllardan sonra, tarihsel sosyoloji anlayışı yerini önemli ölçüde coğrafya temelli mikro ölçekli çalışmalara bırakmıştır. Sosyologlar, artık toplumun büyük parçaları yerine mahalle,

apartman, alış veriş merkezleri gibi daha küçük parçalarına yoğunlaşmaya başlamışlardır. Yine 2000'li yıllarda Türk sosyolojisi kurumsallaşmasını tamamlamış, bundan sonra temel sorun olarak sosyoloji mezunlarının istihdamı görülmeye başlanmıştır. 2007 yılından sonra tüm illerde üniversitelerin açılması ve yeni açılan bu üniversitelerin pek çoğunda sosyoloji bölümlerinin kurulması, sosyoloji formasyonu alan fakat istihdam edilmeyen binlerce insanın türemesine sebep olmuştur.

## İstanbul Ekolünün Temel Özellikleri

Türkiye'deki sosyolojik gelişmeler, ilk dönemler itibari ile sosyolojinin ortaya çıktığı Fransa'daki sosyolojik gelişmelere paralel olarak ilerlemiştir. Aktarmacı bir anlayış ile varlığını sürdüren Türk sosyolojisi, 1914 yılında Ziya Gökalp tarafından kurulan Türkiye'nin ilk, dünyanın ikinci sosyoloji kürsüsü ile birlikte akademik platforma taşınmıştır. Gökalp tarafından kurulan bu sosyoloji kürsüsü, yüz yılı aşan tarihi birikime sahiptir. Bu kürsü aracılığıyla Türkiye'de sosyoloji yapan isimlerin, ele aldıkları konular ve başvurdukları yöntem ile bir sosyoloji geleneği oluşturdukları söylenebilir.

Gökalp'in öncülük ettiği sosyoloji kürsüsüne, Gökalp'ten sonra başkanlık yapan isimler sırasıyla şu şekildedir: Necmeddin Sadak, Mehmet İzzet, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Hilmi Ziya Ülken, Nurettin Şazi Kösemihal, Cahit Tanyol, Baykan Sezer, Ümit Meriç, Korkut Tuna, İsmail Coşkun. Gökalp'ten sonra kısa süre aktif kalan sosyoloji kürsüsü 1933 yılında yapılan üniversite reformu ile birlikte kapatılmıştır. Tekrar açılması 1941 yılında Hilmi Ziya Ülken'in gayretleri sonucu gerçekleşmiştir. Ülken ile birlikte yeni bir aşamaya geçen İstanbul sosyoloji geleneği aktarmacı yapısından kurtulamamıştır. Ülken'den sonra Kösemihal ve Tanyol'un öncülüğünde varlığını sürdüren kürsü, Baykan Sezer ile yeni bir anlayışa bürünmüştür.

Köksal Alver sosyolojinin doğuşu, kurumsallaşması ve belli bir kimlik kazanmasını, sürecin içeriğine bağlamaktadır. Bu anlamda kişiler (sosyologlar), sosyoloji kürsüleri/bölümleri, dergiler, dernekler, dersler, araştırmalar ve literatür gibi temel unsurlar sosyolojinin belli bir karakter kazanmasını sağlamaktadır (2014, s. 25-26). Genel anlamda sosyolojinin belli bir karakter kazanması ve kurumsallaşması için kaçınılmaz olan bu unsurların, özel anlamda belli sosyoloji ekolleri için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda, bir sosyoloji ekolünün oluşması ve varlığını sürdürebilmesi için gerekli koşulları şu şekilde sıralamak mümkündür: Sosyoloji eğitiminin verildiği bir sosyoloji kürsüsünün/bölümünün varlığı. Bu kürsünün/bölümünün çalışmalarının yayınlandığı bir derginin varlığı. Benzer konu ve çalışma yöntemini sürdüren fikir insanlarının varlığı. Tarihi birikimi temel alıp, geleneğe yeni bir şeyler katan kişilerin varlığı. Geleneğe bağlı kalarak yeni yöntemleri geleneğe dâhil eden kişilerin varlığı.

Sosyoloji kürsüleri/bölümleri, sosyolojinin disiplinleşmesinin yolunu açtığı gibi onun ete-kemiğe bürünmesinin ortamını da hazırlar. Bu anlamda sosyoloji kürsüleri/bölümleri sosyolojinin gerçekleşme alanı, konuşma imkânı ve belli bir bakış kazanma ortamlarıdır. Bu



sebepten sosyolojinin karakterini ve kimliğini kürsülerin/bölümlerin ruhuyla yani oradaki bakış açısı, metodoloji, içerikler ve tarzlarla kazandığını söylemek mümkündür. Bu bakımdan her bir kürsünün/bölümün kendince bir tarz ortaya koyduğu söylenebilir. Türkiye’de varlık gösteren İstanbul sosyoloji ekolü ile Ankara sosyoloji ekolü bu durumun bir yansımasıdır. Bu örnekler ana akım sosyoloji bölümleri ifadesini akla getirmektedir. Bununla birlikte bu ana akım sosyoloji bölümlerine göre şekillenip yayılan pek çok sosyoloji bölümünden bahsetmek mümkündür. Bunun yanında, zamanla farklılaşıp yeni bir tarz sosyoloji anlayışı ortaya koyan sosyoloji bölümleri de mevcuttur. Selçuk Sosyoloji bunun tipik bir örneğidir (Alver, 2014, s. 26).

Türkiye’de yaygın olarak kabul edilen iki ana akım sosyoloji anlayışından bahsedilmektedir. Bunlardan birisi İstanbul ekolü iken, diğeri Ankara ekolüdür. İstanbul ekolü, ilk dönemler itibari ile kıta Avrupa kaynaklı tarihsel sosyoloji anlayışını sürdüren ve makro ölçekli, daha çok teorik ve felsefi içerikli çalışmalar yapan bir anlayışa sahip iken; Ankara ekolü Amerikan menşeli uygulamaya dönük mikro ölçekli çalışmalar yapan bir anlayışa sahiptir. Her iki sosyoloji akımında da aktarmacılık göze çarpmaktadır. İstanbul ekolünde milli bir sosyoloji inşa etme gayreti göze çarparken; Ankara ekolü için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. İstanbul ekolü, ilerleyen zamanlarda tarihsel sosyoloji anlayışına eleştirel bir boyutta kazandırmış ve aktarmacılıktan kurtulmuştur. Ankara ekolünde ise aktarmacılık her dönem belirgin özellik olarak dikkat çekmektedir. İstanbul ekolü tarihsel ve teorik birikimlerden hareketle toplumun içindeki küçük grupları anlamaya yönelik uygulamalı çalışmalara da el atarak Ankara ekolünün çalışma alanları ve yöntemlerine de başvurmuştur. İstanbul ekolünde Doğu-Batı çatışması ekseninde Batı’nın eleştirisi yapılırken, Ankara ekolünde Batılı kavramlar ile toplum sorunlarını anlama yoluna gidilmektedir.

İstanbul sosyoloji ekolünü Baykan Sezer öncesi ve Baykan Sezer ile birlikte başlayan dönem olmak üzere iki dönem şeklinde ele almak gerekmektedir. Sezer’den önceki dönemde, Kıta Avrupa kaynaklı, aktarmacı, yer yer eklektik özellikler sergileyen bir tarza sahip olan ekolün, Sezer’den sonra Doğu-Batı çatışması ekseninde özgün bir Türk sosyolojisi inşa etme uğraşında olduğu görülmektedir. İstanbul ekolü ile ilgili yapılan değerlendirmelerin sıklıkla ekolün Sezer öncesi dönemine vurgu yaptıkları görülmektedir. Koyuncu’nun (2014, s. 84) şu ifadeleri böylesi bir değerlendirmenin yansımasıdır:

“Tıpkı Ankara ekolü gibi İstanbul ekolü de üniversite kürsüsü bünyesinde bir araya gelişin sonucu olarak isim bulmuştur. Belli bir program, bakış açısı, kadro, çalışma başlıkları değil de ekolü vasıflandıran husus aynı bölümde çalışma olmuştur. Bölüm kuruluşundan bu yana haddizatında çok farklı, çeşitli, ayrı unsurlara ve eğilimlere açık olmuş, değişken bir yapı sunmuştur. Ancak gevşek bir şekilde yahut literatüre geçtiği şekliyle İstanbul ekolü olarak adlandırılmıştır.”

Bu ifadeler Sezer öncesi dönem için geçerli olabilecek ifadelerdir. Fakat Sezer ile birlikte başlayan ve İstanbul sosyoloji ekolüne sirayet eden sosyoloji anlayışı için bu ifadelerin ge-

çerli olduğunu söylemek olası değildir. Zira Baykan Sezer ile birlikte özelde İstanbul sosyoloji anlayışı genelde Türk sosyolojisi yeni mecralara kapı aralamıştır.

Baykan Sezer'in İstanbul sosyoloji ekolüne kazandırdığı Doğu-Batı çatışması eksenindeki eleştirel sosyoloji anlayışı dikkat çekmektedir. Dikkatlerden kaçmaması gereken nokta, ekolün temsilcileri tarafından Batı ve Batı düşün kalıpları eleştirilirken, Batı'yı tamamen yok sayma gibi bir anlayışa sahip olmamalarıdır. Baykan Sezer ile başlayan Korkut Tuna ile sürdürülen Batı düşün kalıplarının sorgulanması için ilk olarak yapılan, Batı'yı iyi bir şekilde analiz etmek ve Doğu'nun Batı karşısındaki üstünlüklerini ortaya koymak olmuştur (Alan, 2015, s. 131). Bu durumun, İstanbul sosyoloji ekolünün belirgin özelliği olmasının yanında Türk sosyolojisine de yeni imkânlar sunduğunu söylemek mümkündür.

İstanbul sosyoloji ekolünün ete kemiğe bürünmesine imkân tanıyan sosyoloji kürsüsü/bölümü ile birlikte bu kürsü/bölüm bünyesinde yayınlanan derginin de önemli payı vardır. Bu anlamda İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi, geleneğin oluşmasında kürsü/bölüm kadar etkili olmuştur. Dünyanın en eski sosyoloji dergileri arasında yer alan dergi, 1917 yılında Ziya Gökalp tarafından İctimaiyat Mecmuası adı ile yayınlanmaya başlanmıştır. Bu ad ile altı sayı yayınlanan derginin yayınına, Gökalp'in kürsüden uzaklaşması ile birlikte ara verilmiştir. Dergi, 1942 yılında Hilmi Ziya Ülken öncülüğünde ikinci cilt olarak tekrar yayınlanmaya başlanmış ve 1968 yılına kadar yirmi iki sayı daha yayınlanmıştır. Bu yirmi iki sayının ilk on beş sayısı Ülken öncülüğünde, son yedi sayısı ise Kösemihal ve Tanyol öncülüğünde yayınlanmıştır. 1968 yılında tekrar yayınına ara verilen derginin yeniden yayınlanması 1989 yılında Baykan Sezer öncülüğünde olmuştur. Sezer öncülüğünde dokuz yıl yayınlanan dergi, bu süre zarfında beş sayı yayınlanmıştır. 2003 yılında Korkut Tuna'nın bölüm başkanlığı yaptığı sırada hakemli ve yılda iki sayı yayınlanmaya başlanan dergi, günümüze kadar aralıksız yayınına devam etmektedir (Alan, 2015, s. 79-82).

İstanbul sosyoloji ekolü, Alver'in kurumsallaşma ve kimlik kazanma adına öne sürdüğü koşulları fazlasıyla yerine getirmiş ve bu anlamda Türkiye'deki en etkili sosyoloji ekolü olarak anılmayı hak etmiştir. Çalışmanın devamında Hilmi Ziya Ülken, Baykan Sezer ve Korkut Tuna örnekleri incelendiğinde, ekolün bu yapısı iyice belirginlik kazanacaktır.

## Hilmi Ziya Ülken

Hilmi Ziya Ülken, 3 Ekim 1901 tarihinde İstanbul'da doğdu. 1918 yılında başladığı tıp eğitimini yarıda bırakarak, Siyasal Bilgiler Fakültesi'ne (mülkiye) başladı. 1921 yılında Siyasal Bilgiler Fakültesi'ni başarı ile tamamlayan Ülken, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Beşerî Coğrafya Kürsüsü'nde asistanlığa başladı, bu süre zarfında felsefe tarihi ve ahlâk sosyolojisi alanlarında da eğitim aldı. Akabinde akademisyenliği bırakan Ülken, sırasıyla Bursa Lisesi Coğrafya, Ankara Lisesi Sosyoloji ve Felsefe, Ankara Erkek Öğretmen Okulu Tarih ve Coğrafya öğretmenlikleri yaptı. Devamında çeşitli kademelerde bürokratik görevlerde bu-

lunan Ülken, *Umumi İçtimaiyat* (1931) ve *Türk Tefekkürü* (1933) adlı kitapları yayınlandıktan sonra Atatürk tarafından yurt dışında araştırma yapmak üzere görevlendirildi. Yurt dışından döndükten sonra Edebiyat Fakültesi Türk Tefekkür Tarihi doçentliğine ve 1936 yılında İçtimai Doktrinler Tarihi öğretim üyeliğine atandı. 1940 yılında felsefe alanında profesör olan Ülken, 1942 yılında sosyoloji profesörü, 1944 yılında sanat tarihi profesörü oldu. Bu süre zarfında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Kürsüsü'nü tekrar kuran Ülken, burada değerler nazariyesi, bilgi nazariyesi ve mantık tarihi dersleri okuttu. 1957 yılında ordinaryüs profesör olan Ülken, 147'ler olayı ile üniversiteden uzaklaştırıldı. Daha sonra Ankara İlahiyat Fakültesi'nde çalışmaya başlayan Ülken, aynı fakültede iki dönem dekanlık görevinde bulundu. 1973 yılında emekli olan Ülken, 5 Haziran 1974 tarihinde vefat etti (Uygun & Özer, 2012, s. 147-149).

Erol Güngör'ün ifade ettiği şekli ile;

"Hilmi Ziya Ülken uzun yıllar Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Kürsüsü başkanlığı yapmış, telif ve tercüme eserleri ile Türk sosyoloji literatürünün büyük bir kısmı onun kaleminde çıkmıştır. Sosyolojiden çok felsefeye ilgi duyan ve o sahada eser vermeye çalışan Profesör Ülken yine de Türkiye'de sosyolojiyi doktrinci olmayan bir açıdan ele alan bol neşriyatıyla Batı kaynaklarını iyi anlayıp iyi anlatmasıyla, bu arada Türk cemiyetinin tarihi gelişmesi ve Türk düşünce tarihi üzerindeki geniş bilgisi ile önemli bir yer işgal eder" (akt. Bulut, 2008, s. 499).

Hayatının her anını düşünmek ve yazmak ile geçiren Ülken, Türk düşünce dünyasında iz bırakmış önemli bir figürdür. Ülken ile ilgili yapılan çok sayıda çalışma mevcuttur (Bkz. Alver, 2012, s. 59-60). Bu sebepten dolayı bu çalışmada Ülken'in çok yönlülüğüne değinilmeyecek, sadece İstanbul sosyoloji geleneğindeki yeri ele alınacaktır. Bu gelenek sosyoloji kürsüsünün kurulduğu 1914 yılından başlayıp günümüze kadar süregelmiştir. Bu geleneğin 1940'lı yılların başından 1960 ihtilali sonrasında yaşanan 147'liler olayı ile Hilmi Ziya Ülken'in sosyoloji kürsüsünden uzaklaştırılmasına kadar olan devresini, Hilmi Ziya Ülken dönemi olarak adlandırmak mümkündür. Bu dönemi de 1940-50 ve 1950-60 şeklinde ikiye ayırmak gerekmektedir. Zira ilk dönem, Ülken'in sosyoloji ile oldukça yoğun bir etkileşim içinde olduğu dönemdir. 1950'li yıllar ise Ülken'in sosyoloji ile ilgisinin azaldığı, daha çok felsefi ağırlıklı çalışmalar yaptığı döneme denk gelmektedir (Coşkun, 1991, s. 17). Hilmi Ziya Ülken'in genel olarak Türk sosyoloji tarihindeki yeri, özel olarak İstanbul sosyoloji geleneğindeki yerini tespit etmek için ilk dönem olan 1940-50 dönemi üzerinde durmak gerekmektedir. Buna karşın 1950'li yıllarda da Ülken'in sosyolojiye ilgisi hiç olmamış gibi değerlendirilmemelidir.

1933 üniversite reformundan sonra yeni kurulan İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi bünyesinde sosyoloji kürsüsü yer almamıştır. 1941 yılında Hasan Ali Yücel'in yardımı ve Hilmi Ziya Ülken'in gayretleri ile ikinci defa kurulan sosyoloji kürsüsü, bu tarihten 1960 yılına kadar Ülken'in kontrolünde varlığını sürdürmüştür (Kaçmazoğlu, 2010, s. 177). 1933 yılından sonra yaygın eğilim olan yabancı akademisyenlerden etkilenme durumu karşısında

bağımsız kalabilen ve Ankara Üniversitesi'nde ortaya çıkan Amerikan sosyoloji ekolüne de mesafeli durabilen Ülken, sosyoloji kürsüsünü yeniden kurmanın yanında, Ziya Gökalp'ın altı sayı çıkarabildiği, İctimaiyat Mecmuası'nı da *Sosyoloji Dergisi* adıyla yeniden çıkartan kişi olarak da dikkat çekmiştir. Ülken, 1942 yılında tekrar yayın hayatına başlayan ve yirmi iki sayı yayınlanan derginin kuruculuğu yanında, ilk on beş sayısında müdürlük de yapmıştır (Alan, 2015, s. 35).

İstanbul sosyoloji geleneğinin önemli bir ferdi olan Ülken'in sosyoloji anlayışı felsefi bir bakış açısına dayanmakta ve Fransız sosyoloji ekolünden beslenmektedir. Ülken, Doğu-Batı, dinde evrimci bir dönüşüm, pozitivism, Batılılaşma, laiklik gibi konularda Gökalp ile benzer açıklamalara yer vermektedir. Kaçmazoğlu, İstanbul sosyoloji kürsüsünün ilk kurucusu (Gökalp) ve ikinci kurucusu (Ülken) arasındaki bu benzerliği, Türkiye'nin toplumsal yapısında süreklilik gösteren sorunların devam etmesi ve her ikisinin de çözümü Batı tipi bir toplum modelinde aramalarına bağlamaktadır. Yine Kaçmazoğlu, Ülken'in 1942 yılından sonra felsefi içerikli sosyoloji anlayışı (insan felsefesi ve bilgi teorisine dayalı) ile science sociale ekolünün tecrübi sosyoloji anlayışını uzlaştırma çabası içerisinde olduğunu belirtmektedir (Kaçmazoğlu, 2010, s. 180-181). Bu noktada önemli bir hususa dikkat çekmekte fayda var. Literatürde yaygın olarak İstanbul sosyoloji geleneği için felsefi içerikli, tamamen teorik düzeyde bir anlayış yakıştırması yapılmaktadır. Teorik düzeyde, felsefi içerikli, tarihsel yöntemin ağırlık kazandığı ve daha çok makro ölçekli sosyoloji anlayışı İstanbul sosyoloji ekolünün belirgin özelliğidir fakat İstanbul sosyoloji ekolünü bu özellik ile sınırlandırmak gerekir. Ülken örneğinde de görüldüğü gibi, bu ekolün uygulamaya dönük bir tarz sergileyen özelliği de mevcuttur. Benzer özelliği Nurettin Şazi Kösemihal ve Cahit Tanyol örneklerinde de görmek mümkündür. İleriki sayfalarda Korkut Tuna örneği incelendiğinde, ekolün benzer özelliğinin devam ettirildiği ve daha nitelikli bir boyut aldığı görülecektir.

1950'li yıllarda felsefi ağırlıklı çalışmalarda bulunan Ülken, sosyoloji ile temasını kesmemiştir. Bu dönem, Sosyoloji Kürsüsü'nün başkanlığı yanında, *Sosyoloji Dergisi*'nin de müdürlüğünü yapan Ülken, uluslararası faaliyetlerde de yer alarak Türk sosyoloji tarihinde ayrı bir yer edinmiştir. Özellikle 1949 yılında UNESCO merkezinin teşebbüsü ile Oslo'daki Association International de Sociologie'nin kuruluşuna katılması, aynı kuruluşun 1950 yılında Roma'da yaptığı kongrede beş tebliğ ile yer alması ve söz konusu kongrede genel sekreter olarak seçilmesi ve yine Ülken'in teklifi üzerine 15. Milletlerarası Kongresi'nin 1952 yılında İstanbul'da yapılması Ülken'in uluslararası alanda Türk sosyolojisini temsil etme başarısını göstermektedir. Bu gelişmelerin yanı sıra, Oslo'da verilen karara göre üyeler memleketlerine dönünce milli sosyoloji derneklerini kuracaklardı ve Ülken bu karara uyarak İstanbul'da Türk Sosyoloji Derneği'ni kurmuştur. 1954 yılında Şam'da UNESCO yardımıyla toplanan "Ortadoğu Memleketleri Sosyal İlimler Öğretimi" konferansına katılan Ülken 1956 yılında Amsterdam'daki 3. Dünya Sosyoloji Kongresi'nde de üç tebliğ sunmuştur (Kocadaş, 2008, s. 82).

Hilmi Ziya Ülken, henüz gençlik yıllarında toplum meselelerine ilgi duymuş, yaşam mücadelesini bu uğurda sürdürmüştür. Felsefe eğitimi alan fakat kendisini bu alan ile sınırlandırmayan Ülken, sosyoloji bilimine de yakın ilgi duymuş, çalışmalarının önemli bir kısmını bu alanda yoğunlaştırmış, bunun yanında içinde bulunduğu dönemin hâkim anlayışına meyleden bir portre ile karşımızda bulunmaktadır. Ülken'in İstanbul sosyoloji ekolünün bir ferdi olması, bugün yaygın olarak kabul edilmektedir. Ülken'in İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Kürsüsünü ikinci kez kurması ve uzun yıllar bu kürsünün başkanlığını yapması, yine bu kürsünün yayın organı olan Sosyoloji Dergisi'ni ikinci kez yayınlamaya başlaması ve tarihsel sosyoloji tarzını sürdürmesi, sonrasında özellikle Baykan Sezer'in de aynı kürsüde tarihsel sosyoloji tarzını devam ettirmesi, Ülken'in temsil ettiği sosyoloji anlayışının bir ekol olarak yerleşmesini sağladığı söylenebilir.

### **Baykan Sezer**

Baykan Sezer, 1939 yılında Malatya'da doğdu, 1959 yılında Galatasaray Lisesi'ni bitirdi. 1968 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Kürsüsü'nden mezun oldu. Akademik yaşamına, 1969 yılında İstanbul Üniversitesi İşletme Fakültesi Davranış Bilimleri Kürsüsü'nde başlayan Sezer, 1971 yılında Sosyoloji Kürsüsü'ndeki, *Doğu'da Yerleşik ve Göçebe Topluların Sosyolojik Özellikleri* adlı doktorasını tamamladı. 1972 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Kürsüsü'ne asistan olarak girdi. 1976 yılında *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı* adlı çalışma ile doçent, 1988 yılında ise *Sosyolojinin Ana Başlıkları* adlı çalışma ile profesör oldu. 1982 yılında üstlendiği sosyoloji bölüm başkanlığı görevini 1993 yılına kadar sürdüren Sezer, 1993 yılında kendi isteği ile bölüm başkanlığını bıraktı ve 1998 yılında yine kendi isteği ile emekliliğe ayrıldı. Emekliliği süresince sosyoloji çalışmalarını sürdüren Sezer, 7 Eylül 2002 tarihinde vefat etti (Eğribel & Özcan, 2003, s. 5).

Baykan Sezer'in İstanbul ekolündeki konumu ve ekole yaptığı katkılar, temelde Türk sosyolojisine yaptığı katkılar ve kendisine özgü bakış açılarını yansıtmaktadır. Sezer, Cahit Tanyol'un 1982 yılında emekliye ayrılmasından sonra İstanbul Sosyoloji Bölüm Başkanlığı'nı üstlenmiş ve bu görevi 11 yıl sürdürmüştür. Aynı zamanda İstanbul sosyoloji ekolünün yayın organı olan Sosyoloji Dergisi'ni üçüncü kez çıkartan isim olan Sezer, İstanbul ekolünün kurumsal kimliğinin devam etmesine katkı sağlayan önemli bir şahsiyet olarak tarihe geçmiştir. Sosyoloji Dergisi'nin yanında, *Sosyoloji Yıllığı* dizisi de Sezer'in olağanüstü çabalarının bir ürünüdür. "*Sosyoloji Yıllığı* son dönemde üniversitelerin ve bölümlerin yeniden yapılandırılması girişimlerine karşı gösterilen eleştirel bir dikkatin ve bu yöndeki uygulamalara direnç göstermeye duyulan gereksinimin ürünü olarak ortaya çıkmıştır" (Eğribel & Özcan, 2008, s. 500).

Sezer, İstanbul sosyoloji ekolünün kurumsallaşmasına yaptığı katkılar kadar, ekolün yeni bir sosyoloji anlayışı kazanmasına da katkıda bulunmuştur. Bu anlamda, "Türkiye'de sosyoloji

yapmanın, Batı sosyolojisini nakletmekten öte bir anlam taşıması gerektiğini ısrarla vurgulayan Baykan Sezer, toplumun anlaşılması noktasında ve toplumsal sorunların çözümünde sağlıklı bir hedefe ulaşmak için toplumsal tarihin doğru okunması ve değerlendirilmesi gerektiğinin altını çizer” (Parin, 2011, s. 51). Sezer, bu özelliği ile “sosyolojiyi bir kavram bilimi olmaktan kurtarmış, kullanılan kavramların gerisindeki tarihi/toplumsal gerçekliğin öne çıkmasını sağlamıştır” (Tuna, 2003, s. 15).

Daha önce de ifade edildiği gibi İstanbul sosyoloji ekolünü Sezer öncesi ve Sezer ile başlayan dönem olmak üzere iki ayrı dönem şeklinde ele almak gerekmektedir. Şunu ifade etmek gerekir ki ekolün Sezer öncesi dönemi ile Sezer ile başlayan dönemi arasında paralellikler görülse de her iki dönem arasında önemli farklılıklar mevcuttur. Sezer öncesi dönemde, tarihsel ve felsefi içerikli sosyoloji anlayışını sürdüren ekol, eklektik özellikler sergilemektedir. Teorik sosyoloji anlayışı yanında, zaman zaman uygulamaya dönük çalışmalar görmek mümkündür. Sezer ile başlayan dönemde ise tarihsel ve Doğu-Batı çatışması ekseninde sürdürülen eleştirel sosyoloji anlayışı ekolün belirgin özelliği olmuştur. Sezer’in tarihsel ve eleştirel sosyolojiye yönelmesinde Kemal Tahir’in önemli rolü olmakla birlikte, özellikle 1960’lı yıllarda sosyologların tarihe ilgi duymaları da o dönem henüz genç olan Baykan Sezer’in ilgisini bu alana çekmiştir.

1960’lı yıllarda özelde sosyologların, genelde tüm sosyal bilimcilerin tarihe ilgi duydukları görülmektedir. Bu ilgi de yoğunluklu olarak feodalizm ve Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) gibi Batılı kavramlar etrafında şekillenmiştir. Bu yıllarda Kemal Tahir’in sohbetlerine katılan Baykan Sezer’in düşün alanı şekillenmeye başlamıştır. Dönem düşünürleri toplum olaylarını anlamının yolu olarak tarihe ilgi duysalar da bu ilgiyi, Batılı kavramlar ile temellendirme yoluna gitmişlerdir. Sezer ise bu noktada yeni bir anlayışla olaylara yaklaşmış ve Türk toplumunun kendi sorunlarını kendi iç dinamikleri ile çözebileceğinden hareketle, Doğu-Batı çatışması teorisini geliştirmiş ve buna bağlı olarak bir Türk sosyolojisi yapma imkânından bahsetmiştir. Kaçmazoğlu’nun (2004, s. 162) ifadeleri ile “Baykan Sezer Türkiye’ye; Türk toplum tarihi üzerine kurgulanmış, bağımsız, antiemperyalist, anti Batıcı ve eleştirel bir Türk sosyoloji anlayışı kazandırmıştır”.

1960 ihtilalinden sonra felsefi anlamda Marksist sosyoloji, kurumsal anlamda Amerikan üniversiteleri örnek alınmış ve Türkiye’de sosyoloji bu minvalde seyretmiştir. 1980 Askerî Darbesi ise Marksizmin etkisinin kırılmasına sebep olmuş, o dönemden sonra Max Weber sosyoloji tartışmalarında referans alınmaya başlanmıştır. Bu yıllarda Baykan Sezer de Cahit Tanyol’dan devraldığı sosyoloji kürsüsünde kendi çalışmalarını sürdürmeye devam etmektedir. Ülkedeki siyasî kırılmalar pek çok sosyologun fikirlerine sirayet edip, farklı mecralara yönelmelerine sebep olsa da Baykan Sezer, lisans bitirme tezi (*Doğu-Batı Çatışmasında Yunanlılığın Yeri*) ile başladığı sosyoloji anlayışından ve bu anlayışı sürdüren yönteminden şaşmamış, ömrünün son demlerine kadar kararlılıkla sürdürmüştür.

Sezer'in sosyoloji anlayışı ve kullandığı yöntem tarihsel ve eleştirel özellikler sergilemektedir. Sezer'in toplum olaylarını anlamının yolu olarak tarihe yönelmesi ve bu yönelim ile birlikte, her toplumun kendi sorunlarını kendi iç dinamikleri ile çözebileceğini önermesi, egemen anlayış olan Batı'lı kavramlar ile toplum olaylarını anlama anlayışına karşı cesur bir duruş ortaya koymuştur. Bu noktada sıklıkla içine düşülen bir yanılgılığı ifade etmek gerekir. Sezer, Türk sosyolojisi yapma imkânından bahseder ve bu anlamda Sezer'in yerel bir anlayış güttüğü söylenebilir. Fakat bu onun sosyoloji anlayışını küçümsetmez ya da taşralaştırmaz. Nitekim Sezer (1991, s. 8) de Türk sosyolojisi imkânından bahsederken "taşralaşmak tuzağına" karşı dikkatli olmamız gerektiğini belirtmektedir. "Onun sosyoloji anlayışı, aktarmacı, yapay, uydurma, neyi neden söylediğini, kime hizmet ettiğini bilmeyen ya da çok iyi bilen yaklaşımlar karşısında; yerli, yerli olduğu kadar evrensel, tarihsel ve toplumsal temelleri olan bir sosyoloji anlayışıdır" (Kaçmazoğlu, 2004, s. 163).

Sezer, tarihsel ve toplumsal temelleri olan sosyoloji anlayışını temellendirirken Doğu-Batı çatışması teorisini ortaya koyar. Ona göre, Doğu-Batı çatışması teorisi, aynı zamanda tarihsel süreçte hem Türk toplumunu hem de diğer tüm toplumları çözümleme imkânı taşır. Bunla birlikte, Doğu-Batı çatışması tarihi bütünlüğü kavramaya ve bu bütünlük içinde toplumların kendi farklı kimliklerine sahip çıkmalarına olanak sağlar (Kızılcılık, 2008, s. 184). Doğu-Batı çatışmasının en önemli yanı Türk toplumuna sunduğu imkânlardır. Bu teori ile birlikte, "Türk toplumu ve tarihi, gerçek anlamını Doğu tarihi içinde bulmaktadır. Doğu toplumları farklı özelliklere sahip toplumlardır. Çünkü karşılaştıkları sorunları eldeki imkânlar çerçevesinde çözmüşler ve buna bağlı olarak farklı özellikler ve yapılar kazanmışlardır" (Tuna, 2003, s. 17).

Sezer'in sosyoloji anlayışı, ele aldığı konular, olaylara yaklaşım biçimi özgün bir şahsiyet olarak anılması için yeterli olabilecek hususlardır. Fakat sosyoloji makro ölçekli olayları analiz etmenin ötesinde mikro ölçekli toplumun küçük gruplarını anlamaya yönelik de bir takım fonksiyonlar üstlenirse anlam kazanacaktır. Bu sebepten dolayı, Sezer'in Türk sosyolojisine yaptığı katkıları unutmamak kaydı ile sosyolojiyi tek yönlü olarak ele almasından dolayı eleştirilmesi kaçınılmaz olacaktır. Bu noktada, Sezer'in yaklaşımlarını önemli ölçüde benimseyen fakat bununla da sınırlı kalmayıp mikro ölçekli bir anlayışı da ekolün içine dâhil eden Korkut Tuna'ya değinmek yerinde olacaktır.

## **Korkut Tuna**

Korkut Tuna, 3 Haziran 1944 tarihinde Balıkesir'de doğdu. 1969 yılında *Platon'a Göre Sofistler* adlı lisans bitirme tezi ile İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Felsefe bölümünde okurken sosyoloji kürsüsünden de sertifika aldı. Akademik yaşama, 1971 yılında sosyoloji alanında doktora başlayarak atılan Tuna, 1977 yılında Dr. Asistan olarak İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Kürsüsü'nde çalışmaya başladı. 1985 yılında Şehirlerin Orta-

ya Çıkış ve Yaygınlaşması Üzerine Sosyolojik Bir Deneme adlı çalışma ile doçent, 1992 yılında ise *Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine* adlı çalışma ile profesör oldu. 27 Şubat 1996 tarihinde İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölüm Başkanlığı'na, 14 Nisan 2005 tarihinde ise Edebiyat Fakültesi Dekanlığı'na atanan Tuna, bu görevleri yaş haddinden emekli olduğu 2011 yılına kadar sürdürdü. Emekli olduktan sonra özel bir kuruluş olan İstanbul Ticaret Üniversitesi'nde sosyoloji bölümünü kurdu (Alan, 2015, s. 64-72) ve halen (Mayıs 2015) aynı bölümde bölüm başkanlığı yapmaktadır.

Korkut Tuna, İstanbul sosyoloji ekolünün önemli bir temsilcisidir. Ekolün kurumsallaşması ve kimlik kazanmasında Baykan Sezer ile başlayan dönemin önemli bir figürüdür. Sezer'den devraldığı sosyoloji bölüm başkanlığını on beş yıl sürdürerek bölümün en uzun süreli başkanlığını yapanlar arasında yer alan Tuna, bölümün yayın organı olan *Sosyoloji Dergisi*'nin üçüncü cilt olarak yayınlanmaya başladığı 1989 yılından itibaren, dergiye Baykan Sezer ile birlikte önemli katkılarda bulunmuş ve 2003 yılında, yılda iki sayı ve hakemli bir dergi olarak yayın hayatını sürdürmesini sağlayan isim olarak da dikkat çekmiştir.

Korkut Tuna, lisans öğrenimini felsefe alanında görmüş, sosyoloji ile ilk münasebetinden sonra, sosyoloji bilimini benimsemiş, çalışmalarını bu alanda sürdürmüştür. İstanbul sosyoloji ekolünün Baykan Sezer ile başlayan yeni döneminde Sezer'den sonra en etkili ismi olmuş, Sezer'in çizgisini sürdürmekle beraber, ekole yeni katkılar da sağlamıştır. Sezer'in Doğu-Batı çatışması teorisi ile ekole kazandırdığı yeni bakış, Tuna'nın çalışmalarına da önemli ölçüde yansımış ve bu durum, ekolün süreklilik kazanmasını sağlamıştır. Kısaca, "Ziya Gökalp ile başlayan ve yaklaşık yüz yıllık bir birikime sahip olan İstanbul sosyoloji geleneğinin tarihsel sosyoloji yapma tarzını, Baykan Sezer ile yakın mesai arkadaşlığı yapan Korkut Tuna'nın çalışmalarında da görmek mümkündür" (Alan, 2015, s. 83). Bu yönüyle "Korkut Tuna'nın çalışmaları Baykan Sezer'in teorisine –hoca talebe ilişkisi dışında- bir ekol niteliği kazandırmıştır" (Aysoy, 2013, s. 106).

Korkut Tuna'nın sosyoloji anlayışı Baykan Sezer'in Doğu-Batı çatışması teorisine uygun olarak şekillenmiştir. Onun sosyoloji anlayışı -bu yönüyle- tarihsel ve eleştirel olmak üzere iki yönlü bir özellik sergilemektedir. Tarihsel sosyoloji anlayışından hareketle Korkut Tuna'nın kendi öz dinamiklerine dayalı milli bir sosyoloji yapma tarzı güttüğü görülmektedir. Eleştirel yaklaşım ile Tuna, Batı sosyolojisine ve Batı düşün kalıplarına eleştirel yaklaşmaktadır. Bu özelliklerinden dolayı Tuna'nın sosyoloji anlayışında Doğu-Batı çatışması hâkim konumdur (Alan, 2015, s. 85) demek mümkündür.

Sezer'in Doğu-Batı çatışması teorisi, Tuna'nın doçentlik ve profesörlük tezlerinde belirgin olarak göze çarpmaktadır. Doçentlik tezi olan *Şehirlerin Ortaya Çıkışı ve Yaygınlaşması Üzerine Sosyolojik Bir Deneme* adlı çalışmasında Batı şehir teorilerini eleştirel okuyarak, tarihte ilk şehirlerin Doğu'da ortaya çıktıklarını tarihsel ve eleştirel yöntem ile ortaya koymaktadır. Benzer yöntem ile profesörlük takdim tezi olan *Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine* adlı çalışmada



da Tuna, egemen anlayış olan Batı bilgi ve bilimini eleştirmekte ve geçersizliğini ortaya koyarak, Türkiye'ye bağlı ele alışların önemine vurgu yapmaktadır. Tuna'nın bir diğer önemli eseri olan *Yeniden Sosyoloji* adlı yapıtında yer alan makale ve bildiri metinlerinde de Doğu-Batı çatışmasının hâkim konumda olduğu görülmektedir.

Sezer'in ortaya attığı Türk sosyolojisi kavramını da Tuna, yeniden sosyoloji çağırısı ile gündemde tutarak, Sezer'in ele alışlarına bağlı olarak sosyoloji bilimine duyduğu güveni vurgulamaktadır. Onun yeniden sosyoloji çağırısı "Osmanlı'nın son yılları ile Cumhuriyetin ilk yıllarında karşılaşılan sorunlara cevap arayan sosyolojinin ve değişen dönemlere göre ortaya konan, toplumun değişik yanları ve sorunları ile ilgilenen her tür sosyolojinin, yeni tarihi toplumsal koşulların önünde kendini yeniden kurması, araştırma alan ve sorunlarını tanımlayarak ele alması gerekmektedir" (Tuna, 2013, s. 23) ifadeleri ile belirginleşmektedir. Onun sosyoloji anlayışında yeniden sosyoloji çağırısı yanında, teori ve pratik birlikteliği, aidiyet ve ön kabuller de önemli etkiye sahiptir (Alan, 2015, s. 89).

Tuna, İstanbul sosyoloji ekolünün Baykan Sezer ile belirginleşen makro ölçekli tarihsel ve eleştirel sosyoloji anlayışını sürdürmekle birlikte ekole yeni bir anlayış da katmıştır. Tuna'nın İstanbul sosyoloji ekolüne kattığı bu anlayışı Parin (2011, s. 53), şu ifadeler ile dile getirmektedir: "Özellikle 1980'lerle birlikte bölümdeki çalışmaların teorik arka planını oluşturan yerli, tarihsel sosyolojik söylemi referans alan Korkut Tuna, mikro çalışmaları bu anlayış içinde sosyoloji bölümünün tarihsel kimliği içine taşıma anlamında önemli bir adım atmıştır". Tuna'nın bu gayreti, ekole kazandırılmış yeni bir bakış olarak nitelendirilmektedir. Coşkun (2011, s. 29), Tuna'nın çalışmaları, öneri ve teşvikleri ile İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nün günümüz sorunları ile daha doğrudan bağ kurmasında öncülük ettiğini, bu anlamda tarihsel açıklama geleneğini koruyarak, güncel toplum sorunları ile ilgili bilgi üretmenin önünü açtığını belirterek, onun İstanbul sosyoloji ekolündeki konumuna ve ekole kazandırdığı bakışın önemine vurgu yapmaktadır.

Korkut Tuna'nın mikro boyutta yapmış olduğu şehir çalışmaları daha çok İstanbul şehrine yöneliktir. İstanbul'un, özellikle göç ile birlikte geçirmiş olduğu değişim ve dönüşüm üzerinde duran Tuna, apartmanlaşma, gecekondulaşma, sanayileşme, şehir planlama çalışmaları ekseninde şehrin değişen yapısını analiz eden bir takım değerlendirmelerde bulunmaktadır (Alan, 2015, s. 107). Tuna'nın mikro boyutta yaptığı çalışmalar kısıtlı olsa da yüksek lisans ve doktora öğrencilerini bu alana yönlendirdiği görülmektedir. Bu anlamda Gedikpaşa, Fatih, Bayrampaşa, Denizli ve Habitat Toplantıları ile ilgili yaptırdığı tez çalışmalarından bahsedilebilir. Mikro ölçekli uygulamaya yönelik bu çalışmalar ile Tuna, tarihsel birikimden faydalanarak toplumun içindeki küçük parçaları anlama yoluna gitmiş ve öğrencilerini de bu yönde çalışmalara teşvik ederek (Alan, 2015, s. 84) İstanbul sosyoloji ekolüne yeni bir mecra açmıştır.

## Sonuç

2014 yılı itibari ile yüz yıllık serüvenini tamamlayan Türk sosyoloji tarihi, bu yüz yıllık serüveninde, farklı sosyoloji anlayışlarına tanık olmuştur. Bu çalışmaya konu yapılan İstanbul ekolü de bu yüz yıllık birikimin bir ürünüdür. Kökeni Ziya Gökalp'e dayanan bu ekolün, Hilmi Ziya Ülken ile yeniden canlılık kazandığı, Baykan Sezer ile yeni bir boyut kazandığı görülmektedir.

Ülken'in bu ekolün ete kemiğe büründüğü sosyoloji kürsüsünün ikinci kurucusu olması ve tarihsel sosyoloji yapma tarzını sürdürmesi, ekolün temsilcisi olarak kabul edilmesini sağlamıştır. Ülken döneminde, Kıta Avrupa kaynaklı ve eklektik özellikler sergileyen ekol, Baykan Sezer ile yeni bir boyut kazanmıştır. Sezer'in aktarmacılıktan uzak, özgün bir Türk sosyolojisi imkânından bahsetmesi ve Doğu-Batı çatışması teorisini geliştirmesi ekole kazandırdığı yeni boyutun yansımaları olarak nitelendirilebilir.

İstanbul ekolü, Baykan Sezer öncesi ve Sezer ile başlayan dönem olmak üzere iki dönem şeklinde ele alınmalıdır. Sezer'den önce tarihsel özellikler sergileyen ekol, Sezer ile birlikte eleştirel bir boyut da kazanmıştır. Sezer ile ekolün kazanmış olduğu yeni boyutu Korkut Tuna da benimsemiş, çalışmalarını bu doğrultuda sürdürmüştür. Bu anlamda, Sezer'in ekole kazandırdığı yeni bakış Tuna'nın çalışmaları ile süreklilik kazanmış ve bir ekol hüviyetine bürünmüştür. *Türk Sosyoloji Tarihinde İstanbul Ekolü: Korkut Tuna Örneği* adlı yüksek lisans çalışmasında vurguladığımız bir hususa burada da değinmek anlamlı olacaktır:

"Türk sosyoloji tarihinde Baykan Sezer ve Korkut Tuna devamlılığı üzerinde durulması gereken önemli bir husustur. İstanbul sosyoloji ekolüne kazandırdığı yeni bakış ile dikkat çeken Baykan Sezer ile ilgili pek çok bilimsel çalışma yapılmıştır. Sezer ile ilgili yapılan çalışmaların Sezer ile sınırlı kalmaları durumunda uzun soluklu bir etki yaratmaları ihtimal dâhilinde görünmemektedir. Bu anlamda, Korkut Tuna'nın sosyoloji anlayışı ve çalışmaları Baykan Sezer'in sosyoloji anlayışına bağlı olarak okunup ele alındıklarında, Türk sosyolojisi için yeni imkânlar ortaya çıkaracaklardır" (Alan, 2015, s. 132).

Tuna, ekolün makro boyutta sürdürülen tarihsel ve eleştirel sosyoloji anlayışını sürdürmekle birlikte mikro ölçekli uygulamaya dönük sosyoloji anlayışını da ekolün çalışmalarına dâhil ederek ekole yeni bir mecra açmıştır.

## Kaynakça

- Alan, S. (2015). *Türk sosyoloji tarihinde İstanbul ekolü: Korkut Tuna örneği*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bingöl.
- Alver, K. (2012). *Sosyoloji okumaları kılavuzu*. Ankara: Hece Yayınları.
- Alver, K. (2014). Türk sosyolojisi: Tarzlar, içerikler, sınırlar. *Sosyoloji Divanı*, 2(4), 25-38.
- Aysoy, M. (2013). Korkut Tuna'nın sosyolojisi üzerine. *TYB Akademi Dergisi; Türkiye'nin Sosyolojisi*, 3(9), 105-117.
- Bulut, Y. (2008). Çağdaş Türk düşüncesi içinde Hilmi Ziya Ülken. *Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisi*, 6(11), 499-516.

- Coşkun, İ. (1991). Sosyoloji bölümünün tarihine dair. İ. Coşkun (yay. haz.), *75. Yılında Türkiye’de Sosyoloji* içinde (s. 13-23). Ankara: Bağlam Yayıncılık.
- Coşkun, İ. (2011). Korkut Tuna’nın biyografisi için ilk notlar. İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi; Korkut Tuna’ya Armağan, 3(22), 19-29.
- Eğribel, E. & Özcan, U. (2003). Baykan Sezer bibliyografyası. E. Eğribel & U.Özcan (yay. haz.), *Prof. Dr. Baykan Sezer’in Anısına Armağan; Sosyoloji Konferansları: Yirmi Sekizinci Kitap* içinde (s. 5-14). İstanbul: İ.Ü. Basın ve Yayınevi.
- Eğribel, E. & Özcan, U. (2008). Baykan Sezer. M. Ç. Özdemir (yay. haz.), *Türkiye’de Sosyoloji (İsimler-Eserler) II* içinde (s. 491-522). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Kaçmazoğlu, H. B. (2004). Baykan Sezer ve Türk sosyolojisi. E. Eğribel & U. Özcan (yay. haz.), *Baykan Sezer’e Armağan; Baykan Sezer ve Türk Sosyolojisi; Sosyoloji Yıllığı: Kitap 11* içinde (s. 160-166). İstanbul: Kızılirma Yayıncılık.
- Kaçmazoğlu, H. B. (2010). *Türk sosyoloji tarihi üzerine araştırmalar*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Kaçmazoğlu, H. B. (2011). *Türk sosyoloji tarihi II: II. Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.
- Kaya, T. (2008). İçtimaiyat’tan sosyoloji’ye: İÜEF Sosyoloji Bölümü’nün tarihine ve sosyoloji dergisine dair. *Türkiye Araştırmaları Literatürü Dergisi*, 6(11), 713-730.
- Kızılcılık, S. (2008). *Baykan Sezer’in sosyoloji anlayışı*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Kocadaş, B. (2008). Türkiye’de toplumbilimin öncülerinden: Hilmi Ziya Ülken. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1, 80-95.
- Koyuncu, A. (2014). Türkiye’de sosyoloji ekolleri. *Sosyoloji Divanı*, 2(4), 65-96.
- Parin, S. (2011). Korkut Tuna’nın İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Bölümü tarihindeki yeri. İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi; Korkut Tuna’ya Armağan, 3(22), 47-57.
- Sezer, B. (1991). Türk sosyolojisinin önündeki sorunlar. İ. Coşkun (yay. haz.), *75. Yılında Türkiye’de Sosyoloji* içinde (s. 7-12). Ankara: Bağlam Yayıncılık.
- Tuna, K. (2003). Prof. Dr. Baykan Sezer’in ardından. E. Eğribel & U.Özcan (yay. haz.), *Prof. Dr. Baykan Sezer’in Anısına Armağan; Sosyoloji Konferansları: Yirmi Sekizinci Kitap* içinde (s. 15-18). İstanbul: İ.Ü. Basın ve Yayınevi.
- Tuna, K. (2013). *Yeniden sosyoloji*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Uygun, H., & Özer, İ. (2012). Hilmi Ziya Ülken. E. Kongar (Ed.), *Türk Toplum Bilimleri – 1* içinde (s.145-204). İstanbul: Remzi Kitabevi.

# Sosyoloji Anabilim Dalında Lisansüstü Görünümler: 1980 Sonrası Dönemden Günümüze Sosyoloji Alanında Yapılmış Doktora Tezlerinin Sistemik Analizi

Cemile Günaşık\*

**Öz:** Türkiye’de sosyolojinin ana yönelimlerini ve eğilimlerini belirlemek için önemli kıstaslardan bir tanesi de alanda yürütülen çalışmaların incelenmesini oluşturmaktadır. Bu anlamda doktora tezleri o alandaki bilimsel bilginin üretilmesi noktasında önemli bir kıstastır. Bu noktada ülkemizdeki üniversitelerin sosyoloji bölümünde hazırlanmış doktora çalışmalarını ampirik/istatistik veriler eşliğinde tahlil etmek ve hangi alanlarda yönelim olduğunu ortaya koymak, Türkiye’de sosyolojinin akademik bir disiplin olarak bugünkü sorunlarını ve açmazlarını açıklamamız hususunda da bize önemli ipuçları sunacaktır. Bu doğrultuda 1980 sonrası dönemdeki sosyoloji bölümü doktora tezlerinin bibliyografik dökümü ile sistemik olarak teorik konu boyutu ve merkez çevre düzlemindeki yönelimleri açısından ele alan bir tartışma yürütülecektir. Sonuç olarak bu çalışmada sosyoloji alanında hangi dönemde hangi konuların çalışıldığı, hangi üniversitelerin hangi konular üzerine yoğunlaştığı gibi temel sorulara cevap aranacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Doktora Tezleri, Üniversiteler, Türkiye’deki Sosyoloji Bölümleri.

## Giriş

Sosyoloji insanın kendi içinden geçerek, topluma/toplumsala doğru yapmış olduğu entelektüel yolculuğun adıdır (Bozkurt, 2012, s.3). Bu doğrultuda topluma ilişkin çıkarımlar yapmak ve Türkiye’de sosyolojinin yönelimini belirlemek amacıyla akademik alanda yürütülen çalışmaların incelenmesi, özellikle de doktora tezlerinin akademik bilgi konusunda katkısı yadsınamaz bir gerçekliktir. Bu bağlamda doktora tezleri yapılan ve yapılacak akademik çalışmalarını ileri götürme ve çalışmalara yeni bakış açıları sunma yolunda önemli bir misyona sahiptir.

Öncelikle Türkiye’de sosyoloji alanında bilimsel çalışmalar oldukça erken bir dönemde başlamıştır. Durkheim’in Fransa’da kurduğu ilk sosyoloji kürsüsünü takiben 1914’de İstanbul

\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilim Dalı.  
İletişim: cemilegnsk@gmail.com Adres: Evliye Çelebi Yerleşkesi Tavşanlı Yolu 10.km Kütahya/Türkiye.

Dar'ül Fünûn'da Ziya Gökalp tarafından kurulan sosyoloji kürsüsü dünyanın ikinci sosyoloji kürsüsü olması bakımından önemlidir. Modern üniversite anlayışının Türkiye'deki gelişimi 1933 Üniversite Reformu ile olmuş ve İstanbul Üniversitesi modern anlamda kurulan ilk üniversite olmuştur. İlk sosyoloji doktoraları ise 1950 yılında İstanbul Üniversitesi'nde tamamlanmıştır. Kuruluşunun ilk yıllarından itibaren Türk sosyolojisi ülkenin yaşadığı sorunlara çözüm bulma konusunda yoğun bir çalışma içine girmiştir.

1940 ve 1950'li yıllara bakıldığında Türkiye'de sosyoloji alanında özellikle iki ekol dikkat çeker; Ankara Ekolü (Dil Tarih Coğrafya Fakültesi) ve İstanbul Ekolü (İstanbul Üniversitesi). Ankara Ekolü özellikle Amerikan sosyolojisi geleneğini Türkiye'de takip eden Niyazi Berkes, Behice Boran ve Pertev Naili Boratav ile kendisini göstermektedir. İstanbul Ekolü ise Hilmi Ziya Ülken, Fahri Fındıkoğlu ve Nurettin Şazi Kösemihal temsilciliğinde sonrasında ise Baykan Sezer ile tarihsel ve geleneksel sosyoloji anlayışını devam ettirme eğilimi taşır. Erken dönem sosyoloji eğilim ve yönelimlerine karşın, bu çalışmada daha çok 1980 sonrası dönemi ele alacaktır ve merkez-çevre bağlamında üniversitelerin genel olarak çalıştığı konular üzerinde durulacak ve 1980 sonrası dönemde bu eğilimlerin hangi yönde seyrettiği izlenmeye çalışılacaktır.

Bu bağlamda ülkemizdeki üniversitelerin 1980 sonrası yıllarda sosyoloji bölümlerinde hazırlanmış doktora çalışmalarını ampirik/istatistik veriler eşliğinde tahlil etmek ve hangi alanlarda yönelim olduğunu ortaya koymak, Türkiye'de sosyolojinin akademik bir disiplin olarak bugünkü sorunlarını ve açmazlarını anlamak ve açıklamaktır.

## **Kapsam ve Metodoloji**

Bu çalışmada Türkiye'deki üniversitelerin sosyoloji bölümlerinde 1980-2014 yılları arasında yapılmış olan doktora tezleri sistematik olarak incelenmiştir. Verilerin elde edilmesi noktasında Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK) resmi web sayfasında bulunan Ulusal Tez Merkezi veri tabanı ile 1980-2014 yılları arasında Türkiye'de yapılan tüm sosyoloji bölümü doktora tezlerinin bilgisine ulaşılmıştır.

Gelişmekte olan bir ülke olarak Türkiye'de toplam 196 üniversite ve bu üniversitelerin 83'ünde sosyoloji bölümü bulunmaktadır. Yapılan veri analizinin sonucunda 83 sosyoloji bölümünün 19'unda sosyoloji doktora programı mevcuttur. 1980-2014 yılları arasında yapılan inceleme neticesinde sosyoloji bölümlerinde üretilmiş 569 doktora tezi saptanmıştır. İstanbul Üniversitesi başta olmak üzere 1980-1989 yılları arasında Ankara Üniversitesi, Ege Üniversitesi, Hacettepe Üniversitesi ve Uludağ Üniversitesi dışında sosyoloji doktora tezi üretilmemiştir. 1980-1989 yılları arasında toplam sosyoloji doktora çalışması 18 iken 1990'dan itibaren bu sayı hızla yükselmiş ve 1990-1999 yıllarında toplam çalışma sayısı 158'e ulaşmış ve bu sayı bir sonraki yıllarda da yükselmeye devam etmiş ve öngörüyoruz ki artmaya devam edecektir (Bkz. Tablo 1)<sup>1</sup>.

1 Belirtilmiş olan tüm veriler Yükseköğretim Kurulu (YÖK) web sayfası üzerinden 10/13 Aralık 2014 tarihinde elde edilmiştir.

**Tablo 1.**

Üniversitelerde Yapılan Doktora Tezlerinin Yıllara Göre Dağılımı

ÜNİVERSİTELER	Doktora Tezlerinin Yıllara Göre Dağılımı				TOP / %	
	1989/1980	1999/1990	2009/2000	2014/2010		
Afyon Kocatepe Üniversitesi				1	1	0,1
Adnan Menderes Üniversitesi				1	1	0,1
Akdeniz Üniversitesi			1		1	0,1
Anadolu Üniversitesi			1	3	4	0,7
Ankara Üniversitesi	1	3	22	6	32	5,7
Atatürk Üniversitesi		1	8	3	12	2,1
Boğaziçi Üniversitesi			2		2	0,3
Cumhuriyet Üniversitesi		3	8	4	15	2,6
Ege Üniversitesi	1	8	22	16	47	8,2
Fırat Üniversitesi		4	15	15	34	6
Hacettepe Üniversitesi	2	38	34	12	86	15,1
İnönü Üniversitesi		9	7	4	20	3,5
İstanbul Üniversitesi	12	46	24	31	113	19,9
Mimar Sinan Güz. San. Üniv.		16	13	19	48	8,4
Orta Doğu Teknik Üniv.		14	34	34	82	14,6
Pamukkale Üniversitesi				2	2	0,3
Sakarya Üniversitesi		13	19	18	50	9
Selçuk Üniversitesi		3	3	6	12	2,1
Uludağ Üniversitesi	2		2	3	7	1,2
<b>TOPLAM</b>	<b>18</b>	<b>158</b>	<b>215</b>	<b>178</b>	<b>569</b>	
<b>YÜZDE</b>	<b>%3,2</b>	<b>%27,7</b>	<b>%37,8</b>	<b>%31,3</b>	<b>%100</b>	

1980 sonrası dönemde 10 yıllık periyotlar halinde doktora tezlerinin dağılımı incelendiğinden; 1980/1989 yılları arasında Türkiye'nin ilk kurulan üniversitelerinde 18 gibi az oranda bir doktora çalışması mevcuttur. Bu bağlamda temel ağırlığın İstanbul Üniversitesi'nde olduğu gözlenmektedir. Ancak 1990 sonrası dönemde doktora alanındaki çalışmaların ciddi bir oranda arttığı gözlenmektedir. Özellikle bu alanda diğer yeni üniversitelerin doktora programları açmasıyla birlikte Türkiye'de özellikle sosyal bilimler alanında olduğu kadar sosyolojiye de ilginin artması oldukça etkilidir. Belki şu da değerlendirme içine alınabilir; özellikle genç nüfusun artması ve üniversiteye sınavla girişteki sayılarının çoğalması ve işsizlik oranı da göz önünde bulundurulursa mezun öğrencilerin akademi üzerine yönelme ve eğitim sürecinin uzatması bu anlamda etken olabilir.

2000'li yıllardan itibaren de Anadolu üniversitelerinin pek çoğunda doktora programlarının açılması bu sayıdaki artışı yıllara göre oldukça yükseltmiştir. Örneğin; Fırat Üniversitesi 1990/2014 aralığında yapmış olduğu 34 doktora çalışması ile ülkede yapılmakta olan doktora çalışmalarına ciddi anlamda katkı sunmaktadır. Ancak burada şu gözlemlenmektedir;

daha önce belli alanlarda özellikle belli üniversitelerde toplanan sayı diliminin artışına karşın diğer alanlara da yayılım gösterdiği tablodan anlaşılmaktadır. Ancak sonuç olarak şunu da belirtmeliyiz ki yine de bu alanda ilk kurulan ve köklü üniversitelerdeki doktora programları yine de temel eğilimin başını çekmektedir. Özellikle İstanbul Üniversitesi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi akabinde Mimar Sinan Üniversitesi ve Sakarya Üniversitesi gibi üniversiteler bu alanda ciddi çalışmalar yürütmektedir. Örneğin; İstanbul Üniversitesi 1980/2014 yılları arasında 113, Orta Doğu Teknik Üniversitesi 82 doktora tez çalışması üretmiştir.

**Tablo 2.**  
*Konuların Yıllara Göre Dağılımı*

KONULAR	Konuların Yıllara Göre Dağılımı				TOPLAM
	1980/1989	1990/1999	2000/2009	2010/2014	
Aile	5	17	8	1	31
Boşanma	1	2		2	5
Cinsiyet	1	4	5	10	20
Çocuk ve Genç	3	15	12	16	46
Din	1	27	16	9	53
Edebiyat			5	4	9
Eğitim		4	4	6	14
Ekonomi		3	1	4	8
Feminizm			2		2
Göç	1	16	4	6	27
İletişim	1	9	8	5	23
İntihar			1	1	2
Kadın		13	17	15	45
Kent	2	20	15	12	50
Kimlik	2	8	24	15	49
Kültür	2	16	13	12	43
Küreselleşme		1	16	5	22
Mekân	1		3	1	5
Meslek			1	1	2
Modernleşme		10	15	6	31
Sağlık		1	7	5	13
Sanayileşme	1	6	1	2	10
Sınıf		1	2	2	5
Siyaset		9	16	15	40
Sosyal Bilimci		5	7	3	15
Sosyal Yapı		10	6	5	21
Spor			1	1	2
Suç ve Hukuk	1	9	7	11	28
Tarihsel/Dönemsel		6	11	13	30
Terör		2	2	2	6
Toplumsal Değişme	1	9	8	4	22
Turizm		2	3	1	6
Tüketim Kültürü			4	2	6

**NOT:** Her bir rakam tek bir teze karşılık gelmemektedir. Her tezin kendi içinde konusu birden fazla alana tekabül edebilmektedir.

1980 sonrası dönem ve bu süreçte yapılan çalışmalar incelendiğinde dönemin iklimi bu dönemdeki çalışmalar üzerinde kendini hissettirmektedir. 1980 darbesinin yaşandığı bu süreçten itibaren sosyolojide ana eğilimin kültürel ve siyasal sorunlar olduğu görülmektedir. Özellikle darbe sonrası 1980'lerin ilk döneminde demokratikleşme, devlet-toplum, laiklik ve din-devlet gibi konular dönemin çalışmaları üzerinde belirleyici olmuştur.

Tablo 2 incelendiğinde 1980-1989 yılları arasında aile, kültür, toplumsal değişme, göç, işçi gibi konular ortaya çıkmıştır. Burada daha çok şunu görmekteyiz; 1970'lerin işçi ve sınıf bilinci üzerinden hareketleri, 1980 sonrasında doğrudan işçi sınıfının sınıfsal bir hareket zemini üzerinden tartışma odağı değil aynı zamanda aile üzerinden bir tartışma odağını görüyoruz. Yani işçi sınıfının bilinçli bir hareket ve eylemsellik üzerine odaklanmadığını ancak işçi sorunlarının daha çok aile, kadın ve aile içi ilişkiler üzerinden ele alınmasını görüyoruz ki bu da 1980 sonrası dönem askeri müdahalesinin etkisi nedeniyle doğrudan sınıf tartışması üzerinden değil aile ve kadın üzerinden sınıf tartışması görülmektedir. Çalışmaların doğrudan siyasal düzlemde ele alınmaması kaygısı görülürken, aile konusunun devlet merkezinden bakıldığında bu dönemde işçi sorunları konusuyla bir paralellik gösterdiği ve konuya bir ana tema oluşturduğu gözlenmektedir.

Kısacası doğrudan sınıf bilinci üzerinden bir çalışma tespit edilmemekle birlikte işçi sınıfındaki daha çok aile ile uyum/adaptasyon gibi konular merkeze alınarak sınıf bilinci incelenmektedir. Özellikle bunda 1980 askerî darbesinin getirmiş olduğu siyasal çalışmaların öteleştirmesi karşımıza çıkmaktadır. Daha çok toplumsal değişme başlığı altında aile başta olmak üzere cinsiyet, kadın gibi konular karşımıza çıkmaktadır.

1980'lerin ikinci döneminden itibaren kültür ve modernleşme teorileri giderek güçlenmeye başlamış ve akademik çalışmalarda yerini almıştır. Özellikle bu dönemin baş gösteren konularından biri yine kadın olmakla birlikte kadın adı altında bir çalışma tespit edilmemiş olup kadın daha çok yine aile konusu içinde işlenmiştir. Doğrudan kadın ya da feminizm başlığı altında çalışmalar kendini daha çok 1990'lardan itibaren göstermiştir. Ve 1980 sonrası iklimde ilginçtir ki yapılan ilk hareket, eylem "*Kadın Hareketleri*" olmuştur;

1980 askerî rejimi siyasal hayatta bir baskı yarattığı kadar bir boşluk da oluşturmuştu. Geleneksel olarak sağ-sol ekseninde yerlerini belirlemiş olan siyasal güçlerin sindirilmesi ile ortaya çıkan boşluk siyasal hayatta yeni parametrelerin belirlenmesini yeni söylemlerin oluşmasını mümkün kılıyordu... Böyle bir ortamda feminist ideoloji sağdan veya soldan bağımsız onların gölgesinde kalma tehdidinden uzak, sesini duyurabilecekti (Arat, 1992, s.85-86).

Böylelikle Kadın Hareketleri 1980'lerin son dönemlerinden ve özellikle 1990'dan itibaren önemli bir konu olmayı başarmış ve darbe sonrası yapılan ilk yürüyüş olarak "*Kadın Hareketleri*" bağlamında kadınlar varlıklarını ve kimliklerini görünür kılmak için adım atmışlardır. Ve özellikle 1990'dan itibaren "*feminizm*" kavramıyla akademik çalışmalarda yerini almıştır.



Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nin bu bağlamdaki çalışmaları özellikle yüksek lisans çalışmaları yadsınamaz sayıdadır. Ancak şöyle bir ayrımı vurgulamak gerekir ki Orta Doğu Teknik Üniversitesi'ni takiben Ege Üniversitesi de "*feminizm/kadın*" çalışmaları konusunda önemli bir yere sahiptir. Veriler üzerinden hareketle Orta Doğu Teknik Üniversitesi kadın çalışmalarını daha teorik bir düzlemde çalışırken, Ege Üniversitesi daha çok ampirik düzlemde çalışmalar yürütmüştür.

1980-1989 arası yılları özetleyecek olursak Türkiye'de sosyolojinin kurumsallaşmasıyla bu dönemde dikkat çekici oranlarda yüksek lisans ve doktora çalışmaları yapılmıştır. Yaptığımız tez incelemelerinde teorik çalışmaların sayılarında bir artış olduğu saptanmıştır. Özetle bu dönemin temel konusu olması gereken işçi sınıfı daha çok aile merkeze alınarak bir ideoloji olarak değil yan çalışma olarak kendini göstermiştir. Bu dönemin temel problemleri kadın, aile, toplumsal değişim ve kent olurken 1950 ve 1960'ların önemli konuları olan köy sosyolojisi, siyaset, sanayileşme gibi konular üzerine yönelik ampirik çalışmalarda bir düşüş yaşanmıştır.

1980'den sonra Türkiye'de sosyolojinin kurumsallaşması ve sosyologların daha bilinçli bir meslek anlayışı edinmeleriyle birlikte, 1980'li ve 1990'lı yılların başlarında yoğun bir kongreler dönemi yaşanmıştır. Özellikle 1986'dan sonra yapılan doktora ve yüksek lisans tezlerindeki sayısal "patlama" oldukça dikkat çekicidir. Yine sosyoloji tarihine yönelik teorik çalışmaların ağırlık kazanması bu son dönemi (1980-1991) diğer dönemlerden ayıran bir özellik olmaktadır. Kısaca, Türkiye'de sosyoloji, 1980-1991 döneminde kadın ve aile, kent ve Türk sosyoloji tarihi çalışmalarına ağırlık verilirken, diğer dönemlerin ve gözde konuları olan köy sosyolojisi, sosyal siyaset, ideoloji ve toplumsal yapımızın tarihsel temellerine yönelik araştırmalarda büyük bir düşüş görülmektedir (Kaçmazoğlu, 1999, s.329-330).

1990'lardan sonra üniversitelerin sayılarındaki artışla birlikte sosyoloji bölümleri arasında farklı anlayışlar ve yeni söylemler ortaya çıkmaya başlamıştır. Belirtmek gerekir ki sosyoloji alanında dünyada 1950/1960'larda Parsons'larla başlayan orta boy kuramlar, 1970/1980'lerden sonra yerini mikro düzeyde çalışmalara bırakmıştır. 1990'lardan itibaren ise sosyolojinin geleneğine hâkim olan mikro düzeyde çalışmaların Türkiye'de sosyoloji sahasında da izdüşümlerini, yansımalarını gözlemlemekteyiz. Ve bunu takiben 1990'lara bakıldığında dönemin önemli konularından biri de 1980-1989 dönemleri arasında görünürlük kazanmış kent sosyolojisi ve göç çalışmalarının daha da artması olmuştur. Ve belirtmek gerekir ki tablo 2'de belirttiğimiz göç, suç, mekân, modernleşme ve özellikle aile gibi konuları kent/kentleşme bağlamından ayrı düşünmek yanlış olacaktır.

1950'li ve 1960'lı yıllarda ülkemizde gerçekleşen kırsal alanlardan kentsel mekânlara olan göçte, o dönemin siyasal ve ekonomik koşulları etkilidir. Ancak 90'lı yıllarda kent sosyolojisi alanındaki incelemelerde kentlileşmenin bir diğer fenomeni olan suç inceleme nesnesidir. Bu dönem çalışmalarına bakıldığında özellikle kentleşme ile ortaya çıkan olayların incelendiği görülmektedir. 2000'li yıllarda ise kent sosyolojisi alanındaki çalışmalar kentsel mekânlar üzerine odaklanmaktadır (Yanık, 2011, s.100).

Kentleşme; beraberinde başta suç olmak üzere kimlik, gecekondulaşma, sağlık, işsizlik ve göçmen işçi, kültür gibi söylemleri de beraberinde getirmiştir. Özellikle başta İstanbul Üniversitesi ve takiben Fırat Üniversitesi'nde kent sosyolojisi konulu çalışmaların sayısında bir artış gözlenmektedir. 1990'lı yıllarda özellikle Elazığ, Diyarbakır başta olmak üzere bu bölgeler lokal göçlerin toplandığı alanlar olması açısından da bu bölgelerdeki sosyoloji bölümlerinin bu konu ve ilgi alanını mikro düzeyde çalışmalarda olduğu kadar lokal düzeydeki sosyal realite üzerine çalışmaların da arttırmasına sebebiyet vermiştir. Örneğin; TÜİK verileri incelendiğinde Elazığ yöresinde 1985'lerden itibaren başlayan kente göç olgusunun hızlanmasında özellikle ekonomik nedenlerin bulunduğu görülmektedir ve 1990'larda kentsel nüfus oranının, toplam nüfustaki payı % 54,7 gibi büyük bir orandır. Kente göç edenlerin oluşturduğu mekânsal birliktelikler 2000'li yıllarda kent/mekân söyleminin ortaya çıkmasına bir zemin oluşturduğu gözlenmektedir.

Türkiye'de 1990 da kentleşme oranı % 51 civarında olduğu düşünülürse aradaki fark tekrar Elazığ lehine artış göstermiştir. Fakat 1990'daki genelde Elazığ şehrine olan göçün nedeni terördür. İl merkezine uzak kırsal alanlarda meydana gelen terör faaliyetleri, kırsalda yaşayanların topraklarını bırakarak Elazığ şehrine yerleşmelerine neden olmuştur. 1995 sağlık ocaklarının ETF raporlarından elde ettiğimiz sonuçlara göre; aynı durum 1990-1995 döneminde de artarak devam etmiştir. Terör dolayısıyla göç edenlerin nüfusa eklenmesi Elazığ şehirler nüfusunu 334.821'e çıkarırken kentleşme oranı % 64,7 olmuştur. Elazığ şehrinin kentsel nüfustaki payı % 80'in üzerine çıkmıştır (270.396 kişi). Tabii bu sonuç ister istemez bazı sorunları kendiliğinden getirecektir. Gecekondulaşma, işsizlik, açlık, bakımsızlık, belediyenin yetersiz kalması gibi. Çünkü nüfus Elazığ şehrinin kaldırabileceği optimum nüfus kapasitesinin üzerinde gibi görünmektedir (Tunçel ve Akdemir, 2009).

Aynı şekilde Diyarbakır gibi bölgede metropol diyebileceğimiz merkezî kentlerde de benzer nüfus hareketleri vardır. Dolayısıyla göç sorunsalı bu bölgelerdeki sosyoloji bölümlerinin çalışma sahasını canlı tutan etkenlerden biri olmuştur.

1990'lardan itibaren din olgusu sosyal bilimcilerin, özellikle sosyologların ilgi alanına girmeye başlamıştır. Tablo 2'de görüldüğü gibi 1990-1999 yılları arasında toplamda 53 tane din konulu doktora çalışması yapılmış ve özellikle de Ankara Üniversitesi, Selçuk ve Atatürk Üniversitesi din olgusuna yönelen başlıca üniversiteler olmuştur. 1980 sonrası askerî müdahalenin etkisiyle ortaya çıkan boşluk sürecinde siyasal İslâmî hareketler toplumsalda yer edinmeye başlamıştır ve bu konu çalışma alanlarında yoğunlaşmıştır. Bu durum din/modernleşme, İslâm/oryantalizm, kimlik/aidiyet gibi kavramları beraberinde getirmiş ve kimlik konusu özellikle 1990'dan başlayarak 2000'lere kadar uzanmış ve bu dönemde de en çok çalışılan konulardan biri olma özelliğini korumuştur. Tablo 2'de her ne kadar ayrı konular olarak sistematize edilse de din/siyaset, din/modernleşme, din/kadın/kimlik ve din/kültür ikilileri birlikte anılan konular olmuştur.

Bu dönemin en göze çarpan konularından biri olan ve aslında 34 yıllık süreçte sürekli artış gösteren gençlik çalışmalarını değerlendirdiğimizde 68 gençlik hareketinin etkisiyle, 1980'lerde gençlik konusuna çok değinilmemekle birlikte gençliğe dair birçok alanda çalışmalar tam bir sessizlik içine girmiştir. Ancak 1990'larla birlikte yeni bir söylem ile artış gösteren gençlik çalışmaları sayısında 2014'e kadar sürekli bir yükselme görülmektedir. Bu alandaki akademik çalışmaların daha çok gençlik sorunları, gençlik kültürü, gençlik eğitimi, genç-aile ikilemi ve özellikle gençlik/kimlik sorunları üzerine yoğunlaştığı gözlenmektedir. Ve yine aynı süreçte İslâmcı siyasetin 1990'larda kendini görünür kımasıyla birlikte gençlik çalışmalarında yeni bir dönem başladığını ve İslâmcı gençlik, dindar genç kavramları üzerine çalışmaların yoğunlaştığı söylenebilir. 1980/2014 aralığında üretilen toplam 46 çalışma gençlik üzerine yoğunlaşmış olup 2000 yılından sonra gençlik üzerine yeni söylemler gelişmiştir. Bu dönem incelememizde genel olarak genç-işsizlik, genç-gelecek kaygısı, genç ve tüketim özellikle de 2000'lere paralel olarak ilerleyen teknolojinin etkisiyle genç ve sosyal medya, internet kullanımı ve bunun gençler üzerindeki etkisi gibi konular üzerine yoğunlaşıldığı tespit edilmiştir. Bu anlamda gençlik kavramı daha çok kariyer, gençliğin hem bir alt kimlik olarak kentte görüntüleri, kimlik sorunsalı hem de bunun yanı sıra gençliğin toplumsal çevre içinde kişisel gelişimi gibi konuların doktora çalışmalarında ele alındığı tespit edilmiştir.

Tablo 2'de belirtmemiş olsak da 1960'larda başlayan ve önemli bir ivme kazanan göç olgusu yıllara göre farklı anlamlar ve farklı boyutlarda gerçekleşmeye devam etmiştir. 1960'larda Bulgaristan gibi yakın komşu ülkelerden başlayan ve 1980'de kentleşmeyle de bütünlük gösteren göç olgusu; "bir toplumda yaşanan sosyo-ekonomik ve kültürel dönüşümlere uyum sağlamanın bir sonucu gibi gözükse de ciddi sosyo-ekonomik ve kültürel sorunları, bölgesel farklılıkların artışını ve toplumsal gruplar arasındaki ayrışmayı belirginleştirecek kadar olumsuz sonuçları da beraberinde getirebilmektedir."1980'ler göç olgusu yerini yine dönemin ikliminden kaynaklı iş göçü olgusundan, siyasal göç olgusuna bırakmıştır.1990'larda ise göç özellikle terör kavramının gelişimiyle paralellik içinde etnik göçe dönüşmüş ve 1990-1999 yılları arasında toplam 16 doktora tezi hazırlanmıştır. Buna paralel olarak terör konulu tezlerin sayısı yine bu aralıktadır. 2000'li yıllardan itibaren ise tersine göç yaşanmaya başlamıştır.Yaşanan göçlerin temel olgusu sığınmacı göçler olarak adlandırılabilir. Yaşanan bu farklı göç olguları akademisyenlerin ilgisini çekmesiyle birlikte 1980'den 2014 yılına kadar toplam 27 göç çalışması yapılmıştır. Özellikle İstanbul Üniversitesi başta olmak üzere Uludağ Üniversitesi göç konusunu akademik bilgiye sunan üniversiteler olmuştur. Ve bu dönemdeki çalışmaların belirgin özelliği saha çalışmaları olmasıdır.

1990'lı yıllarda başlayan ve özellikle 2000'lerde devam eden bir diğer konu küreselleşme olmuştur. Küreselleşmeyi tek boyutta ele almak yanlış olacaktır. Yapılan incelemeler neticesinde küreselleşme başta ekonomi, siyasal, teknoloji ve kültürel boyut gibi kavramlarla birlikte anılmaktadır. Son 34 yılda sosyoloji alanında yapılan 569 tezden %4,5'i küreselleşme üzerine olmuştur. Yine yapılan incelemeler neticesinde Hacettepe ve Sakarya Üniversiteleri

bu konuda başlıca akademik eserlere sahip üniversiteler olmuşlardır. Yapılan incelemeler neticesinde küreselleşme kültürel açıdan da bir takım fırsatları ve sorunları beraberinde getirmiş olup ve bu durum yeni söylemlerin ortaya çıkışını sağlamıştır. Örneğin kimlik gibi, küreselleşme sonucu yalnızlaşan bireylerin artması ve tüketim odaklı bir toplum ortaya çıkarması gibi küreselleşme sonucu ortaya çıkan sorunların akademi açısından yeni çalışma alanları yarattığı da kaçınılmaz bir gerçektir. Tablo 2 incelendiğinde 2000'lerde artış gösteren ve yaklaşık olarak 22 tane olan doktora çalışması küreselleşme odaklıdır. Buna paralel olarak 2000/2014 aralığında yaklaşık 39 doktora tezinin kimlik sorunları, 6 doktora tezinin de tüketim kültürü üzerine üretildiği saptanmıştır.

Son yıllarda tablo 2'de de belirtildiği gibi göze çarpan konulardan biri de tarihsel/dönemsel ve sosyal bilimci olarak atfettiğimiz konuların sayısındaki artıştır. Bu çalışmalarda daha çok belirli dönemler arasını kapsayan toplumsal hareketler, yenileşme süreçleri, modernleşme kuramı gibi bazı temel konuların toplum üzerinde yarattığı değişimler, bu değişimlerin sosyal yapıya etkisi ve kültürel açıdan yarattığı fırsat ve sorunlar gibi etkileri konu edinmiştir. Ve bu dönemsel çalışmalar özellikle bir teorisyen/sosyal bilimci kişilikler üzerinden ele alınmış ve açıklanmaya çalışılmıştır.

## Üniversiteler Bağlamında Konuların Dağılımı Ve Analizi

**Tablo 3.**

*Konuların Yıllara Göre Dağılımı: İstanbul Üniversitesi*

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ	Konuların Yıllara Göre Dağılımı				TOPLAM
	1980/1989	1990/1999	2000/2009	2010/2014	
AİLE	3	7	2	3	15
BOŞANMA	1	1		1	3
CİNSİYET				1	1
ÇOCUK		3		1	4
DİN		6			6
EDEBİYAT			1	2	3
EĞİTİM				1	1
GÖÇ	1	4			5
İLETİŞİM	1	2	1		4
İNTİHAR				1	1
KADIN		1	1	2	4
KENTLEŞME	2	3	3	3	11
KİMLİK	2	5	2	2	11
KÜLTÜR	1	4	1	2	8

KÜRESELLEŞME		4	1	5
MEKÂN	1	1		2
MODERNİZM		2	3	5
SAĞLIK				1
SANAYİLEŞME	1	3		4
SIYASET		1	1	2
SOSYAL BİLİMCİ			1	1
SOSYAL YAPI		4	2	6
SPOR				1
SUÇ/HUKUK	1	3		2
TARİHSEL/DÖNEMSEL		2		3
TERÖR		1		1
TOPLUMSAL DEĞİŞME	1	2	2	1
TURİZM		1		1
TÜKETİM KÜL.			1	1
<b>TOPLAM</b>				<b>132</b>

**NOT:** Her bir rakam tek bir teze karşılık gelmemektedir. Her tezin kendi içinde konusu birden fazla alana tekabül edebilmektedir.

1980'lerden başlayarak sosyoloji alanında ekol olan İstanbul Üniversitesi, bu alanda yapılmış en çok doktora tezine sahip bir üniversite olarak ilk sırada yer almaktadır;

1982 sonrasında Baykan Sezer'in İstanbul Üniversitesi bölüm başkanlığını üstlenmesiyle birlikte yerliliğin, yerli bir bakışın ağırlık kazandığı bu yönüyle sosyoloji bölümünün Türk sosyolojisinde ilk kurulan sosyoloji bölümü olmasına ilave olarak Türk toplumunun kendi gerçeklerinden hareket eden, Batı sosyolojisine ciddi eleştiriler yönelten yerli bir sosyoloji anlayışının öncülüğünü de üstlendiği görülmektedir (Coşkun, 1991, s. 22).

569 tez çalışması içinde 113 doktora sahip olan İstanbul Üniversitesi 1980/1989 aralığında temelde aile olmak üzere göç, işçi göçleri ve bunlara bağlı olarak toplumsal değişme merkezinde yer alarak çalışmalar yürütmüştür. Daha öncede belirttiğimiz gibi temelini sınıf kavramının oluşturduğu ancak bu kavramın doğrudan değil de daha çok aile ve aile içi ilişkiler üzerinden temellendiği bir anlayışla sınıf kavramı çalışmalarda görülmektedir. Ancak bu dönemde doğrudan sınıf çalışması diyebileceğimiz bir çalışma mevcut değildir.

Verilerimizden hareketle aile, çocuk/genç gibi konuların yanında İstanbul Üniversitesi'nin temel eğilim alanları arasında tablo 3'de de görüldüğü gibi bulunduğu konum ve gelişmiş, metropol yapısı itibarıyla kentleşme buna bağlı olarak modernleşme ve kimlik çalışmalarının, tarihsel sosyoloji bağlamında çalışmaların yoğun olarak çalışıldığı gözlenmektedir. Daha gelenekçi bir yapıya sahip olan İstanbul Ekolü bunu çalışmalarına yansıtır. Ve verilerimizi incelediğimizde İstanbul Üniversitesi'nin özellikle bakış açısının toplumun düşünce

tarihine yöneldiği gözlenmektedir. Tarihsel sosyolojik çalışmaların merkeze alındığı buna paralel olarak özellikle Baykan Sezer'in ortaya koyduğu doğu ve batı algısının içinde olduğu ve tarihsel bir metodun ağırlığının devam ettiği ancak bu devamlılığın daha mikro düzeyde çalışmaları da kapsayacak şekilde genişletildiği gözlemlenmektedir.

**Tablo 4.***Konuların Yıllara Göre Dağılımı: Hacettepe Üniversitesi*

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ	Konuların Yıllara Göre Dağılımı				TOPLAM
	1980/1989	1990/1999	2000/2009	2010/2014	
AİLE	1	6	2	2	11
BOŞANMA		1			1
CİNSİYET	1	2	2	2	7
ÇOCUK/GENÇ		2		2	4
DİN		2	1		3
EDEBİYAT			1	1	2
EĞİTİM			1		1
EKONOMİ		3			3
GÖÇ		5	1		6
İLETİŞİM		2	1	1	4
KADIN		6	2	2	10
KENTLEŞME		3	1	1	5
KİMLİK		2	7		9
KÜLTÜR	1	5	7		13
KÜRESELLEŞME			4		4
MODERNİZM		2	1		3
SAĞLIK		1	2		3
SANAYİLEŞME		1			1
SIYASET			2	1	3
SOSYAL BİLİMCİ		2	1		3
SOSYAL YAPI		2	1	1	4
SUÇ/HUKUK		3	2	2	7
TARİHSEL/DÖNEMSEL		2		1	3
TERÖR		1	1	1	3
TOPLUMSAL DEĞİŞME		1	2		3
TURİZM		1			1
TÜKETİM KÜL.			2		2
<b>TOPLAM</b>					<b>112</b>

**NOT:** Her bir rakam tek bir teze karşılık gelmemektedir. Her tezin kendi içinde konusu birden fazla alana tekabül edebilmektedir.

Köklü üniversitelerden biri olarak değerlendirebileceğimiz ve sosyoloji alanında erken dönemde çalışmalar üretmeye başlamış üniversitelerden biri olan Hacettepe Üniversitesi 569 tez içinde 86 doktora çalışmasıyla 15,1 oranına sahip bu alanda en çok çalışma üretmiş üniversiteler arasında ikinci sırada yer almaktadır.

Yapılan veri analizleri neticesinde erken dönem diyeceğimiz ve 1980'li yılları kapsayan dönemde toplam 3 çalışma yürütmüş ve yapılan çalışmaların 1980 ila 1999 yılları arasında temel odağı yine aile olduğu saptanmıştır. Özellikle yapılan incelemeler neticesinde aile konulu çalışmaların birçoğu kadın ve cinsiyet odaklı olduğu görülmüştür. Özellikle 1980 askerî darbesinin yarattığı boşluktan faydalanarak kendini görünür kılmayı başaran kadın hareketleri 1990'larda hız kazanmış ve akademik anlamda çalışmalarda yer almıştır. Bu noktada Hacettepe Üniversitesi kadın çalışmaları konusunda son 24 yıl içerisinde toplamda 10 tez çalışması yürütmüştür. Kadın çalışmaları sadece aile ile sınırlı kalmamış kentleşme, kültür ve kimlik konusuyla bağlantılı olarak üretilmiştir. Bunun yanında siyaset konulu çalışmaların Hacettepe Üniversitesi'nde yoğun olarak çalışıldığı ve özellik siyaset konulu çalışmaların 2000'li yıllarda artış gösterdiği görülmektedir.

Neticede İstanbul Üniversitesi'nde de benzer çalışmalar incelenmektedir ancak aynı dönemlerde benzer konuların birbirinden iki farklı metodolojik yönelime sahip bu iki üniversitede aynı alanların çalışılması gözlenmekte olsa bile yöntem açısından erken dönemde ampirik ve teorik arasındaki bu karşıtlığın 1980 sonrası dönemde de devam ettiği gözlenmektedir. Dolayısıyla İstanbul Üniversitesi'nin daha çok tarihsel ve toplumsal değişim alanını ele alırken Hacettepe Üniversitesi'nin daha çok mikro düzeyde alan ve ampirik çalışmalara yöneldiği saptanmıştır.

**Tablo 5.**  
*Konuların Yıllara Göre Dağılımı: Orta Doğu Teknik Üniversitesi*

ORTA DOĞU TEKNİK ÜNİV.	Konuların Yıllara Göre Dağılımı				TOPLAM
	1989/1980	1999/1990	2009/2000	2014/2010	
AİLE				1	1
BOŞANMA				1	1
CİNSİYET		1	1	5	7
ÇOCUK/GENÇ			2	1	3
DİN		4	3	1	8
EDEBİYAT				1	1
FEMİNİZM			1		1
GÖÇ		1		1	2
GÖÇMEN/İŞÇİ		1		1	2
İLETİŞİM		2	2		4
KADIN		1	4	5	10

KENTLEŞME	3	2	3	8
KİMLİK	1	3	4	8
KÜLTÜR	1		3	4
KÜRESELLEŞME	1		1	2
MEKÂN		2		2
MODERNİZM		3	1	4
SAĞLIK		1		1
SANAYİLEŞME			1	1
SİYASET	1	1	5	7
SOSYAL BİLİMCİ	1	1		2
SOSYAL YAPI			1	1
SINIF	1	2	2	5
SUÇ/HUKUK	1	2	2	5
TARİHSEL/DÖNEMSEL		3	1	4
TERÖR		1		1
TOPLUMSAL DEĞİŞME	1			1
TURİZM		1	1	2
<b>TOPLAM</b>				<b>89</b>

**NOT:** Her bir rakam tek bir teze karşılık gelmemektedir. Her tezin kendi içinde konusu birden fazla alana tekabül edebilmektedir.

Orta Doğu Teknik Üniversitesi de Türkiye'deki sosyoloji bölümleri ve bu bölümlerdeki çalışmalar adına aktör üniversitelerden biridir. Bu bağlamda;

Türkiye'de sosyolojik bilgi üretimi ve sosyoloji eğitimi alanında dikkat çekici bir yere sahip olan ODTÜ Sosyoloji Bölümü, 1982 yılında bağımsız bir bölüm haline gelmiş olmakla birlikte, eğitim ve öğretim faaliyetlerini 1960'lardan bu yana Fen ve Edebiyat Fakültesi bünyesindeki Sosyal Bilimler bölümünün bir parçası olarak sürdürmüştür. ODTÜ sosyoloji bölümü, lisans eğitimine ek 1983 yılında kurulan yüksek lisans ve 1985 yılında kurulan doktora programlarıyla kuramsal ve uygulamalı sosyoloji alanlarında toplumun değişen dinamiklerini eleştirel bir analizle değerlendirmektedir (Akyıldız, 2014).

1990'lı yıllarda 14 ve 2000'li yıllardan sonra üretmiş olduğu 68 tez çalışması ile Orta Doğu Teknik Üniversitesi akademik alana en çok katkı yapan üniversitelerden biri olmayı başarmıştır. Yine verilerimiz üzerinden hareketle gündemdeki toplumsal problemlerin Orta Doğu Teknik Üniversitesi doktora çalışmalarının konusunu oluşturduğu gözlemlenmektedir. Turizm gibi sosyo-ekonomik ve toplumsal kültürü etkileyen bir konunun son yıllarda çalışılmaya başlandığı ve Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nin bu alanda toplam 2 çalışma yürüttüğü tespit edilmiştir. Verilerimiz ışığında özellikle cinsiyet ve kadın çalışmaları üzerine yoğun bir çalışma yürüten Orta Doğu Teknik Üniversitesi'nin genel olarak ürettiği çalışmaları teorik bir düzleme oturttuğu saptanmıştır. Kısacası öğretim üyesi bazında daha çok uygulamalı sosyoloji ön plana çıkarken çalıştırılan doktora tezlerinde uygulamadan ziyade teorik düzlem ön plana çıkmaktadır.



**Tablo 6.**

*Konuların Yıllara Göre Dağılımı: Sakarya Üniversitesi*

SAKARYA ÜNİVERSİTESİ	Konuların Yıllara Göre Dağılımı				TOPLAM
	1980/1989	1990/1999	2000/2009	2010/2014	
AİLE				1	1
ÇOCUK/GENÇ		1	2	4	7
DİN		2		1	3
EĞİTİM		2			2
GÖÇ		2		1	3
İLETİŞİM		1		1	2
KENTLEŞME				1	1
KİMLİK			6	4	10
KÜLTÜR		1	1	3	5
MODERNİZM		3			3
SİYASET		1	2		3
SOSYAL BİLİMCİ			1		1
SOSYAL YAPI			1	2	3
SUÇ/HUKUK				1	1
TARİHSEL/DÖNEMSEL		1	2	1	4
TOPLUMSAL DEĞİŞME		3		1	4
TÜKETİM KÜL.				1	1
<b>TOPLAM</b>					<b>54</b>

**NOT:** Her bir rakam tek bir teze karşılık gelmemektedir. Her tezin kendi içinde konusu birden fazla alana tekabül edebilmektedir.

İlk doktora çalışmasını 1996 yılında üreten Sakarya Üniversitesi %9'luk oranla toplamda 50 doktora çalışması yürütmüştür. Özellikle çalışmaların bulunduğu kent ve çevre bağlamında şekillendiği gözlenmektedir. 1980'lerle birlikte küreselleşme eğilimi ile birlikte artan çokkültürlülük ve kimlik tartışmalarının toplumsal değişmeye etkileri tarihsel ve dönemsel olarak 1990/2014 aralığında Sakarya Üniversitesi'nin temel konuları olduğu saptanmıştır. Bunun yanında "genç" konulu çalışmaların kimlik, bütünleşme, popüler kültür ve özellikle eğitim bağlamında ele alındığı görülmektedir. Yapılan çalışmaların içerik analizi neticesinde çoğunlukla saha çalışmaları olduğu ve belli bölgelerden örneklem gruplar alınarak onlar üzerine çalışmalar yapıldığı saptanmıştır. Sakarya Üniversitesi'nde bu bağlamda ilginç olan örneklerden biride 2002 yılında Doç. Dr. Ali Rıza Abay danışmanlığı ve Özcan Kahraman yazarlığında hazırlanmış olan "Polis Memuru Adaylarının Mesleki Sosyalleşme Sorunu" konulu meslek sosyolojisi olarak nitelendirilebilecek bir çalışmanın ilerleyen yıllarda gelececek

olan yeni çalışma sahalalarının ortaya çıktığının ve artık mikro sosyolojinin yerleştiğinin bir işaretidir. Kısacası ilk doktora çalışmalarının verilmeye başlandığı tarihten bu yana Sakarya Üniversitesi sosyoloji doktora tezlerinin de mikro düzeyde ele alındığı görülmektedir.

**Tablo 7.**

Konuların Yıllara Göre Dağılımı: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ	Konuların Yıllara Göre Dağılımı				TOPLAM
	1980/1989	1990/1999	2000/2009	2010/2014	
AİLE		1	1		2
CİNSİYET				1	1
ÇOCUK/GENÇ		4	1	3	8
DİN		1	1	1	3
EDEBİYAT			1		1
EĞİTİM				1	1
FEMİNİZM			1		1
GÖÇ		3	1		4
GÖRSEL SOSYOLOJİ			1		1
İLETİŞİM			1		1
KADIN		1	2	2	5
KENTLEŞME		2	1	1	4
KİMLİK				4	4
KÜLTÜR			1	2	3
MODERNİZM		2	2		4
SAĞLIK			1		1
SANAYİLEŞME		1		1	2
SİYASET		2		1	3
SOSYAL BİLİMCİ		2	2	1	5
SOSYAL YAPI		2		1	3
SUÇ/HUKUK		1		1	2
TARİHSEL/DÖNEMSEL		1	2	5	8
TOPLUMSAL DEĞİŞME			1		1
TÜKETİM KÜL.				1	1
<b>TOPLAM</b>					<b>69</b>

**NOT:** Her bir rakam tek bir teze karşılık gelmemektedir. Her tezin kendi içinde konusu birden fazla alana tekabül edebilmektedir.

Daha çok tarihsel ve dönemsel teoriye dayalı çalışmalar yürüten Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi ilk doktora çalışmasını 1992 yılında vermiş olup 2014 yılına kadar toplamda 48 doktora tezi ile akademiye katkı sunmaya devam etmektedir. Özellikle çalışan çocuk/gençlik sosyolojisi ve suç alanında ağırlıklı çalışmalar yürüten Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'nin modernleşme ve kentleşme ekseninde kadın konulu çalışmalar üzerine yoğunlaştığı gözlenmektedir. Göçe bağlı olarak kentleşme/kültür ve kimlik çalışmalarının

özellikle 1990-1999 yılları aralığında Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi'nin konuları arasında önemli bir yer tuttuğu saptanmıştır. Yapılan göç/kent/kültür konulu çalışmaların çoğunlukla genç/çocuk ikilemi üzerinden göç/genç/uyum, göç/kent, çocuk hakları gibi temel bağlamlar üzerinden ele alındığı görülmektedir. 1999'dan sonra 2000'li yıllarda yapılan çalışmalarda artık kadın temasının varlığı göze çarpmakta ve kadın çalışmalarının yoğun olarak "*feminist yorumlar, kentte kadın sesleri ve kadın sağlığı*" gibi temel konular üzerine yönelendiği görülmektedir.

**Tablo 8.**

*Konuların Yıllara Göre Dağılımı: Ege Üniversitesi*

EGE ÜNİVERSİTESİ	Konuların Yıllara Göre Dağılımı				TOPLAM
	1980/1989	1990/1999	2000/2009	2010/2014	
AİLE	1	2		1	4
CİNSİYET		1	1		2
ÇOCUK/GENÇ			1	1	2
DİN		1	2	1	4
EDEBİYAT			1		1
EĞİTİM		1	3	2	6
GÖÇ			1	1	2
İLETİŞİM		1			1
KADIN		2	2	1	5
KENTLEŞME		3	1	1	5
KİMLİK			1		1
KÜLTÜR			1	1	2
KÜRESELLEŞME			4	2	6
MEKÂN				1	1
MODERNİZM			4		4
SAĞLIK			1	2	3
SANAYİLEŞME		1			1
SİYASET		2	3		5
SOSYAL BİLİMCİ				1	1
SPOR			1		1
SUÇ/HUKUK		1			1
TARİHSEL/DÖNEMSEL			1	1	2
TOPLUMSAL DEĞİŞME		1			1
TURİZM			1		1

**NOT:** Her bir rakam tek bir teze karşılık gelmemektedir. Her tezin kendi içinde konusu birden fazla alana tekabül edebilmektedir.

Doktora çalışmaları konusunda erken dönem çalışmalara katkı sunan üniversitelerden biri olan Ege Üniversitesi 1989'da verdiği ilk çalışmasıyla sosyoloji alanında toplam 47 doktora çalışması üretmiştir. Özellikle küreselleşme ve buna bağlı olarak siyaset alanında yoğun çalışmalar yaptığı gözlenmiştir. Aile üzerinden kadın ve cinsiyet kavramlarını tartışan Ege Üniversitesi genel olarak bu çalışmalarını saha çalışması olarak sunmuştur. 2000'li yıllardan itibaren artan sosyoloji bölümü ve buna bağlı olarak artan konu ve müfredat çeşitliliğinden etkilenmiş olan Ege Üniversitesi çalışmalarını bireysel ilgiye dayalı çalışmalar olarak, mikro düzeyde yine küreselleşme, eğitim ve spor sosyolojisi konulu çalışmalar üretmiştir. Özellikle küreselleşme üzerine yapılan çalışmalar daha çok küreselleşme-eğitim, küreselleşme-siyasal/kültürel etkileri, küreselleşme-emek/iş gücü ve etkileri gibi bağlamlar üzerinden ele almıştır.

**Tablo 9.**  
Konuların Yıllara Göre Dağılımı: Fırat Üniversitesi

FIRAT ÜNİVERSİTESİ	Konuların Yıllara Göre Dağılımı				TOPLAM
	1980/1989	1990/1999	2000/2009	2010/2014	
ÇOCUK/GENÇ			1	1	2
DİN		1	1	2	4
GÖÇ			2	1	3
İLETİŞİM			1		1
İNTİHAR			1		1
KADIN			3	2	5
KAMU YÖNETİMİ		1	1	1	3
KENTLEŞME		3	4		7
KİMLİK				1	1
KÜLTÜR		1		1	2
KÜRESELLEŞME			1	1	2
MESLEK			1		1
SAĞLIK			1	1	2
SİYASET				2	2
SOSYAL YAPI		1			1
SUÇ/HUKUK			1	1	2
TERÖR			1		1
TOPLUMSAL DEĞİŞME			1		1
TÜKETİM KÜL.			1		1
<b>TOPLAM</b>					<b>42</b>

**NOT:** Her bir rakam tek bir teze karşılık gelmemektedir. Her tezin kendi içinde konusu birden fazla alana tekabül edebilmektedir.

1990'lardan itibaren Anadolu'da kendini görünür kılan Fırat Üniversitesi genellikle çevre-merkez ilişkisi bağlamında çalışmalar yürütmüştür. Fırat Üniversitesi 1990/2000 yılları arasında yoğun bir kent çalışması yürütmüş ve özellikle demografi, bölgedeki kurum ve kuruluşlar bu konuyu destekleyen kavramlar ve alanlar olmuştur. 2000 yılında ele alınan terör temalı çalışmanın terör/göç bağlamında ele alındığı görülmektedir. Kadın ve din konuları Fırat Üniversitesi'nin yöneldiği diğer konulardır. Din temalı çalışmalar incelendiğinde bu çalışmalar genel olarak Elazığ yöresi örnekleminden hareketle çalışılmış ve dinsel hayat, din görevlileri bu çalışmaların temelini oluşturmuştur. Kadın temalı çalışmalarınsa genel olarak kadın/kentleşme, kadın ve televizyonun kadın yaşamına etkileri gibi konular üzerinden ele alındığı saptanmıştır. 2005 yılında hazırlanan "intihtar" temalı çalışmada artık Fırat Üniversitesi'nin de yeni çalışma sahalarına yöneldiğinin bir kanıtı olarak görülebilir.

**Tablo 10.**  
Konuların Yıllara Göre Dağılımı: Ankara Üniversitesi

ANKARA ÜNİVERSİTESİ	Konuların Yıllara Göre Dağılımı				TOPLAM
	1980/1989	1990/1999	2000/2009	2010/2014	
ÇOCUK/GENÇ	1	3	1	1	6
DİN		2	2		4
EKONOMİ				1	1
KADIN			2	1	3
KENTLEŞME		1	3		4
KİMLİK			2		2
KÜLTÜR		1			1
KÜRESELLEŞME			1		1
SAĞLIK				1	1
SANAYİLEŞME			1		1
SIYASET			3		3
SUÇ/HUKUK			2		2
TARİHSEL/DÖNEMSEL			1		1
TERÖR				1	1
TOPLUMSAL DEĞİŞME		1	1		2
TOPLAM					33

**NOT:** Her bir rakam tek bir teze karşılık gelmemektedir. Her tezin kendi içinde konusu birden fazla alana tekabül edebilmektedir.

Daha çok alan çalışmaları yürüten ve Amerikan sosyoloji geleneğini ülkemizde temsil eden Ankara Üniversitesi 569 doktora tezi içinde 5,7'lik bir oranla 32 doktora çalışması yürütmüştür. 1989'da ilk ve yoğun olarak çalışmasını gençlik üzerine üreten Ankara Üniversitesi sanayileşme, kentleşme ve ekonomi üzerine sistemli çalışmalar üretmiştir. Yine bu dön-

minde köy, kent ve batılılaşma ekseninde bir yol çizen Ankara Üniversitesi daha çok deneysel sosyolojiye yönelmiştir. 2000'li yıllardan sonra ve özellikle son yıllarda Ankara Üniversitesi'nde yapılan çalışmaların içerik bakımından incelendiğinde çalışmaların çoğunlukla mikro düzeyde, yine bireysel ilgi odağından hareketle yapılmış çalışmalar olduğu dikkat çekmektedir. "Kadın katilleri cinayet işlemeye iten sosyo-kültürel faktörlerin incelenmesi" "Sağlık sisteminde hekim-hasta ilişkisi ve güven sorunu" "Güç ilişkileri açısından delikanlılık kavram-sallaştırması" gibi bir takım doktora tez örnekleri Ankara Üniversitesi'nde konu bakımından sahanın ne kadar geliştiğini ortaya koymaktadır.

**Tablo 11.**  
Konuların Yıllara Göre Dağılımı: İnönü Üniversitesi

İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ	Konuların Yıllara Göre Dağılımı				TOPLAM
	1980/1989	1990/1999	2000/2009	2010/2014	
AİLE			1		1
CİNSİYET			1		1
ÇOCUK/GENÇ		2	1		3
DİN		4	1	1	6
EĞİTİM				1	1
EKONOMİ				1	1
İLETİŞİM		1	1		2
KADIN		1			1
KENTLEŞME		1			1
KÜLTÜR		2			2
KÜRESELLEŞME			2		2
MODERNİZM		1			1
SİYASET		2			2
SOSYAL YAPI		1			1
TOPLUMSAL DEĞİŞME			1	1	2
<b>TOPLAM</b>					<b>27</b>

**NOT:** Her bir rakam tek bir teze karşılık gelmemektedir. Her tezin kendi içinde konusu birden fazla alana tekabül edebilmektedir.

1990'lerden başlayarak hemen hemen her yıl düzenli olarak tez üreten üniversitelerden biri olan İnönü Üniversitesi 1991-2013 yılları arasında toplam 20 doktora tezi yürütmüştür. Üretilen sosyoloji doktora tezlerinin genel eğilimi demografi, toplumsal yapı ve bölgedeki kurum ve kuruluşlar üzerine saha çalışmaları olmuştur (Bkz. Tablo 11). Bunu takiben ilk olarak 1994 yılında 3 ve toplamda 15 doktora tez çalışmasıyla akademik bilgiye katkı sağlayan Cumhuriyet Üniversitesi de İnönü Üniversitesi gibi özellikle bulunduğu Sivas yöresi örneğinden hareketle saha çalışmaları yürütmüştür. Özellikle Sivas yöresindeki sosyo-kültürel değişmelere ve bölgede yaşanmakta olan sorunlara yönelik çalışmalar üretilmiştir (Bkz. Tablo 12).

**Tablo 12.**  
*Konuların Yıllara Göre Dağılımı: Cumhuriyet Üniversitesi*

CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ	Konuların Yıllara Göre Dağılımı				TOPLAM
	1980/1989	1990/1999	2000/2009	2010/2014	
AİLE		1	1		2
ÇOCUK/GENÇ			1		1
EĞİTİM		1			1
İLETİŞİM			1	1	2
KADIN	1	1			2
KENTLEŞME	1			1	2
KİMLİK			2		2
KÜLTÜR	1				1
MESLEK				1	1
MODERNİZM			1		1
SİYASET				1	1
SOSYAL BİLİMCİ			1		1
TARİHSEL/DÖNEMSEL			1		1
TOPLUMSAL DEĞİŞME				1	1
YURTTAŞLIK				1	1
<b>TOPLAM</b>					<b>20</b>

**NOT:** Her bir rakam tek bir teze karşılık gelmemektedir. Her tezin kendi içinde konusu birden fazla alana tekabül edebilmektedir.

**Tablo 13.**  
*Konuların Yıllara Göre Dağılımı: Selçuk Üniversitesi*

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ	Konuların Yıllara Göre Dağılımı				TOPLAM
	1980/1989	1990/1999	2000/2009	2010/2014	
AİLE			1	1	2
ÇOCUK/GENÇ			1	2	3
DİN		3	1		4
EKONOMİ				1	1
GÖÇ				1	1
İLETİŞİM				1	1
İŞLETME				1	1
KENTLEŞME				1	1
KÜLTÜR			1		1
SİYASET			1		1
SOSYAL YAPI			2		2
TURİZM			1		1
<b>TOPLAM</b>					<b>19</b>

**NOT:** Her bir rakam tek bir teze karşılık gelmemektedir. Her tezin kendi içinde konusu birden fazla alana tekabül edebilmektedir.

Merkez-çevre ilişkisi bağlamında bulunduğu kentin sosyo-ekonomik ve kültürel yapısının etkisini çalışmalarında hissettiren Selçuk Üniversitesi 1991/2013 yılları arasında %2,1 bir oranla toplam 12 doktora çalışması sunmuştur. Verilerimiz sonucunda çalışmaların yoğun olarak din/genç, aile/sosyal yapı, din/turizm ve aile/din bağlamlarında çalışıldığı saptanmıştır.

**Tablo 14.**  
Konuların Yıllara Göre Dağılımı: Atatürk Üniversitesi

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ	Konuların Yıllara Göre Dağılımı				TOPLAM
	1989/1980	1999/1990	2009/2000	2014/2010	
ÇOCUK/GENÇ			1		1
DİN		1	2	1	4
EDEBİYAT			1		1
EĞİTİM				1	1
KİMLİK			1		1
KÜLTÜR			1		1
MODERNİZM			1		1
SAĞLIK			1		1
SİYASET			3		3
SOSYAL HAREKETLİLİK		1			1
TARİHSEL/DÖNEMSEL			1	1	2
<b>TOPLAM</b>					<b>17</b>

**NOT:** Her bir rakam tek bir teze karşılık gelmemektedir. Her tezin kendi içinde konusu birden fazla alana tekabül edebilmektedir.

Özellikle 2000'li yıllarda çalışmalarına ağırlık veren Atatürk Üniversitesi çalışmalarını genel olarak din/siyaset ekseninde üretmiş ve yine modernizmin etkisiyle gençlikte ortaya çıkan kimlik problemleri üzerine çalışmalar üretmiştir.

**Tablo 15.**  
Konuların Yıllara Göre Dağılımı: Uludağ Üniversitesi

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ	Konuların Yıllara Göre Dağılımı				TOPLAM
	1980/1989	1990/1999	2000/2009	2010/2014	
ÇOCUK/GENÇ	2				2
DİN	1		2	1	4
EKONOMİ			1	1	2
SUÇ/HUKUK				2	2
<b>TOPLAM</b>					<b>10</b>

**NOT:** Her bir rakam tek bir teze karşılık gelmemektedir. Her tezin kendi içinde konusu birden fazla alana tekabül edebilmektedir.

1985 yılında ilk çalışmasını veren Uludağ Üniversitesi toplamda 7 doktor çalışması üretmiştir. İlk çalışmasını çocuk üzerine yapmış olan Uludağ Üniversitesi'nin çalışmalarının temel



konusu din ve çocuk/suç olarak saptanmıştır. Ve genel olarak doktora eğilimine erken dönemde başlamış bir üniversite olmasına karşın 1990/1999 yılları arasında çalışmaların tamamen durağanlaştığı 2000'li yıllardan itibaren tekrar çalışmalarına başladığı gözlenmektedir.

**Tablo 16.**  
Konuların Yıllara Göre Dağılımı: Pamukkale Üniversitesi

PAMUKKALE ÜNİVERSİTESİ	Konuların Yıllara Göre Dağılımı				TOPLAM
	1980/1989	1990/1999	2000/2009	2010/2014	
AİLE/HEMŞEHLİK - İŞLETME				1	1
SİYASET				1	1
<b>TOPLAM</b>					<b>2</b>

**Tablo 17.**  
Konuların Yıllara Göre Dağılımı: Afyon Kocatepe Üniversitesi

AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ	Konuların Yıllara Göre Dağılımı				TOPLAM
	1980/1989	1990/1999	2000/2009	2010/2014	
İLETİŞİM/SİYASET				1	1
<b>TOPLAM</b>					<b>1</b>

**Tablo 18.**  
Konuların Yıllara Göre Dağılımı: Akdeniz Üniversitesi

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ	Konuların Yıllara Göre Dağılımı				TOPLAM
	1980/1989	1990/1999	2000/2009	2010/2014	
AİLE/CİNSİYET				1	1
<b>TOPLAM</b>					<b>1</b>

**Tablo 19.**  
Konuların Yıllara Göre Dağılımı: Adnan Menderes Üniversitesi

ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ	Konuların Yıllara Göre Dağılımı				TOPLAM
	1980/1989	1990/1999	2000/2009	2010/2014	
SİYASET				1	1
<b>TOPLAM</b>					<b>1</b>

Pamukkale Üniversitesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Akdeniz Üniversitesi ve Adnan Menderes Üniversitesi doktora programı son yıllarda açılan üniversiteler olup bu bağlamdaki çalışmaları oldukça kısıtlıdır. Henüz bu üniversitelerde net anlamıyla bir İstanbul, Ankara-

gibi ekol oluşturacak bir bağlamdan bahsetmek mümkün değil daha çok öğretim üyesi ve öğrencinin ilgi odağı halinde saha çalışmaları ve bölgesel nitelikli bir çalışma yönteminin ön plana çıktığı görülmektedir.

Ancak öngörüyoruz ki 34 yılda 18'den 569 gibi bir rakama yükselen doktora çalışmaları önümüzdeki yıllarda da artmaya devam edecek ve akademi alanına yeni bakışlar, farklı perspektifler sunacaktır.

## Sonuç

Türkiye'de sosyolojinin bugününü anlamak, akademik bir disiplin olarak bugünkü sorunlarını açıklamamız noktasında o alanda yapılan çalışmaları incelemek ve analizini yapmak bize önemli ipuçları sağlayacaktır. Bu çalışma, temel olarak 1980 sonrası Türkiye'de sosyoloji üzerine yapılmış doktora çalışmaları üzerine odaklanmıştır ve bu bağlamda bu çalışmanın Türkiye'nin 1980 sonrası sosyoloji yönelimlerinin açıklanması noktasında en azından bir katkı sağlayacağı düşüncesiyle hazırlanmıştır. Bu düzlemde bu çalışmamızda belirli yaklaşımlar ve perspektifler ön plana çıkmaktadır.

1980 ve 1990 arasında hazırlanan doktora çalışmalarında dikkatimizi çeken temel unsur teorik çalışmaların sayısındaki düşüştür. Daha çok saha araştırmalarına yönelme ve mikro düzeyde, kent alanında alt kimlik çalışmaları, işçi çalışmalarının yüksek oranda var olduğu ancak bunların sınıf bilincinde ve ideolojisinde çalışmalar olmadığını, çalışmaların çoğunlukla gecekondulaşma, iç ve dış göçler, toplumsal değişme ve aile ekseninde ele alındığını görmekteyiz.

Kentle bütünleşememe yanında yoksulluk kültürü dediğimiz oluşum henüz tartışma halindedir. Yurt dışı işçiler sorunu, ikinci kuşak problemleri, sosyal entegrasyon, yeni araştırma yöntem ve teknikleriyle hem Batılı hem de lisans üstü çalışmalar yapan genç Türk akademisyenleri tarafından ele alınmaktadır. Ancak katılımcı yöntemeye dayalı uzun süreli saha araştırmaları hemen hemen rastlanamaz duruma gelmiş, yerini kısa süreli anket mülakat yöntem ve tekniklerine dayalı incelemelere bırakmıştır (Coşkun, 1991, s.133).

Genel bir yorumlamayla; analizi yapılan doktora çalışmaları merkez-çevre bağlamında değerlendirildiğinde ve konu bakımından incelendiğinde dikkat çeken noktalardan biri; tez konularının üniversitelerin kurulu bulunduğu kentler ve çevresindeki kentlerle etkileşim içinde olup kentlerde ve çevre illerde yaşanan toplumsal değişimin bu tezlerin konularını etkilediği olmuştur. Daha önce de belirtildiği gibi mikro düzeydeki son dönem çalışmaları meta teori kısmında herhangi bir sürekliliğe sahip olmayıp sadece araştırmacının kişisel ilgisinden kaynaklanan bir süreklilik vardır. Yani bir Chicago Okulu, Frankfurt Okulu gibi bir ekol yaratabilecek düzleme sahip değildir. Sadece bazı alanlarda örneğin bilgi sosyolojisi alanında bireysel ve araştırmacının ilgi ve çalışmaları doğrultusunda çalışmalar tespit

edilmiş olup makro sosyoloji veya meta teori noktasında bir sürekliliğe sahip ve sistematik bütünlük içerisinde belirli bir kurumsal yapı içinde ele alınan çalışmaları görmemekteyiz.

Özellikle son yıllarda daha önce de belirttiğimiz gibi üniversite sayısının artması ve buna paralel olarak sosyoloji bölümlerinin çoğalmasıyla birlikte sosyoloji alanında yeni ders alanlarının ortaya çıkması ve buna istinaden akademisyenler açısından yeni araştırma alanlarının çoğalması söz konudur. Dünyada ve ülkemizde yaşanan sorunlar ve gelişmelerin sosyoloji müfredatlarına yansıdığı görülmektedir. Başta edebiyat sosyolojisi, sinema sosyolojisi, iletişim sosyolojisi, meslek ve çevre sosyolojisi gibi yeni alanların ortaya çıktığı saptanmıştır. Ve yine daha önce de belirttiğimiz gibi makro düzeyden mikro düzeye doğru bir eğilim gösteren sosyoloji çalışmaları, özellikle bireysellik içinde akademisyenlerin ilgisi doğrultusunda kendine yeni alanlar yaratmıştır. Yaptığımız incelemelere ilaveten üniversitelerin sosyoloji bölümü dersleri incelendiğinde bazı üniversitelerdeki akademisyenin ilgisi odaklı dersler dikkat çeker; Ege Üniversitesi'nde siber sosyoloji, Sakarya Üniversitesi'nde yoksulluk sosyolojisi ve Boğaziçi Üniversitesi'nde köylülük incelemeleri örneklerden birkaçını oluşturmaktadır. Ve burada ortaya çıkan sonuçlardan biri; disiplinler arası bir yaklaşmanın olduğudur.

## Kaynakça

- Akyıldız, E. (2014). *ODTÜ Fen Edebiyat Fakültesi Tarihçe*. Ankara.fef.metu.edu.tr/system/files/fen%20edebiyat%20fakultesi%20tarihce.pdf adresinden 22.01.2015 tarihinde edinilmiştir.
- Arat, N. (1992). *Türkiye'de kadın olgusu*. İstanbul: Say Yayınları.
- Bozkurt, V. (2012). *Değişen dünyada sosyoloji*. Bursa: Ekin Yayınları.
- Coşkun, İ. (1991). *75. yılında Türkiye'de sosyoloji*. Ankara: Bağlam Yayınları.
- Kaçmazoğlu, H. B. (1999). *Türk sosyoloji tarihi üzerine araştırmalar*. İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Tunçel, H. ve Akdemir, İ.O. (1999). *Elazığ Projesi, 2000'li yıllara hazırlık çalışmaları: Master Plan*. <http://web.firat.edu.tr/cografya/eg/nfus1.htm> adresinden 12.01.2015 tarihinde edinilmiştir.
- Yanık, C. (2011). *Kent sosyolojisi alanında yapılan tezlerin değerlendirilmesi*. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2(1), 93-107.

**ŞEHİRCİLİK ve MİMARİ**



# Bir Kentin Kimliği: Ayvalık Zeytinyağı ve Sabun Fabrikaları

Berrin Akın\*

**Öz:** Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyıl siyasî ve ekonomik seyrini değiştiren en önemli olgu, İngiltere'de ortaya çıkan Endüstri Devrimi ile oluşan yeni sürecin Osmanlı Devleti'nin ekonomik ve sosyal yapısına etkileridir. Bu süreçte, Avrupalı sermayenin hareketlendiği sanayi ve ticaret, özellikle Batı Anadolu liman yerleşimlerinin ekonomik ve mekânsal yapısına etki etmiş Ayvalık gibi küçük ölçekteki yerleşimlerin büyümesine ve gelişimine olanak sağlamıştır. 1770'lere kadar küçük bir kıyı yerleşimi olan Ayvalık, 1800'lerin ilk yıllarından itibaren zeytinyağı ve sabun endüstrisi ve ticaretine dayalı ekonomisiyle önemli, Osmanlı Devleti'nin hareketli liman yerleşimlerinden biri olmuştur. Ayvalık'ın, İzmir'e yakınlığı, deniz ticaretine olanak veren konumu ve zeytin gibi çok önemli bir ürününe sahip olması ve son olarak Midilli'den gelen Rumların zeytin işletmeciliğine katkıları, yerleşimde sanayileşme ve ticaret için gerekli zemini oluşturmuş, sektöre yönelik büyük yatırımlarla çok sayıda fabrika kurulmuştur. Bu fabrikalar kentin ekonomik tarihinde önemli yer tutan ve aynı zamanda Endüstri Devrimi sonrası inşaat tekniği ve malzeme sektöründeki gelişmelerin şekillendiği yeni yapı türü olarak kent mimarî sine yerleşmiştir. Yerleşimin bugünkü silüetine hâkim mimarî yapılar olma özelliğini sürdürmektedirler. Bu görüntüleriyle dönemin ekonomik ve sosyal zeminini sunabilen kaynaklar olmalarının yanı sıra, sanat tarihi disiplini içinde değerlendirilebilecek mimarî içerikleriyle, Osmanlı Endüstri Mirası'nın Batı Anadolu örneklerinin zenginleşmesine katkı sağlayabilecek nitelikte yapılardır.

**Anahtar kelimeler:** Endüstriyel Miras, 19.Yüzyıl Ayvalık, Zeytinyağı, Sabun, Fabrika.

## Giriş

Ekonomik boyutta yarattığı gelişmelerle Endüstri Devrimi'nin belirgin etkileri geniş topraklara yayılmış, Akdeniz ticaret ağını büyük ölçüde elinde tutmuş Osmanlı Devleti'nde hissedilmiş, devletin geleneksel ekonomik yapısının çözüldüğü, toplumsal dönüşümlerin yoğun olarak yaşandığı, kökten yönetsel reformların olduğu bir sürece girilmiştir (Karpaz, 2008, s. 80). Osmanlı Devleti'nin, Sanayi Devrimi sonrası yeniden yapılanan yeni ekonomik sisteme entegre olma sürecinde, sanayi faaliyetleri ve uluslararası ticaretin etkin bir şekilde gerçekleştirildiği liman kentleri önemli bir role sahip olmuştur. Bu açıdan ortamın sağladığı olanaklara Batı Anadolu liman kenti İzmir, 19. yüzyılda İstanbul'dan sonraki en büyük sanayi ve ticaret kenti haline gelmiştir. İzmir odaklı bir ticaret ağı kısa bir sürede Batı Anadolu'nu

\* Dr. Berrin Akın, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sanat Tarih Bölümü.  
İletişim: berrinakins@gmail.com, Sıdıka Akdemir Bilim ve Sanat Merkezi, İzmir.

küçük liman kentlerine yansımıştır. Avrupa ile kurulan ticarî ilişkilerde Rum araçlarının etkin rol oynamaları, ağırlıklı olarak bu tebaanın yerleşim alanı olan Ayvalık, Foça, Çeşme, Urla, Kuşadası, Edremit, gibi kıyı yerleşimlerinin ekonomik ve sosyal gücünün artmasına yol açmıştır. İzmir'in kuzeyindeki liman yerleşimi olan Ayvalık, bu sürecin değerlendirilmesi adına önemli bir saha olma niteliğini özellikle taşımaktadır. 1770 yılına kadar birkaç mahalleden oluşan ve nüfusu 7000 civarında olan Ayvalık 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren 11 mahallenin olduğu ve nüfusu 25.000–30.000 arasında değişen hareketli bir sanayi ve ticaret kentine dönüşmüştür. Zeytinyağı başta olmak üzere sabunculuk, süngercilik, balıkçılık, tuzculuk, dericilik gibi üretimleri de önemli bir yere sahip olmuştur. Ekonomik yönden oldukça gelişen yerleşiminin yılda ortalama 600 geminin sadece ticarî amaçlı kalktığı limanından, başta zeytin ve zeytinyağı olmak üzere birçok ürün yerli ve yabancı pazara ticareti yapılır hale gelmiştir. (Bayraktar, 2002, s. 23). Ayvalık'ın uluslararası ticaret ve sanayi faaliyetleriyle güçlenen ekonomik yapısı, kent planlamasına ve mimarî içeriğine yansımıştır. Sanayi ve buna bağlı ticaretin yarattığı ekonomik faaliyetler, Ayvalık'ın kent dokusuna ürünlerin işlenmesi ve depolanması, satışı, finansal alanın alt bileşenleri olan banka, borsa, sigorta şirketleri, ulaşım ve iletişim alanındaki yapıları kıyı aksı boyunca yerleştirmiştir. Tüm bu yeni oluşumda üretim ve yerleşim alanları birbirinden ayrı konumlarda planlanmaya çalışılmıştır. Konut ve dinî mimarî dışında, Ayvalık'ın, sanayi ve ticaret kenti kimliği: yerleşimde fabrikalar, depolar, atölyeler, dükkânlar, kahvehaneler, oteller vb. yapı çeşitlerini ortaya çıkarmış, kent planı ve mekân kullanımında değişimler gerçekleşmiştir. Çalışmanın amacını; Ayvalık'ın 19. yüzyıl ve 20.yüzyılın ilk çeyreğine kadar olan dönem içerisindeki ekonomik yapısındaki değişimin/gelişimin en önemli göstergeleri durumunda olan zeytinyağı ve sabun fabrikalarını mimarî ve üslup açısından değerlendirmek ve Osmanlı "Endüstri Mirası" içeriğine katkı sağlamak oluşturmaktadır. Üretim ve iktisadî ilişkilerin yeniden tanımlandığı yenedünya sistemine şekil veren "Endüstri Devrimi" ile başlayan süreçte, sanayi, ulaşım ve bu faaliyetlere bağlı yapılar grubu özel bir yere sahiptir. "Endüstri Mirası" olarak nitelenen bu yapılar Osmanlı İmparatorluğu'nun 19.yüzyılda ekonomik, siyasî yapısında meydana gelen değişim/dönüşümlerle ilgili değerlendirmeler adına son yıllarda artan çalışmaların önemli kaynaklarını oluştururlar.

"Endüstri Mirası" kavramı, endüstriye yönelik olarak gerçekleştirilen yapı stokunun günümüze aktarımı ve değerlendirilmesini içeren basit mekanik aletlerden, geniş endüstriyel ölçekteki fiziksel bütün elemanları kapsayan genel bir kavramdır. Bu alan mimarlık tarihi, teknoloji tarihi, koruma, arkeoloji, ekonomi, sosyoloji gibi disiplinleri içermektedir. Sanayi kültürünün tarihsel, teknolojik, sosyal, mimarî veya bilimsel değere sahip kalıntılarından oluşur. Bu kalıntılar; binalar, atölyeler, makineler, imalathaneler ve fabrikalar, madenler ile işleme arıtma sahaları, ambarlar ve depolar, enerji üretilen iletilen ve kullanılan yerler, ulaştırma ve tüm alt yapısı, ayrıca sanayi ile ilgili barınma, ibadet etme veya öğretim gibi sosyal faaliyetler için kullanılan yerleri içermektedir. Bu alanı tanımlamak için 1950'lerden beri kullanılan ve giderek yaygınlaşan bu terim kapsamındaki girişimler giderek örgütlenmiş, eğitim programlarına

girmiş ve kendi yayınlarını da çıkartarak etkinleşmiştir. 2003 yılında Endüstri Mirasının Korunması adına TICCIH (The International Commitee for the Conservation of the Industrial Heritage) tarafından hazırlanan, *Sanayi Mirası İçin NİNİ TAGIL* tüzüğünde geniş bir yapı grubunun bu çerçevede değerlendirilmesi gereğini vurgulamıştır (Cengizkan, 2006, s.4).

Bu tanım içinde geniş bir içeriğe sahip olan endüstri yapılarına yönelik çalışmalar mimarlık/sanat tarihi alanlarında uzun zaman geri planda tutulmuş ve diğer yapı gruplarına göre daha az çalışılan mimarî başlık oluşturmuştur. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı'daki anlamıyla tam bir sanayileşme süreci olmasa da Osmanlı Devleti'ndeki sanayileşme girişimlerini temsil eden bu yapıların, çok sayıda ve çeşitlilikte bir mimarî birikimin olduğu belirtilebilir. Bu yapılar, estetik normları daha az önemseyen, işleve yönelik bir mimarî anlayışın temsilcileri olmakla beraber yeni inşaat tekniklerinin mimarî de kullanımı ile mimarî perspektifi genişleten açılımlar yapmış, hem de mimarî ve üslup, açısından dönemin izlerini taşıyabilmişlerdir. Bu açıdan Osmanlı'nın son dönemlerinde Batı Anadolu kıyılarında İzmir'den sonra sanayileşme sürecinin en fazla değerlendirileceği alanlardan biri olan Ayvalık'ın, bu sürecini tanımlayan zeytinyağı ve sabun fabrikalarının, Osmanlı Endüstri Mirası kavramının yerleşmesine ve bu alandaki çalışmalara katkı sağlayabilecek önemli kaynaklar olduğunu belirtmek gerekir.

## **Ayvalık'ın 19.Yüzyıl Ekonomik Hayatında Zeytinyağı ve Sabun İmalatının Yeri**

Bizans döneminden başlayıp uzun yıllar Edremit Körfezi'nin güneyini tehdit eden Korsan istilası yüzünden Ayvalık ve yakın çevresinde yerleşimin çok geç gerçekleştiği ve 1700'lerin başında Ayvalık'ın küçük bir kıyı kasabası olduğu belirtilir (Beksaç, 2000, s.115; Psarros, 2004, s.1). Ayvalık tarihine yönelik araştırmalar, Ayvalık'ın Osmanlı Devleti içinde 18.yüzyıldan önce var olduğunu kanıtlayacak kaynakların olmadığı yönündedir (Arıkan,1988, s.583; Bayraktar, 2002, s. 12-13). Osmanlı kaynaklarında Ayvalıkla ilgili en erken tarihli belgenin, Ankara Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşivi'nde bulunan Karesi mufassal tapu tahrir defterinin içindeki bir visale olduğu, diğer bir belgenin ise Topkapı Saray Müzesi arşivinde bulunan ve "*Ayvalık Rumlarının Memnuniyetlerine Dair*" 15 Ramazan 1186 (Kasım 1772) tarihini taşıyan bir ilam olduğu belirtilmektedir (Arıkan, 1988, s.513). Bu belgeler, Ayvalık'ın 18. yüzyıla kadar Osmanlı İmparatorluğu içinde ekonomik ve sosyal açıdan çok gelişmemiş küçük bir kıyı yerleşimi olduğuna yöneliktir. Ayvalık ancak 1800'lü yılların başlarından itibaren Osmanlı Devleti'nde uluslararası ticaret faaliyetlerinin ve sanayileşme sürecinin etki alanına giren yerleşimlerinden biri olabilmiş çok kısa bir zaman dilimi içerisinde ekonomik gücünü arttırarak Batı Anadolu kıyılarının İzmir'den sonraki en önemli sanayi ve ticaret kenti haline gelmiştir (Res.No.1). Yerleşimin ekonomik açıdan hızlı bir şekilde gelişiminin başlangıcı birçok kaynakta 1773 yılı olarak kabul edilir. İlgili kaynaklarda bu tarih, Papaz İkonomos'un girişimleriyle Ayvalık'a otonomi fermanının verilmesi bu sebeple siyasî ve ekonomik alanlarda



bir takım ayrıcalıklar elde etmesiyle ilişkilendirilir (Erim, 1948, s.18-22; Toynbee, 1970, s.122). Fakat son dönemde yapılan çalışmalar, Ayvalık'a özgü böyle bir fermanın olmadığı, Osmanlı İmparatorluğu tarafından Ayvalık'a verildiği ileri sürülen özerklik konusunun bir papazın "kerametini" atfedilen düşüncelerden çok, Küçük Kaynarca Antlaşması'nın sonuçlarından biri olarak değerlendirilmesi gerektiğine yöneliktir (Arkan, 1988, s.583-585; Bayraktar, 2002, s.11; Terzibaşoğlu, 2009, s. 289). Çünkü antlaşmayla birlikte Ege'deki belli liman kentlerinde yaşayan Osmanlı tebaası Rumlar üzerinde Rusya'nın belli bir himaye kurmak istemesinin yol açtığı; bunun sonucunda belli bir liman kentine özel bir statü istenmesi, özellikle tüccarlar için belli vergi indirimleri istemesi söz konusu olmuştur. Dolayısıyla Ayvalık gibi liman kentlerinde oturan Rumlar bu biçimde özel bir statüden yararlanır hale gelebilmişlerdir. Bu liman yerleşimleri bir ölçüde günümüzdeki serbest ticaret bölgeleri gibi işlev görmüş ve kentlere olan nüfus hareketleri de bundan etkilenmiştir. Ege ve Marmara kıyılarında aynı dönemde yükselişe geçen benzer kentler olsa da Ayvalık'ı ön plana çıkaran, 19. yüzyıl boyunca kent nüfusunun hemen hemen tamamının Rumlardan oluşması ve kentin belli vergi ayrıcalıklarına sahip olması oluşturmaktadır (Terzibaşoğlu 2009, s. 289). Daha kapsamlı şekilde Ayvalık'ın gelişim ortamını hazırlayan süreç, Osmanlı Devleti'nin açık pazar ortamında yeniden şekillenen uluslararası ticaret faaliyetleri ve sanayileşme sürecinden sonra artan yabancı sermaye yatırımları, özellikle gelişme olanaklarına sahip deniz taşımacılığına imkân veren liman tesislerinin kurulabileceği kıyı yerleşimlere yönelmesi ve Batı Anadolu'da zeytinciliğin önem kazanması gibi etkenlerle başlamıştır. Bu açıdan bakıldığında Ayvalık'ın kısa sürede gelişmiş bir ekonomik yapıya ve zengin bir içeriğe sahip kent dokusuna sahip olması, 19. yüzyıl zeminindeki gelişmelerin, sanayi ve ticaret olanaklarının bir yerleşimin gelişimine nasıl etki ettiğinin değerlendirilmesi adına Ayvalık belirgin bir kimlik sunmaktadır. Ayrıca yerleşimin etnik yapısının ağırlıklı olarak Rumlardan oluşması Avrupa ile kolay ticarî ve kültürel işbirliği oluşmasına olanak sağlarken, zeytin gibi önemli bir tarım ürününe sahip toprakları, deniz ulaşımını gerçekleştirecek bir kıyıya sahip olması gibi birçok avantajını, İzmir'e yakınlığı ile birleştirerek ekonomik açıdan kısa sürede büyük bir gelişme gösterebilmiştir. Ayvalık'ı çevreleyen zeytinlikler sayesinde özellikle Midilli'den gelen Rumların da katkılarıyla zeytinyağı ve sabun üretiminde geniş açılımlar sağlanmıştır. Zeytinyağı ve sabun üretimi ve ihracatıyla oluşan ticaret ağı civardaki diğer tarımsal ürünlerin de ticaretine dönüşmüştür.

Yerleşimin, Osmanlı içinde İstanbul'a zeytinyağı ve sabun göndermekle yükümlü yerlerden biri olması ekonominin başlıca kaynağını zeytin yapmıştır ("Aivali" 1914, s.1327; İzmir Ticaret Odası. 1988, s.205; Özkaya. 1985, s.354; Yerasimos. 2002, s.12). Ayrıca, Zeki Arıkan, "Midilli-İstanbul Arasında Zeytinyağı Ticareti", makalesinde, Ayvalık zeytinciliği ile ilgili şu bilgileri aktarmaktadır:

"XVII. ve XVIII. yüzyıllarda Batı Anadolu'da zeytinciliğin önemli bir gelişme gösterdiğine şüphe yoktur. Midilli'den gelen Rumların Ayvalık (Kidonia) kurmaları batı Anadolu zeytinciliğinde yeni ufuklar açmıştır. Ayvalık'ı çevreleyen zeytinler sayesinde burası kısa sürede büyük bir zeytinyağı ve sabun üretim merkezi durumuna gelmiştir. Bu

ekonomik etkinliklerine şarapçılık, dericilik ve tuz üretimiyle daha geniş açılımlar sağlamıştır. İstanbul'a zeytinyağı ve sabun göndermekle yükümlü yerlerden biri de Ayvalık idi. Burası 1818-1819 tarihinde İstanbul'a 27.900 kantar zeytinyağı ve 4.852 kantar da sabun göndermeyi yüklenmiş ve bu yükümlülük de kazanın kadısı ilamıyla tescil edilmiştir" (Arıkan, 2006, s.12).

Başbakanlık Osmanlı Arşivinde tarihsiz belgede Akdeniz yöresinden İstanbul'a zeytinyağı ve sabun göndermekte olan mahallelerin tam bir listesinde Ayvalık'ın da adı geçmektedir. (Arıkan, 2006, s. 12). 1305/ Tarihli Karesi Salnamesine göre ise, "Ayvalık'taki zeytin tarımı yapılan arazinin toplamı 90.000 dönümden fazla olduğu, bu araziden yılda 12.400.000 kıyye zeytin ve 20.000 kıyye üzüm yetiştirildiği" şeklindedir (Mutaf, 2003, s. 201). Zeytinyağı ve sabun imalatının yanı sıra bağcılığın da büyük bir gelişme gösterdiği ve yerleşimin belli başlı şarap üretim merkezlerinden biri durumuna geldiği, tuz üretimi, dericilik gibi üretim etkinliklerinin de Ayvalık ekonomisine canlılık kazandırdığı belirtilmektedir (Aka, 1944, s. 27; Darkot, 1942, s. 278; Erım, 1948, s. 27; İzmir Ticaret Odası 1998, s. 205). Tüm bu üretimler ve ticarî faaliyetler dışında yine de Ayvalık ekonomisinin bel kemiğini zeytinyağı ve sabun üretimi oluşturmuştur. 19. yüzyıldan önce zeytinyağı ve sabun üretimi geleneksel atölye tarzında ve ilkel koşullarda gerçekleştirilirken, 19. yüzyılın son çeyreğinde bu atölye üretimlerinin koşulları geliştirilmiş, ayrıca bu sektöre ait çok sayıda zeytinyağı ve sabun fabrikası kurulmuş, zeytinyağı ve sabun üretimi konusunda en önemli bir merkezlerden biri durumuna getirilmiştir. Yerleşimdeki zeytinyağı ve sabun sektörüne ilişkin fabrikalarla ilgili veriler şu şekilde derlenmiştir.

**Tablo 1.**

*1875–1920 Ayvalık Zeytinyağı Fabrikalarının Sayıları İle İlgili Tarihsel Veriler*

1875 yılında 110 adet zeytinyağı atölyesi vardır. (Σταυρίδου,1996, s. 103). (Atölye ve fabrika tarzındaki üretim için bir arada verilmiştir).

1884 yılında, Batı Anadolu'nun en büyük zeytinyağı üreticisi R. Hadkinson, 1500 sterlin değerinde makine ve araç ithali yaparak, Ayvalık'ta yağ üretme tesisi kurmuştur. (Kurmuş, 1984, s. 148).

1894 yılı itibarıyla 7 zeytinyağı ve fabrikası bulunmaktadır. (Yorulmaz, 1988, s. 54).

1896 yılında 7 zeytinyağı fabrikası bulunmaktadır. ("Ayvalık Kasabası", 1896, s. 57-58).

1889 yılı raporuna göre eskiden tek bir buharlı yağ presleme makinesinin olduğu Ayvalık'ta şimdi 9 adet vardır. 9 sene içerisinde artan ticaret ile birlikte 22 zeytinyağı fabrikası kurulmuştur (İzmir Ticaret Odası, 1988, s. 111).

1900'de Ayvalık'a zeytin üretimi ile ilgili getirdiği yeni bir yöntemi Ayvalıklılar uygulayarak 22 sanayi tesisinde bu yöntemle üretim gerçekleştirmişlerdir. (Σολλατος, 1994, s. 189).

1905'te zeytin çekirdeğinden yağ çıkarmak üzere ilk fabrika kurulmuştur (İzmir Ticaret Odası, 1988, s. 205).

1907 yılı itibarıyla, 17 fabrika bulunmaktadır (Mutaf, 2003, s. 73).

22 buharlı zeytinyağı fabrikası, 3 tane zeytin üreticilerinin çalışmaları için zeytin çekirdeği fabrikası bulunmaktaydı (19. yüzyıl II. Yarısı) (Λαμπιδης,1989, s. 28).

1909 yılında günde 90.000 kg yağ üreten 19 buharlı yağ fabrikası vardı (İzmir Ticaret Odası, 1988, s. 205).

1910 -1920 arası zeytinyağı fabrikaların sayısı yirmiyi aşmıştır (İzmir Ticaret Odası Raporları, 1988, s. 260).

Bu verilerin sonucunda Ayvalık ve yakın çevresine ait 1884-1920 tarihleri arası 22 ile 30 arası zeytinyağı fabrikası yer aldığı söylenebilir. Çalışma kapsamında yapılan değerlendirmelerde zeytinyağı fabrikası olduğu tespit edilen sayı 18' dir.

**Tablo 2.**

*1876 -1920 Tarihleri Arası Ayvalık Sabun, Pirina Fabrika ve Atölyelerinin Sayılarına İlişkin Tarihsel Veriler*

1876 yılında 50 sabunhane vardır(Σταυρίδου, 1996, s.103). Atölye üretimi ile birlikte verildiği düşünülmektedir.

1894 yılında 26 sabunhane bulunur.(Bu sabunhanelerin bir bölümü fabrika bir bölümü atölye bazındaki imalatı kapsayacak şekilde bütün bir sayı verildiği tahmin edilmektedir (Yorulmaz, 1988, s.54).

1907 yılı itibarıyla, 15 sabunhane vardır. (Fakat yine bu sayı fabrika atölye üretimi ayırımı net verilmektedir.) (Mutaf, 2003, s.73).

1909 yılından önce yapılmış 2 adet buharlı sabun fabrikasının varlığı belirtilir (İzmir Ticaret Odası, 1988, s.261).

1910 yılında 15'i büyük, diğerleri küçük olmak üzere birçok sabunhanede kaliteli sabunlar çıkartılmaktadır (Erim, 1948, s. 47). Atölye üretimi ile birlikte verildiği düşünülmektedir.

1910-1920 Pirina yağı çıkarmak üzere 3 pirina fabrikası kurulmuştur (Erim, 1948, s. 47) .

19. yüzyılın ilk yıllarında 30'dan çok sabunhane vardır (Özkaya, 1985 s.354).

Verilen bu bilgiler 1894–1920 yılları arası 2 ile 20 arası fabrika, atölye üretimi şeklinde ise 30'a yakın sabunhane olduğu sonucu ortaya çıkmış, çalışma kapsamında değerlendirilip sabun üretimini fabrika ölçeğinde gerçekleştirdiği düşünülen 12 yapı tespit edilmiştir.

## **Zeytinyağı ve Sabun Fabrikalarının Kent Dokusundaki Yeri ve Yapıların Mimari Özellikleri**

### ***Fabrikaların Kent Dokusundaki Düzeni***

Ayvalık kıyı bölgesinin mekân kurgusunun oluşumunda, ürünün ulaşım yollarının kent içindeki bitiş noktaları, limanın topografyası belirlerken, liman odaklı ticaretin gerçekleşmesi sonucu kıyı boyunca devam eden çizgisel mekân anlayışı söz konusu olmuştur. Ticaretin deniz yoluyla gerçekleşmesine bağlı olarak yerleşimdeki fabrikalar, nakliye, atık ve ulaşılabilirlik gibi faktörlerden dolayı limanla ilişkili şekilde, lineer kurguda, yerleşimin 200- 300 m. arasındaki kıyı şeridinde kuzey- güney doğrultusundaki hat üzerinde yer almışlardır (Res. No. 2-3). Bu düzenleme yerleşimin, ana ulaşım aksları ve üretim ile hammadde bölgeleri (zeytinlikler) arasındaki bağlantıları temel alarak oluşturulmuştur. Mekân özelliklerinin oluşumunda ihraç edilen ürünlerin tümü ve liman bölgesinde geçirdiği işlem aşamaları, yapının limandaki yeri ve konumu gibi faktörler belirleyici olmuştur. Limandaki fonksiyonel ayırım bu noktalar esas alınarak gerçekleşmektedir.

Zeytinyağı üretiminin kentin gelişme yönüne de etkisi olmuştur. 19. yüzyıl boyunca gelişim, etkin rüzgâr yönü doğrultusunda üretimin koku, duman gibi olumsuz etkileri altında kalan

bölgelerin tersi yönde gerçekleşmiştir. Konut dokusunun denizle olan fiziksel bağlantısı da sanayi alanlarının gelişiminden sonra tamamen kopmuştur (Terzi, 2006, s.76).

Ayvalık yerleşiminin 19. yüzyıl tarihi ve bu yüzyılda ortaya çıkan kent dokusu, Endüstri Devrimi ve sonrası gelişmelere bağlı olarak zorunlu olarak kabuk değiştiren Osmanlı ekonomik yapısındaki değişimlerin yansıdığı liman kentlerinin gelişme koşullarını sunabilmesi adına önemli bir değerlendirme alanı oluşturur. Bu değerlendirmenin ilk aşamasını sanayi ve ticaret faaliyetleriyle küçük bir kıyı yerleşiminin bu faaliyetlere eş zamanlı olarak sanayi ve ticaret kentine dönüştürmesi süreci oluşturur. Sanayi ve sanayiye bağlı olarak ortaya çıkan uluslararası ticaret ve bunların faaliyet alanları olan yapılar, kentin mimarî dokusuna ve planlamasına etki etmiştir.

Konut ve dinî mimarî dışında, Ayvalık'ın " liman ve ticaret kenti" kimliği, yerleşimde fabrikalar, atölyeler, değerirmenler, depolar, dükkânlar, oteller, kahvehaneler, vb. yapı çeşitlerini ortaya çıkarmış, mekân kullanımında değişimler bu yapılara bağlı olarak şekillenmiştir. Aslında Ayvalık'ı 19. yüzyıl sanayi ve ticaret faaliyetleri sonucunda mekân organizasyonu konusunda değişime uğrayan yerleşimlerden biri olarak değerlendirmek yerine bu faaliyetlerin kent dokusunu doğrudan şekillendirdiği sanayi ve ticaret kenti kimliği ile yapılandırıldığı bir yerleşim olarak nitelemek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Çünkü 18.yüzyılın son çeyreğinde ekonomik açıdan kalkınan ve sanayi ve ticaret faaliyetleriyle gelişen yerleşimin 1821 isyanından sonra yıkıldığı, 1832 yılına kadar harap durumda olduğu belirtilmektedir (Psarros, 2004, s. 4). Kentteki inşaat faaliyetlerinin ancak, 1850 yıllarından itibaren tekrardan arttığı ve kent dokusunun oluştuğu, yerleşimdeki yapıların kapı levhaları üzerinde yer alabilen tarihlendirmelerin de ağırlıklı olarak 1850 yılların sonrasını göstermesi, yaşam ve üretime yönelik yapılanmanın aynı zamanda gerçekleştiği yönündeki teze önemli bir dayanak oluşturmaktadır. Sonuç olarak yerleşimin 1800'lerden önce kent dokusunun henüz oluşmadığı gerçeğinden yola çıkılarak 19. yüzyıl başından itibaren yatırımlarla güçlenen zeytinyağı ve sabun endüstrisine ve ticaretine dayalı ekonomisi yeni bir mimarî içeriği ortaya çıkarmış, üretim ve ticarî faaliyetler sonucu nüfus hem de konut alanları artmıştır. Yeni ortaya çıkan bu kentleşme hareketi içinde, kent dokusu içinde tüm yapı gruplarının şehir planı içindeki konumları ve yaşam ve üretim alanının birbirinden ayrılmıştır.

Ayvalık kent dokusunun tarihî kimliğini sunma adına hâlâ en önemli yapı topluluğunu oluşturan zeytinyağı ve sabun fabrikaları, dönemin mimarî kaynakları olma özelliği taşımaktadırlar. Bu sebeple sanat tarihi içerikleriyle ele alınarak mimarî özellikler, plan, cephe düzeni, cephe öğeleri malzeme ve teknik gibi açılardan çözümlenmelerinin yapılması bu yapılar adına diğer bir değerlendirme alanı oluşturmaktadır.

### **Fabrikaların Plan ve Mimarî Özellikleri**

Yerleşimdeki zeytinyağı ve sabun üretiminin yapıldığı fabrikalar, iki, üç ya da dört katlı, dik-dörtgen kütleli ana yapı kütleleri ve çoğunlukla ana yapıya ya bitişik ya da aynı avlu/alan içinde birkaç farklı üretime sahip birkaç fabrika şeklinde ya da ana üretim binasına bitişik depo

ve atölye birimlerinden oluşmuşlardır. Sanayi yapılarının kat sayısı, büyüklüğü ya da küçüklüğü, birkaç yapı grubundan oluşmuş kompleks yapı olup olmasını belirleyen, işletmenin işlevsel özellikleri ve üretim hacmi ile ilişkilidir (Res. No. 4-5). Deniz kıyısında olanların naklieleri arka kapıdan denize inen iskele sistemiyle gerçekleştirilmiştir. Buhar gücüne dayalı zeytinyağı, sabun gibi fabrikalarda baca karakteristik öge durumundadır. Bacaların tamamı tuğla malzemeye örülmüştür. Genelde üst kısımları çeşitli sebeplerle zaman içinde yıkılmıştır. Günümüze ulaşan ve büyük bir kısmı ayakta olan bacalar genelde silindirik gövdeli bir forma sahiptirler (Res. No. 6).

Yapıların mimarî karakterlerini belirleyen ana unsur, mekân kullanımında işleve yönelik çözüm anlayışıdır. Bu karakterin oluşumunu sağlayan diğer bir unsur ise fabrikalarda yeni yapı tekniklerinin ve sistemlerinin mimarîye uygulanması büyük, kütleli ve bölüntüsüz iç hacim sahip uygulamalara olanak sağlaması oluşturur. İç hacimler bu sayede derinlemesine dikdörtgen ve bölüntüsüz bir anlayışla planlanmıştır (Res. No. 7). Bu düzende açıklıkları kolonsuz geçebilmek, önemli rol oynamaktadır. Bu mekân tasarımının temel sebebi üretimde kullanılan enerji kaynağının buhar makinesi oluşudur. Dolayısıyla bütün araçların vargeller ve kolonlar aracılığıyla bu makineye bağlanması zorunludur. Bu da en azından kesintisiz, sürekli bir hacim gerektirmektedir (A. Batur ve S. Batur, 1978, s. 33). Enerji üretimi ve mekân düzeni arasında da bir ilişki söz konusudur. Makinelerin yerleştirilme düzeni, mekânın kullanım şeklini belirlemiştir. Alt kata yerleştirilen makineler dışında, üretim için gerekli olan enerjinin buhar gücüne geçmesiyle kazan dairesi fabrikanın içinde yer almış, sonraları makine dairesi için ayrı binalar yapılmıştır. Üst katlar ise genellikle işletmenin basit teknolojisinin kurulduğu, kurutma, paketlenme işlerinin görüldüğü mekânlar olarak bölüntüsüz alanlar olarak planlanmışlardır (Res. No. 8). Özellikle sabunhanelerde bu planlama daha net görülmektedir. Üst katlar sanayi devriminin önemli strüktür elamanı olarak kabul gören demir ve camın kullanımıyla duvar örgüsünü ortadan kaldıracak sayıda ve büyüklükte pencere düzeni ile oluşturulmuştur. Bu düzende iç mekâna yeterince ve birçok açıdan ışık girmesine böylelikle sabunların kurutulmasına olanak sağlanmıştır. Bu yüzden fabrika üretimi yapan sabunhanelerin karakteristik özelliği üst katlarındaki dikey dikdörtgen biçimli büyük ve geniş tutulmuş pencere açıklıdır.

Fabrika yapılarının taşıyıcı ve örtü sistemlerinde geniş ve büyük açıklıklarını örtebilecek ahşap ya da metal çatı konstrüksiyonları kullanılmıştır. Bu yapıların iç mekân hacminin ve yapı strüktürünün oluşumuna Sanayi Devrimi sonrası gelişen inşaat sektöründeki gelişmelerin etkisi gözlenmektedir. Çelik çatı makaslar ve strüktürleriyle geniş açıklıklı yapılar inşa edilmiş üretime yönelik planlama doğrultusunda demir dökme kolonlar sayesinde bölüntüsüz geniş, serbest ve yüksek hacimler yaratılabilmektedir. Derinlemesine dikdörtgen bir hacme sahip iç mekânlarda taşıyıcı sistemi dökme demir ya da beton ya da taş, ahşap malzemeli kolonlardır. Bu kolonların üst kısımları V ya da üçlü şekilde açılarak ağırlığı taşıyacak biçimdedir (Res. No.9). Kolonlar kullanılan malzemeye göre yatay demir ya da ahşap kirşerle

desteklenmiştir. Yapıların taşıyıcı sistemini oluşturan demir kolon ve kirişler ahşap ya da sonradan betonla kaplanmıştır. Üst katlarda taşıyıcı sistem görülmemektedir. Geniş bir mekân açıklığına örten beşik, çatı demir ya da ahşap kirişlerin hafiflettiği düzenin üzerinden doğrudan yapının duvarları üzerine oturmaktadır. Çatı açıklığı demir elemanlarla detaylandırılmış makaslarla geçilmiştir (Res. No.10). Yapılar beşik ya da kırma çatıyla örtülmüştür.

### **Fabrikaların Cephe Düzeni ve Öğeleri**

Yapıların cephe düzeninin, dikey dikdörtgen geniş bir yüzey ve bu yüzeye genelde simetrik ya da simetriye yakın şekilde kapı ve pencerelerin yerleşiminden oluşmuş, dengeli ve yüksek bir karaktere sahip olduğu görülmektedir (Res. No.11). Alınlık kullanımı yaygındır. Sabun üretimi yapan fabrikaların cephe düzeninin en belirleyici özelliği üst kat duvarını kaplayan büyük ve geniş pencere sıraları ile oluşturmuş olmasıdır. Bu düzen, üretimin mimarîye etkisini sunan özelliklerinden biri olarak değerlendirmelere katkıda bulunur. Fabrikalar, bağımsız yapılar olmaktan çok üretim ile ilişkili birimlerden küçük yapı gruplarından meydana geldikleri için ana üretim kütesinin yan cephelerinin genelde atölye, depo gibi birimlerle sınırlandırılmış oldukları, arka cephelerin ise kapı ve pencereli giriş çıkışa uygun düzenlendikleri görülmüştür.

Yapıların cephe düzeninin oluşumuna Sanayi Devrimi ile ortaya çıkan malzeme, teknik ve inşaat sektöründeki gelişmelerin sunduğu olanakları da önemli ölçüde etki etmiştir. Ayrıca yerleşiminin coğrafi konumu ve nüfusunun ağırlıklı Rumlardan oluşması, Batı ile artan ticarî ve kültürel ilişkiler gibi başlıca etkenlerden dolayı, konut ve dinî mimarî içerikte olduğu gibi, endüstri ve ticarî kimliğe sahip yapıların cephe düzenine ve kimi cephelerde görülen süsleme öğelerine, "Neo Klasik" anlayışı yerleştirmiştir. Yapıların cephe düzenindeki dengeli ve simetriye yakın kompozisyon ile cephe içeriğine yerleşebilen kemer kilit taşlarındaki geometrik bitkisel ya da figüratif kabartmalar, alınlık akroterleri gibi süsleme öğelerinin varlığı, yatay ve düşey silmeler, mimarîlerine etki eden Neo Klasik üslubun yansımaları olarak değerlendirilebilir. Fabrikaların bu özelliklere sahip içerikleri, yapıların sadece üretim tarihinin açısında önemli birer parçası olmadıklarını, aynı zamanda dönemin mimarî ve süsleme programının da birer parçası olarak sanat tarihi açısından da değerlendirilmesi gereken yapılar olduklarını ortaya koymaktadır.

Fabrikaların cephe düzenine katkı sağlayan başlıca öğeler ise kapılar, pencereler, kat ve köşe silmeleri ve alınlıktır. Giriş kapılarının biçim ve kompozisyonlarında birbirine yakın düzenlemeler görülür. Kapıların yüksekliği yapının düşey ya da yatay düzeni ve kat sayısına göre oranlamıştır. Giriş kapıları kemerli ya da kemersiz tiplerde, kapıyı çevreleyen kimi unsurları (sütun, pilastr v.b) olmadan genelde yalın bir düzenlemeyle biçimlenmiş örneklerden oluşmuştur. (Res.No 12). Genelde demir kanatlı kapıların üst bölümlerinde örgü şebeke şeklinde düzenlenmiş aydınlık pencereleri yerleştirilmiştir.

Pencereler, yapı mekânının hava ve ışık alması gibi işlevsel bir öneminin yanı sıra cephe- nin düzeni ve hareketliliği açısından da önemli bir konuma sahiptirler. Büyük kütleli ve çok katlı yapılarda cephe yüzeylerindeki pencere sayıları daha fazladır. Alt kattaki pencereler dikdörtgen formlu ve büyük ölçeklidir. Giriş cephesindeki pencereler genelde kemerle ku- şatılmıştır. Taş sövelidirler (Res. No 13).

Alınlık kullanımı da cephe düzeninin karakteristiğine etki eden öğedir. İkizkenar üçgen biçimindeki düzenlemelerde alınlık kenarları yüzeyden hafif dışarı taşıntı yapacak şekilde duran dışa tek ya da çift sıra silmelerle kuşatılmıştır. Yapıya yükselici bir karakter kazandır- maktadır. Yüzeyi boş olan ya da alınlık ortasına yerleştirilmiş yuvarlak ya da kare pencere- li düzenlemeleri de vardır (Res. No 14).

### **Malzeme ve Teknik**

Endüstri yapılarının kent dokusu içindeki diğer yapı gruplarıyla benzer bir mimarî kimli- ğe sahip olmasının işlevlerindeki farklılığa rağmen uyumlu bir görüntü vermesinin en önemli sebeplerinden biri yapım malzemesinde yöreye özgü “sarımsak taşı” kullanımındır. Düzgün kesme taş, ince yonu taş, kaba yonu taş, yığma moloz taş gibi çeşitli tekniklerin kullanıldığı yapılarda cepheye egemen olan sarımsak taşının kırmızımsı kahve tonlarındaki rengi olmuştur (Res. No. 15). Sarımsak taşı yapıların süsleme içeriğini oluşturabilmesi adına da önemli bir yere sahiptir. Bu taşın kolay işlenebilirlik özelliği cephe öğelerinde dekoratif unsurların işlenmesine olanak sağlamıştır (Res. No 16). Geleneksel taş, tuğla v.b yapım ve malzeme şemasının yanı sıra, inşaat sektöründeki yeni yapım ve malzeme teknolojilerini değerlendirilebilecek örnekler vermektedir. (Richards and Mock; 1966, s. 26). Özellikle sa- nayi yapılarında kolay eskimeyen bakım gerektirmeyen malzemenin kullanımının daha da önem kazanmasıyla, betonarme ve üst katlarda cam duvar kullanımına yönelik örnekler de görülür. Betonarmenin kullanıldığı yapılar taş malzemeye birlikte kullanılmışlardır. Üst kat duvarının cam yüzeye dönüştüğü ya da büyük pencerelerin sıralandığı yapılar sabunhane- ler ve pirina fabrikalarıdır (Res. No 17).

Ayvalık endüstri yapılarıyla mimarî ve cephe düzeni açısından benzerlik kurulabilecek fab- rikalar genelde Osmanlı Devleti’nde zeytinyağı ve sabun üretimi özellikle Ege kıyıları için önemli bir endüstri alanı olmuş kıyı yerleşimlerdir. Buralardaki yapılar üretim ve mimarî özelliklerinin benzerlikleri açısından karşılaştırma örnekleri oluştururlar. Bu yapılara yakın çevrede Burhaniye Merkez, İskele ve Ören mevkileri, Edremit Merkez ile Güre ve Zeytinli mevkileri, Adatepe yerleşimindeki yağ ve sabun fabrikaları verilebilir. Ayrıca 20. yüzyıl başına kadar Osmanlı topraklarında olan ve Ayvalık ile birlikte bölgenin en önemli zeytin- yağı ihracatına sahip Midilli Adası, (Arıkan, 2006, s. 8) gerek merkez gerekse civar bölgele- rinde Ayvalık örnekleriyle benzer özellikleri taşıyan fabrikalardan mevcuttur. Bu yapılar iki ya da üç katlı alınlıklı ve geniş yüzey üzerine yerleştirilmiş simetrik cephe düzenine sahip görünümleleriyle ve tuğla bacalarıyla zeytinyağı ve sabun fabrikaları açısından çalışma kap- samındaki yapılarla aynı tiplene içindedirler.

## Sonuç

19.yüzyılın ikinci yarısından itibaren sanayi ve ticaret faaliyetleriyle hareketli liman yerleşime dönüşen Ayvalık'ın üretim potansiyelini gösteren ve günümüze ulaşan endüstri yapıları, yerleşimin tarihini ve kentin mimarî kimliğini okuyabilme adına önemli kaynakları oluştururlar. Yapıların yine de günümüze ulaşabilmelerindeki en önemli etken Ayvalık'ın, korunması gerekli doğal ve tarihî sit alanı ilan olduğu 1976 yılından itibaren yerleşimdeki endüstri ve ticaret yapılarının da koruma altında alınmış olmasıyla ilişkilidir. Bu koruma koşulları içeriğinde, "Ayvalık Kentsel Sit Alanı Koruma Amaçlı İmar Planına İlişkin" alınan kararda endüstri ve ticaret yapılarının kullanım durumlarıyla ilgili madde şu şekilde verilmiştir.

"2. Halen depo, fabrika, konut vb. fonksiyonları üstlenmiş olup perakende ticaret aktivitelerine dönüştürülecek yapılarda, cephelerde (6.2.a) maddesi uyarınca değişiklik yapılacaktır. Büyük kapalı mekân içeren depo ve fabrika binaları pasaj haline dönüştürülebilir. Depo ve fabrika binasından dönüştürülerek pasaj haline getirilmiş yapılarda oluşacak iç mekân/ cephelerde dış cephe koşulları aranmaz." (Erdem, 1999, s.54).

Bu korumaya yönelik maddeye rağmen, üretim sürecindeki ve teknolojideki gelişmeler, sosyo-ekonomik koşulların beraberinde getirdiği farklılaşan toplumsal yaşam ve değişen ticaret anlayışı, kent mekânı kullanımındaki değişimler bu yapıların günümüzdeki durumlarını önemli ölçüde etkilemiştir. Sanayi yapılarının üretim yapacak durumda olmamaları "yeniden işlevlendirme" klasik anlayışının uygulanmasını da mümkün kılmamaktadır. Mimarî özelliklerini koruyabilmiş ve sağlam bir görünüme sahip olsa da yapıların büyük çoğunluğu bu sebeple atıl durumdadırlar. Fakat yapıların yeniden değerlendirilmesi kapsamında bu anlayışa uygun dönüşümlerin olmadığı yapıların daha çok kullanıcı/sahibi ihtiyacına göre değerlendirilmiş olduğu belirtilebilir. Yeniden kullanıma yönelik işlevlendirmelerde ise genelde yapıların cephe düzeni önemli tahribatlara uğramış olduğu görülmüştür. Yapıların bu durumlarının en büyük sebebi uzun zaman işleve yönelik bir mimarî anlayışı temsil eden bu yapıların tarihsel kimlikleri ve değerlerinin konut ya da dinî mimarî örneklerin gerisinde kalmış olmalarıdır. Endüstriyel Miras, kapsamında değerlendirilmesi gereken yapıların zaman içinde olumsuz etkilenme sürecinin oluşumunda, tarihsel ve kültürel değerlerinin anlaşılması, kent dokusu açısından önemlerinin belirlenmesi noktasında "farkındalığın" geç ortaya çıkması sadece Ayvalık'taki yapılar açısından değil, Osmanlı Endüstri Mirası'na yönelik genel bir sorun teşkil ettiği W. Müler- Wiener'in, "İstanbul'da Erken Dönem Endüstri Yapıları" adlı çalışmasında şu şekilde tarafından belirtilmektedir:

"...Endüstri tarihi söz konusu olduğunda Osmanlı Mimarîsi'nin uygulanmasında hep önemli bir yer tutmasına karşın, incelemelerde anıtların yanında üvey evlat muamelesi görmektedir. Yapıldıkları dönemde de bu tip yapılar oryantalizmin etkisiyle olsa gerek hep geri planda kalmıştır." (Wiener, 1999, s. 62).

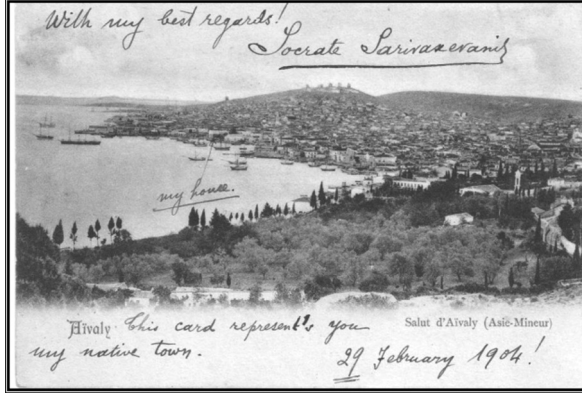
Bu sebeple, yapıların tarihsel kimlik algısına yönelik farkındalığın artırılması öncelikli amaç gibi görünmektedir. Zamanın yaratacağı tahribatlar, müdahaleyi zorlaştıracak hale gelme-



den önlem alınması ve özellikle tarihi kent dokusuyla uyum sağlayacak müze, kültür merkezi, sanat atölyeleri gibi yeni mekânlara dönüştürülmesi gibi işlevlendirme olanaklarının yaratılması, yapıların mimarî kimliği ile yaşaması adına daha gerçekçi bir tutum olacaktır.

## Kaynakça

- "Aivalı" (Ayvalık). *Annauaire Oreintal, Commerce, Industrie, Administration, Magistrature, De L'Orient 1914*, Editeur-Propriétaire, The Annauaire Oreintal Ltd, Galata, pps.1327- 1328.
- Aka, D. ( 1944). *Ayvalık İktisadi Coğrafyası*. İstanbul: Ülkü Matbaası.
- Ankan, Z.(2006). Midilli- İstanbul Arasında Zeytinyağı Ticareti, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, XXV,40, s.1-28.
- Ankan, Z. (1988). 1821 Ayvalık İsyanı. *Belleten*,LII, 571-601.
- Ayvalık Kasabası (1896). *Malumat Dergisi*.51, 57-58.
- Batur, A ve Batur, S. (1978). Sanayi, Sanayi Toplumu ve Sanayi Yapısının Evrimi Üzerine Bazı Düşünceler. *Mimarlık ( Sanayi Yapıları Özel Sayı)*,78, s.26-31.
- Bayraktar, B. (2002). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Ayvalık Tarihi*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.
- Beksaç, E. (2000). Balıkesir İli Ayvalık-Gömeç-İlçelerinde Pre ve Protohistorik Yerleşmeler Yüzeysel Araştırması. *XVII. Araştırma Sonuçları*, Cilt:1, s.115-126. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Cengizkan, M.(2006). Endüstri Yapılarında Yeniden İşlevlendirme: "İş"i Biten Endüstri Yapıları Ne "İş"e Yarar ?, *Endüstri Mirası*, 45, 9-13.
- Erdem, B. (1999). *Ayvalık Tarihi Kent Merkezinde Kentsel Yenileme Projesi*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İzmir.
- Erim, H. (1948). *Ayvalık Tarihi*. Ankara: Güney Yayıncılık ve Gazetecilik.
- İngiliz Konsolosluk raporlarına göre İngiliz ticareti 1864-1914,(1998) İzmir: İzmir Ticaret Odası Yayınları.
- Karpat, K. (2008) *Osmanlı Modernleşmesi, Toplum, Kurumsal Değişim ve Nüfus*, İstanbul: İmge Kitabevi.
- Kurmuş, O. (1984). *Emperyalizmin Türkiye'ye Girişi*. İstanbul: Yordam Yayınları.
- Λαμψιδής, Γ.(1989). Οι Προσφργγες 1922 Οικος Αδελφων Κυριακιοη, Θεσσαλονικη.
- Mutaf, A. (2003). *Salnâmelere Göre Karesi (1847-1922)*, Balıkesir: Zağnos Kültür ve Eğitim Vakfı Yayını.
- Özkaya, Y.(1985). *XVIII. Yüzyılda Osmanlı Kurumları ve Osmanlı Toplum Yaşantısı*, Ankara: Kültür Ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Psarros, D. (2004) . *Ayvalık / Kydonies'in Kentsel Tarihi*, Ege'nin iki yakası-1 Ayvalık kent tarihi çalışmaları içinde (Çev A. Yorulmaz),Yayımlanmamış Çeviri Metni, Ayvalık: Ayvalık Belediyesi Yayını.
- Richards, J.M and Mock; E.B (1966) *Modern Mimarlığa Giriş*. (Çev.A.Kuran)Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayını.
- Σολλατος, Χ.(1994). Ο Οικονομικός Βιος Των Ελληνων Της Δντικης Μικρας Ασιας 1880- 1922, Αθηνα.
- Σταυριδου, Α.(1996). Εγχειριδιον Πολιτικης Φυσικης Και Εμπορικης Γεωγραφιας Του Οθωμανικου Κρατους 1876, Εκ Του Τυπογραφειου Ιωαννου Σαριβαξεβανη, Μυτιληνη.
- Terzi, E.(2006). *The 19 th century olive Oil industry in Ayvalık and its impact on the settlement pattern*, Unpublished master's thesis, The Graduate School of Social Sciences of Middle East Technical University, Ankara.
- Terzibaşoğlu, Y.(2009). 19.Yüzyılda Batı Anadolu liman kentlerinde elitlerin ilişki ağları *I.Uluslararası Akdeniz Ticareti ve Liman Kentleri Geçmiş ve Gelecek Sempozyumu*, s.288-290, İzmir: İzmir Ticaret Odası Yayınları.
- Toynbee, A. (1970) "The westen question in Greece and Turkey", *a study in the contact of civilisations*, New York: Houghton Mifflin Company.
- Wiener,W. (1998). "İstanbul'da Erken Dönem Endüstri Yapıları". *Archiscope*,3, s.62-64.
- Yerasimos, S.(2002). Sultan sofraları, 15. ve 16.yüzyıllarda Osmanlı sarayı mutfağı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Yorulmaz, A.(1988 ). *Ayvalık'ı Gezerken*. İstanbul: Geylan Kitabevi.



**Res. No 1:** 1904 Yılı Ayvalık Genel Görüntü (Faruk Ergelen & Müjdat Soylu Arşivi)



**Res. No 2:** Fabrikaların Kent Planındaki Düzeni. (1940-1970 ) (Faruk Ergelen & Müjdat Soylu Arşivi)



**Res. No 3:** Fabrikaların Kent Planındaki Düzeni.



**Res. No 4:** Büyük Fabrika Kompleksi (Madra Zeytinyağı Fabrikası)



**Res. No 5:** Büyük Fabrika Kompleksi (Kırangıç Tesisleri Zeytinyağı, Sabun ve Prina Fabrikası)



**Res. No 6:** Fabrikaların Bacaları



**Res. No 7:** Fabrika İç Mekan Alt Kat



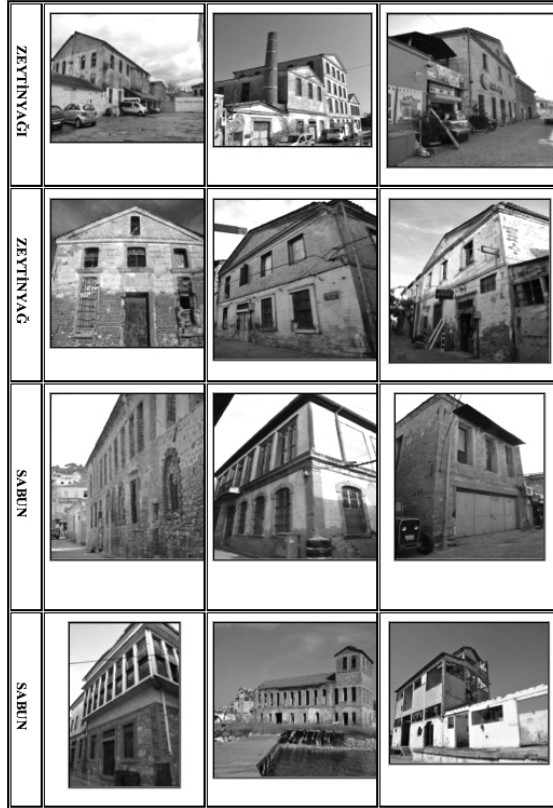
**Res. No 8:** Fabrika İç Mekan Üst Kat



**Res. No 9:** Fabrika İç Mekân Örtü Sistemi



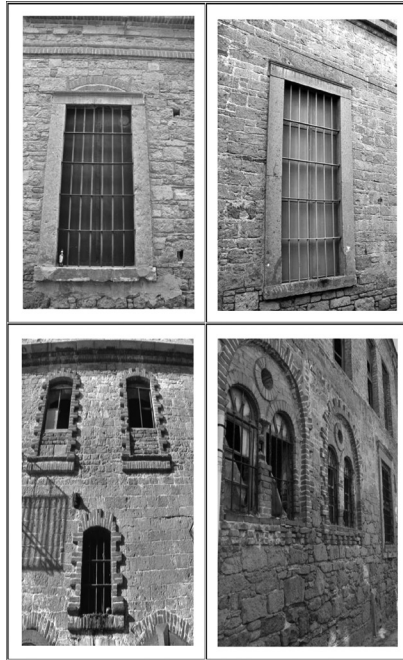
Res. No 10: Fabrika Taşıyıcı Sistem Kat. No.



Res. No 11: Fabrikaların Cephe Düzenlerine Genel Bir Bakış



**Res. No 12:** Fabrikaların Giriş Kapılarından Örnekler



**Res.No 13:** Fabrikaların Pencere Formlarından Örnekler





**Res. No 14:** Cephe Alınlık Örneği



**Res. No 15:** Yapım Malzemesi Olarak Sarımsak Taşı



**Res. No 16.** Sarımsak Taşının Dekoratif Amaçlı Kullanımı



**Res. No 17:** Beton ve Cam Malzemenin Cephelerde Kullanımı

# İstanbul'da Planlanan Yeni Yerleşim Alanlarının Ulaşım Yönünden Mekânsal Etkilerinin İncelenmesi: Kayabaşı Yerleşim Alanı

Ahmet Baş,\* Mehmet Ali Yüzer\*\*

**Öz:** 1950 sonrasında tarımda makineleşmeyle eş zamanlı olarak sanayileşmenin arttığı Türkiye'de kırdan kente doğru başlayan büyük göçle birlikte Anadolu'nun kadim kentlerinin makroformlarında büyük ölçekli değişiklikler olmuştur. Bu dönüşüm kentlerde yeterli seviyede olmayan; insanların ihtiyaç duyduğu ulaşım, sağlık, eğitim, barınma gibi hizmetlerin karşılanmasında büyük ölçekli sıkıntıları beraberinde getirmiştir. Başta İstanbul olmak üzere, Ankara, İzmir, Bursa ve Adana gibi kentlerde inşa edilen yeni yerleşim alanlarının büyük kesiminde ihtiyaç duyulan ulaşım, altyapı ve donatı alanları yeterli düzeyde değildir. Zamanla oluşan problemleri çözmek için idareciler tarafından yapılan kısmi çözümler kronikleşen sorunları çözmek yerine daha çok zorlaştırmış ve sorunları katlayarak 2000'li yıllara getirmiştir. 2000 sonrasında yaşanan büyük dönüşümle birlikte İstanbul'da, temelde barınma sorununa çözüm üretmek amacıyla yeni yerleşim alanlarının inşa edilmesi gündeme gelmiştir. Bu çerçevede Başakşehir'de çeşitli toplu konut uygulamaları yapılmıştır. Bu uygulamalardan bir tanesi Kayaşehir bölgesinde inşa edilen ve toplamda 350 bin kişinin yaşaması planlanan projedir. Bu çalışma kapsamında Kayaşehir'de yapılan toplu konut uygulaması çalışmalarının ulaşım yönünden İstanbul makroformuna etkilerinin ne olacağı irdelenmiştir. Bu amaçla bölgeden elde edilen verilerle ulaşım analizleri yapılmış, gelecekte planlanan nüfusa bağlı olarak yerleşim alanlarının hangi yönde gelişeceği ve ulaşım taleplerinin nasıl şekilleneceği modeller kurularak ortaya konulmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Ulaşım, Ulaşım Planlaması, Kent Makroformu, Ulaşım Talebi.

## Giriş

Kentler bünyesinde yaşayanlarla birlikte canlı birer organizmadır. Zaman içerisinde hem kentler hem de kentte yaşayanlar karşılıklı etkileşimle birbirlerini değişip dönüştürürler. Bu dönüşüm kimi zaman müspet yönde gerçekleşirken bazı durumlarda istenmeyen sonuçlar ortaya çıkabilmektedir.

\* Arş. Gör. İstanbul Teknik Üniversitesi, Şehir ve Bölge Planlaması.

İletişim: basa@itu.edu.tr İstanbul Teknik Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Taşkışla Binası Şişli/İstanbul.

\*\* Yard. Doç. Dr. İstanbul Teknik Üniversitesi, Şehir ve Bölge Planlaması.

İletişim: yuzerm@itu.edu.tr İstanbul Teknik Üniversitesi, Mimarlık Fakültesi, Taşkışla Binası Şişli/İstanbul.



Cumhuriyet Türkiye'sinde özellikle 1950 sonrasında kırdan kente doğru yaşanan büyük göç dalgasıyla birlikte Anadolu'nun kadim kentleri böyle bir dönüşüme şahit olmuşlardır. Tarihi şehir merkezleri yüksek yoğunluklu olarak yeniden inşa edilirken, şehrin çeperlerinde yeni yerleşim alanları oluşmaya başlamıştır.

İstanbul özelinde Fatih, Beyoğlu, Üsküdar, Eyüp ilçeleri şehrin merkezini oluştururken, göçle birlikte iş bulma ve daha rahat yaşama imkânları ümidiyle şehre gelen insanlar, şehrin tarihi merkezini oluşturan bu ilçelerin çeperlerinde gecekondu inşa etmişlerdir. İlk dönemde şehre eklenerek gelişen bu alanlar; Zeytinburnu, Eyüp, Ümraniye, Kadıköy gibi yerlerde oluşmuş, takip eden dönemde büyük çaplı yerleşimler sonucunda Gaziosmanpaşa, Sultanbeyli gibi yeni ilçeler kurulmuştur (Tekeli, 2013). Bu yerleşimlerde öncelikli olarak amaçlanan bireylerin barınma ihtiyacının karşılanmasıdır. Fakat altyapısı, ulaşımı ve donatıları yeterli düzeyde olmayan bu alanlarda bir süre sonra yoğunluk artışlarıyla birlikte sıhhi problemler ortaya çıkmaya başlamış, bazı yerleşim alanlarında atıkların düzgün toplanmaması sebebiyle ölümlü kazalar meydana gelmiştir<sup>1</sup>.

Yerel ve merkezi yönetimler bu duruma çözüm üretmek amacıyla bir takım imar afları getirmişler fakat bu durum ihtiyaç duyulan hizmetler karşılanmadığı için sorunu çözmenin ötesinde yeni sorunları beraberinde getirmiştir.

Yıkıp yeniden yaparak sorunun çözülemeyeceğini anlayan yöneticiler mevcut durumu kentsel dönüşüm projeleri uygulayarak ortadan kaldırmaya çalışmışlardır. 2012 yılında çıkarılan 6306 sayılı kanunla birlikte kentsel dönüşüm projeleri yeni bir boyut kazanmıştır. Ayrıca kentsel dönüşüm projelerinin yanında eş zamanlı olarak şehrin çeperlerinde insanların ihtiyaç duyduğu sosyal donatı alanlarının olduğu, eğitim, sağlık, ulaşım, altyapı gibi hizmetlerin karşılandığı yeni yerleşim alanları inşa edilmeye başlanmıştır. Bu çerçevede inşa edilen yerleşim alanlarından bir tanesi Kayabaşı bölgesinde kurulan Kayaşehir toplu konut bölgesidir.

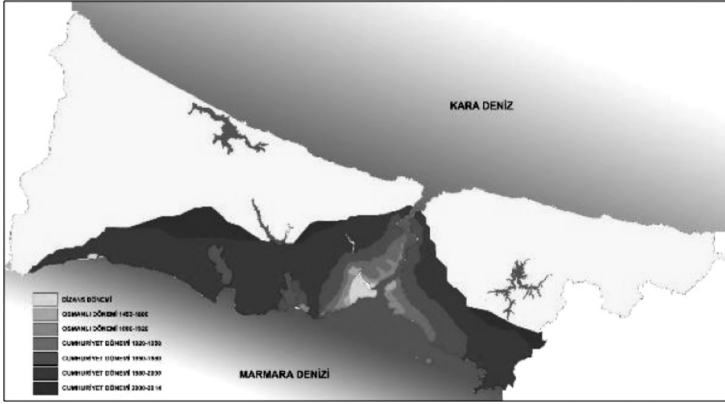
## **İstanbul'un Demografik ve Mekânsal Gelişimi**

İstanbul, Asya ve Avrupa'yı hem fiziki olarak hem de sosyo-kültürel olarak bağlayan bir köprü konumundadır. Yerleşim olarak bir akarsu yatağının su ile dolması sonucunda oluşan boğazın iki tarafında kurulmuş bulunan şehir, tarih boyunca doğu-batı ekseninde bir geçiş ve kesişme noktası olmuştur.

1950'li yıllara kadar tarihi merkezini koruyan şehirde takip eden yıllarda çeperler büyük bir yapılaşmaya sahne olmuş ve artan nüfusa bağlı olarak kuzey-güney ve doğu-batı eksenle-

1 28 Nisan 1993 tarihinde Ümraniye Hekimbaşı çöplüğünün patlaması sonucu 27 kişi ölmüş, onlarca kişi kaybolmuştur.

rinde doğrusal bir gelişme göstermiştir (Şekil 1).20'nci yüzyılın başında nüfusu yaklaşık 1 milyon olan kentin, 20'nci yüzyılın ikinci yarısından sonra yaşanan büyük göç dalgalarıyla birlikte nüfusu yüzyılın ortasında 2 milyonu, 1980'de 4,5 milyonu, 2000'de 10 milyonu ve 2013 verilerine göre 14 milyonu aşmıştır (Şekil 5). Bu gelişim sürecinde artan nüfusun ihtiyaç duyduğu yerleşim alanlarını gecekondular oluşturmuştur. Başlangıçta insanların barınma probleminde bir çözüm olarak gelişen olgu bir süre sonra salt barınma problemi olmaktan çıkarak çok daha karmaşık ve girift siyasi, sosyal, ekonomik ilişkiler barındıran bir problem haline gelmiştir(Gül, 2012). 1990'lara gelindiğinde İstanbul'daki nüfusun yaklaşık yarısı gecekondularda yaşamaktadır (Davis, 2010) (Ergun, 1990) (Keleş, 1978).



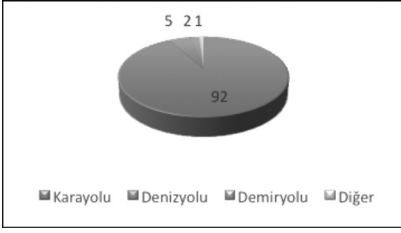
**Şekil 1:** İstanbul'un tarihi süreçte gelişimi.

**Kaynak:** Ahmet Baş tarafından İstanbul Büyükşehir Belediyesinin uygu görüntüleri kullanılarak hazırlanmıştır.

İstanbul'un problemleri sadece barınma ve konut ihtiyacı değildir. Şehrin mekânsal gelişmesi ve yağ dokusu şeklinde büyümesi yerleşim yerleri arasındaki ulaşımı ve etkileşimi menfi yönde etkilemiştir. İdari sınırlar baz alındığında doğu batı ekseninde yaklaşık 150 km ve kuzey güney ekseninde 50 km'lik bir uzunluğa sahip olan şehirde bu mesafeleri kat etmek bazı zamanlarda 5-6 saati bulabilmektedir. Ortalama seyahat süresinin 64 dakika (İBB, İstanbul Ulaşım Ana Planı, 2011) olduğu şehirde özellikle trafiğin zirve yaptığı saatlerde seyahat süresi 2-3 saate ulaşmaktadır.

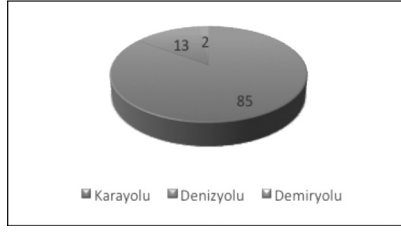
## İstanbul'un Ulaşım Durumu

Kentçi ulaşımında 19'uncu yüzyılın ortasına kadar deniz ve atlı araba ulaşımının kullanıldığı şehirde, 1861 yılında dünyanın ikinci metro hattı açılmış ve raylı ulaşım projeleri gerçekleştirilmiştir. Cumhuriyetle birlikte ve özellikle 1950 sonrasında demiryolu yatırımları azalırken karayolu ulaşımına yatırımlar artmış ve İstanbul'un kentçi yolcu taşımacılığı günümüze kadar ağırlıklı olarak lastik tekerlekli taşıtlarla yapıla gelmiştir (Şekil 2-3).



**Şekil 2:** 2006 yılında yolculukların ulaşım türlerine göre yüzdelik dağılımları.

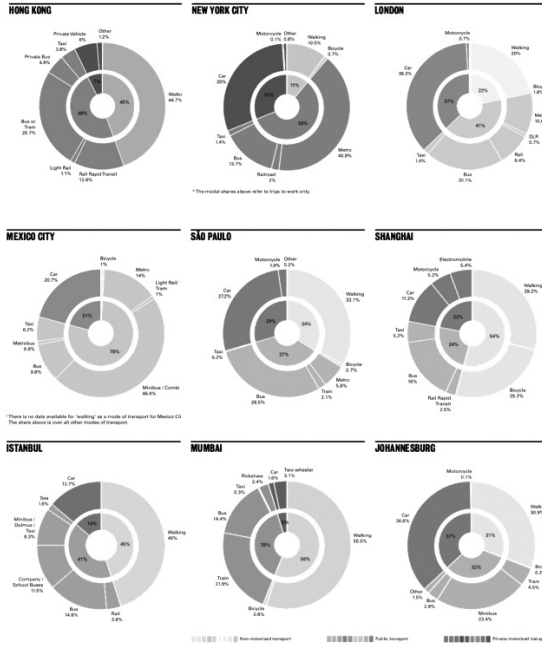
Kaynak: IBB, İstanbul Ulaşım Ana Planı, 2011



**Şekil 3:** 2011 yılında İstanbul'da toplu taşıma ile taşınan yolcu sayılarının türlerine göre yüzdelik dağılımları.

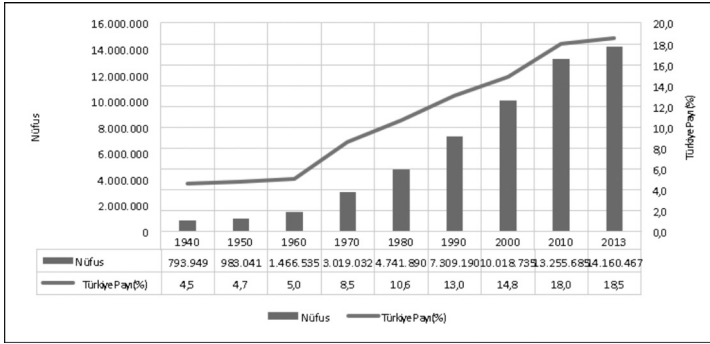
Kaynak: İstanbul Elektrik Tramvay ve Tünel İşletmeleri Genel Müdürlüğü (İETT), 2013

2004 sonrası İstanbul'da toplu taşıma sistemlerine yapılan yatırımlarla birlikte toplu taşımanın yolculuklardaki payı artmıştır. Fakat bu artış daha çok lastik tekerlekli yapılan yolculuklarda gerçekleşmiştir. Denizyolu ve demiryolundaki yolculuk oranları kısmen artış göstermiş olsalar da gelişmiş dünya şehirlerine kıyasla hâlâ istenilen düzeyde değildirlir (Şekil 4). Bu durum İstanbul'da yolcu taşımacılığının hâlâ lastik tekerlekli vasıtalarla yapılmasına sebep olmaktadır.



Şekil 4: Farklı metropollerde şehiriçi ulaşım sistemlerinin kullanım durumları ve dağılımları.

Kaynak: LSE Cities, (2015)



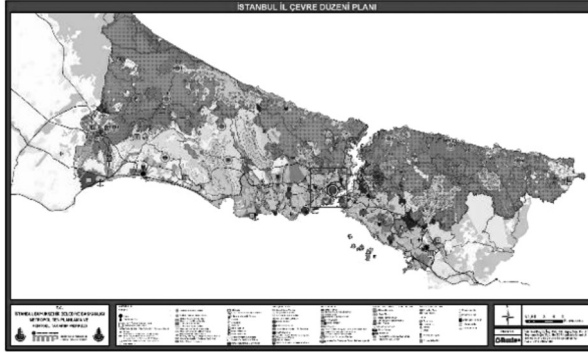
**Şekil 5:** İstanbul'un 1950-2013 yılları arasındaki nüfus değişimi ve toplam nüfusa oranı.

Kaynak: Türkiye İstatistik Kurumu, (2014)

### **İstanbul'un Mekânsal Gelişme Alanları**

İstanbul'un kentsel gelişim süreci, geçmiş dönemlerde sanayileşmiş batılı şehirlerden farklı bir şekilde gerçekleşmemiştir. 20'nci yüzyılın ortasından başlayarak artan nüfus öncelikli olarak şehirdeki sanayi alanlarının çeperlerine yerleşmiştir. Bu durum tarihi kent merkezinin etrafında bir halka şeklinde gecekondu yerleşimlerinin oluşmasına sebep olmuştur (Şekil 1). 1980'li yıllara kadar bu şekilde gelişen kentte gecekondu 1-2 katlı şekilde yapılırken, 1984 yılından sonra gerçekleşen imar aflarıyla birlikte 4-5 katlı gecekondu yapılmaya başlanmıştır. Bu dönemde başlıca gelişen bölgeler Gaziosmanpaşa, Küçükçekmece, Bağcılar, Sultanbeyli gibi büyük çoğunluğunu gecekonduların oluşturduğu alanlardır. 1994 sonrasında planlı bir yerleşim alanı olarak temelleri atılan Başakşehir yerleşim alanı sonraki dönemde yapılacak büyük projelerin habercisi gibidir. İnşâ faaliyetlerine başlandığı dönemde halk tarafından kabul gören fakat sonrasında eğitim, sağlık, donatı ve ulaşım hizmetleri gibi alanlarda pek çok sorunun olduğu ortaya çıkan yerleşim yerinde eksikler sonraki dönemlerde giderilmeye çalışılmıştır. 2000'li yıllarda şehrin başlangıç ve bitiş noktası hem idari hem de fizikî olarak batıda Tekirdağ'a, doğuda Kocaeli'ne dayanmış bulunuyor. Bu durum idari bir sınırlandırma olsa da ekonomik ve sosyal olarak kentin sınırları bu idari sınırların çok ötesine geçmiş durumdadır. Örnek olarak 2011 yılında hazırlanan İstanbul Ulaşım Ana Planı gösterilebilir. Plan kapsamında Kocaeli ilinin bir bölümü çalışmaya dahil edilmiştir. Aynı şekilde İstanbul'un su ihtiyacını karşılamak için İSKİ Sakarya'dan boru hatlarıyla İstanbul'a su getirmiştir.

2008 yılında hazırlanan İstanbul 1/100.000 planda kentin yeni gelişme alanları olarak Avrupa yakasında kuzeyde Sarıyer, Arnavutköy, Başakşehir; batıda Silivri, Büyükçekmece, Beylikdüzü ve Esenyurt yeni yerleşim alanları olarak imara açılmaktadır. Aynı şekilde Anadolu yakasında Kartal ve Pendik ilçelerinin kuzeyi ve Beykoz'un doğusu yeni yerleşim alanları olarak gelişme göstermektedir (Şekil 6).



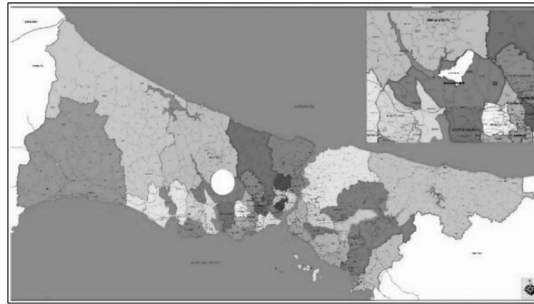
Şekil 6: İstanbul İl Çevre Düzeni Planı.

Kaynak: İstanbul Büyükşehir Belediyesi (İBB) (2015)

### **Kayaşehir Gelişme Alanı Fiziki ve Sosyo-Ekonomik Durum**

Kayaşehir bölgesi olarak bilinen İstanbul İli Başakşehir İlçesi sınırlarında yer alan Kayabaşı Mahallesi İstanbul'un Avrupa Yakasında Sazlıdere Barajının güney-doğusunda yer almaktadır (Şekil 7). Alan, Cumhuriyet'in ilk yıllarında gerçekleşen mübadeleyle birlikte Türkiye'ye gelen Müslüman Türk nüfusun bu bölgeye yerleştirilmesiyle birlikte köy hüviyetini kazanmıştır. Zemininin kayalık olmasından dolayı bu isimle anılmaya başlanmıştır. Bölgede; TOKİ'nin toplu konut projelerini uygulamaya başlamasına kadar geçen dönemde hayvancılık yapılmıştır, fakat günümüzde artık hayvancılık yapan insan sayısı hayli azalmıştır. İstanbul'un 2009 yılında 5747 sayılı kanunla yeniden düzenlenen ilçe ve belediye sınırlarıyla birlikte Kayabaşı'da Başakşehir ilçesinin bir mahallesi konumuna gelmiştir.

Kayabaşı Mahallesinin sosyo-ekonomik dokusu incelendiğinde burada çoğunlukla memurların ve orta sınıf emekçilerinin yaşadığı görülmektedir. 2013 Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi (ADNKS) verilerine göre Kayabaşı Mahallesinde 54.146 kişi yaşamaktadır. 2023 yılı için yapılan nüfus kestirimleri ve bölgenin gelişme alanı olarak değerlendirilmesi sebebiyle gelecek yıllarda bölgede 350.000 kişinin yaşaması planlanmaktadır (Şekil 8).

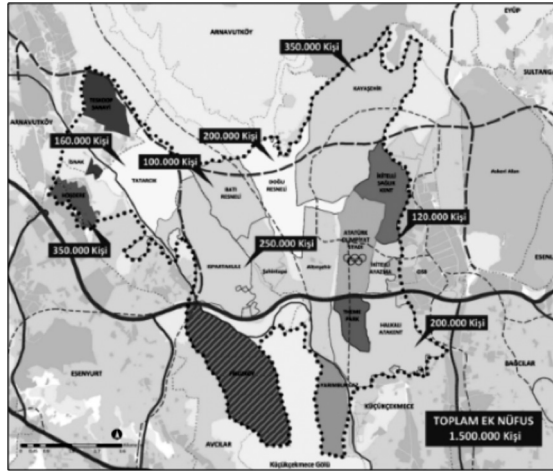


Şekil 7: Kayaşehir bölgesinin İstanbul'daki konumu.

Kaynak: Şekil Ahmet Baş tarafından İBB'nin ilçeler haritası kullanılarak hazırlanmıştır.

Yapılan anket çalışmasına göre bölgenin ortalama kişi başı gelir durumu yıllık 23.152,80 TL olarak hesaplanmıştır. 2013 yılı TÜİK verilerine göre İstanbul geneli ortalama kişi başı gelir durumunun 39.412 TL olduğu düşünülürse bölgede yaşayan insanların gelir durumunun İstanbul genelinin altında kaldığı ortaya çıkmaktadır (Çizelge 2).

Alanda yapılan saha çalışmasına göre ortalama hane halkı büyüklüğünün 3,85 olduğu bölgede 1000 kişiye düşen araç sayısı 145, hane başına düşen araç sayısı ise 0,4 olarak hesaplanmıştır. TÜİK 2013 yılı verilerine göre İstanbul genelinde 1000 kişiye düşen araç sayısı 151'dir. Bu sonuçlara göre bölgedeki araç sahipliği İstanbul ortalamasına yakın bir değer göstermektedir.



**Şekil 8:** Gelecekte Başakşehir ve çevresinde inşa edilmesi düşünülen özel proje alanlarında yerleşeceği beklenen kişi sayısı ve yerleşim alanları.

Kaynak: Altınok (2012)

## Analizler

Kayaşehir bölgesinin mevcut ulaşım talebinin hesaplanması ve geleceğe yönelik kestirimlerin modellenmesi amacıyla sahada hanehalkı anket çalışması yapılmıştır. Bu kapsamda yapılan anket çalışmasının verileri Çizelge 1'de sunulmuştur.

### Çizelge 1:

*Hanehalkı anketlerinin dağılımları ve hanehalkı büyüklük oranları.*

Anket yapılan hanelerin durumu	Toplam	Ortalama Hanehalkı Büyüklüğü
Genel kişi sayısı	458	3,85
Yaş üzeri kişi sayısı 6	407	3,42
Yolculuk bilgisi alınan kişi sayısı	238	

Çalışma alanındaki araç sahipliğini ölçmek ve gelecekte olması muhtemel araç sahiplik oranını belirlemek için üssel büyüme eğrisi modeli kullanılmıştır (Öğüt, 2001) (Tanner, 1983). Büyüme eğrisinde modelin denklemi aşağıda ifade edilmiştir:

$$OS = \frac{S}{1 + [\sum_{i=1}^n a_i * x_i]^{-m}}$$

OS : Otomobil sahipliği

S : Otomobil sahipliği doyunluk düzeyi

$x_i$  : Değişkenler

$a_i$  ve  $m$  : katsayılar

Model denkleminin katsayıları olarak "zaman" ve "kişi başı gelir" durumu belirlenmiştir.

Anket verilerine göre Kayaşehir bölgesi İstanbul geneline göre ulaşım, gelir dağılımı ve araç sahipliğinde ortalamanın altında kalırken, hanehalkı büyüklüğünde ortalamanın üzerine çıkmaktadır (Çizelge 2).

**Çizelge 2:**

*Kayaşehir bölgesinin İstanbul ilindeki konumunu gösterir istatistikî bilgiler.*

Göstergeler	Kayaşehir	İstanbul
Nüfus <sup>2</sup>	54.146 <sup>1</sup>	14.160.467 <sup>1</sup>
(Gelir Düzeyi (TL	23.152 <sup>2</sup>	39.412 <sup>1</sup>
Hanehalkı Büyüklüğü	3,85 <sup>2</sup>	3,5 <sup>4</sup>
Araç Sahipliği	145 <sup>2</sup>	174 <sup>1</sup>
Hane Başına Düşen Araç Sayısı	0,4 <sup>2</sup>	0,6 <sup>3</sup>

### **Kayaşehir Merkezli Yolculukların Özellikleri**

Yapılan anket çalışmasına göre Kayaşehir merkezli yolculukların dağılımları Şekil 12'de gösterilmiştir. Bu sonuçlara göre Kayaşehir'den yapılan yolculukların amaçlarına göre dağılımları incelendiğinde ev çıkışlı yolculukların% 61'ini ev-iş ya da ev-okul bazlı yolculuklar oluşturmakta, ev-hastane, ev-diğer ve çıkış noktası ev olmayan yolculuklarsa toplam yolculukların % 39'una karşılık gelmektedir. Anket çalışmasına göre Kayaşehir'de yaya yolculuklar dâhil ortalama günlük kişi başı yolculuk sayısı 2,06 iken, hane başına düşen yolculuk sayısı 7,93'tür.

Bireysel araç kullanımından farklı olarak toplu taşımayla yapılan yolculuklar incelendiğinde, haftalık olarak yaklaşık 200.000 seyahat yapılmaktadır (Çizelge 3).

2 Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) 2014 yılı verilerinden derlenmiştir.

3 Çalışma kapsamında yapılan saha verilerinden üretilmiştir.

4 2011 İstanbul Ulaşım Ana Planı verilerinden üretilmiştir.

**Çizelge 3:**

*Kayaşehir bölgesinden geçen toplu taşıma araçları, sefer sıklıkları, yolculuk süreleri ve taşınan toplam yolcu sayısı.*

Otobüs No	Güzergâh	Sefer Sıklıkları (dk)	Yolculuk Süresi (dk)	Yolculuk Mesafesi (km)	Çalışma Saatleri	Toplu Taşımada Taşınan Yolcu Sayısı (Haftalık) <sup>5</sup>
78G	Başakşehir-Kayaşehir	50	60	5	7:50-20:20	3.284
79B	Bakırköy-Kayaşehir	30	50	28	6:00-21:50	23.547
79C	Cebeci Mah.-Kayaşehir	55	50	17,4	22:20-6:10	3.843
79E	Eminönü-Kayaşehir	35	80	26,5	23:00-5:45	13.873
79F	Yenibosna-Kayaşehir	50	78	6,06	22:00-5:50	9.559
79G	Zeytinburnu-Kayaşehir	30	50	25	22:20-5:50	19.708
79K	Yenibosna-Kayaşehir	20	50	22,6	23:00-6:00	29.955
79KT	Topkapı-Kayaşehir*		70	25	7:35-6:15	350
79M	Mecidiyeköy-Kayaşehir	20	75	30	22:30-5:45	29.271
79T	Taksim-Kayaşehir	30	90	28,7	23:10-6:00	10.067
79Y	Yenibosna-Kayaşehir	50	50	6	21:40-6:00	8.549
MK11	Kayabaşı Kiptaş-Olimpiyatköy Metro	40	25	3	00:20-6:00	5.899

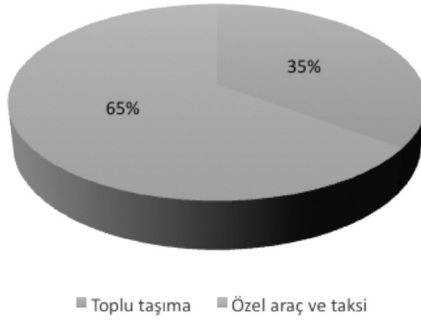
\* Günde bir kez sefer yapmaktadır.

Kaynak: İETT (2015)

Kayaşehir merkezli yapılan yolculukların ulaşım türüne göre türel dağılımları incelendiğinde yolculukların yaklaşık yarısının (% 43) yaya yolculukları olduğu ve TAZ içinde gerçekleştiği görülmektedir. Motorlu araçlarla yapılan yolculuklar incelendiğinde yolculukların % 56'sı lastik tekerlekli vasıtalarla yapılırken % 1'i demiryoluyla yapılmaktadır. Araç kullanımları incelendiğinde yolculukların % 65'i toplu taşıma araçlarıyla yapılırken, % 35'i özel araçlar ya da taksilerle yapılmaktadır (Şekil 9).

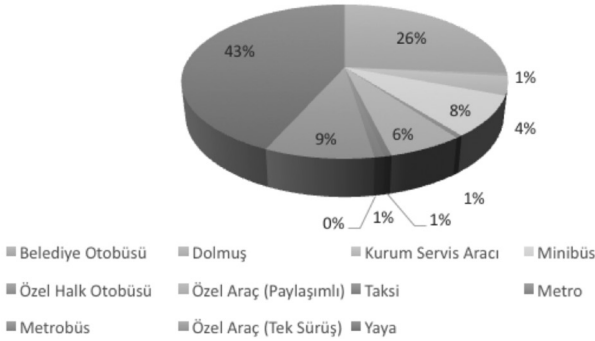
5 Haftalık yolculuk bilgileri İBB'nin bir kuruluşu olan BELBİM'den alınmıştır. Yolculuk verileri 5-9 Ocak 2015 tarihlerinde yapılan yolculukları göstermektedir.





**Şekil 9:** Kayaşehir'de yolcuların araç kullanımlarının türlerine göre dağılımı.

Kayaşehir bölgesinde ortaya çıkan çarpıcı bir durum kurum servis araçlarının kullanımıdır. İnsanlar Kayaşehir'den diğer bölgelere giderken alışveriş merkezlerinin servislerini kullanmaktadır (Şekil 9). Kayaşehir'de yapılan yolculukların %82'si Başakşehir ilçesi içerisinde gerçekleşmektedir. Özellikle günlük ihtiyaçlar için yapılan yaya yolculukları bu seyahatler içerisinde büyük bir oran oluşturmaktadır. İlçe dışı yolculuklar incelendiğinde yapılan yolculukların büyük çoğunluğu Küçükçekmece, Bahçelievler, Bağcılar, Sultangazi ve Şişli ilçelerine olmaktadır (Şekil 11-12).

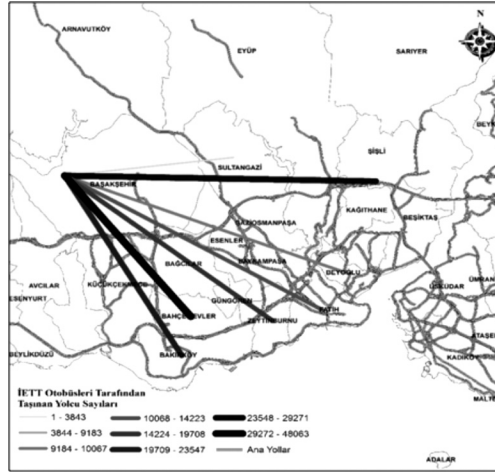


**Şekil 10:** Kayaşehir'de yolculukların ulaşım türüne göre dağılımları.

**Çizelge 4:**

*Kayaşehir merkezli yapılan yolculukların ilçelere göre dağılımı ve gelecekte gerçekleşmesi öngörülen seyahatlerin sayısı.*

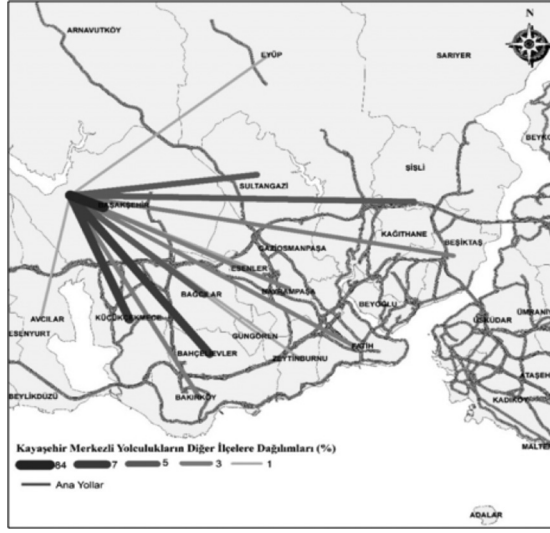
	KAYAŞEHİR (2014)	KAYAŞEHİR (2023) <sup>6</sup>	KAYAŞEHİR (2023) <sup>7</sup>
AVCILAR	137	887	1.482
BAĞCILAR	686	4.437	7.410
BAHÇELİEVLER	1.510	9.762	16.303
BAKIRKÖY	275	1.775	2.964
BAYRAMPAŞA	412	2.662	4.446
BEŞİKTAŞ	275	1.775	2.964
ESENLER	137	887	1.482
EYÜP	137	887	1.482
FATİH	412	2.662	4.446
GÜNGÖREN	275	1.775	2.964
KÜÇÜKÇEKMECE	1.510	9.762	16.303
SULTANGAZİ	549	3.550	5.928
ŞİŞLİ	686	4.437	7.410
ZEYTİNBURNU	137	887	1.482
BAŞAKŞEHİR	41.188	266.239	444.620



**Şekil 11:** Kayaşehir merkezli çalışan İETT otobüslerinin taşıdıkları yolcu sayıları ve güzergâhları.

Kaynak: Şekil Ahmet Baş tarafından İETT verileri kullanılarak hazırlanmıştır.

- Güncel seyahat verilerinin devam edeceği öngörülerek yapılan yolculuk üretimi.
- İUAP'a göre yolculuk sayılarında gerçekleşmesi öngörülen artışa göre yapılan yolculuk üretimi.



Şekil 12: Kayaşehir bölgesinden yapılan yolculukların ilçelere göre yüzdelerle dağılımları.

Kaynak: Şekil Ahmet Baş tarafından saha çalışmasında toplanan veriler kullanılarak hazırlanmıştır.

Analizler sonucunda gelecek on yıl içerisinde Kayaşehir bölgesinde ulaşım yatırımlarında hiç bir şey yapılmaması ve mevcut durumun aynen devam etmesi halinde bölge büyük ulaşım ve altyapı problemleriyle karşılaşacaktır. 2011 İUAP hesaplarına göre günlük seyahat sayısının 1,67 kat arttığı hesap edildiğinde zaten problemleri olan yerleşim bölgesinde çözülmesi daha zor ve girift problemler oluşacaktır.

## Sonuç

1960 sonrası planlı kalkınma dönemi boyunca devlet yatırımları ülke geneline dengeli bir şekilde dağıtılmaya çalışılsa da İstanbul cazibe merkezi olarak büyük ölçekli sanayi yatırımlarını ve özel sektör teşebbüslerini kendisine çekmiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak kalifiye işgücü ve nüfus İstanbul'a göç etmeye devam etmiştir.

1980 sonrasında serbest piyasaya geçişle birlikte başlayan liberal ekonomi politikalarıyla birlikte ulusal kalkınma sekteye uğramış, bu süreçte İstanbul'un beşerî kaynakları artışını hızlanarak devam ettirmiştir. 1990 yılına gelindiğinde İstanbul 10 milyonu aşan nüfusuyla bir dünya şehri olmuştur.

Büyük nüfus ve iş imkânlarına bağlı olarak 10 milyonu aşan nüfus için farklı iskân politikaları geliştirilmeye çalışılmıştır. İlk olarak 1994 yılında başlayan Başakşehir toplu konut projesiyle birlikte İstanbul'un kuzeyinde yeni yerleşim alanları oluşturulmaya başlanmıştır. Fakat inşa edilen bu yerleşim alanları bütüncül bir şekilde ele alınmadığı için sosyal alanlarda, ulaşım ve diğer hizmetlerde bazı problemler oluşmuştur.

2000'li yıllar İstanbul için dünya kenti olma yolunda büyük yatırımların hayata geçirildiği bir dönem olmuştur. Bu süreçte kentin nüfusu 2015 yılında 15 milyonu aşarken pek çok yeni konut alanı imara açılmış ve büyük çaplı karma konut projeleri hayata geçirilmiştir. Mamafih, konut arzı, konut fiyatlarının düşmesine yetmemiş, aksine 10 yıl içerisinde konut fiyatları bazı bölgelerde 2-3 katına kadar artış göstermiştir. Ayrıca kentsel dönüşüm kapsamında yıkılıp yeniden yapılan konutlarda bütüncül olarak ele alınmadığı için kentin on yıllardır kronikleşen sorunlarına çözüm üretememiştir.

2003 yılından sonra başlayan süreçte İstanbul için yeni yerleşim alanları oluşturma projeleri artarak devam etmiştir. Bu projelerden bir tanesi de Başakşehir'de inşa edilen Kayaşehir toplu konut bölgesidir. Proje kapsamında yerleşim alanında toplam 350 bin kişinin yaşaması öngörülmüştür ve hâlihazırda 50 binden fazla insan alanda meskûn bulunmaktadır. Önceki dönemlerde toplu konut projelerinde yapılan sosyal ve kültürel bazı hatalar Kayaşehir bölgesinde tekrar edilmemesine rağmen ulaşım konusunda aynı durum söz konusu değildir.

Çalışma sonucunda ortaya konulduğu gibi Kayaşehir bölgesi için yapılan ulaşım yatırımları yetersizdir ve gelecek yıllarda araç kullanımının artmasına bağlı olarak bölgede trafikte büyük sorunların oluşması beklenmektedir. Toplu taşıma yatırımlarının da yeterli seviyede olmaması sebebiyle bölgenin merkezi çalışma alanlarına, sağlık ve eğitim hizmetleri gibi temel fonksiyonlara erişiminde sıkıntılarla karşılaşılması muhtemeldir. Bu durumun bertaraf edilebilmesi için öncelikli olarak bölgenin gelecek yıllardaki nüfus beklentisi dikkate alınarak kapsamlı bir toplu ulaşım planının hazırlanması gerekmektedir. Ayrıca bölgenin ihtiyaç duyduğu diğer eğitim, sağlık, çalışma alanı ve diğer sosyal donatı alanlarıyla zenginleştirilmesi insanların merkezi ilçelere bağımlılığını azaltacaktır.

2023 yılı için İstanbul'da yaşayacağı hesap edilen nüfus yaklaşık olarak 18-22 milyon aralığındadır. Bu durum yeni yerleşim alanlarının imara açılmasını ve yeni altyapı, ulaşım, eğitim, sağlık ve diğer hizmetlerin yatırımlarının yapılmasını gerektirmektedir. Hâlihazırda kentin müzmin sorunlarının çözülmemiş olması, yeni yerleşimlerle birlikte sorunların katlanarak artacağını göstermektedir. Bu sebeple mevcut sorunların ötelenmesinin aksine kalıcı şekilde çözülmeli ve gelecekte artan nüfus için daha sağlıklı yerleşim alanları inşa edilmelidir.

## **Kaynakça**

Altınok, E. (2012). *Kentsel Mekânın Yeniden Organizasyonun Ekonomi Politikası ve Mülkiyete Müdahale 2000 Sonrası Dönemde İstanbul TOKİ Örneği*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

Cities, L. (2015, Mayıs 26). *Urban Age Cities*. LSE Cities: <https://lsecities.net/media/objects/articles/urban-age-cities-compared/en-gb/> adresinden alındı

Davis, M. (2010). *Gecekondu Gezegeni*. Çev: Gürol Koca, İstanbul: Metis Yayınları.

Ergun, N. (1990). *Gecekondu İslah Bölgelerinin Yeniden Yapılanmasında Kullanılabilecek Bir Yöntem Önerisi*. İstanbul: İTÜ (Doktora Tezi).

Gül, M. (2012). *Modern İstanbul'un Doğuşu*. İstanbul: Sel Yayıncılık.

İBB. (2011). *İstanbul Ulaşım Ana Planı*. İstanbul.

İBB. (2015, Şubat 28). *1/100.000 Ölçekli İstanbul Çevre Düzeni Planı*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi:

<http://www.ibb.gov.tr/tr-TR/kurumsal/Birimler/SehirPlanlamaMd/Documents/100.000%20%C3%96l%20%C3%87evre%20D%C3%BCzeni%20Plan%C4%B1%20Y%C3%B6netimi%20%C3%B6zeti%20raporu.pdf> adresinden 28.02.2015 tarihinde saat:15.23'te alındı.

İETT. (2015, Ocak 15). *İETT*. İETT: <http://www.iETT.gov.tr/tr/main/hatArama/hatsaatleri/> adresinden 15.01.2015 tarihinde saat 12.26'da alındı

Keleş, R. (1978). *100 Soruda Türkiye'de Kentleşme, Konut ve Gecekondu*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.

Öğüt, K. S. (2001). Türkiye'de Otomobil Sahipliğinin Modellenmesi. 5. *Ulaştırma Kongresi*, syf:141-150. İstanbul İnşaat Mühendisleri Odası.

Tanner, J. C. (1983). *A Lagged Model for Car Ownership Forecasting*. Transport and Road Research Laboratory.

Tekeli, İ. (2013). *İstanbul'un Planlanmasının ve Gelişmesinin Öyküsü*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

# Sürekliliğin ve Değişimin Arakesitinde Mimarlık Yapmak: Şehr-i İstanbul'da Üç Yapısal Yaklaşım Süreci

Tuba Sarı\*

**Öz:** Mimari miras ile çağdaş tasarım arasındaki ilişki özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından başlayarak günümüzde de halen tartışılan önemli bir meseledir. Bu sebeple geçmişten yararlanmanın dönemsel ya da davranışsal olarak farklılaştığı üretilen mimarî ürünler ve bu ürünleri destekleyen retorikler üzerinden açıkça okunabilmektedir. Bu çalışma, geçmişin güncelliğini devam ettirmede çağdaş tasarım anlayışının nasıl bir yol izleyebileceğinin üç farklı yapısal süreç aracılığıyla okunması ve irdelenmesini amaçlamaktadır. Sürecin okunmasında izlenecek yöntem bu yapılarla ilgili çeşitli literatür taramasının yanında bulunduğu çevrenin ya da tarihsel kimliğin çağdaş yapıyla olan bağlantısının yeniden fotoğraflanması ve yorumlanması şeklinde gelişmiştir. Çalışma kapsamında incelenecek olan yapısal süreçlerden ilki döneminde oldukça etki bırakmış Site Mimarlık (Doğan Tekeli, Sami Sisa ve Metin Hepgüler) bürosu tasarımı İstanbul Manifaturacılar Çarşısı'dır (1959). Çarşı 1950-60 döneminin en önemli ve kapsamlı projelerinden biri olarak 1958 yılında açılan bir yarışma sonucu etrafındaki pek çok tarihsel girdiye olan saygılı yaklaşımı ve mimarî başarısıyla birinci gelmeyi başarmıştır. Araştırmanın dayandığı ikinci yapısal süreç olan Sabah-ATV'nin Nişantaşı'ndaki eski basın-yayın tesisleri ise proje boyutu bağlamında oldukça küçük olmasına karşın çevresindeki tarihsel dokuyla olan hesaplaşmada takındığı uzlaşmacı ve diyalektik (çağdaş aynı zamanda geçmişe saygılı) tavır ile oldukça etkili bir örnektir. Santral İstanbul eski adıyla Silahtar ağa Elektrik Santrali ise araştırmada incelenecek bir diğer yapı olup geçmişle kurduğu ilişki tarzı itibarıyla diğer iki yapısal süreçten biraz farklı durmaktadır. Önceki yapısal süreçlerde daha dolaylı yoldan çeşitli referanslarla bazen şehirselleşen mekân bazen de iç mekân ölçeğinde geçmişten yararlanma mevcut iken Santral İstanbul ise var olan tarihsel yapıya eklenerek eski ile yeninin uzlaşmasının ayrı bir biçimini temsil etmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Tarihsel, Süreklilik, Değişim, Süreç, Eski, Yeni, Mimarî.

## Geçmişin Güncelliğini Bugünün İmkanlarıyla Yaşatmada Üç Yapısal Süreç *İstanbul Manifaturacılar Çarşısı (1959)*

İstanbul Manifaturacılar Çarşısı'nın yapım fikri daha önce Sultan hamam civarında konumlanan manifaturacılar bu alanın yetersiz kalması ve İstanbul Belediye'sinin Sultan hamam, Tahtakale ve çevresinin trafiğe kapatılacağını bildirmesi üzerine gelişmiştir. İMÇ'nin ilk yö-

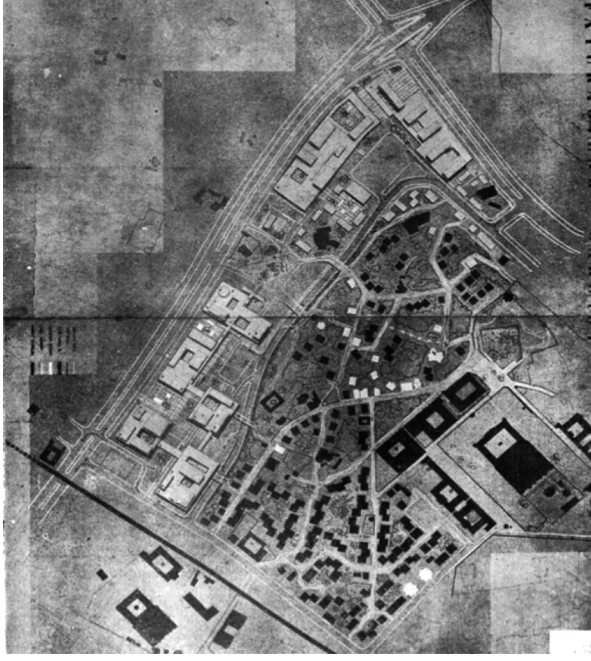
\* Arş. Gör., İstanbul Teknik Üniversitesi, Mimarlık Bölümü.

İletişim: tugsar@gmail.com. İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Taşkılla Binası, Taksim/ İstanbul.

netim kurulu başkanı Remzi Peker'in öncülüğünde yeni modern bir çarşı inşa edilmesi fikri doğmuş hatta ilk olarak düşünülen arsa Anadolu'dan gelen tüccarlara yakınlığı sebebiyle Haydarpaşa olmuş fakat burada uygun arazi bulunamamıştır. Dönemin İstanbul Valisi ve aynı zamanda Belediye Reisi Prof. Dr. Fahrettin Gökay tarafından Unkapanı'nda yeni yapılan Atatürk Bulvarı'nın yanında Bozdoğan kemerlerinden Haliç'e kadar uzanan arsa İMÇ Yapı kooperatifine teklif edilmiştir. Mevcut bürokratik işlemler ve istimlak çalışmaları tamamlandıktan sonra ilk yarışma mevzi imar planının belirlenmesi üzerine belediyenin Planlama Müdürlüğü'nün başındaki Prof. Piccinato önderliğinde açılmıştır. Bu yarışmanın amacı mimarî projenin belirlenmesinden önce çevresindeki Süleymaniye Külliyesi, Bozdoğan kemerleri gibi yapılarla ilişkili önemli bir tarihi dokuya sahip olan alanda olağan istimlak sınırları ve imar durumunu şehircilik disiplini içerisinde geçmişe saygılı durarak netleştirilebilmektir (Kızılkayak, 2009). Şehircilik ilkelerinin gözetildiği yarışmada birinci gelen proje etrafındaki Süleymaniye Külliyesi başta olmak üzere diğer tarihî yapıları öne çıkaran anlayışı ile takdir edilmiştir. Özellikle, projede Prof. Piccinato'nun kişisel katkısı yapının yerleşeceği arsanın Atatürk Bulvarı istikametinde ortasında yer alan Şebsefa Hatun Camisi'nin alt ve üst başındaki kütlelerin Süleymaniye istikametinde görüş sağlayacak şekilde kırılması olmuştur ve bu veri sonrasında açılan mimarî proje yarışmasına da şehircilik kriteri olarak verilmiştir (Şekil 1). İstanbul Manifaturacılar Çarşısı'nın şehirselleşme mekânında geçmişle kurduğu kuvvetli ilişki aslında şehircilik yarışmasında izlenen tutumla doğrudan bağlantılı olduğu söylenebilir. Dönemin İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Dekanı Gündüz Özdeş yapının şehirselleşme mekânla kurduğu bağlantıyı şu sözlerle özetlemiştir:

"Bir mimarî eser, ya da yapılar grubu çevresine bulunduğu şehir parçasına ne kadar uyarsa diğer bir deyimle ne kadar şehircilikten doğarsa o derece başarılıdır... Birçok tarihi yapı arasında ve özellikle İstanbul durdukça, planlamaya en önemli etkiyi yapacak olan Süleymaniye Camii eteklerinde geniş bir alanı kaplayan Manifaturacılar Çarşısı şüphesiz çözümü en zor olan konulardan biriydi ve başarıyı yakalayan pek az örnekten biri olmuştur (İstanbul Manifaturacılar Çarşısı [İMÇ], 1969)."

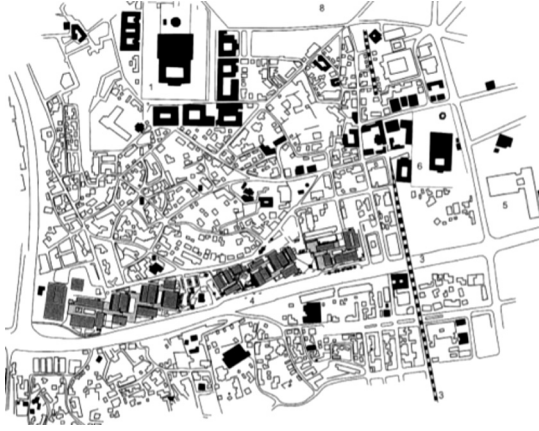
İstanbul Manifaturacılar Çarşısı'nın konumlandırılacağı arsanın şehircilik açısından mevcut tarihî doku ve yapılarla kurduğu ilişkinin şekli belirlendikten sonra sıra mimarî organizasyon biçiminin belirlenmesine gelmiş ve ikinci bir yarışma açılarak çarşının öngörülen fonksiyon şeması ve tasarım kriterleri duyurulmuştur. 19 Şubat 1960 tarihinde açılan ve 12 davetli mimarî firmanın katılımıyla gerçekleşen mimarî proje yarışması sonucunda heyet raporuna göre Doğan Tekeli, Sami Sisa ve Metin Hepgüler'in ortaklığındaki Site Mimarlık bürosunun tasarımı gerek tarihî dokuya parçalı kompozisyonuyla eklenmesi gerekse araziye intibakı ile birinci proje olarak seçilmiştir (İMÇ, 1969).



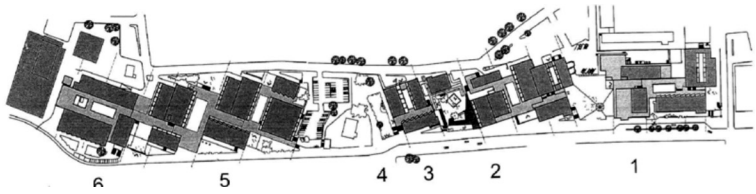
Şekil 1. Şehircilik yarışmasında birinci gelen proje (Arkitekt,1958).

İMÇ kitlesel olarak içinde bulunduğu tarihî şehir parçasının dokusuna uyarak mümkün olduğunca küçük ölçekli ve hareketli bir kompozisyondan meydana gelmiştir. Çarşının kent dokusundaki konumuna ve yerleşim planına bakıldığında hemen arkasındaki eski geleneksel Türk sokaklarının özelliklerini taşıyan Süleymaniye yerleşimine benzer şekilde şehirselleşmiş parçalı kitle organizasyonlarıyla eklemlendiği ve mevcut dokuyu bozmadığı görülmektedir (Şekil 2). Kompleksin boşluklu ve geçirgen yapısının yanında şehirselleşmiş mekânda yarattığı en yaratıcı çözüm ise etrafındaki dokuya birebir benzemeye çalışmaması bunun yerine arsanın önündeki Atatürk Bulvarı ile arkasındaki Süleymaniye'nin mahalle dokusu arasında bir geçiş ölçeği yakalamış olmasıdır. Bulvarla kurulan ilişkide öngörülen bu ara mekân yorumu dönemin yapısal anlayışına nazaran oldukça yenilikçi ve modern bir mekân anlayışını sergilemektedir. Ayrıca kompleksin bulvarla ilişkisinde ulaşımın direkt kaldırımdan değil yoldan geriye çekilerek bir ara zon vasıtasıyla sağlanması Osmanlı geleneksel mimarlığında ve camilerinde görülen mekânsal hiyerarşiyi hatırlatmaktadır (Özörhon, 2008). Binaların bulvardan algılanmasındaki parçalanmışlık duygusu bulvara paralel bir yerleşme tipi yerine onu değişik açılardan kesen yapı kitleleriyle daha da kuvvetlendirilmiştir (Şekil 3).





Şekil 2. İstanbul Manifaturacılar Çarşısı'nın Kent Dokusundaki Konumu (Arkitekt, 1960).



Şekil 3. İstanbul Manifaturacılar Çarşısı Yerleşim Planı (Arkitekt, 1960).

Eski bir kent bölgesinde nasıl yeni bir yapı inşa edilir fikri ile ortaya çıktıklarını ifade eden Doğan Tekeli, amaçlarının Süleymaniye'den bir motif alarak ya da onun ruhundan bir şey taşıyarak değil, tersine Süleymaniye'yi ezecek bir yapı yapmamak ve ona saygılı durabilmek olduğunu belirtmiştir. İMÇ kendisini çevreleyen tarihsel yapılara uyan bir şehrsel mekân tasarımı geliştirdiği ve eski-yeni ilişkisine şekilci bir tavırla bakmadığı için önemli bir yapıdır. Metin Sözen Türk-İslâm çarşı geleneğinin modern bir yorumu olarak nitelendirdiği çarşının başarısındaki en büyük etken olarak çevreyi doğru gözlemlemesi ve çevrenin ağırlık noktalarını iyi hesaplamış olmasını gösterir (Kızılkayak, 2009). Atatürk Bulvarı'nın doğu kanadında yer alan İMÇ blokları avluları, terasları ve parçalı karakterde yerleşimi ile Süleymaniye Külliyesi'ne yer yer açılarak özgün bir modern mimarlık örneği sergilemiştir. Çarşının mimarî oluşum sürecindeki en önemli tasarımsal girdi olan Süleymaniye Külliyesi ile ilişkide amaç külliye'nin tesirini hafifletmekten ziyade ona uygun bir sınır, bir kaide olmaktadır.

“Süleymaniye Camii çok büyük bir kompleks olmasına rağmen azametini veren kubbenin çapı sadece 28 metredir. Bizim binamız ise 800 metre uzunluğunda. Dolayısıyla binanın boyutlarında, girintisinde çıkıntısında, gölgesinde ışığında bir hata yapılsa mesela corbu gibi düz cephe yapılsa Süleymaniye azametini kaybederdi. Burada mesele o zaman bu verilere saygı gösterecek bina dokusunu getirmektir. Dolayısıyla

her bir blok 30-40 metre ve onların da önüne de yine çıkmalar, kafesler, cumbalar, girintiler koyarak hafifletilmiştir. Dükkânlar 5 metrede 1 çıkma oluşturacak biçimde düzenlendi çünkü arkadaki dokuyu oluşturan binalar da öyledir. Bunun da ötesinde binaların yönünü Süleymaniye'ye yönelterek ve yer yer düzenlenen çeşitli akslarda çevredeki diğer tarihi binalara örneğin Şebsafa Hatun camiine, Şehzade camiine, kemerlere açılan saygılı bir tutum izlemiştir (Tekeli, 2006)".



**Şekil 4.** İstanbul Manifaturacılar Çarşısı'nın silüetteki etkisi (Arkitekt,1960).

Tekeli'nin bu sözlerinden çarşığı düşünsel olarak inşa ederken Süleymaniye'nin azametine ve tarihsel varlığına duyulan saygı neticesinde onun üstünlüğünü kabul ettikleri ve kendi yapılarını da ona yakışır bir sergi alanı olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Bu bağlamda yapı blok blok gezildiğinde özellikle avlu ve teraslar vasıtasıyla Süleymaniye Külliyesi için adeta seyirlik alanlar yaratıldığı izlenimi doğmaktadır (Şekil 5). İstanbul'un tarihsel evrelerinin birçoğunu çarşının etrafında görmenin mümkün olduğu bu alanda bir diğer önemli yapı ise Bizans'tan kalma Bozdoğan su kemerleridir. Çarşı tasarımsal açıdan Bizans kemerlerinin ritmik boşluklarına, cepheadeki ritmik modern çıkmalarla gönderme yapmaktadır. Eski şehirle yeni kentsel merkez arasında canlı ve akıcı bir köprü olabilmeyi başarmış olan İMÇ Bozdoğan kemerlerinden Unkapanı'na Beyazıt, Taksim gibi turist yoğunluğunun olduğu yerlere gelmeden önceki önemli bir geçiş noktasını temsil eder. Dolayısıyla, yapı silüete ve etrafındaki tarihsel girdilere yaraşır bir karakterde cephe ve mekân organizasyonu ile uyum sağlamaktadır (Şekil 6).



**Şekil 5.** İMÇ Bloklarının terasından Süleymaniye Külliyesi'nin görünümü (2013).



Şekil 6. İMÇ 1.Blok Cephesi ve Bozdoğan su kemerlerinin görünüşü (2013).

İstanbul Manifaturacılar Çarşısı'nın tasarımında rol alan mimarlardan Metin Hepgüler ise, yapı arsası içerisinde yer alan Şebsefa Hatun Camii ve yatır mezarlarının hiçbirine zarar verilmeden onları yapılar arasında öngörülen avlular içerisinde koruduklarını belirtmiştir. Parselin mevcut kot farkının programın yerleşiminde uygun kullanımı, blokların ana yola sakin cepheler ile açılması, kendi iç bahçelerine tanzim edilen dolaşım arterleri ile hareketin temini ve irtifaların asgaride tutulması İMÇ'nin çevresel duyarlılığını ispat eden veriler olarak değerlendirilmiştir (Hepgüler, 2005). İMÇ günümüz alışveriş merkezlerinin mono blok devasa kütlelerinin tersine farklı kotlarda inşa edilmiş kileleri, avluları, terasları ile açık-kapalı mekânlarda dolaşma imkânını bulduğunuz önemli bir yapılaşmanın temsilidir. Öte yandan Uğur Tanyeli'ye göre yapı 1950-60 arasının önemli yapılarından biri olarak modernizmin yeni bir dönemecinin temsilidir. İnşa edildiği dönemde Hollanda'da Bakema, Van den Broek ve Team X gibi grupların mimarlıkta öngördükleri değişimin Türkiye versiyonu olarak değerlendirilmiştir. Bu anlayış mimarlıkta avlu, arkad gibi geleneksel öğeleri kullanarak mekâna yeni bir dinamizm getirmeyi savunuyordu (Tanyeli, 1994). Bunun yanında ünlü İtalyan mimarlık tarihçisi Bruno Zevi'nin (1957) eski-yeni ilişkisinde önerdiği mekânsal anlamda tarihten yararlanma 20. yüzyılın ortalarında inşa edilen bu yapıda adeta yerini bulmuştur. Çarşı etrafındaki diğer yapıların bütünüyle oluşturduğu şehrsel mekânda tarihi dokuya uyum sağlamış ve onu tasarımın bir parçası haline getirmiştir. Yerleşim planında kompleksin tam ortasına denk gelen Şebsefa Hatun Camii çarşının şehrsel mekânda ilişki kurduğu bir diğer tarihsel yapıdır (Şekil 7). İstanbul Manifaturacılar Çarşısı'nın 3. ve 4. Blokları arasında yer alan Kâtip Çelebi ve Hızır Çelebi'ye ait mezar yapıları da avlunun içine alınarak korunmuştur ve aynı zamanda hazirenin iki yanı başında yer alan saçaklar Süleymaniye eteklerinde yükselen külliyyeye ve tarihi kent dokusuna açılmaktadır (Şekil 8). Görüldüğü üzere çarşı arkasındaki geleneksel dokuyla kendini kapatmamış her yönden yapı kompleksinin içine sızabilmeyi mümkün kılmıştır, böylece çarşı parçası olduğu tarihî çevreye merdi-

ven, saçak, avlu gibi yapılanmalarla açılmakta ve mevcut kent dokusunu tamamlamaktadır. Atatürk Bulvarının doğu kanadında yer alan İstanbul Manifaturacılar Çarşısı bulvarın batı kanadında yer alan Bizans dönemi eseri Zeyrek Sarnıcı ve hemen arkasında yükselen Molla Zeyrek (Pantokrator Kilisesi) Camii caddeye açılan ve iç sirkülasyonun belkemiğini oluşturan seyirlik teraslar vasıtasıyla ilişkilendirilmektedir. Terasları çevreleyen arkadların ritmik bir şekilde tekrarlanması da karşısındaki Zeyrek Sarnıcının ritmik kemerlerine uyum sağlamaktadır (Şekil 9). Dolayısıyla, yapının teraslarında ve avlularında dolaştığınız vakit rotanızı dört yöne çevirdiğinizde her yönde karşınıza farklı bir tarihsel doku ve yapı çıkmaktadır. İstanbul Manifaturacılar Çarşısı sadece şehrsel mekân bağlamında tarihten yararlanmamış aynı zamanda iç mekân ölçeğinde de başta geleneksel çarşılar olmak çeşitli tarihsel yapı tipini modernize ederek tasarım anlayışına yansıtmıştır.



**Şekil 7.** 3. Blok terasından Şebsafa Hatun Camii ve Zeyrek Sarnıcına bakış (2013).



**Şekil 8.** 3-4. Blok arasındaki avluda yer alan hazire ve geleneksel mahalleye açılan saçaklar.



**Şekil 9.** 4. Blok terasından Zeyrek sarnıcı ve Molla Zeyrek (Pantakrator kilisesi) Camii (2013).

Çalışmanın bu bölümünde İMÇ'nin geleneksel mekândan yararlanma biçimleri örneklerle karşılaştırmalı olarak yansıtılacaktır. Çarşının 1. ve 2. blokları arasında yer alan şadırvanlı avlu, geleneksel camii yapılarında rastlanılan şadırvan tipolojisinin modern bir yorumu olarak belirmektedir. Nusretiye Camii'nin şadırvanını temel aldığımızda şapka biçiminde çatı İMÇ'de çokgenimsi bir alt tabana oturan piramidal bir yapı modernize edilmiştir. Klasik dönem yapılarının kıvrımlı çizgileri burada geometrik formlara ve keskin hatlara yerini bırakmıştır. Özgün işlevinde oturup abdest alma eyleminin gerçekleştirildiği şadırvan İMÇ avlusunda oturup dinlenme fonksiyonu olarak yorumlanmıştır; günümüzde ise eski şadırvanın sadece çatısı bırakılıp etrafı cam ve duvarla çevrilerek alışveriş-satış fonksiyonuna hizmet eden bir büfe yapısı olarak görülmektedir (Şekil 10-11).



**Şekil 10.** Nusretiye Camii avlusu ve şadırvanı (solda), İMÇ şadırvanlı avlu (1968) (sağda).



**Şekil 11.** İMÇ şadırvanlı avlunun büfe olarak kullanımı (2013).

Binayı özgün kılan en önemli parametrelerden biri de geleneksel avlulu çarşı tipolojisine getirilen yorumdur. Tekeli, çarşının tasarımına başlarken düşündüklerini şu sözlerle anlatır:

“Tarihte bu tip çarşılar nasıl olmuş, ona baktık. Hanları inceledik. Bir avlu etrafında han yapısı: Dıştan hayata kapalı, içinden çalışan bir sistem. Bu gibi kavramlar üzerinde durduk (Kızılkayak, 2009)”.

Geçmişten gelen öğeleri modern bir anlayış ile tasarımlarına katan Doğan Tekeli ve ekibi İstanbul'da 15.yüzyıldan itibaren gelişmeye başlayan geleneksel İslâm çarşısının tüm girdilerini bu tasarımda kullanmıştır. Bu tasarımda Süleymaniye Mahallesi'nin geleneksel konutlarını, Tahtakale hanlarının plan, cephe ve sirkülasyon girdileri ve Kapalıçarşı'nın çok iyi bir şekilde özümsemiği anlaşılmaktadır. Mimarlık tarihçisi Metin Sözen (2009) İMÇ'yi İstanbul'daki Kapalıçarşı modelinin devamı niteliğinde görür ve onun 1950 sonrası yapılmış biçimini yansıttığını belirtir.

“İstanbul'dan Halep'e, İsfahan'dan Kabil'e, Medine'den Fas'a kadar hangi kente bakarsanız bakın çarşının kent merkezinde olduğunu, birbirleriyle bağlı farklı yapılardan oluştuğunu görürsünüz. Yayaya kolaylık sağlayan bir tasarımı fark edersiniz. İslam çarşılarının çevresine duyarlı olduğunu hissedersiniz (Kızılkayak, 2009)”.

İstanbul'un tarihî zenginliklerinden biri olan geleneksel hanların tüm tasarımsal girdilerini içinde barındıran İMÇ bloklarının Tahtakale'de bulunan hanlarla birçok yönden benzerlikleri bulunmaktadır. Hanın üç tarafı revakla çevrili kemerli avlu mekânı İstanbul Manifaturalı Çarşısında orta avluyu çevreleyen ritmik kolon dizilimiyle modernize edilmiştir. Büyük Yeni Han'da revakların gerisinde yer alan dükkânlar İMÇ' de avluyu çevreleyen kolonların gerisine yerleştirilen dükkânlarla aynı tasarımsal girdiyi taşımaktadır. Tekeli ve ekibi burada geleneksel çarşının öğelerini birebir kopya etmektense onun mekânsal niteliklerinden yararlanmıştır. Ayrıca kullanılan malzeme ve yapım teknolojisi imkânlarını kullanarak çağın gerisinde kalmamıştır. Dükkanların servis alanlarının çözümünde çağdaş alışveriş merkezlerinde olduğu gibi arkaya servis koridorları ve yük asansörleri yerleştirerek çağdaş mekân anlayışını da yapıya entegre etmişlerdir. Bu açıdan İMÇ geleneksel çarşı modelini modernize ederek iç mekân kurgusundan fonksiyonel ve mekânsal anlamda yararlanmıştır (Şekil 12).



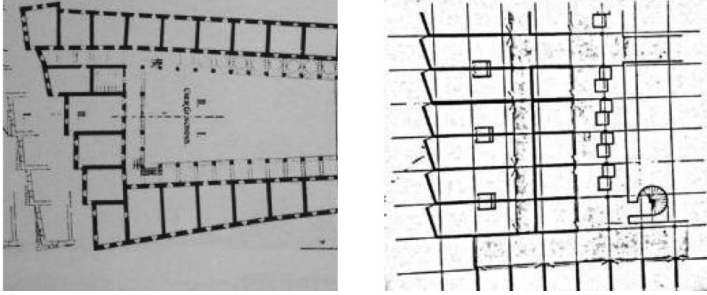
**Şekil 12.** Büyük Yeni Han avlu (2009) (solda), İMÇ Blokları avlu (2013) (sağda).



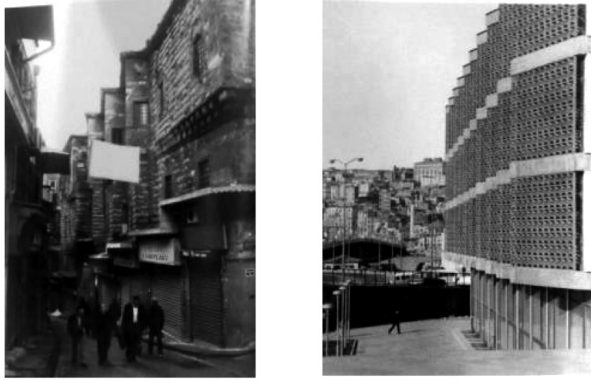
İMÇ’de her bir blok bu geleneksel mekân tipini kendi içinde modernize eder ve kompleksin her tarafına yayılır; aynı birimlerin tekrar etmesi monotonluğa neden olmanın ötesinde bu parçalanmışlık hali tasarım dilini güçlendirir (Özorhon, 2008). Kompleks tarihten yararlanmada sadece geleneksel çarşının avlusunu ele almaz aynı zamanda onun parçalanmışlığını, etrafındaki sokakları, dükkânların diziliş karakterini, cephedeki hareketli kurguyu da titizlikle inceler ve tasarımın bir parçası haline getirir. 18.yüzyıl han modelinin bir temsili olarak Büyük Yeni Han’ın plan organizasyonunda görülen dükkânların girintili çıkıntılı yerleşiminin İstanbul Manifaturacılar Çarşısı’nın 6. bloğunda uygulandığı görülmektedir. Planda yaratılan bu tasarımsal hareketlilik doğal olarak cepheye de bir dinamizm kazandırmaktadır. Büyük Yeni Han ile İMÇ 6. bloğun cephe karakterleri karşılaştırıldığında ikisinde de benzer cephe hareketliliği vardır fakat birebir benzemezler. Dolayısıyla, çarşının gelenekselden yararlanmadaki başarısı bunu yüzeysel olarak almaması ve mekânsal açıdan değerlendirip modern bir yorumla tasarımına aktarmış olmasıdır. Büyük Yeni Han’da dükkânların girintili-çıkıntılı yerleşimiyle sokak cephesine bir görüş açısı daha eklenmiştir; diğer taraftan İMÇ’nin 6.bloğunda aynı mekân anlayışı ile dükkân sahiplerinin hem Atatürk Bulvarı’na hem de köprü’nün uzandığı silüete hakimiyet sağlaması söz konusudur (Şekil 13). Doğan Tekeli’ye açık çarşı fikrinin yarışmada bir veri olarak mı verildiği sorulduğunda şu cevabı vermektedir:

“Evet. Belki çok net olarak söylenmemekle beraber, bu kadar büyük bir alanda kapalı çarşı yapmak düşüncesi yapı kitlelerini büyütecek, Süleymaniye etekleriyle bağdaşmayacak, Piccinato’nun verdiği verilerle de uyumlayacaktı... Açık çarşı da doğal olarak Sultan hamam dükkânlarının yerine geçmesi söz konusu olduğu için oradaki sokaklar gibi olmalıydı (Kızılçay, 2009)”.

İMÇ’yi Sultan hamam’daki sokaklar gibi kurguladıklarını anlatan Tekeli ve arkadaşlarının çarşuyu bulvarın sınırına cephe olarak değil ondan geri çekilerek ara bir mekân yaratma yoluna giderek tasarladıkları görülür. Bu geri çekilme sırasında oluşan mekân Tahtakale’deki hanların ara sokaklarındaki mekânsal yaşantıya adeta gönderme yapmaktadır (Şekil 14). İstanbul Manifaturacılar Çarşısı’nda geleneksel hanların mimarî öğelerinden biri olan çıkma (portal)ya da referans verildiği görülmektedir. İMÇ birinci blok cephesinde yaratılan çıkma Büyük Valide Han’ın girişinde yer alan portali andırmaktadır. Öte yandan bu portal öğesi İMÇ’de aslının aksine oldukça şeffaf bir şekilde yorumlanarak çağdaş mekân anlayışının davetkâr tavrını tasarıma yansıtmaktadır. Böylece bu şeffaf çıkmalar bir anlamda vitrinler sayesinde yoldan geçen bir insan içinde ne olduğuna ilişkin bir fikir edinir ve alışveriş mekânına yönlendirilmiş olunur (Şekil 15).



Şekil 13. Büyük Yeni Han planının bir bölümü (solda), İMÇ 6. Blok planının bir bölümü (sağda).



Şekil 14. Büyük Yeni Han cephesi (Tahtakale, 2009) (solda), İMÇ 6. Blok cephesi (1968) (sağda).



Şekil 15. Büyük Valide Han portalı (solda), İMÇ 1. Blok cephesindeki çıkma (1968) (sağda).

### **Sabah Gazetesi Tesisleri ve ATV Haber Merkezi (1999-2000)**

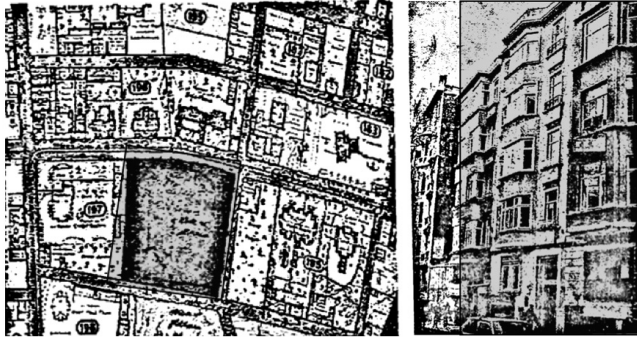
Konuralp Mühendislik Müşavirlik Anonim Şirketi (Mehmet Konuralp, Akil Öncü, Serhat Kiraz, Alpaslan Ataman-Kudret Demircioğlu, Tuğba Alkaya, Haluk Yelliburun, Levent Akçakaya ve Begüm Onay) tarafından inşa edilen Sabah Gazetesi ATV Haber merkezi 2000 yılında projelendirilmiştir (Gönen, 2007). Günümüzde tarihî yapıya şekilci ve yüzeysel bir biçimde



yaklaşan mekânsal anlamda özümsememiş örneklerin tersine 21. yüzyılın başında inşa edilen bu yapıda eski-yeni ilişkisinin kuvvetli bir biçimde sağlandığı görülmektedir. Ela Gönen yapının bulunduğu bölgenin tarihçesi ile ilgili şu bilgiyi vermektedir:

“Jacques Pervititch’in Sigorta Haritaları’nda bu bölgede konakların, büyük meyve bahçelerinin bulunduğu ve bu arsanın 1924’te çizilmiş paftada, harabe ve terk edilmiş geniş bir park alanı olduğu gözlemlenir. Eski konakların geniş arazileri sonradan parsellere bölünmüş ve bu parsellere inşa edilen yapıların cepheleri de caddenin cephelerini oluşturmuştur. Teşvikiye Caddesi, 1919-1940 yıllarında gerçekleştirilmiş apartmanları ve geçen asrın sonunda inşa edilen okullarıyla birlikte, semtin çekirdeğini oluşturmuştur. Günün şartlarının getirdiği işlevler değiştikçe, bu apartmanların birçoğu yıkılmış, caddenin karakterini tümenden değiştiren ve ona yabancı kalan giydirme cephe büro binaları inşa edilmiş ve hali hazırdaki yapı stokuna eklenmiştir (Gönen, 2007)”.

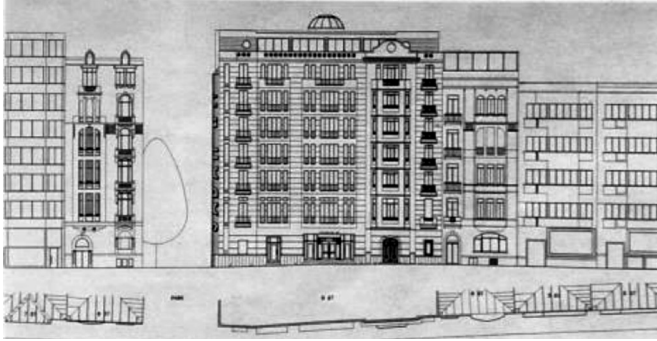
Konuralp’in Sabah Gazetesi ve Medya binasını inşa ettiği arazinin geçmişi ve çevresel yapı karakteri binanın şehirsal mekânda kurduğu ilişkide kendine aldığı referansları açığa çıkarması açısından önemli bir veridir. Binanın yapımından önce yerinde bulunan üç yapıya baktığında zemin katla beraber toplamda beş katlı dar cepheli üç ayrı apartman yapısı göze çarpmaktadır. Yapıların çevredeki parselasyon karakterini yansıtır biçimdeki bölümlenmesi daha sonra Konuralp’in tasarımında kullandığı önemli bir tasarımsal girdi olacaktır (Şekil16).



**Şekil 16.** Arazinin Pervititch Plan’ındaki hali (solda), binanın inşasından önce yerinde bulunan üç yapı (sağda).

Sabah-ATV binası İstanbul’un modern öncesi döneminin mimarlığından izler taşıyan Nişantaşı’nda çevreyle aynı dili konuşup bunu çağdaş anlatım biçimiyle yorumlayan özgün bir yapı niteliği taşır (Vanlı, 2006). Binanın yakın çevresinde modern öncesi dönemden Art Nouveau – Art Deco ve Eklektisizm ve Geç Modern dönemine kadar birçok farklı yapı üslubunu bir arada görmek mümkündür. Ayrıca iki parsel üzerinde konumlandırılan yapının etrafında yer alan 20. yüzyıl başlarındaki yapılaşma karakteri ve bunun ürettiği apartman görünümüne sadık kalınarak tasarlandığı görülmektedir. Böylece çevredeki yapıların çeşitli fonksiyonlarını dışa yansıtarak elde edilen modülasyon, yeni binanın cephe tasarımında doluluk boşluk oranı olarak yerini bulmuştur. Konuralp burada iki parseli birleştirerek

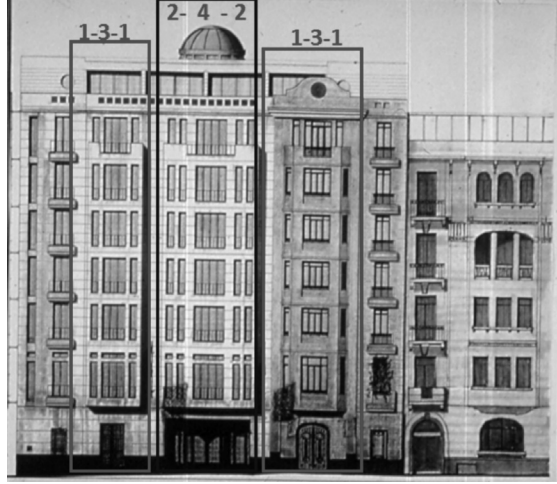
uzunlamasına gelişen tek tip bir cephe elde etmenin ötesinde kendi içinde farklı ritmik denemelerle bitişik nizamda gözlemlenen modülasyonun ve caddenin parsel dokusunun çağdaş ifadesini yakalamaya çalıştığını ifade eder (Konuralp, 2001). Etrafında yer alan parsel boyutuna göre dilimlenen yapıda eski tarihi dokuya revivalist (canlandırmacı) bir kaygı gütmeyen dolaylı yoldan bir gönderme yapılmıştır. Amaçlarının Rumeli caddesinin tarihi dokusuyla bütünleşebilen bir görsel paradigma olduğunu belirten Konuralp binasında motif taklitçiliği yapmanın ötesinde şehrsel mekân ölçeğinde bölgeye karakterini veren parselizasyon biçiminin verilerinden yararlanmıştı. Dolayısıyla, Konuralp'in bu yaklaşımı tarihe referans kaynağı olarak bakmak ile onu yüzeysel bir bakış açısıyla taklit etmek arasındaki farkı açıkça göstermektedir. Ela Gönen'in aktarımıyla yapının mimarının asıl amacının hem başka bir dönemin tanıkları olan binalarla uyum içinde hem de inşa edildiği dönemi yansıtabilecek bir yapı kurgulamak olduğu vurgulanmaktadır (Gönen, 2007). Bu yüzden mimar kendi tasarımsal gücünü oradaki sokak ritmini devam ettirmede kullanmış ve geliştirdiği yorumu modern tasarım dili ile aktarma yolunu seçmiştir (Şekil 17).



**Şekil 17.** Sabah Gazetesi ve ATV binası yol cephesinden görünümü ve etrafındaki yapılar.

Yapının eski-yeni ilişkisine getirdiği yorumun en açıkça yansıdığı bölüm kuşkusuz cephe görünüşleridir. Cephede yapının tümüne hâkim olan birbirinden farklı pencere düzenleri, doğu kanadında eski eserden çeşitli öğeler( barok bir üçgen alınlık yorumu, yanlardan çekilerek elde edilen çıkma ve giriş kapısı) ile kendi içinde birçok referans içeren bir kolaj yaratılmıştır. Cephede yapının bedenini oluşturan üç ana çıkmanın 1-3-1, 2-4-2 ve 1-3-1 pencere düzenleriyle yaratılan bu farklı ritmik durum yapının farklı modülasyonlarda algılanmasını kuvvetlendiren bir başka etken olarak değerlendirmektedir. Cephede dikkati çeken bir diğer nokta ise yapının doğu kanadında yer alan barok yorumlu üçgen alınlığın taçlandırdığı modülde farklı bir tasarım dilinin geliştirildiği görülür (Şekil 18). Konuralp burada eski yapıyı yorumlama biçiminin iki farklı yolunu yansıtmaya çalıştığını ifade eder ve eski yapının geleneksel öğelerinin bir karışımını içeren bu cephayle bilinçli bir tarihçilik yapar. Mimarlık tarihçisi Aydan Balamir yapı üzerine kaleme aldığı bir yazıda cephede yaratılan bu iki farklı durum için şu yorumlarda bulunur:

“Yeni yapılaşma öncesinden mevcut bir binanın cephe kompozisyonu hafızada tutulup, bitişik düzendeki boş köşe arsasına da benzer gramerde bir ekleme yapılmış. Binanın mevcut yapılarla bitişik düzendeki (açılı çıkma ve alınlıklı) bölümü, İstanbul mevzuatına göre şu tartışmalı ‘2. derece tarihi yapı’ uygulamasına bir örnek; köşe bölümü ise yeni tasarım. Malzeme birliği nedeniyle tek bina olarak okunan bütünün ilk parçası, iç mekândaki strüktürel bölünmenin bir dilimine, ikinci parça ise geriye kalan iki dilime yerleşiyor (Balamir, 2001)”.



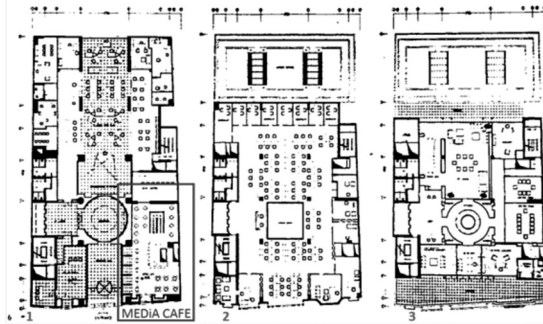
Şekil 18. Eski Sabah Gazetesi ve ATV binası ön cephe eskizi (Afife Batur arşivi).

Ela Gönen'e (2007) göre, bina inşa edilmeden önce yıkılmış olan eski yapılardan bazı izler yeni tasarımda yerini bulmuş ve çevredeki cephe bütünlüğünü bozmadan yeniden yorumlanmıştır. Orijinal binanın üçlü modüler yapısı büyük ölçüde korunarak kullanılan yeni malzeme ve yapı teknolojisiyle modern bir cephe dili yakalanmaya çalışılmıştır. Fransız balkonlu kapılar dizisi, pencere bölümlenmeleri ve yanlardan çekilerek elde edilen açılı çıkımlar yeni binanın doğu kanadında tekrarlanmış ve orta aksta girişin olduğu bölümde ise eski yapıda var olan pencere dizilimi 2-4-2 ritmiyle aslına sadık bir biçimde yinelenmiştir. Uzunluğu 27 metreyi bulan cephede Rönesans dönemi tipik özelliğini taşıyan tripartit düzenlemenin olduğu söylenmektedir. Yapı binanın bir ölçüde ayakları görevini gören su basman üzerinde yüksek bir giriş ve beş katlı bir gövdeyle yükselmektedir. Tripartit düzenlemeyi tamamlayan öğeler ise eski yapıya sonradan mimarın ilave ettiği alınlık ve geri kalan kısımda yer alan Mackintoshvari karelerin süslediği bir parapet bölümüdür (Şekil 19). Sabah Medya binası şehirsiz mekân ölçeğinde tarihî dokuya uyum sağlama gayesiyle bağlamsal bir tasarım anlayışını izlemektedir. Çevredeki yapı karakterinin dilini kendi modern inşa tekniğiyle birleştirme ve gelenekselden yararlanmada yenilikçi bir tavır ortaya koymaktadır.



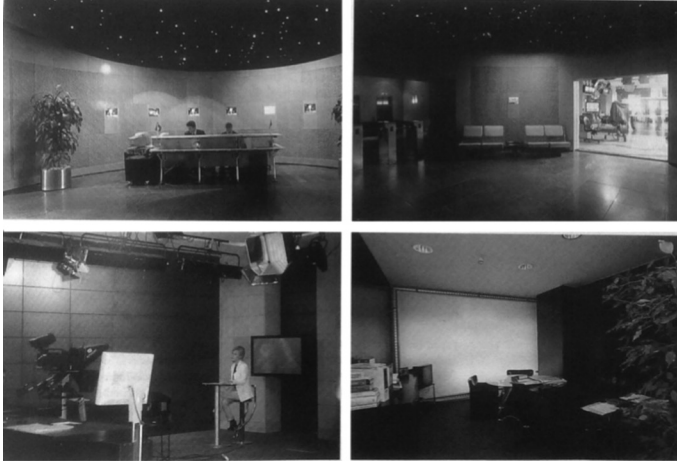
Şekil 19. Yeni yapıda görülen iki farklı cephe modülasyonu (2013).

Öte yandan Nişantaşı'ndaki bu medya binasına planimetrik açıdan bakıldığında burada bir iç-dış mekân bütünlüğünün olmadığını, planın cephelerden bağımsız işlediğini söylemek mümkündür. Kat organizasyonu açısından binada dört bodrum, bir giriş ve üstte yedi katla beraber on iki katlı bir yapı mevcut olmakla beraber katlara göre çeşitli fonksiyon dağılımı yapılmıştır. TV stüdyoları, radyo yayın stüdyoları, konuk odaları vs. olduğu bölüm dört bodrum ve zemin kata yerleştirilirken, haber toplama ve yazı işlerinin olduğu kısım birinci kattan altıncı kata kadar uzanmakta, idari işlerin yürütüldüğü bölüm ise yedinci katta yer almaktadır. Zemin katında (1) giriş ve televizyon stüdyolarına ait büroların yer aldığı bu kısım parselin tamamını kapsamaktadır. Burada resepsiyon bölümü, açık planlı stüdyolar, ana haber platosu ve haber reji bölümünün yer aldığı eski binanın cephesine denk gelen bölüme ise dışarıdan ayrı bir kapıyla ulaşılabilen media cafe yerleştirilmiştir. Binanın zemin katında yaratılan işlevsel devinime dikkat çeken Aydan Balamir (2001) mekân dolaşımının kontrollü aynı zamanda orta da yaratılan rotunda(klasik kurgunun parçası olarak görür) ile törensel bir durumu yansıttığını söyler. Dışardan bakıldığında bir gazete ve TV binası olarak tanımlayamadığımız bu yapı içerden oldukça çağdaş bir mekan anlayışı ile biçimlendirilmiş ve ortada yaratılan dairesel mekân dahi klasik mekândaki o durağanlığı kıramamış mekândaki dinamizmi destekleyen bir bileşen olmuştur (Şekil 20).



Şekil 20. Binanın Kat Planları; (1) Giriş kat; (2) Beşinci kat; (3) Yedinci kat planı.

Zemin katta yer alan kabul ve bekleme holünün duvarları dış cephe ile süreklilik sağlayan Keşan taşı ile kaplanmış ve taraklanan yüzeylerin içine akvaryumu andıran küçük ekranlar yerleştirilerek bekleme sürecine canlılık getirilmiştir (Konuralp, 2001). Burada iç ve dış mekânda aynı taşın kullanılmış olması bir malzeme birliği sağlamış olabilir fakat yine de içerde kurgulanan mekân aurası itibarıyla oldukça farklı ve dinamik bir yer izlenimini vermektedir. Girişi izleyen noktaya yerleşen dairesel resepsiyon alanının üst aydınlatması siyah fon üzerine uygulanan ışıklandırma sistemi ile sizi yıldızların ortasında gökyüzünde hissettirir ve iletişim teknolojisinin kaynağına simgesel göndermelerde bulunmaktadır. Konukların beklediği noktaya kurulan TV ekranı biçimindeki geniş camekân bitişiğinde yer alan haber stüdyosunu tüm şeffaflığı ile göstererek haber alma-verme fonksiyonu bu tarz bir metafor ile sembolize etmiş olmaktadır (Şekil 21). Konuralp binayı tasarlarken kamusal alanda şehirselleşen mekân ölçeğinde tarihî dokuya saygılı bir şekilde davranmış, iç mekânda modern mekân anlayışının ve yapım teknolojisinin tüm imkânlarını kullanmayı tercih etmiştir; sonuçta burası teknolojinin bize kazandırdığı medya ve iletişimin bir ayağıdır ve onun araçları ile temsil edilmesi gerekmektedir.

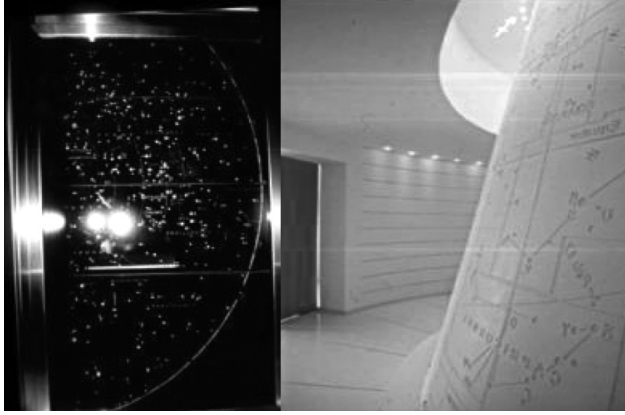


**Şekil 21.** Resepsiyondan görünüm (üstte), zemin kat haber stüdyosu (sol alt), üst kattaki yönetim ofisi (sağ alt).

25mx47m'lik bir parsel üzerinde yer alan bina planimetrik açıdan, içinde rahatça çalışılabilecek bir mekânın organizasyonunun yaratılmasının yanı sıra, bünyesinde tasarımsal açıdan bir medya dünyasının nasıl ifade edileceği konusunda semantik bir problemi barındırmaktadır. Yine bu doğrultuda Konuralp'in yakın çevreye uyum endişesinin dışında, bir diğer endişesi de ışık, program türünden işlevi öne çıkaran unsurları dikkate alarak rasyonel gelecek doğrultusunda çözülmüş yapıda, salt fonksiyonun ötesine giden kimi arkitektonik elemanlara sembolik bir görev yükleyerek bunların mesaj iletmesi çabasıdır. Örneğin yedinci katta kubbeye örtülen konik havalandırma öğesi merkezi hole egemendir ve kozmik bir

harita sayesinde medya dünyasının ruhunu sembolize eder (Şekil 22). Bu konik havalandırma ögesi yıldızları canlandıran fiberoptik ışıklandırma, kozmik gökyüzü vazifesi görür. Işık kuyusunun ortasına yerleştirilen ve aşağıdan gelen sıcak hava ile dönen pendulum, hava akışının kendi içindeki dinamizmini yansıtır niteliktedir. Konuralp burada yarattığı yapay kozmik ortama ilişkin şu ifadeleri kullanır:

“Yedinci katta orta boşluk konik bir davlumbaza dönüştürülmüş, kozmik içerikli simgesel mesajlar taşıyan bu eleman aynı zamanda dolaşımın yönlendirilmesine de katkıda bulunmuştur. Esasında hava akımının süratini izlemek, kontrol etmek için düşünülen ışık fenerinden aşağıya doğru salınan saydam sarkacın, atriumdan yükselen sıcak hava akımı ile oluşan hareketleri koninin iç yüzeylerinde değişen gölgeleri yaratarak, kinetik bir mobil oluşturmuştur (Konuralp, 2001)”.



**Şekil 22.** Asansörde gökyüzü haritası (solda); Üst katta davlumbaz ve koridordan görünüm (sağda).

Tasarımcı kimliğiyle mimar kentsel belleğin sürdürülmesini yapının kamusal yüzünde gerçekleştirip, içerde ve özel alanlara inildikçe kendini daha özgür hissetmekte ve yenilikleri daha güçlü denemeye başlamaktadır. Dolayısıyla Mehmet Konuralp'in tasarımcı olarak dikkat ettiği hususlar arasında binanın kullanıcıyla kurduğu ilişki bağlamında işlevlerin uygun yerleşimini sağlamak olduğu kadar içindeki medya binasını temsil edebilecek bir mekânsal algıyı da yapısal sürece dâhil edebilmek de vardır.

Aydan Balamir'e göre Mehmet Konuralp Sabah-ATV medya binasında yapı üretimindeki *gesamtkunstwerk* özlemini iç mekânın tasarımında görünen her detayı içinde kendi tasarlara-yarak gidermiştir (Balamir, 2001). Ancak Konuralp'in iç mekân tasarımında (asansörler, konik havalandırma ögesi, vs.) ve medya binasının yan cephesinde asılı olan reklam yazısının yer aldığı çitin tasarımında plastik sanatçı Serhat Kiraz'dan yardım aldığı ve beraber çalıştıkları bilinmektedir. Konuralp'in aldığı modern mimarlık eğitiminin bir yansıması olarak rasyonel geleneği çağrıştıran klasik plan çözümlemesi sembolik arayışlar ve medya dünyasını temsil edecek bir tasarım ortaya koyma endişesi onun post-modern tavrını da ortaya koyan



bir eğilimdir. Sonuç olarak, tasarımcı burada hiçbir zaman bir medya binası inşa ettiğini unutmamış iç mekân ölçeğinde o teknolojiye işaret eden ve aynı devrimsel duyarlılıkla tasarlanmış özel arkitektonik elemanlar vasıtasıyla medya ve televizyon dünyasının araçlarını simgesel göndermelerde bulunmayı tercih etmiştir. Bu simgesel göndermelerin yapıldığı mimarî elemanlardan biri de binanın özel tasarlanmış asansörleridir. Düşey dolaşımı sağlayan 4 adet asansörün arka duvarları cam olarak tasarlanmış, böylece bu cam yüzeylerden şaft duvarlarına 10 kat boyunca yerleştirilen 900 adet resmin izlenmesi sağlanmıştır. Medya dünyasının önemine işaret etmek için 20. yüzyıldaki tarihi olayların fotoğraflarını asansör bacalarının arka duvarlarına yerleştiren mimar bunları zaman makineleri olarak tasvir etmiştir (Şekil 23).



Şekil 23. Asansör iç mekân duvarı ve düşey kesit çiziminde ifadesi.

### **Santral İstanbul Yerleşkesi (2007)**

Santral İstanbul eski adıyla Silahtarağa Elektrik Santrali ise geçmişle kurduğu ilişki tarzı itibariyle diğer iki yapısal süreçten biraz farklı durmaktadır. Önceki yapısal süreçlerde daha dolaylı yoldan çeşitli referanslarla bazen şehirsiz mekân bazen de iç mekân ölçeğinde geçmişten yararlanma mevcut iken Santral İstanbul ise var olan tarihsel yapıya eklenerek eski ile yeninin uzlaşmasının ayrı bir yolunu temsil etmekte ve doğrudan bir yenileme projesi adı altında ortaya çıkmıştır. Buna rağmen, tarihsel değere olan yaklaşımı diğer iki örnekte olduğu gibi o yapısal oluşuma zarar vermeden onunla gerek fonksiyonel gerek estetik açılarından uzlaşmacı bir tutumu yansıtmaktadır.

Ali Cengizkan tarafından bir endüstri arkeolojisi eseri olarak tanımlanan Silahtarağa Elektrik Santrali 1911 yılında Osmanlı Devleti'nin izlediği enerji politikalarının sonucu olarak inşa edilmesi gündeme gelmiştir (Cengizkan, 2004). Teknoloji tarihi ve sanayi belgesi anlamında pek çok tarihsel değeri kendisinde toplayan bu yerleşkenin tarihsel geçmişine değinilmesi yapının geçirdiği değişim ve dönüşüm sürecini anlamak açısından önemlidir. Tarihte, bazı Avrupa kentleri 1878'de elektrik ile aydınlatılmaya başlamışken, Osmanlı topraklarında elektrik kullanılması kararı 2. Meşrutiyet ile beraber alındığı görülmektedir. Osmanlı Devleti

1900'lerde İstanbul'a elektrik sağlamak üzere gerekli tesislerin kurulması için uluslararası bir ihale açmıştır. Osmanlı diyarının dört bir köşesine yayılan bu girişimler, Müslüman ve Ortodoks azınlıklara aynı anda seslenen bir medeniyet getirme projesi olarak pazarlanmaktadır. Bu bağlamda, Silahtarağa Elektrik Santrali 20. yüzyılın başındaki elektrik üretim biçimini örnekleyen, dönemin teknik ve teknolojisini sergileyen alet-edevat ve düzeneği içinde barındırmaktadır. Batıdaki benzerleriyle karşılaştırıldığında çok eski sayılmasa da, bu coğrafyadaki tarihî değeri açısından oldukça önem taşır. Zamanının hızlı ve seri üretim nesnelерini, mimarî kurma biçimlerini teknik donatı ve bilme kapasitesini (know-how) içerisinde barındıran önemli bir yapılaşmadır. 1913'te tamamlanan ve hem Türkiye'nin hem de İstanbul'un ilk termik santrali olan tesis, ayrıca Osmanlı Devleti'nin kurduğu ilk ve tek elektrik santrali olma özelliğini de taşır. Tramvaylara, şebeke ve abonelere enerji veren santral, 1938'den 1952'ye gelene dek İstanbul kentinin elektrik gereksinimini tek başına karşılamıştır. Ancak, 1980'li yıllarda yapının artık gelişen teknolojiye cevap veremediği bu yüzden kullanım değerini yitirmesi sonucunda işlevini yitirmeye başlamıştır. Sonuç olarak, hammadde ve soğutma suyunun temin edilememesi, teknik donanımın eskimesi, üretimin ekonomikliğini yitirmesi vb. nedenlerle üretim yavaşlamış ve 1982'ye dek enerji üretmeye devam eden işletme, 18 Mart 1983'te zorunlu olarak kapatılmıştır (Köksal, 2005). Sonrasında Silahtarağa Elektrik Santrali, 2004 yılı Mayıs ayında Enerji ve Tabii Kaynaklar Bakanlığı tarafından Bilgi Üniversite'sine tahsis edilmiştir. Tarihsel değerinin yanı sıra içinde bulundurduğu Osmanlı neoklasik dönemi ve Birinci Ulusal Mimarlık dönemi yapılarının günümüzde birçok uygulamada görüldüğü gibi basit bir imgesel araç olarak da kalması muhtemeldir. Bu açıdan eski tarihi yapıları yeni işlevlerle buluşturan ve onlara bazı ek binalarla eklemlenen Emre Arolat, Nevzat Sayın ve Han Tümertekin tarafından 2007 yılında tamamlanan yenileme projesi bağlamında şu anda İstanbul Bilgi Üniversitesi'nin kullandığı yapı kompleksi değerlendirmeye alınmıştır. Buradaki yapısal süreçte ek olarak eski tarihi yapının yeni işlevle buluşturulmasındaki etken mekânsal ve işlevsel anlamlandırma parametrelerinin irdelenmesi amaçlanmıştır.



**Şekil 24.** Silahtarağa Elektrik Santrali'nin 1911 ve 2007 yılındaki görünümü.

Silahtarağa Elektrik Santrali'nin üretim faaliyetinin son bulmasının ardından yedi bin metrekarelik alana kurulan yapıda eski binaların formunun korunması önemsenmiştir. Kendi içine kapalı ve fonksiyonu çok tanımlı olan bu alanda herkese açık, katılımcı bir kültür noktası yaratılmak istenmiştir. Bu kapsamda, mevcut yapılar kendilerine atfedilen yeni işlevin de içerildiği bir yorumla, bir anlamda soyutlanarak yeniden tasarlanmışlardır (Şekil 24).



“Yeni yapılar, tıpkı eski yapılarda olduğu üzere, yoğun ve ağır bir iç çekirdek ile ona olabildiğince dokunmadan örten, hafif ve yarı geçirgen bir dış zırhtan oluşturulmuştur. Eski yapıların zırhındaki duvar ve pencerelerin oluşturduğu delikli durum yerine, bu kez tüm yapının algısını homojenize eden bir metal tül, alt bölümdeki betonarme ayak üzerine basitçe oturtulmuştur. Böylece yapıların gündüz vakitlerinde buldukları ortamın patinalı aurasına karışarak bir tür önemsizlik mertebesine kavuşması, gece ise metal tülü tamamen görünmez kılan iç aydınlatmanın bu kez yapıyı sade bir fenere dönüştürmesi hedeflenmiştir. Bu durum yapının bildik kapalı ve etraftan kopuk müze yapılarından ayrışmasına, serginin ve sergilenenin niteliğine ve durumuna göre vaziyet alabilmesine olanak sağlamaktadır. Bu sayede iç dolaşımın fragmanlar halinde Eyüp sırtlarıyla ilişki kurabilmesi öngörülmektedir (Bilgin,2007).”

Genel olarak binaların kullanımları kültür ağırlıklı, onun dışında da birtakım eğitim yapıları bulunmaktadır. Sadece temel izlerinin görülebildiği iki büyük kazan dairesi yapısının yerine Çağdaş Sanatlar müzesi inşa edilmiştir (Şekil 25).

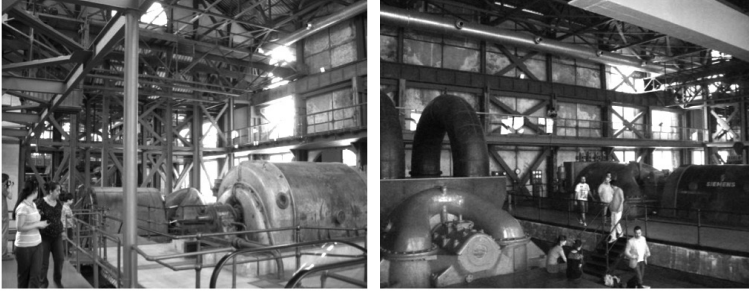


**Şekil 25.** Santral İstanbul Çağdaş Sanatlar müzesinin gündüz ve gece görünümü.

Enerji Müzesi, eski elektrik santralinin 1 ve 2 numaralı makine dairelerinin tesisin çalıştığı dönemdeki haliyle korunarak dönüştürülmesi sonucunda oluşturulmuştur. Binanın dönüşümüne yönelik mimari proje Han Tümertekin tarafından tasarlanmıştır. Ana yapı olan enerji üretim tesisleri ve kumanda merkezinin olduğu bu binanın tasarımında yapının fiziksel varlığını ön plana çıkararak tasarımcının geri çekildiği gözlemlenmektedir. Yapının adeta katedrali andıran çok güçlü keskin çizgilerine zarar vermeden enerji müzesi işlevi ile içerisinde dönemin enerji üretim teknolojisi ve ekipmanlarıyla beraber yapının kendisini sergileyen bir tavır geliştirilmiştir. Tasarımında binanın aslına sadık kalmayı önemseyen mimar, binanın korunmasına öylesine hassas davranmış ki, mekânın girişinde yer alan yürüyen merdivenleri bile geçmişte yukarıdan yatay olarak inen kömür bantlarının yerine yerleştirmiştir (Şekil 26).



Şekil 26. Enerji Müzesi binaları (solda), yürüyen merdiven detayı (sağda).



Şekil 27. Enerji Müzesi içindeki sirkulasyonu gösteren imgeler.

Binanın önceki odak noktası, makinelerin nasıl idare edildiği yerd. Günümüzde makineler artık kullanımda değil, bulunan mekanik ekipmanı yapay peyzaj haline geldi. Mimarî müdahaleler, varolan mekanik ekipmanı alternatif bir görüş düzleminde gösterebilmek amacıyla, bir iskele, basamaklar ve asansörlerden oluşan bir dolaşım yolundan oluşturuyor. Elektrik enerjisi üretimi serisi, iskele üzerinde yürürken izlenebiliyor (Şekil 27). Projenin eğitim binaları kısmında ise, eski binalara nispeten sadık kalınmıştır. Konstrüksiyon dili ve bütünlük açısından diğer yapılarla ters düşmeyen bir süreklilik sağlandığı görülmektedir (Şekil 28). Özellikle tasarımsal olarak mevcut yapıların önüne geçmeyen sade ve yalın bir dil kullanıldığı görülmektedir.



Şekil 28. İstanbul Bilgi Üniversitesi Silahtarağa Kampüsü eğitim yapıları.

Eğitim yapıları, kütüphane ve bilgi merkezlerinin yanında bahçe ve açık alanlarda çeşitli kafeterya ve gösteri alanlarının da mevcut kazan dairesi, atölye gibi yapılarının dönüşüme uğrayarak kullanıldığı görülmektedir. Mühendis lokali de bu yapılardan bir diğeri olup zamanında işçi lojmanları olarak kullanılırken, şimdi sanatçı, mimar, tasarımcı ve düşünürlerin değişen sürelerle ağırlanacağı rezidanslara dönüştürülmüştür (Şekil 29). Bu bağlamda Santral İstanbul hem geçmişin büyümlü atmosferini koruyan hem de çağdaş tasarım ilkelerini kullanan bir proje olarak süreklilik ve değişimin arakesitinde eski-yeni birlikteliğinin en etkin örnekleri arasında yerini almıştır.



Şekil 29. İstanbul Bilgi Üniversitesi rezidans yapısı (solda) ve bistro cafe (sağda).

## Sonuç

Çağdaş mimaride eski-yeni ilişkisini üç farklı yapısal süreç aracılığıyla irdelerken, mimarî mirasla çağdaş yapım tekniğinin ve anlayışının bir ölçüde uzlaşmacı tutumunu görebilmek önemsenen bir yaklaşım olmuştur. Özellikle tarihle hesaplaşmada taklitçi bir anlayışın hâkim olduğu bu günlerde daha dolaylı yoldan ve özümsemiş yapısal süreçlerin geçmişle kurdukları ilişkiye değinmenin yararlı olabileceği düşünülmektedir. Araştırmaya konu olan, İstanbul Manifaturacılar Çarşısı öncelikle tarihsel dokuyla kurduğu ilişki bağlamında değerlendirilmiş, bunun yanında mimarların yapının mekânsal tasarım aşamasında bazı geleneksel yapı tipolojilerinden faydalandıkları fakat bunu çağdaş yapı anlayışıyla gerçekleştirdikleri görülmüştür. İkinci yapısal süreç olan Sabah-ATV'nin Nişantaşı'ndaki eski basın-yayın tesisleri ise proje boyutu bağlamında oldukça küçük olmasına karşın çevresindeki tarihsel dokuyla olan hesaplaşmada takındığı çağdaş aynı zamanda geçmişe saygılı tavır ile oldukça etkili bir örnektir. Yapı yakın çevresinde Art Nouveau'dan Art Deco'ya, Eklektisizm'den Rasyonalizm'e ve Geç Modern'e kadar birçok farklı üslupsal yaklaşımın bir arada yer aldığı bir dokuya sahiptir. Etrafındaki parselasyona, tarihsel dokuya olan uyumu geçmişle hesaplaşmanın şehirsal mekân boyutunda önemli bir yansıması olarak görülmüş bu bağlamda gerek cephe gerekse kütsel boyutta sağladığı imkânlar dâhilinde incelenmiştir. Bunun yanında yapı iç mekân kurgusu ve işlevsel çözümleriyle de oldukça çağdaş bir yaklaşımla yeni

teknolojiyi ve yaklaşımları kullandığı ve medya-televizyon dünyasının özgün araçlarına da kimi simgesel göndermelerde bulunduğu gözlemlenmiştir. Bu bağlamda yapısal süreç hem kendisini çevreleyen tarihsel dokuya olan yaklaşımı hem de medya binasını çözümlemede kullandığı çağdaş aynı zamanda teknolojinin imkânlarını kullanmaya açık tutumu ile dikkate değer bulunmuştur. Araştırmanın dayandığı üçüncü yapısal süreç olan, Santral İstanbul eski adıyla Silahtarağa Elektrik Santrali ise geçmişle kurduğu ilişki tarzı itibarıyla diğer iki yapısal süreçten biraz farklı durmaktadır. Önceki yapısal süreçlerde daha dolaylı yoldan çeşitli referanslarla bazen şehirselleşmiş mekân bazen de iç mekân ölçeğinde geçmişten yararlanma mevcut iken Santral İstanbul ise var olan tarihsel yapıya eklenerek eski ile yeninin uzlaşmasının ayrı bir biçimini temsil etmekte ve doğrudan bir yenileme ve koruma projesi olarak ortaya çıkmıştır. Buna rağmen, tarihsel değere olan yaklaşımı diğer iki örnekte olduğu gibi mevcut yapısal kimliğe zarar vermeden gerek fonksiyonel gerek estetik açılarından var olan yapısal durumla uzlaşmacı bir tutum sergilemiştir.

## Kaynakça

- Balamir, A. (2001). Uzak Medya'nın Şehre Dönüşü: Seng-i Nişan'da bir Mehmet Konuralp Binası. *Arredemento Mimarlık*, 136, 70-72.
- Bilgin, İ. (2007). *Bir mimari eser olarak Silahtarağa Elektrik Santrali*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Cengizkan, A. (2004). Silahtarağa Bir Endüstri Arkeolojisi Anıtı. *Arredemento Mimarlık*, 171, 96-102.
- Gönen, E. (2007). *İstanbul Mimari Dokusunda Modern Sonrası Uygulamalar*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Hepgüler, M. (2005). *Projects and Realizations*. İstanbul: Tasarım Yayın Grubu.
- İstanbul Manifaturacılar Çarşısı. (1969). *İstanbul Manifaturacılar ve Kumaşçılar Çarşısı*. İstanbul: İMÇ Yayınları.
- İstanbul Manifaturacılar Çarşısı Proje Müsabakası. (1958). *Arkitekt*, 291, 87-92.
- İstanbul Manifaturacılar Çarşısı Proje Müsabakası. (1960). *Arkitekt*, 300, 122-132.
- Kızılkayak, G. (2009). *İmeceden İMÇ'ye*. İstanbul: İMÇ Yayınları.
- Konuralp, M. (2001). Sabah Gazetesi ve ATV Haber Merkezi. *Arredemento Mimarlık*, 136, 65-70.
- Köksal, G. (2004). Türkiye ve İstanbul'un ilk Termik Santrali: Silahtarağa. *Arredemento Mimarlık*, 171, 103-107.
- Köksal, G. (2005). *İstanbul'daki Endüstri Mirası için Koruma ve Yeniden Kullanım Önerileri*. Yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Özorhon, F. (2008). *Mimarlıkta Özgünlük Arayışları: 1950-60 arası Türkiye Modernliği*. Yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Pekol, B. (2010). *İstanbul'da Yeni İşlevlerle Kullanılan Tarihi Yapıların Üslup Sorunsalı*. Yayınlanmamış doktora tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Tanyeli, U. (1994). *Doğan Tekeli-Sami Sisa*. YEM Yayınları, İstanbul.
- Tekeli, D. (2006). İstanbul Manifaturacılar Çarşısı Hikâyesi. Mühendislik Mimarlık Öyküleri-2 içinde (s.261-280), Ankara: TM-MOB Yayını.
- Vanlı, Ş. (2006). *Bilinmek İstenmeyen 20.yy Türk Mimarlığı'na Eleştirel Bakış*. (C. 2), Ankara: Şevki Vanlı Mimarlık Vakfı Yayınları.
- Zevi, B. (1957). *Architecture as Space*. New York: Horizon Press.



# Tarihe Not Düşülmüş Bir Kent Parkı: Güvenpark

Özgür Yerli,\* Sertaç Kaya\*\*

**Öz:** Yeşil alanlar kentlerin ve kentlilerin kuşkusuz olmazsa olmaz ihtiyaçlarındandır. Kente hem ekolojik hem de ekonomik anlamda katkı sağlayan yeşil alanlar bununla birlikte kentlilere rekreasyonel olanaklar sağlaması açısından da önem taşımaktadır. Kentsel yeşil alanların en temel elemanı ise kent parklarıdır. Bu özellikleri sebebi ile kent parklarının kent içinde buldukları bölge, büyüklükleri, hitap ettikleri kitlenin sosyal yapısı, barındırdığı olanaklar kent parklarının özelliklerinin şekillenmesinde rol oynamaktadır. Güvenpark, başkent Ankara'nın merkezi Kızılay'da konumu gereği oldukça önemli bir bölgede yer almaktadır. Kuruluşu 1930'lu yılların başına dayanan Güvenpark, yeni kurulmakta olan bir ülkenin "güven" olgusunun oluşturulmasında yapı taşı niteliğindedir. Güvenpark'ın yakın çevresinde bakanlık yapıları ve meclisin yer alması, çok kısa zamanda kentin bu merkez etrafında büyüyüp gelişmesi ve adeta bir cazibe merkezi haline gelmesini sağlarken aynı zamanda Güvenpark'ı mekânsal politikaların kaçınılmaz bir parçası haline getirmiştir. Bu çalışma kapsamında kent parklarının, kent dokusundaki yeri, Güvenpark'ın kent parkı, kent kimliği, kültür ve tarih simgesi olarak önemi anlatılmış, mekânsal politikalar çerçevesinde değerlendirmesi yapılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Yeşil Alan, Kent, Kent Parkı, Güvenpark, Politika.

## Giriş

Kentsel kamusal alanların vazgeçilmez unsurları olarak meydanlar, parklar, bulvarlar, cadde-ler ve sokaklar sayılabilir. Bunlarla birlikte kente ait kamusal yapılar da o kentle bütünleşmiş kavramlardandır. Bir kentin en temel dinamiklerini barındıran meydan, cadde ve bulvarların, kamusal alanları ve yapıları birbirine bağlamak, kentlilerin ulaşımını ve iletişimi sağlamak gibi önemli görevleri vardır (Yerli, Özdede, Kaya, Özdal, Dursun, 2015). Turgut'a (2011) göre kamusal alanlar toplumun her kesimi tarafından yoğun olarak kullanılan alanlardır.

Kentlerin yoğun kullanımı, beraberinde birtakım sorunlar ve olumsuzluklar da getirmektedir. Özdemir (2009), hızlı kentleşme sonucunda oluşan estetik ve çevresel problemlerin, planlı kentsel yeşil alanların önemini artırdığından bahsetmiştir. Buna göre kent insanının

\* Yrd. Doç. Dr., Düzce Üniversitesi, Orman Fakültesi Peyzaj Mimarlığı Bölümü.

İletişim: ozguryerli@gmail.com, Düzce Üniversitesi Orman Fakültesi Peyzaj Mimarlığı Bölümü, DÜZCE

\*\* Arş. Gör., Düzce Üniversitesi, Orman Fakültesi Peyzaj Mimarlığı Bölümü.

İletişim: sertackaya88@hotmail.com, Düzce Üniversitesi Orman Fakültesi Peyzaj Mimarlığı Bölümü, DÜZCE

doğaya olan özlemi bu planlı yeşil alanlarla giderilmeye çalışılırken kentsel yaşamın olumsuz özellikleri de maskelenmektedir. Bu kapsamda yeşil alanlar, kentsel mekânda doğal habitatlar yaratmaları ve sağlıklı çevreler oluşturmaları açısından kent makroformu ve yaşamı için önemli alanlardır. Ayrıca bu alanlar, çevre kalitesini hem ekolojik hem de ekonomik anlamda artırmaktadır.

Öztan (1998), açık ve yeşil alan sistemlerini “bir kentin yapısındaki çeşitli kullanımlar için uzun süreli bir denge unsuru; aynı zamanda çok yönlü dış mekân kullanımları için de çeşitli olanaklar yaratan, yaşayan ve yaşatan bir organizma” şeklinde tanımlamıştır. Bu organizmanın bulunduğu dönem için olduğu kadar geleceğe ilişkin dönemler için de uzun süreli etkinliği ve geçerliliği söz konusudur. Yerli ve Kesim’e (2009) göre açık ve yeşil alanlar, kentsel doku içerisinde mimari yapılar (blok yığılıları, binalar, sert yüzeyler) dışındaki açıklıkları, kitlesel ve parçalar halindeki yeşillikleri, su yüzeylerini barındıran ve kent içerisinde, kentin gelişimini kontrol altında tutan; birleştirici ve ayırıcı işlevler üstlenen; kent genelinin bütünlüğünü sağlayan ve tüm bunların dışında varlıkları gereği kente başta ekolojik, estetik, rekreasyonel ve ekonomik olmak üzere birtakım özellikler kazandıran sistemler bütünü olarak adlandırılabilir.

Kentsel yeşil alanların önemli bir işlevi de kültürel ve kişisel çeşitliliğin sergilenmesi, demokratik ve açık görüşün vurgulanmasıdır. Tanımlı kent boşlukları olarak işlev gören kent parkları, insanları bir araya getiren yerler ve simgeler olmaları nedeniyle birey ile toplum arasında iletişimin sağlanmasına yardımcı olurlar. Birden fazla insanın aynı mekânda bir araya gelmesi her an bir sosyal aktivite oluşturmaktadır. Bu kapsamda, insanların kentsel açık mekânda geçirdikleri süre ne kadar çok olursa, diğer kentlilerle karşılaşma olasılığı o kadar artacaktır. Bu karşılaşmalar, kutlamalar, eylemler, konserler, gösteriler ve pasif iletişim olarak niteleyebileceğimiz hareketlerle gerçekleşebilmektedir. Diğer insanlarla bir arada bulunmak, onları izlemek ve onlardan etkilenmek yalnız kalmaya oranla daha olumlu etkiler ve deneyimler sağlamakta ve arzu edilen kentli kimliğinin oluşmasına neden olabilmektedir (Özdemir, 2009).

Kentsel yeşil alanların en temel elemanı ise kent parklarıdır. Bu özellikleri sebebi ile kent parklarının kent içinde buldukları bölge, büyüklükleri, hitap ettikleri kitlenin sosyal yapısı, barındırdığı olanaklar kent parklarının özelliklerinin şekillenmesinde rol oynamaktadır. Bu olguyu yorumlayan Özdemir (2009), Zaitzevsky’ye (1982) atıfta bulunarak, modern toplumlarda, planlı kentsel yeşil alanların ilk tanımlamasını, Amerikalı peyzaj mimarı Frederick Law Olmsted’in 19. yüzyılda Boston Park Sistemi’nin oluşturulması ile ortaya koyduğunu söylemiştir. Buna göre Olmsted, parkları sadece yeşil alanlar olarak tanımlamamış, parklarda kentlinin demokratik kent yaşamına katılımını özendirici rekreasyonel faaliyetler barındırmalarını önermiştir. Bir zamanlar kentlerin dış çeperlerinde geniş alanlarda yer alan yeşil alanların kent merkezlerine taşınmasıyla kentlinin sosyal iletişiminin sağlanması hedeflenmiştir. Bu açıdan parklar, salt yeşilin bulunduğu alanlar olmanın ötesinde sosyal yaşamın güçlenmesine ve yüz yüze iletişimin gerçekleşmesine olanak tanımaktadır.

Türkiye'nin başkenti Ankara'nın en bilinen ve en önemli noktalarından biri olan Kızılay Meydanı, Ankara'nın belleğini oluşturan, başkent olma sürecinin tarihini yansıtan mekânlardan biridir. Kızılay Meydanı'nı içinde barındıran Kızılay Mahallesi de Ankara'nın en yoğun sayılabilecek merkezlerindedir (Türkkan, 2014). Özdemir'e (2013) göre kent meydanları, kentin kalbi, kentlinin sosyal ihtiyaçlarına cevap veren, kentsel yaşamın bütünleştiği, tarihi ve çağdaş özellikleri bir arada sergileyen odak noktaları olarak tanımlanabilmektedir. Özdemir, meydanları kentin birer aynası şeklinde tanımlamakta ve burada oluşabilecek sorunların ve eksikliklerin, tüm kentte bir çöküntüye neden olabileceğini belirtmektedir. Ankara Kenti ve tarihi ile bütünleşmiş olan Güvenpark da Kızılay Meydanı ile bir bütün halini almıştır. Güvenpark, gerek kullanım yoğunluğu gerekse de barındırdığı ekolojik değerler ve kente sunduğu hizmetler açısından oldukça önemli bir odak noktasıdır.

Bu çalışmanın amacı böylesine önemli bir özelliğe sahip, Ankara kentinin tarihine tanıklık etmiş ve kent belleğinin yapıtaşlarından olan Güvenpark'ın tarihi süreç içindeki gerek toplum gerek politika etkileşimlerini irdelemektir.

## Materyal ve Metot

Çalışmanın temel materyali Ankara'nın erken cumhuriyet döneminden günümüze kadar varlığını ve etkisini sürdürmüş en önemli kent parklarından biri olan Güvenpark'ın kendisi oluşturmaktadır. Güvenpark var olduğu andan itibaren Ankaralılar için buluşma, toplanma, dağılma, dinlenme, kentin yoğun ve boşucu dokusu içinde bir nebze de olsa nefes alabilme, yeşile olan özlemi giderme gibi ihtiyaçlarını karşıladığı bir mekân olmuştur. Çalışma kapsamında kullanılan diğer materyaller ise alana ilişkin güncel ve eski fotoğraflar, Google Earth görüntüleri, 1937 tarihli Ankara İmar Planı ve Plan Notları, konuyla ilişkili bilimsel verileri içeren literatür kaynakları (yüksek lisans ve doktora tezleri, makaleler, bildiriler) sayılabilmektedir.

Çalışmanın ortaya konmasında izlenen yöntemin aşamaları ise konunun belirlenmesi, sorun tespiti, veri toplama (literatür taraması), veri analizi ve değerlendirme şeklinde sıralanabilmektedir.

## Bulgular

13 Ekim 1923'te başkent ilan edilen Ankara'yı, cumhuriyet rejiminin örnek başkentine dönüştürme sürecinin hemen başında kentin Sıhhiye-Yenişehir-Kızılay hattında geliştirilmesi kararı alınmıştır. Herman Jansen Ankara'nın imar planını üstlenmeden önce, daha 1925 yılında Belediye Başkanı Ali Haydar Bey tarafından hazırlanan yasa ile Ulus Meydanı ile Yenişehir arasında 4 milyon metrekarelik bir alan istisna edilmiştir. Jansen tarafından bu bölgeye yerleştirilecek olan bakanlık binalarının yanı sıra, az katlı bahçe içinde evlerden meydana gelen bir konut bölgesi tasarlamıştır. Burada dönemin önde gelen bürokrat kadrosu ve seçkinleri yaşayacaktır. Böylece kent bütünü içerisinde sosyal hayat da git gide çeşitlenmiş, Ankaralılar Kızılay binasının hemen önündeki Kızılay Parkı'nda bir araya gelme-



ye başlamışlardır. Kentin gitgide önen kazanan bu noktasındaki en dikkat çekici kamusal alan olan Kızılay Parkı, yerini bir süre sonra, tam karşısında inşa edilmekte olan Güvenpark'a bırakacaktır. Jansen Planında bir üçgen şeklinde konumlandırılan Vekâletler Mahallesi bölgesinin Sıhhiye-Ulus'a bakacak olan dar ucunda bir park olması öngörülmüştür (Ertuna, 2005). Şekil 1'de Herman Jansen'in 1932 tarihli planı ve Şekil 2'de Güvenpark ile başlayıp bakanlık yapılarını içeren üçgenin planı görülmektedir.

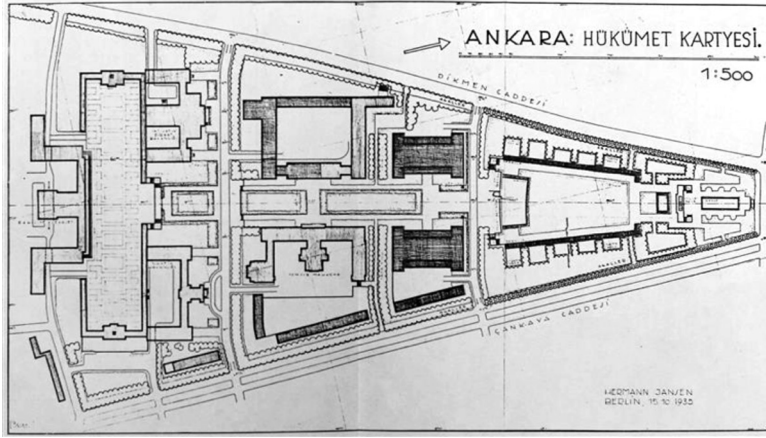
Bu parkla ilgili proje ise Bakanlıklar bölgesindeki pek çok binaya imza atan Avusturyalı mimar Clemens Holzmeister'e verilmiştir. Bu park hem vekâletlerde çalışan memurlar ve onlarına aileleri için rahatlatıcı bir mekân hem de bir anlamda cumhuriyetin vitrini olacaktır. Burası, Ankara'nın yeni merkezi olmasının yanı sıra Ulus'tan ya da şehre dışarıdan gelenlerin cumhuriyetin merkezine giriş yaptıkları mekân olacaktır (Ertuna, 2005).

Jansen'in planına göre şekillenen üçgen formlu hükümet kartiyesinin tamamı, Holzmeister tarafından planlanmış ve Holzmeister öngördüğü yapıların çoğunu inşa etmiştir; Güven Anıtı'ndan başlayan aks parktan çıkışında simetrik biçimde yerleştirilmiş Bakanlık binaları ile çevrelenmiş ve sonunda Meclis binası yer alan kesintisiz bir yaya arteri olarak kurgulanmıştır (Ayoğlu, 2010).



Şekil 1. Ankara Kenti İmar Planı (Jansen, 1937).

1930'lu yılların ortasına doğru, Güvenpark'ın planlanması ve anıtın inşasından sonra Kızılay binası'nın bulunduğu o dönem ki adı "Havuzbaşı" olan açık alan önemini kaybetmiştir (Uslu, Oğuz, Tanrıvermiş, Ekşioğlu 1996, Ertuna, 2005). Şenyapılı'ya (2004) göre; Güvenpark'ın adı önce anıtın ismiyle (Emniyet Abidesi) ilintili olarak Emniyet Parkı olarak verilmiş, zaman içerisinde anıtın ismi de park ismiyle birlikte Güvenlik'e dönüştürülmüş ve ağızlarda kısalarak Güvenpark'a dönüşmüştür; bunda anıt üzerindeki Atatürk'ün "Türk, Öğün, Çalış, Güven" sözünün son kelimesi de etkili olmuştur. Anıt, bugün Güvenlik Anıtı veya daha sık biçimde Güven Anıtı olarak anılmaktadır (Şenyapılı, 2004). Anıt inşa öncesi/süresinde "Zabita Abidesi" olarak da anılmıştır (Ayoğlu, 2010).



Şekil 2. Güvenpark ve Bakanlıklar (Jansen, 1937).

Güvenpark bahsi geçen tüm bu özellikleri ile aslında kente kimlik kazandıran bir niteliğe bürünmüştür. Yeni gelişen bir kentte, yeni yapılarla beraber, yeni bir kent parkı tanımlanırken, bünyesinde barındırdığı felsefe ve bunu somutlaştıran heykellerle Güvenpark Ankara kent kimliği ve kent belleğinin oluşumunda büyük rol oynamıştır. Sarıkulak (2013) benzer şekilde, Güven Park'ın, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin modern, Batılı ve laik başkentini yaratma hedefi çerçevesinde belirlenen kamusal mekân stratejisinin bir parçası olarak geliştirildiğinden bahsetmiştir. Dolayısıyla, Ankara söz konusu olduğunda, 'yerin kimliği' yanı sıra, 'ulusal kimlik' kavramı da Güvenpark ile birlikte ön plana çıkmaktadır.

Jansen planında park, yaklaşık 25000m<sup>2</sup>'lik bir alan kaplamaktadır. Güvenpark, anıtın inşasının ardından, toplumsal bir mekân olarak yeni Ankara'nın görkemli bir odak noktası niteliği kazanmıştır. Anıt okul gezilerinin başlıca duraklarından birisi olmuş, yaz gecelerinde gençler ellerinde gitar ve akordeonlarla Güvenpark'ta buluşmaya başlamıştır. Kızılay'ın 1952 yılında iş merkezi ilan edilmesi ile değişen çehresine paralel olarak, 1957 Yücel-Uybadin imar planı kararları sonucu olarak Güvenpark'ın çevresindeki yapı yoğunluğu ve kat yükseklikler daha da artmaya başlamıştır (Ertuna, 2005). Anıt, çevresiyle olan oransal ilişkilerinin bo-

zulması dolayısıyla yapıldığı yıllardaki görkemli etkisini yitirmiş durumdadır. Güvenpark ve Güven Anıtı'nın "reklam panolarıyla, süs öğeleriyle ve sözde mekânsal düzenlemelerle, simgesel önemi ve görsel algı olanakları ortadan" kaldırmıştır (Ayoğlu, 2010). Şekil 3'te anıtın geçmişten günümüze çevresiyle oransal ilişkilerindeki dönüşüm görülmektedir.



**Şekil 3.** Anıtın çevresi ile geçmişteki ve bugünkü oransal ilişkisi (Ayoğlu, 2010; "Ankara-eski fotoğraflar" 2015)

Bu gelişmeler ışığında, alan 50'li yılların sonundan itibaren daha heterojen bir kitle ile buluşarak, "Kızılay Meydanı'yla birlikte başkaldırı hareketlerinin merkezi" olmuştur (Ertuna, 2005).

70'li yılların ortalarında, Güvenpark'ın önemli bir bölümü otobüs durağı haline getirilmiş, daha sonra buna güney kısımdaki dolmuş durağı alanı eklenmiştir (Ertuna, 2005). İlkey (2007)'a göre, o tarihte Güvenpark, Gençlik Parkı ve Çankaya Parkı'ndan sonra en çok kullanılan üçünü açık ve yeşil alan özelliğindedir. Otobüs ve dolmuş duraklarının parkı nasıl parçaladığı Şekil 4'te görülmektedir.



**Şekil 4.** Otobüs ve dolmuş durağı yapılarak yeşilden kırılan alanlar (Ayoğlu, 2010)

Güvenpark'ın karşısında bulunan ve Kızılay'ın bir diğer yeşil köşesini oluşturan Kızılay Parkı'nda yer alan Kızılay binası 1979 yılında yıkılarak burası bir otopark haline dönüştürülmüştür. Şekil 5'te Kızılay binasının eski ve bugünkü durumu, Şekil 6'da ise Kızılay Parkı'ndan Güvenpark'a ve kentin güneyine doğru bir bakış görülmektedir.

Atabaş'ın (1994) aktarımlarına göre; 80'den sonra Kızılay ve Güvenpark'ın kamusalıkları hem toplumsal hem de fiziksel anlamda büyük darbe yemiştir. 80 öncesi Ankara Büyükşehir Belediyesi tarafından geliştirilen, Kızılay'daki pek çok sokağın araçların değil, yayaların kullanımına sunulmasını ve kentin bu merkezinin bir trafik kavşağı değil gerçek anlamda bir kamusal alan olmasını öngören yaya bölgeleri projeleri ise darbe ile birlikte rafa kaldırılmıştır. Bu şekilde trafik, ölçek ve işlev sorunlarıyla önemini yitirmiş Güvenpark'ın bu yaya bölgelerinin odağı olarak yeniden önem kazanma şansı da kaybolmuş, alan bir rant bölgesi olarak görülmeye devam etmiştir (Ertuna, 2005).



**Şekil 5.** Kızılay parkı ve binası eski-yeni karşılaştırması (Kızılay Binası, 2015; Çankaya Belediyesi, 2015)

1985 yılında Büyükşehir Belediyesi, "Güvenpark Yenileme Projesi" adı altında bu alanın fiziksel ve sosyal yapısını kökten değiştirecek bir adım attı. 1986 yılında tamamlanan projeye göre, anıtın yerini değiştirerek ve yerine bir saat kulesi konulacak, parkın altına da alışveriş merkezi ve otopark inşa edilecekti. Ancak bu proje 60.000 imzanın toplandığı bir kampanya sonucu durduruldu ve belki de Güvenpark geri dönülemeyecek bir yıkımdan kurtarılmıştır (Ertuna, 2005).



**Şekil 6.** Kızılay Parkı'ndan Güvenpark'a bakış (Eski Kızılay, 2015)

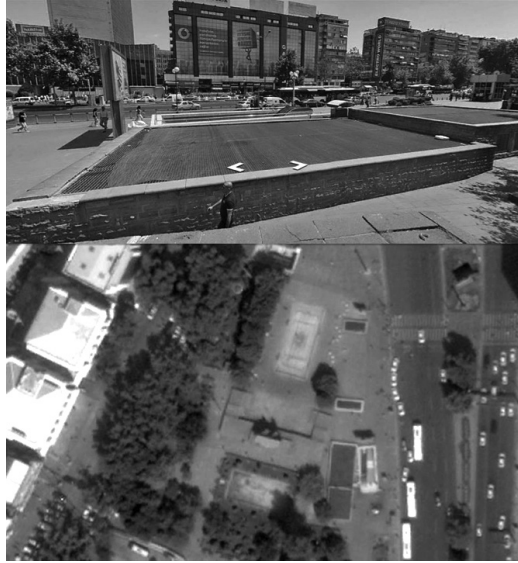
Keskinok'a (1998) göre aradan geçen süre içinde göreve gelen belediye yönetimleri halkın iradesi ile kurtulan Güvenpark'ın, duyarsızlıkları ile tam bir şantiye alanına dönüşmesine göz yummuşlardır. Bu durum Aydın, Emiroğlu, Türkoğlu, Özsoy (2005) tarafından, "imar, şehircilik, tarih ve insan-toplum ilişkilerindeki 'kaygısızlık ve kayıtsızlık' örnekleri" olarak tanımlanmış, alanın fonksiyon erozyonlarına maruz kaldığı ifade edilmiştir (Ayoğlu, 2010).

Keskinok (1998), bu sürecin özellikle metro yapımı sırasında tırmandığından bahsetmiş, tarihsel verileri önemsemeyen bir mühendislik ve tasarım anlayışının sergilendiğini ve metro giriş ve çıkışları ile havalandırma bacalarının, anıt ile alay edercesine konumlandırıldığını ifade etmiştir. Şekil 7 ve Şekil 8'de Güvenpark'taki metro çıkışları, havalandırma bacaları ve reklam panolarının uygunsuz yerleşimi ve anıtın görsel değerini nasıl engellediği görülmektedir.





Şekil 7. Güvenpark'ta metro çıkışı, havalandırma bacaları, reklam panoları (Güvenpark1, 2015)



Şekil 8. Ölçü açısından heykelle yarışan havalandırma bacaları (Güvenpark 2, 2015; Güvenpark 3, 2015)

Ayrıca Keskinok (1998), henüz eskimemiş kaldırımlarının defalarca sökülüp yeniden döşendiğini ve bunlar için kaynakların israf edildiği bir kentte, *yeni başkent, cumhuriyet, halka güven* düşünceleriyle özdeşleşmiş olan bir parka ve anıta gösterilen bu duyarsızlığın ister istemez ideolojik bir tutumu çağrıştırdığını ifade etmiştir.

Güvenpark'ın Milli Eğitim Bakanlığı'na bakan kuzey cephesindeki bir diğer olumsuz durum da çiçekçilerdir. Çiçekçilerin varlığı alana olumlu bir kimlik kazandırmakla birlikte konumlanışları, fonksiyonlarla uyumlu bir tasarımın olmaması ve bakımsızlık parkın bu cephesini olumsuz etkilemektedir (Ayoğlu, 2010). Şekil 9'da çiçekçilerin olduğu sokak görülmektedir. Milli Eğitim Bakanlığı'nın çitleri ile çiçekçilerin işgalileri arasında oluşmuş ve çoğu kez dolmuşlara transit ulaşım için yoğun kullanılan koridor, yaya dolaşımını sıkıştırmakta, Atatürk Bulvarı üzerinden üst geçitle alana gelen yığınların doğrudan parka erişimi veya yeterli toplanma alanı bulunmamaktadır. Bu karmaşada görsel estetik ve sanatsal değerler de önemsizleşmektedir (Ayoğlu, 2010).



Şekil 9. Güvenpark'ın kuzeyindeki çiçekçilerden bir görünüm (Ayoğlu, 2010)

## Sonuç

Jansen planı ile başlayan, dirilişi, geleceği ve güveni temsil eden, bir kentin, ülkenin kuruluşuna ve gelişimine tanıklık eden Güvenpark, bu özellikleri ile sadece bir yeşil alan değil fakat aynı zamanda önemli bir misyonu üstlenmiş kamusal bir alandır. Bu yapı taşı, yakın çevresinde bakanlık yapıları ve meclisin yer alması, çok kısa zamanda kentin bu merkez etrafında büyüyüp gelişmesi ile adeta bir cazibe merkezine dönüşmüş aynı zamanda kent belleğinin tanığı, kent kimlik, kültür ve tarih simgesi haline gelmiştir. Bu sonuç Güvenpark'ı mekânsal politikaların kaçınılmaz bir parçası haline getirmiştir. Çıkar hesapları ve rant kaygıları tarih boyunca Güvenpark'ın taşıdığı misyonu, fiziksel parçalanmalar ve kültürel deformasyonlar ile yok etme noktasına getirmiştir.

Keskinok'a (1998) göre artık Güvenpark ve Güven Anıtı ilk yapıldığı günlerdeki kadar görkemli durmamaktadır. Tarihsel verilere saygı göstermeyen, anıtın geometrisini dikkate

almayan ve yaya dolaşımını engelleyen metro girişi ve havalandırma bacaları, anıtın ve Güvenpark'ın kimliğine zarar vermektedir. Oysa Barlas ve Şentürk'ün (2011) belirttiği gibi Güvenpark'ta bulunan Güven Anıtı ve çevresindeki diğer yapılar, mekâna bir landmark özelliği kazandırmaktadır. Landmark işaret, röper, kent simgesi olarak tanımlanabilmektedir ki bu özellikler kente kimlik kazandırmada önemli bir role sahiptir.

Kuruluşundan günümüze kadar sağlanması ve geçen sürede yaşanan gelişmeleri hızlı bir şekilde inceledikten sonra, tarihe not düşülmüş bir kent parkı olan Güvenpark'a, taşıdığı felsefeyi yeniden kazandırmak ilgili tüm meslek disiplinlerinin olduğu kadar demokratik kitle örgütlerinin, vatandaşların ve aslında tüm paydaşların temel görevi olmalıdır. Ayoğlu'nun (2010) değindiği gibi alanın tarihsel ve sosyal kimliğini yeniden kazanması, varolan sosyal, kültürel erozyon sürecinin durdurularak geri dönüşün ekolojik-görsel tahribatın önüne geçilebilmesi için bölgenin çağcıl normlara göre hazırlanacak makro planlar ışığında yaya merkezli yeni bir yaklaşımla tasarlanması ve bunun kentsel tasarımın ihtiyaç duyduğu tüm branşların disiplinler arası bir çalışması ile hazırlanması gerekmektedir.

## Kaynakça

- Ankara-Eski Fotoğraflar başlıklı forum girdisi. (2015). <http://wowturkey.com/forum/viewtopic.php?t=557> adresinden 12 Şubat 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Kızılay Binası. (2015). <http://www.inankara.com.tr/uploads/fotoalbum/637.jpg> adresinden 12 Şubat 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Çankaya Belediyesi. (2015). *Kızılay AVM*. [http://www.cankaya.bel.tr/images/kiralik\\_tabelalarina\\_inat\\_yeni\\_kizilay\\_agustos\\_15\\_11\\_a-2011-08-15.jpg](http://www.cankaya.bel.tr/images/kiralik_tabelalarina_inat_yeni_kizilay_agustos_15_11_a-2011-08-15.jpg) adresinden 12 Şubat 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Eski Kızılay. (2015). <http://imggaleri.hurriyet.com.tr/LiveImages/Foto%20Haber/406/Bir%20yokolu%C5%9F%20hikayesi%20G%C3%BCvenpark/LargeFolder/01.jpg> adresinden 12 Şubat 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Güvenpark1. (2015). <https://harita.yandex.com.tr/> adresinden 12 Şubat 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Güvenpark2. (2015). <https://harita.yandex.com.tr/> adresinden 12 Şubat 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Güvenpark3. (2015). <https://www.google.com/maps/place/Ankara> adresinden 12 Şubat 2015 tarihinde edinilmiştir.
- Ayoğlu, B. O. (2010). *"Zafer Anıtı-Güvenpark-TBMM" kent aksının varolan durumunun irdelenmesi ve cumhuriyet aksı olarak yeniden tasarımı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Ertuna, C. (2005). Kızılay'ın modernleşme sahnesinden taşralaşmanın sahnesine dönüşüm sürecinde Güvenpark ve Güvenlik Anıtı, *Planlama Dergisi*, 2005(4). 6-15.
- İlkay, Y. (2007). *The political struggle on and at public space: The case of Kızılay Square*. Unpublished master's thesis, Middle East Technical University, The Graduate School Of Social Science, Ankara.
- Jansen, H. (1932). *Ankara İmar Planı*. Ankara.
- Özdemir, A. (2009). Katılımcı kentli kimliğinin oluşumunda kamusal yeşil alanların rolü: Ankara kent parkları örneği, *Süleyman Demirel Üniversitesi Orman Fakültesi Dergisi*, Seri: A, Sayı: 1, ISSN: 1302-7085, 144-453.
- Özdemir, A. (2013). Kamusal ve kent meydanları: Ankara. *Kontrast Fotoğraf Dergisi*, 37, 32-35.
- Öztan, Y. (1998). *Peyzaj mimarlığına giriş dersi* [Basılmamış ders notları]. Ankara Üniversitesi, Ziraat Fakültesi, Peyzaj Mimarlığı Bölümü.
- Sarıkulak, S. (2013). *Changing identity of public spaces: Güven Park in Ankara*. Unpublished master's thesis, Middle East Technical University, The Graduate School Of Natural and Applied Science, Ankara.
- Şenyapılı, Ö. (2004). *Ne demek Ankara; Balgat, niye Balgat!?*. Ankara: ODTÜ Yayıncılık.



Turgut, H. (2011). Erzurum Büyükşehir Belediye Binası Ön Bahçe Peyzaj Tasarım Çalışmasının Tasarım İlkeleri Bağlamında Değerlendirilmesi. *Artvin Çoruh Üniversitesi Orman Fakültesi Dergisi*, 12 (2), 185-198.

Türkkan, H. F. (2014). Ankara ili için yönlendirme sistemi tasarımı önerisi, Çankaya İlçesi Kızılay Mahallesi Uygulama Projesi. *Ankara Araştırmaları Dergisi*, 2 (1), 35-50.

Uslu, A., Oğuz, D., Tanrıvermiş, E. ve Ekşioğlu, T. (1996, Kasım). Geçmişten günümüze Kızılay Meydanı. Çevre Planlama ve Tasarımına Bütüncül Yaklaşım Sempozyumu, 26-28 Kasım 1996 içinde (s.329-332). Ankara.

Yerli, Ö. ve Kesim, G. A. (2009). Kentsel koridorların estetik ve işlevsel yönden irdelenmesi: Düzce kenti örneği. *Ankara Üniversitesi Çevre Bilimleri Dergisi*, 1(1), 43-58.

Yerli, Ö., Özdede, S., Kaya, S., Özdal Oktay, S. ve Dursun, İ. (2015). Bir üst sokak önerisinin tasarım süreci. *Düzce Üniversitesi Bilim ve Teknoloji Dergisi*, 3, 34-47.

# Kentsel Kamusal Mekânların Dönüşümü: Ankara Atatürk Bulvarı

Selda Gülcan Ünal\*

**Öz:** Kamusal mekânlar; binalardan sokaklara, parklardan meydanlara kenti çevreleyen ve şehirlerin önemli parçalarını oluşturan alanlardır. Bu nedenle kamusal mekânlar, tarihsel süreçteki sosyo-kültürel ve ekonomik dinamiklerin fiziksel mekâna yansımaları ifade etmektedir. Kamusal mekânlar toplumsal deneyimin ve yaşanmışlıkların biçimlendiği birikmiş bir tasarım süreci ile oluşan, gelişen ve temel niteliklerini kazanan yerlerdir. Bu makalenin amacı; Atatürk Bulvarı çalışma alanı özelinde Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonraki dönemde kamusal mekânın dönüşümünü analiz ederek Ankara'nın omurgasını oluşturan bu bulvar üzerinde yer alan sosyo-kültürel etkinliklerin ve iletişimin mekânı olan kamusal mekânların zaman içinde kullanım şekli ve anlamının değiştiğini, cumhuriyetin izlerinin ve Ankara'nın kimliğini oluşturan belleklere kazınmış mekânların silinişini ve yok oluşunu ortaya koymaktır. Bu çalışmada; bulvardaki dönüşüm süreci belirlenen dönemlerde değerlendirilerek; sosyo-mekânsal, sosyo-ekonomik ve politik içerikleri arasındaki ilişkiyle, tarihsel bir referans çerçevesinde bulvardaki kamusal mekânların (meydan, açık yeşil alanlar, sinema, tiyatro, kitabevi gibi kültürel aktiviteler, restoran, kafe, pastane gibi yeme-içme birimleri, dernek, STK gibi) işlev ve anlamları, derinsel görüşmeler yoluyla incelenmektedir. Bu analiz cumhuriyetin ilanından sonra şehrin planlı gelişmeye başlamasından plansız gelişen (yerel yönetimlerin aldığı kararlarla) bir bulvardaki dönüşüm sürecine odaklanmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Kamusal Mekân, Kentsel Kamusal Mekânın Dönüşümü, Kamusal Açık Mekânlar, Kapalı Mekânlar, Atatürk Bulvarı, Omurga (aks).

## Giriş

Endüstri devrimi, kentleşme, göç olgusu, bilgi ve iletişim teknolojilerinin gelişimi ve ekonomik gelişme dinamiklerine bağlı olarak yön kazanan mekânsal değişim sonucunda tüm büyük kentlerde kentsel kamusal mekânlar giderek tüketilmekte, ticarileşmekte ve yok olma sürecine girmektedir.

Kamusal mekân; farklı gruplar ve bireyler arasındaki sosyal iletişim, etkileşimin yeri olarak tanımlanır. İnsanları bir araya getirerek kamusal mekânda fikirleri, değiş-tokuşu ve etkileşimi kurar. Başka bir deyişle sosyal yaşam kamusal mekânda devam eder. Buna ek olarak kamusal mekânın tanımı, anlamı, formu ve işlevi; toplumların farklı sosyo-kültürel yapıları nedeniyle farklılaşır ve bu farklılaşma sonucunda ise dönüşmektedir.

\* Y. Şehir Plancısı, Gazi Üniversitesi, Şehir ve Bölge Planlama Bölümü.  
İletişim: seldagulcanunal@gmail.com

Bu çalışmanın amacı; Atatürk Bulvarı çalışma alanı özelinde Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sonraki dönemde kamusal mekânın dönüşümünü analiz etmektir. Bu amaç doğrultusunda; kamusal mekânı tanımlayarak bu kavram çerçevesinde kentsel kamusal mekânın önemini vurgulamak, kentsel kamusal mekânların değişim sürecinde neler yaşandığını ortaya koyarak, bu mekânların kent kimliğinin bir parçası ve iletişimin mekânı olduğunu vurgulayarak, günümüz kentlerinde yaşanan değişimlerin kentsel kamusal mekânlara yansımaları ile yaşanan sorunların çözümüne ve kentsel kamusal mekânların yeniden değer kazanımına yönelik sosyal açıdan değer yaratma ve sosyalliğin ve mekânsallığın eşzamanlı ve birbirleriyle etkileşim içinde dönüştüğünü, alan araştırması kapsamında Ankara Atatürk Bulvarı'nda yaşanan dönüşümü ortaya çıkarmaktır.

## **Kentsel Kamusal Mekânlar**

### ***Kamusal Mekân Kavramı ve Tanımı***

Literatürde kamusal mekânla ilgili çeşitli tanımlamalar vardır. Kamusal mekânın farklı tanımlamaları ve farklı özellikleri kamusal terimine nasıl yaklaştığına bağlı olarak açıklanır. Bu nedenle kamusal mekân tanımlamalarının birçoğu; toplumsal yaşamın etkisi, kamusal alan ile kamusal mekânın ilişkisi ve onun kamusal bileşeninin anlamıyla yakından ilişkilidir.

Kamusal mekân kavramı modern anlamıyla sosyal bilimler literatürüne, kendisini "yaşayan son Marksist düşünür" olarak da tanımlayan Habermas tarafından kazandırılmıştır. Habermas, kamusal mekânı (public sphere); özel şahısların kendilerini ilgilendiren ortak bir mesele etrafında akıl yürüttükleri, rasyonel bir tartışma içine girdikleri ve bu tartışma neticesinde o mesele hakkında ortak bir kanaati yani "kamuoyunu" oluşturdukları süreç, araç ve mekânların tanımladığı hayat alanı olarak tanımlamaktadır (1999). Toplumun bir araya geldiği öncelikli mekânlar; kentin alt-yüzlerinde sıkça rastlanan kent soylularının toplanma noktaları olarak da tanımlanabilecek kahvehaneler, okuma salonları ve benzeri yerlerdir.

Literatürde Habermas'ın dışında kamusal mekânla ilgili değişik tanımlamalar yapılmıştır. Bunlar; Sennett'in, Weber'in, Wolton'un, Arendt'in tanımlamalarıdır.

Sennett'e (1999) göre kamusal mekân; toplumun içinde yer alan, meydan, cadde gibi somut alanlardır. Toplum bu alanları, kenti dönüştürmek veya yeniden biçimlendirmek için fizikî, sosyal ve sembolik bir araç olarak kullanır. Kamusal mekânda bir düzen gerekmez; düzensizlik, doluluk, sıkışıklık, aşırılık (taşkınlık) kamusal mekânın özellikleri olabilir. Sıkışık durumda olan nesnelere insanları yavaşlatabilir, yolunu tayin etmesinde yardımcı olabilir ve hatta bir karşılaşma durumuna zorlayabilir (Gökçür, 2008).

Weber'e (2000) göre kamusal mekân; farklı sosyal sınıflardan, ırklardan, etnik yapılardan insanların karşılaştığı yerdir. Yani kamusal mekân karşılıklı ilişkilerin, zıtlıkların ve diyalogların, anlaşmaların yapıldığı alandır.

Wolton (1998) da kamusal mekânı cadde, sokak, meydan, ticaret ve alışverişi barındıran fiziksel anlamıyla tanımlamaktadır. Ancak 16. ve 17. yüzyıllarda kamusal mekân sembolik bir alana dönüşmüştür. Bu dönüşüm kutsal ve maddi olanın ayrılmasıyla başlamıştır.

Arendt (2004) kamusal mekânı; ahlaki ve politik büyüklüğün, kahramanlığın ve seçkinliğin açığa çıktığı, sergilendiği ve başkalarıyla paylaşıldığı görünüm alanı olarak tanımlamaktadır. Ayrıca Arendt'e göre kamusal mekân, insanların tanınmak üstün olmak ve itibar görmek için birbiriyle rekabet ettiği, insani olan her şeyin boşuna ve geçici olmaması için güvence aradığı yerdir (Benhabib, 1996). Kısacası kamusal mekân tüm toplumun uyum içinde, birlikte hareket edebildiği yerdir.

Türk literatüründe kamusal mekânla ilgili tanımlamalara ve açıklamalara baktığımızda ise İnceoğlu (2007) kamusal mekânı; halkın rahatlıkla ulaşabildiği yapılaşmış ya da doğal olan her türlü çevreye tekabül ettiğini söylemiştir. Tüm caddeleri, meydanları, yolları, konut yerleşimlerinin olduğu mekânlar, vatandaşlar için ticari ya da kamusal kullanımların bulunduğu parklar, açık mekânlar ve en azından gündüz halkın kamusal/özel mekânlara kısıtlanmadan girebildiği yerleri içermektedir.

Kanıpak'a (2012) göre kamusal mekân denince; toplumda herhangi bir ayırım yapılmadan her bireyin kullanımı düşünülen açık veya kapalı mekânlar algılanır.

Ünivar'a (2006) göre ise 'kamusal mekân' iletişimin modern anlamıyla canlandığı yerlerdir. Kahvehaneler, sanat galerileri, tiyatrolar, konser salonları, yayınevleri, sosyal kulüpler gibi kamusal mekânlardır. Görülmektedir ki kamusal mekân toplumsal iletişim ve etkileşimin gerçekleştiği her yerdir.

#### Çizelge 1:

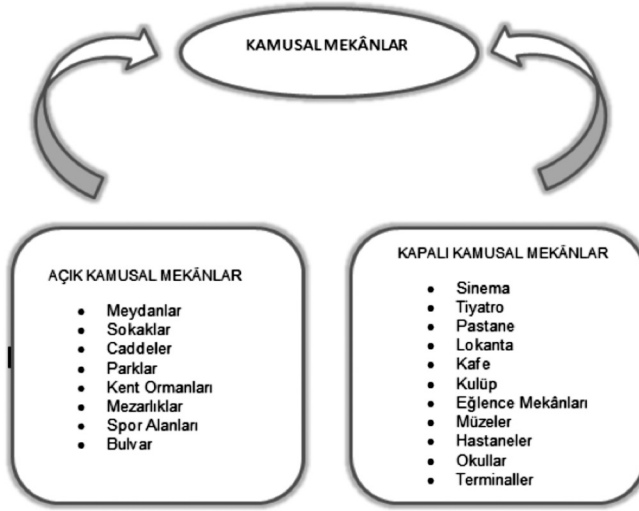
*Kamusal mekân (public space/ sphere) tanımları*

Public Sphere	Habermas	Kamuoyu oluşturan hayat alanı
Public Space	Sennet	Meydan, cadde gibi somut alanlar
	Weber	Farklı sosyal sınıftaki insanların karşılaştığı alan
	Wolton	Cadde, sokak, meydan, ticaret ve alışverişi barındıran fiziksel mekânlar
	Arendt	Toplumun uyum içinde birlikte hareket ettiği yer
	İnceoğlu	Yapılaşmış her türlü çevre
	Kanıpak	Açık ve kapalı mekânlar
	Ünivar	İletişimin mekânı

Bu doğrultuda kamusal mekan fiziksel anlamıyla, kavramsal anlamın oluşturduğu altlık doğrultusunda kentsel mekânda şekillenmiş olan sokaklar, meydanlar, parklar, açık alanlar vb.; kafe, sinema, tiyatro, pastane gibi kapalı alanlardır.

### **Kullanım ve İşlevlerine Göre Kamusal Mekânlar**

Kentsel kamusal mekânları yazarların açıklamalarından yola çıkarak sınıflandırdığımızda; kamu kullanımı için düzenlenmiş açık ya da kapalı alanlar karşımıza çıkmaktadır. Kamusal mekânı oluşturan açık alanlar sokak, cadde, meydan, parklardan oluşmaktadır. Bu mekânlar erişim ve kullanım açısından tamamen kamuya açık alanlardır. Bunun yanı sıra kamusal mekân olarak kullanılan kapalı mekânlar da bulunmaktadır. Bunlar; sinemalar, tiyatrolar, pastaneler, lokantalar, kafeler, kulüpler, müzeler, eğlence mekânları gibi sosyo-kültürel mekânlar; hastaneler, okullar, terminallerdir (şekil 1).



Şekil 1: Kamusal mekân türleri (Yazar arşivinden)

### **Ankara Atatürk Bulvarı'nda Kamusal Mekânların Dönüşümü**

#### **Çalışma Alanının Seçimi**

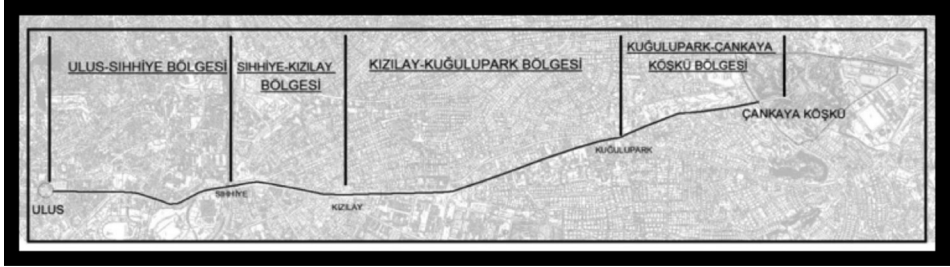
Cumhuriyetin ilanından günümüze kadar bir kentin planlı gelişimiyle başlayıp, plansız olarak devam eden dönüşümün en net gözlemlendiği yer olarak Ankara; cumhuriyet bilincinin göstergesi, yapılan uygulamalarla kentsel, toplumsal yaşamımıza ve belleklere kazınmış eski ile yeni kenti bağlayan en güçlü arteri oluşturmuş, üzerinde yer alan açık ve kapalı kamusal mekânlarıyla oluşan ve yeni kenti kendi üzerinde tutarak büyüten ve bu büyüme ve değişimi bize gösteren en önemli yerlerden biri olmasından dolayı Atatürk Bulvarı özelinde kamusal mekânların dönüşümü ele alınmaktadır.

#### **Alan Çalışmasının Tasarımı ve Örneklemin Belirlenmesi**

Bulvarın tarihsel geçmişine bakıldığında; yazarın yaşı bu fonksiyonel işlevlerin dönüşümünü aktaramayacağından deneysel bir kanıt oluşturmak adına meslek alanı, mekânı içeren

ve 1950'lerde itibaren bulvarda oturan, çalışan ya da günlük olarak aktif kullanan 60 üstü yaştaki 18 kişi ile (özellikle mesleğin önde gelen plancıları, kentsel tasarımcıları ve mimarları) bulvar üzerindeki kamusal mekânların değişimi, kentsel mekânın ve insan deneyimlerinin belirgin özelliklerindeki değişimler göz önüne alınarak literatürde cumhuriyetin ilanından sonraki yıllar, görüşmelerde ise son 65 yılın değerlendirilmesi yapılmıştır.

Çalışmada bulvar dört bölümde ele alınmıştır. Ulus-Sıhhiye (Ulus meydanından demiryolu üst geçitine kadar); Sıhhiye-Kızılay (demiryolu üst geçitinden Güvenpark'a kadar); Kızılay-Kuğulupark (Bakanlıklar Kuğulupark arası); Kuğulupark-Çankaya Köşkü'dür (Harita 1).



**Harita 1:** Atatürk Bulvarı'nın mekânsal bölümleri (Yazar Arşivinden)

Kamusal mekânların dönüşümü çalışmada 3 farklı döneme ayrılarak incelemiştir. Bunlar; 1950-1970, 1970-1980, 1980-2012'dir. Bulvar üzerindeki mekânlar göz önüne alındığında Jansen Planı'ndan sonra yaşanan en büyük kırılma noktası Yücel-Uybadin planıdır. Bu sebeple çalışmada ele alınan ilk dönem Yücel-Uybadin Planı'nın hazırlık aşaması (1950) ile başlamaktadır. Bu planın etkileri 1970 Planı'na kadar devam etmektedir. İkinci kırılmayı 1970'te başlayan Ankara Metropolitan Nazım İmar Planı (AMANP) oluşturmaktadır. Üçüncü kırılma ise teoride planlı olarak devam eden ancak uygulamada mevzi kararlarla sürekli değişen bulvarın günümüze kadar uzanan dönemidir.

### **Lörcher Planı'ndan 2023 Planı'na Atatürk Bulvarı'nın Değişen Rolü**

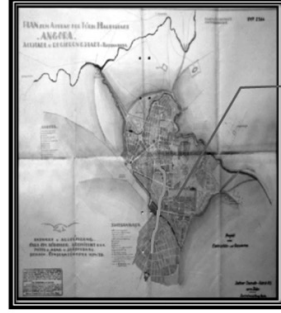
Ankara'nın başkent olmasıyla, kentte yaşanan ve yaşanacak gelişmelere paralel olarak artan nüfus için yerleşim bölgelerinin planlanması gerekliliği anlaşılmıştır (Ankara Büyükşehir Belediyesi, 2006).

Ulaşılmak istenen planlı gelişen bir başkent için kent mekânları, bulvarlar, parklar, gezinti alanları, spor alanları oluşturulmuştur. Cumhuriyetin ilk yıllarında Ankara bu anlayışla planlanmış, kent mekânı önce Lörcher planı, ardından da sınırlı uluslararası yarışmayla elde edilen Jansen planına göre biçimlendirilmiştir. Bu dönemde Ankara'da toplumun gündelik yaşamının odağını oluşturan kamusal mekânlar yaratılmıştır.

Lörcher; 1924 ve 1925 yıllarında Ankara için eski yerleşim ve yeni yerleşim olmak üzere 2 plan geliştirmiş, bu planlara göre bulvarın ve kentin gelişme yönünün ilk izleri atılmıştır (Harita 2,3,4).



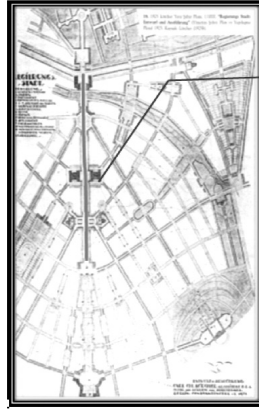
Cumhuriyetin ilanından sonra Ankara'nın mevcut yerleşimi için geliştirilen ilk plan çalışması



Eski şehirle yeni şehrin bir bütün olarak ele alındığı Plan-Ulus-Bakanlıklar arası Bulvar'ın izleri

**Harita 2:** 1924 Lörcher Eski Şehir Planı (Cengizkan, 2004)

**Harita 3:** 1924-1925 Lörcher Planı (Cengizkan, 2004)



Cumhuriyetin ilanından sonra Ankara'nın mevcut yerleşiminin dışında önerilen yeni yerleşim planı Çiğirna-Atatürk Bulvarı'nın ilk izleri

**Harita 4:** 1925 Lörcher Yeni Şehir Planı (Cengizkan, 2004)

Jansen Planı'nda (1928) eski ve yeni dokunun bağlantısı kurulmuş, altlık olarak Lörcher Planı verileri baz alınmış ve yeni kentin Atatürk Bulvarı'na tutunarak büyümesi önerilmiştir. 1932 yılında Jansen Planı onaylanarak yürürlüğe girmiştir (Harita 5,6).



Lörcher Planını altlık olarak kullanılan Jansen Planı-Bulvar Bakanlıklara kadar çözülmüştür



Geleneksel dokunun korunduğu Eski Şehire ait Plan-Ulus-Sıhhiye arasında Bulvar

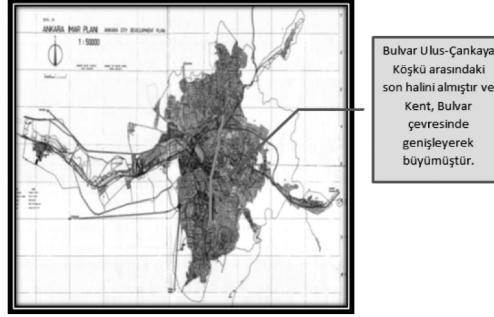
**Harita 5:** 1932 tarihli Jansen Planı ("1932 tarihli", t.y.)

**Harita 6:** Jansen Planında eski şehir ("1932 tarihli", t.y.)

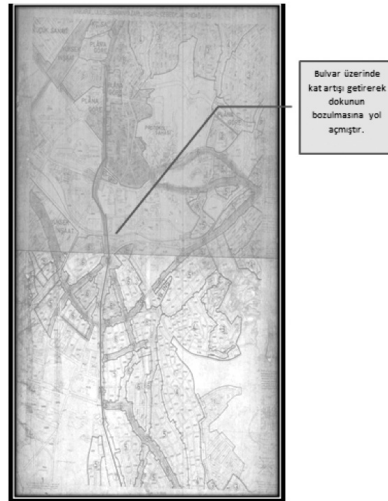
Jansen Planı, şehir içinde büyük yeşil alanlar ve parklar, şehir dışında ise yeşil bir kuşağı geliştirerek, konut dokusunda düşük yoğunluklu bahçeli evler önermiştir. Ankara için meydan öngörülmemesine karşın 50 metrelik geniş bir bulvar ve çevresine ise Bakanlıklar, bankalar, elçilikler ve devlet daireleri yerleştirilmiştir.

Ancak 1950'lerde 1978 yılı erimli hedef nüfusa (300.000 kişi) ulaşılması sonucunda 3. Plan yapımı için yarışma açılmış ve Uybadin-Yücel Planı 1957 yılında onaylanmıştır.

Bu plan 1.5 milyon nüfus için 10.332 hektar alan üzerinde tasarlanmıştır. Genelde Jansen planı ilkeleri korunmuştur ancak batı koridoru tarafında yollar ve gelişme alanları önererek Kızılay'ın merkez olarak gelişmesini göz ardı etmiş Ulus'u ana merkez olarak ele almıştır (Harita 7). Fakat göz ardı ettiği Kızılay ve çevresinde yoğun yapılaşma baskısı sonucunda 1968 yılında Bölge Kat Nizamı Planı çıkarılarak bulvar ve çevresine 1'er kat artışı verilmiştir (Harita 8). Böylece Jansen Planı'ndan gelen 2-3 katlı bahçeli, ayırık nizam yapı düzeni hiçbir zaman korunamamıştır.



**Harita 7:** 1957 Ankara İmar Planı (Yücel-Uybadin Planı, Ankara Büyükşehir Belediyesi, t.y.a)

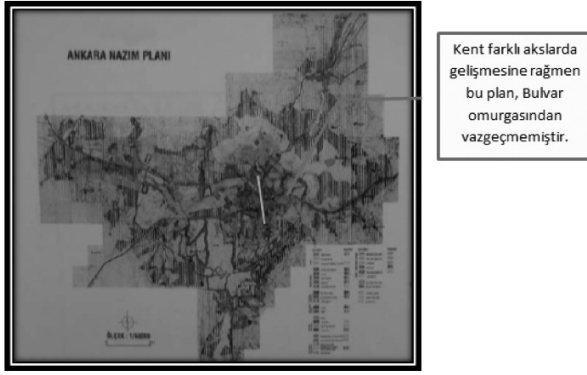


**Harita 8:** Bölge Kat Nizamı Planı (Ankara Büyükşehir Belediyesi arşivleri)



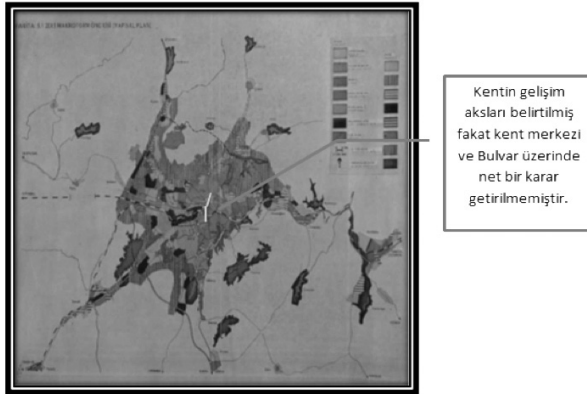
1982 yılında onaylanarak yürürlüğe giren 20 yıl perspektifli Ankara Metropolitan Alan Nazım Planı, mevcut yapılaşma alanlarındaki yoğunluk artışını kontrol altına alarak batı aksında bir gelişme ve ayrıca güneye doğru gelişmesini (Tunalı Hilmi Caddesi ve çevresindeki gelişmeler) önermiştir (Tokcan, 2001). Bu planla beraber temel plan halen Yücel-Uybadin Planı'ya göre Bölge Kat Nizam Planı ve mevzi planlar da yürürlüktedir (Harita 9).

Bu plan Atatürk Bulvarı'nın oluşturduğu omurgadan vazgeçmemiş kentin metropolitan iş merkezini bulvarın Ulus-Kızılay-Çankaya ekseninde oluşturmuştur.



**Harita 9:** 1990 Ankara Metropolitan Alan Nazım Planı (Ankara Büyükşehir Belediyesi, t.y.b)

1990 Ankara Nazım Plan kararlarını temel ilke olarak koruyan ancak desantalle bir yapılaşma öngören 2015 yılını hedef alan 1/100.000 ölçekli bir yapısal plan hazırlanmış fakat onaylanmamıştır (Harita 10). 1998 yılında Ankara 2023 Nazım Planı hazırlanmıştır. Bu plan da bulvarla ilgili net bir karar getirilmemiştir (Harita 11) .



**Harita 10:** 2015 Ankara Planı (Ankara Büyükşehir Belediyesi, t.y.b)



Üst ölçekli bir plan olduğundan Bulvar üzerinde net bir karar getirilmemiştir.

**Harita 11:** 2023 Ankara Nazım İmar Planı (Ankara Büyükşehir Belediyesi, t.y.b)

Çizelge 2'de planların bulvar üzerinde önermiş olduğu kararlar görülmektedir. 1924 Planı'nda bulvarın ve kullanımların ilk izlerinin atıldığı, 1932 planında geniş bir bulvarla birlikte konut bölgesi, bakanlıklar bölgesi, meydanlar, açık alanlar ve yeşil aksların önerildiği görülmektedir. 1957 Planı'nda kat yüksekliği ile birlikte Jansen Planı'nda alınan kararlardan uzaklaşıldığı, 1990 Planı'nda ise tam tersine merkezin nasıl güçlendirileceği üzerinde durulmaktadır. 2015 ve 2023 planları kente üst ölçekli kararlar getirdiğinden, kente gelişim aksları belirlemiş, bu nedenle kent merkezi ve Atatürk Bulvarı üzerinde net bir karar getirmemektedirler.

**Çizelge 2:**

*Planların bulvara getirdiği öneriler*

PLANLAR	BULVAR'A GETİRDİKLERİ ÖNERİLER
<b>LÖRCHER PLANI (1924)</b>	Yeni kentin oluşumuna katkıda bulunan ilk ve tek plandır. Meydanların, parkların, bulvarın izleri oluşturulmuştur.
<b>JANSEN PLANI (1932)</b>	Açık ve kapalı kamusal mekân anlayışı ile Ulus-Devlet vurgusu Meydanlar: Ulus, Sıhhiye, Zafer, Kızılay Ulus ticaret merkezi, Yenişehir yönetim merkezi Bakanlık Sitesi Kızılay'da memur mahallesi Büyük yeşil alanlar ve parklar Düşük yoğunluklu ve bahçeli konut dokusu Çankaya'ya doğru bulvarın iki yanında kamu yapıları ve konutlar Elçilikler: Bakanlıklar-Kavaklıdere arası 50m'lik geniş bir bulvar
<b>UYBADİN-YÜCEL PLANI (1957)</b>	Siyasetin kamusal mekânlar üzerindeki rant baskısı Ulus ana merkez Kızılay'da ticari kullanımlar Bulvar üzerinde yoğunluk artışı Açık alan, meydan, kamusal mekân anlayışından uzaklaşmış
<b>ANKARA NAZIM PLANI (1990)</b>	Abdi İpekçi Parkı Kızılay Yaya Bölgesi Ulus-Kızılay ikiz merkez ilişkisi Metropolitan iş merkezi: Ulus-Kızılay-Çankaya aksı Atatürk Bulvarı omurgasına vurgu (toplu taşıma/metro sistemiyle)
<b>ANKARA YAPISAL PLANI (2015)</b>	Üst ölçekli bir plan (1/100.000) Ankara'ya her yönden bir gelişme sağlayarak merkeze olan baskı azaltılacak (var olan merkeze merkezi bir konum sağlanacak). Ulus merkezine kentsel koruma yenileme yaklaşımı belirlenmiş. Kent merkezi ve bulvar üzerine net bir karar getirilmemiş
<b>ANKARA NAZIM PLANI (2023)</b>	Kent merkezi ve bulvar üzerine net bir karar getirilmemiş

### **Bulvarın Ortaya Çıkışı ve Gelişimi**

Yalnızca bir yol olmayıp aynı zamanda çağdaş yaşama özgü etkinliklerin gerçekleştiği, yeni kent (Yenişehir) ile eski kenti (Ulus) birleştiren bir toplumsal ve mekânsal omurga (Keskinok, 2009) olan Atatürk Bulvarı eski kent ile Çankaya'yı bağlanma düşüncesiyle 1926-1927 yıllarında açılmaya başlanmıştır. Önceleri Müdafaa Caddesi, Çankaya Caddesi, Gazi Caddesi isimleri alan bu yola sonra Atatürk Bulvarı (1940) ismi verilmiştir. Yeni kent bu bulvara tutunarak büyümeye devam etmiştir.

Bulvar'ın yapımı 1929 yılında tamamlanmıştır. Nisan 1930 tarihiyle Sıhhiye ve Kızılay Meydanı arasındaki eksen 40 m'ye çıkartılmış ve bugünkü TBMM kavşağına kadar bu genişlik kırılarak uzatılmıştır. Böylece Vekâletler Mahallesi'nin doğu yanındaki Çankaya Caddesi bugünkü geniş ve asimetrik durumuna getirilmiştir. Bu eksen de Sıhhiye-Kızılay arası geliş-gidiş yolu, Kızılay-TBMM kavşağı arası da üç şeritli olarak düzenlenmiştir (Resim 1).

Sonrasında ise Sıhhiye Meydanı'ndaki yolun kırılması gerçekleştirilmiş ve demiryolu köprüsü yeniden ele alınarak bugün de kullanılmakta olan hattın daha batı ucundaki 30 m'lik demir köprü yapılmış ve diğer açıklık kapatılmıştır.

1930'lu yılların Ankara'sında, özellikle Atatürk Bulvarı'nda oluşan kent dokusu modern binaları, Gençlik Parkı, yeşil alanları, meydanları ve anıtlarıyla yeni bir başkenti tanımlamaktadır (Renda, 2004).



**Resim 1:** Üç Şeritli Atatürk Bulvarı (1936) ("Üç şeritli", t.y.)

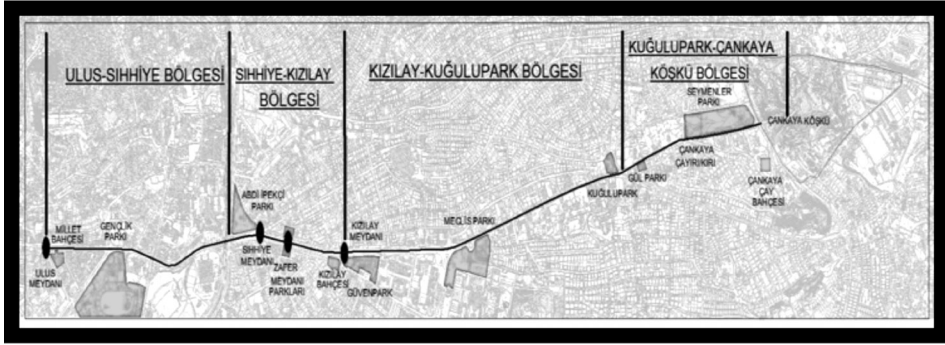
Kısa zamanda çevresel karakterlerini tamamlayan bulvar daha sonra Türk toplumsal, kültürel, ekonomik yaşamında meydana gelen değişikliklere paralel olarak mekânsal yapısında da değişikliğe uğramıştır. Bugün Ankara'nın en önemli kentsel mekânını oluşturan bulvar, cumhuriyet sonrası Türkiye'sini toplumsal yapı değişimini mekânsal yapıda gösteren bir tabloyu sergilemektedir.

## Alan Araştırması Bulguları ve Atatürk Bulvarı'nda Kentsel Kamusal Mekânların Dönüşümü

Çalışmanın bu bölümünde araştırma bulguları sunulmaktadır. 1950-1970, 1970-1980, 1980-2012 zaman dilimlerinde ve bulvarı Ulus-Sıhhiye, Sıhhiye-Kızılay, Kızılay-Kuğulupark, Kuğulupark-Çankaya Köşkü arasındaki bölümlerinde; bulvardaki kamusal mekânların dönüşümünü gösterecek kullanım faaliyetleri, bugün olmayan, anlam ve içeriği değişmiş ya da varlığını sürdüren mekânlar ile iletişim düzeyleri ve buna bağlı olan kullanıcı profilleri anlatılmaktadır.

### Atatürk Bulvarı'ndaki Kullanım ve İşlevlerin Dönüşümü

Bu kısımda bulvar üzerinde yer alan 4 mekânsal parça ve 3 dönemde derinlemesine görüşme yapılan kişilerin kişisel tarihlerine dayanarak belirttiği kamusal mekânlardaki kullanım faaliyetleri değerlendirilmektedir. Bu değerlendirmeler açık ve kapalı mekânlar alt başlıklarında ele alınmaktadır (Harita 12).



Harita 12: Atatürk Bulvarı'ndaki açık kamusal mekânlar (Yazar Arşivinden)

### Kamusal Açık Mekânlardaki Kullanım ve İşlevlerin Dönüşümü

Görüşme yapılan kişiler; Atatürk Bulvarı'nda yer alan açık kamusal mekânlardan olan parklar ve meydanlardaki kullanım faaliyetlerini anlatmışlardır.

#### Atatürk Bulvarı'nda 1950-1970 Dönemi Kullanım Faaliyetleri

**Parklar:** 1950-1970 döneminde Ulus-Sıhhiye arasında Gençlik Parkı, Sıhhiye-Kızılay arasında Zafer Parkları, Kızılay Bahçesi, Güvenpark bulunmaktadır. Bu parklar günlük yaşamda (iş çıkışı, alışveriş, okul sonrası dinlenme... gibi) kullanılan dinlenme mekânlarıdır. Bulvarın güneyinde ise çoğunlukla semt sakinlerinin kullandığı Kuğulupark, Çankaya Çay Bahçesi ve bugünkü Seymenler Parkı'nın yerinde bulunan geniş çayır/kırık alan kullanılmaktadır.

Ayrıca bu döneme damga vuran en önemli etkinlik Orduevi-Bakanlıklar arasında sağlı-sollu promenandlardır (turlar). Akşamüstleri çoğunluğunu memurların oluşturduğu Bakanlıklardan başlayarak Zafer Parklarında son bulan bulvar kahveleri ve pastanelerine uğrayarak zaman geçirilen bir tur güzergâhı vardır. Bu güzergâh 1950'lere kadar Adliye-Ulus arasındayken, 1950-1980 arasında Bakanlıklar-Sıhhiye, 1980'den sonra ise Tunalı Hilmi ve Köroğlu

caddelerine kaymıştır. Bu turlardaki çoğu insan birbirini tanımakta ve selamlaşmaktadır. Günümüzde ise bu turlar tamamen ortadan kalkmıştır.

1970'ten önce bulvarın yeşilliği en iyi şekilde tasarlanmıştır. Geniş bir refüj ve yeşilliğin çevirdiği iki geniş kaldırıma sahiptir. Refüj atkestenesi ağaçlarıyla çevrilmiş ve kullanıcılar üzerinde olumlu etki yaratmıştır. Kısacası; Ankaralıların hafızalarında yer alan bulvar Çankaya boyunca uzanan yeşil bir akstır.

*Meydanlar:* 1950-1970 yılları arasında Bulvar üzerinde yer alan Ulus, Sıhhiye, Zafer, Kızılay Meydanları meydan niteliklerini ve anlamlarını o yıllarda kaybetmemişlerdir. Ulus Meydanını 1970 öncesinde şehrin mekânsal çevresinin temel özelliklerini oluşturmaktadır. Buna ek olarak; Opera Binası, Küçük Tiyatro, Radyo Evi, Dil Tarih Coğrafya Fakültesi insanların yoğun olarak kullandığı mekânlardır. Zafer Abidesi, Zafer Meydanı'nın; Kızılay Binası, Kızılay Meydanı'nın önemli mekânları ve bulvarı tanımlayan fiziksel unsurlarıdır.

#### *Atatürk Bulvarı'nda 1970-1980 Dönemi Kullanım Faaliyetleri*

*Parklar:* 1970'lerin başında Kızılay Bahçesi tamamen park özelliğini kaybetmiştir. GMK Bulvarı ve Atatürk Bulvarı'nın iki taraftan genişlemesi sonucunda Kızılay kurumunun önü küçük bir bahçeye dönüşmüştür. 1979 yılında yeni bir bina inşa etmek için bahçe tamamen yok edilmiştir. Güvenpark toplu taşıma için dolmuş ve otobüs durak yeri olmuş, bu dönemde Abdi İpekçi Parkı ve Seymenler Parkı açılmıştır. O dönemde Seymenler Parkı bulvardaki yaşamdan biraz uzakta kalmış ve kısıtlı bir gruba hizmet etmiştir.

*Meydanlar:* 1970-1980 arasında bulvar politik fikirlerin gösterildiği bir arenaya dönüşmüştür. Değişen her politik ideoloji bulvarın mekânsal çevresinde kendini göstermiştir. Sıhhiye ve Kızılay Meydanları 1975-1978 yıllarında insanların toplandığı ve politik mücadelelerin verildiği mekânlar olmuşlardır. Bulvar 1970'ten sonra yaya ağırlıklı özelliğini kaybetmiş ve nüfusun artmasıyla kalabalık mekânlara dönüşen ve kaldırımın her iki yanının ve refüjün daraltılması gibi fiziksel çevreye müdahaleler, yaya mekânlarına sahip olan bulvarın ve meydanlarının kullanımını azaltmıştır.

#### *Atatürk Bulvarı'nda 1980-2012 Dönemi Kullanım Faaliyetleri*

*Parklar:* 1980'lerden sonra bulvarda yaşanan dönüşümler sonucu bulvar yeşil görünümünü kaybetmiştir. Gençlik Parkı ailelerin geldiği mekândan uzaklaşmış, Zafer Parklarından biri çarşıya dönüştürülmüş, Güvenpark ise dolmuş ve otobüs duraklarının mekânı olmuştur.

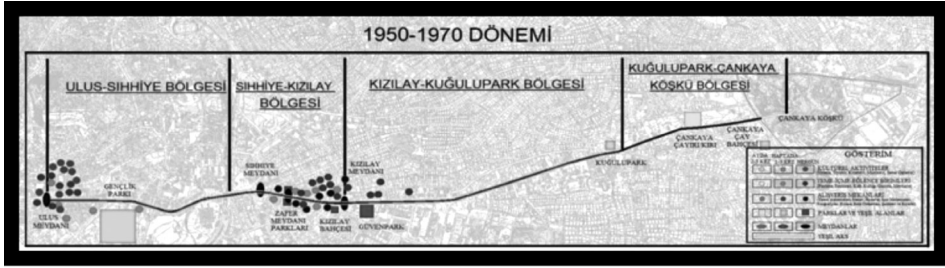
*Meydanlar:* Ulus, Sıhhiye, Zafer, Kızılay Meydanları mekânsal olarak meydan özelliklerini kaybetmiştir. Sadece isim olarak yaşamaktadırlar. Yeni Kızılay Binası gibi fiziksel elemanlar rahatsız edici bir yapı olarak bulvarda ve meydanda yerini almıştır. Sıhhiye'deki U şeklindeki köprü, yayaların yürüyüşünü etkilemiş ve dolayısıyla Sıhhiye Meydanı'nın önemini ve özelliğini kaybetmesine yol açmıştır. Akay ve Kuğulu alt geçitleri yüzünden çevrede oturan ya da çalışan insanların yürüyerek bir noktaya erişimleri kısıtlanmıştır. Bulvarın hem yeşil alanlarını hem de meydanlarını kaybetmesi yaya mekânlarının da yitirilmesine yol açmıştır.

Ulus-Sıhhiye arasında yaya mekânı kalmamıştır. Ancak Sıhhiye-Kızılay arasında Sakarya ve İzmir Caddeleri gibi yaya mekânlarında yapılan düzenlemelerle insanlar buraları kullanmaya devam etmiştir.

#### *Kamusal Kapalı Mekânlardaki Kullanım ve İşlevlerin Dönüşümü*

Atatürk Bulvarı'nın 4 bölge ve 3 dönemde görüşme yapılan kişiler kullanım faaliyetlerine göre kapalı mekânları anlatmışlardır. Bu bölüm kültürel aktiviteler (sinema, tiyatro, kitabevi, müzikeyi), yeme-içme-eğlence birimleri (pastane, restoran, kulüp, kafe, bar), alışveriş mekânları (yiyecek, kıyafet), dernek-oda-STK ana başlıklarından oluşmaktadır.

#### *Atatürk Bulvarı'nda 1950-1970 Dönemi Kullanım Faaliyetleri*



**Harita 13:** 1950-1970 dönemindeki kullanım faaliyetleri (Yazar Arşivinden)

**Kültürel Aktiviteler:** 1950-1970 döneminde kültürel aktiviteler bulvarın Ulus-Sıhhiye ve Sıhhiye-Kızılay bölgelerinde görülmektedir. Sus, Sümer, Yıldız, Park gibi sinemalar Ulus- Sıhhiye arasında, Ulus, Ankara ve Büyük Sinemalar (Resim 2) ise Sıhhiye-Kızılay arasındadır. 1970'lerden önce bulvarın güney kısmında kültürel aktiviteler bulunmamaktadır. O yıllarda önemli kitabevleri (Tarhan, Kültür, Turan, Bilgi) Kızılay ve çevresinde açılmıştır. 1970'ten önce bulvar Ulus'tan Kızılay'a kültürel aktivitelerin ve sosyalleşmenin ana mekânı olmuşlardır.



**Resim 2:** Büyük Sinema (1960lar) (İnankara t.y.)



Yeme-İçme/ Eğlence Birimleri: 1950-1970 yılları arasındaki yeme içme birimleri; Ulus-Sıhhiye arasında Karpıç, Zevk, Smyrna, İmren, Lezzet, Yıldız, Gümüş Kepçe Lokantaları, İstanbul Pastanesi; Sıhhiye-Kızılay arasında Piknik (Resim 3), Goralı Sandviççisi (Resim 4), Restoran Cevat (Resim 5), Özen, Kutlu, Büyük, Milka, Flamingo, Penguen, Meram, Sergen, Tuğra Pastaneleri bulunmaktadır.



**Resim 3:** Piknik Restoran (1960lar) ("Piknik", t.y.)



**Resim 4:** Goralı Sandviççisi (1960lar) ("Goralı sandviççisi", t.y.)



**Resim 5:** Restoran Cevat (1950ler) (Yavuz İşçen t.y.)

1950-1970 döneminin eğlence mekânları; Ulus-Sıhhiye arasında Maksim, Yeni Tabarin, Karpıç (Resim 6), Üç Nal, Yıldız, Üç Maske, Elhamra, Fresko, Yıldız, Hale, Turkuvaz, Santral, Ankara Palas

gazino ve pavyonları, çoğunlukla şair ve yazarların tercih ettiği Kürdün Meyhanesi (Yeni Hayat Lokantası), Pala Bıyık, Acem ve Şükran meyhaneleridir. Sıhhiye-Kızılay arasında ise Bomanti Gazinosu, Süreyya Lokantası/Pavyonu (1940-1966), İntim, Club 47 ve Feymen Gece Kulüpleridir.



**Resim 6:** Karpış Lokantası (1930lar) (Yavuz İçsen t.y.)

**Alışveriş Mekânları:** Bu dönemde alışveriş mekânları Anafartalar ve çevresindedir. Özellikle 1960'lara kadar bu aktivite Ulus ve çevresinde devam etmiştir. Ulus Meydanı civarında çeşitli çarşıların açılmasıyla (Ulus, 100. Yıl vb.) bulvara doğru kayma gözlemlenir. Bu dükkanlar yer yer bulvar üzerinde ama çoğunlukla bulvara açılan sokaklarda bulunan şarküteri, manav, terzi, konfeksiyonculardır (Koroğlu, Besi Çiftliği, Foti (Trakyalı), ABC Konfeksiyoncusu, Kocabeyoğlu Pasajı, Tuna Konfeksiyoncusu, Derya Konfeksiyoncusu vb.)

#### *Atatürk Bulvarı'nda 1970-1980 Dönemi Kullanım Faaliyetleri*



**Harita 14:** 1970-1980 dönemindeki kullanım faaliyetleri (Yazar Arşivinden)

**Kültürel Aktiviteler:** 1970lerden sonra kültürel aktivitelerin bir bir yok olması (Ulus, Ankara, Büyük Sinemalar) ve yaşanan siyasi olaylar bulvarın yeniden yapılanma sürecinde mekânsal çevresi değişmeye başlamıştır. En önemlisi Promenandların azalmasıdır. Dolayısıyla sokakta dolaşan insanlar azaldıkça kamusal mekânlar da bir bir yok olmaya başlamış ve insanlar tarafından bulvarın kullanımını sekteye uğratmıştır. 1970-1980 arasında kitabevleri, yayınevleri ve müzikevleri hala önemli mekânlar larken bazıları (Akba Kitabevi, Tansel Plak) kapan-



miş, diğerleri ise (Bilge, Tarhan Kitabevleri) bulvarın bir arka paralel sokağına taşınmıştır. Bu dönemde kültürel etkinliklere ek olarak resim galerileri açılmıştır.

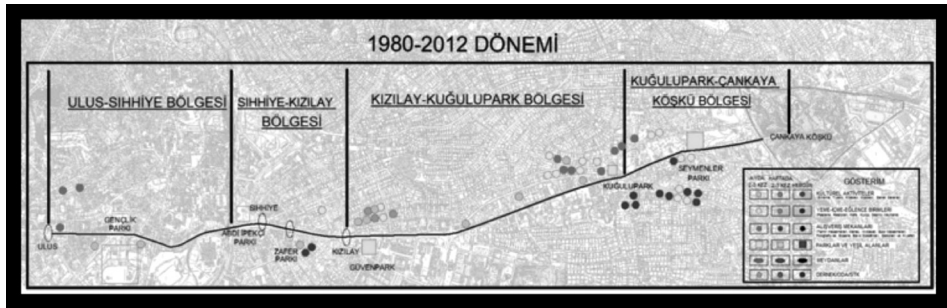
***Yeme-İçme/Eğlence Birimleri:*** Bu dönemde Kızılay'ın geçirdiği dönüşümle birlikte 1960larda kent entelektüellerinin rağbet ettiği "Piknik" gibi yarı şarküteri, yarı meyhane niteliğindeki restoranların, pastanelerin kapanarak bunların yerine daha geniş bir tüketici kitlesine hızlı servis verecek, trafiğe kapatılmış yaya yoluna yerleşmiş birahanelerin, döner ve sandviç satan köşebaşı büfelerinin ve çevre kalitesi giderek düşen sokak arası lokantalarıyla kahveler almıştır. 1970'lerin başında popüler yiyecek-içecek mekânları bulvarın Kızılay-Kuğulupark bölümünde görülmeye başlamıştır. Kuğulupark'la Güvenpark arasında bulvar kahveleri olarak adlandırılan küçük kafeler ve pastaneler (Milka ve Angora) yer almıştır. Bu dönemde içkili mekânlar bir bir kapanmış veya mekânların karakterleri değişmeye başlamıştır.

***Alışveriş Mekânları:*** 1970-1980 döneminde bir önceki dönemden farklı olarak hem Ulus hem de Kızılay çevresinde işhanlarının açılmasıyla alışveriş mekânları artmıştır. Bununla beraber; fiziksel çevrenin yenilenmesi ve yaşanan politik dönemdeki değişikliklerin etkileri gözlenmeye başlanmıştır. Binaların birer birer yenilenmesiyle bulvardaki dükkân fiyatları artmıştır. Yüksek kira bedelinden dolayı dükkanlar bulvardaki yerinden, paralelindeki bir arka sokağına taşınmıştır.

***Dernek/Oda/STK:*** Bu dönemde dernek/oda/STK'lar (Sanat Severler Derneği ve Mülkiyeliler Birliği gibi) etkin olmaya başlamıştır.

#### ***Atatürk Bulvarı'nda 1980-2012 Dönemi Kullanım Faaliyetleri***

1980-2012 döneminde ticaretin tamamen güneye kaymasıyla Ulus ve çevresi köhneleşmeye başlamış, alt gelir grubunun uğrak yeri olmuştur.



**Harita 15:** 1980-2012 dönemindeki kullanım faaliyetleri (Yazar Arşivinden)

***Kültürel Aktiviteler:*** Bulvarda tiyatrolar dışında tüm kültürel aktiviteler bir bir kapanmış ya da Çankaya ve GOP'a (Kavaklıdere, Akün, Batı, Şinasi) kaymıştır. Ama 1980'lerin ortalarına doğru politik dönem unutulmaya başladıktan sonra, kültürel aktiviteler tekrar Ankaralıların yaşamı için önemli olmaya başlamıştır. Akün, Şinasi, Batı, Kavaklıdere sinemaları 2000'lere kadar varlıklarını muhafaza eden kültürel yerler olmasına karşın 2006'dan itibaren bu mekânlar kaybolarak alışveriş merkezlerine kaymıştır.

Özellikle 2000'lerden sonra, bulvar sokak aktivitelerinin bir mekânı olarak tamamen farklılaşmıştır. Teknolojik dönüşümler, şehir merkezinin desentralizasyonu ve nüfusun artması bulvarın dönüşümünü etkilemiştir. Bugün bulvar ve yakın çevresi hala yayınevlerinin mekânı olarak işlev görmektedir. Bu sebeple bulvar hala yayınevleri ve kitabevleri için önemli bir mekândır.

*Yeme-İçme/Eğlence Birimleri:* 1980-2012 yılları arasında Bulvar kahvehaneleri, pastaneleri ve lokantaları kapanmıştır. Ulus 1995'ten sonra tamamen yiyecek ve içecek açısından özelliğini kaybetmiştir. Kızılay ve çevresindeki mekânlarda da ciddi dönüşümler olmuştur. 1980-2012 döneminde kente hitap eden Ulus-Sıhhiye bölgesinde eğlence mekânları kalmamıştır. Sıhhiye- Kızılay arasında ise Sakarya Caddesi 2000'lere kadar gece eğlencesinin mekânı olma-ya devam etmiştir. Kızılay-Kuğulupark arasında 1990'lardan sonra gece eğlence mekânlarında hızlı bir artış olmuştur.

*Alışveriş Mekânları:* 1980-2012 döneminde Sıhhiye-Kızılay arasındaki pasaj ve dükkânlar kaliteli malların satıldığı alışveriş mekânları olarak önemlerini kaybetmişlerdir. Bugün bulvarda alışveriş için konforlu çevreler bulunmamaktadır. Artık insanlar her türden mağazaların bulunduğu alışveriş merkezlerini tercih etmektedirler. Sinema, tiyatro, kitabevi, resim galerileri, kültür merkezleri AVM içlerinde açılmaya başlamıştır. Özellikle 2000'li yıllardan sonra alışveriş mekânları kentin çevresinde (çeperinde) açılan AVM'lere kaymıştır. Bu yer değişimleri ve kapanan mekânlar toplumun belli bir kesiminin de gitmesine neden olmuştur. Böylece bulvardaki sosyal hayat bitmiştir. Ancak Kızılay ve çevresinde birçok mekânın kapanmasına rağmen farklı taleplere yönelik yeni mekânlar açılarak bu bölge yeni kullanıcı profili ile canlılığını sürdürmektedir.

Haritalar (13, 14, 15) incelendiğinde insanların kullandığı mekânlar yıllara göre güneye doğru kayarken, bazı mekânlar kaybolmuş (park, meydan ve kapalı mekanlar), bazılarının kullanım amaçları değişmiş (kültürel aktivite alanı-alışveriş dükkanlarına dönüşmüştür) ve bazılarının ise kullanım sıklıkları (Bulvar' a çıkmak, zaman geçirmek) azalmıştır.

Kısacası; bulvarda 1980'lere kadar karşılaşma, buluşma, toplanma, dinlenme, rahatlama, boş vakit geçirme, alışveriş yapma gibi çeşitli açık ve kapalı kamusal mekânlar bulunmaktadır. Bu tarihten sonra mekânların kapanması veya kentin güneyine ve batı aksına kayması, kentin çevresinde çeşitli alt merkezlerin oluşması, bulvarın bir hız yolu ve aktarma noktası (durak) olarak kullanılması, bulvar üzerinde açık kamusal mekânlardan olan meydan, park, sokak gibi ortak kullanıma açık yerlerin kalmaması bulvarın önemini kaybetmesine neden olmuştur.

### **Atatürk Bulvarı'ndaki İletişim Düzeyleri ve Kullanıcı Profillerinin Dönüşümü**

Görüşme yapılan kişiler gelir ve yaş durumuna göre iletişim düzeyleri ve kullanıcı profilleri şu şekilde gruplandırılmıştır. 1950-1970 döneminde; sokaktaki insanlar birbirini tanır hatta ismen bilir ve selamlaşmaktadırlar. 1970-1980 döneminin iletişim düzeyi, insanların birbirini sima olarak tanımasına rağmen selamlaşmamasıdır. 1980-2012 döneminde, artan nüfus ve değişen kullanım mekânlarının çokluğundan artık insanların yüzleri tamamen yabancıdır ve iletişim kurulmamaktadır.

Kullanıcı profilleri incelendiğinde 1950-1970 döneminde; Ulus-Sıhhiye bölgesini orta yaşlılar ve yaşlılar, üst ve orta gelir düzeyine sahip, çoğunlukla eğitim seviyesi yüksek çalışanlar (memurlar) kullanmaktadır.

Sıhhiye-Kızılay bölgesini Ulus'tan farklı olarak öğrenciler de kullanmaktadır. Bu bölge alt gelir grubunun kullanımındadır. Kızılay-Kuğulupark-Çankaya hattını ise çoğunlukla eğitim seviyesi yüksek, üst gelir grubu, orta yaşlılar ve yaşlılar kullanmaktadır.

1970-1980 dönemi de bir önceki döneme paralel profillere sahipken özellikle Dil, Tarih ve Hukuk Fakültesi öğrencileri profilin değişmesine neden olmuşlardır. Görüşme yapılan kişiler Sıhhiye-Kızılay bölgesinde genç sayısında artış olduğunu vurgulamışlardır.

1980-2012 döneminde Ulus-Sıhhiye bölgesini alt gelir grubu, eğitim seviyesi düşük insanlar tercih etmeye başlamıştır. Bunun en önemli nedenlerinden biri kentin diğer bölgelerinden dışlanması ve sosyal çevre olarak burada rahat etmelerinden dolayıdır. Gençler ve öğrenciler çoğunlukla Sıhhiye-Kızılay-Kuğulupark hattını kullanmaktadırlar. Yaşlı, eğitim seviyesi yüksek, üst ve orta gelir grubu Kuğulupark-Çankaya Köşkü hattını tercih etmişlerdir.

## Sonuç

Bir döneme damgasını vuran alışveriş mekânları, otelleri, lokantaları, meyhaneleri ve yapılarıyla Ulus; bulvar kahvehaneleri, birahaneleri, kafeleri, pastaneleri, kitabevleri, sanat merkezleri, resim galerileri, parkları, meydanları ve heybetli ağaçların bulunduğu sokaklarıyla Kızılay kentin sosyal ve kültürel gelişimine yön vermiştir. Atatürk Bulvarı zaman içinde üzerinde var olan mekânları, yapıları ve değerlerini yitirmiş ve başka amaçlara hizmet verdiği görülmüştür. Kent için prestijli olan yapıların önemli bir bölümü aksın Sıhhiye-Bakanlıklar arasında yer alması kent kimliğinin korunması, algının kaybedilmemesi açısından önemliyken, zaman içinde kent merkezinin farklı noktalara kayması ve bunun sonucunda kent kimliğini oluşturan öğelerin kaybolması ya da farklı alanlara taşınması sonucu bulvar dönüşerek kültürel değerini ve anlamını kaybetmiştir.

Çizelge 3'te yer alan veriler sonucunda Atatürk Bulvarı 1970'lerden önce sosyal yaşamın sembolik mekânıdır. Bulvarın tasarımı, devletin ideolojik gücünün yapısal bir tasarımı olmasına rağmen; insanların paylaşma, gözlemlene, kullanma, dinlenme ve yaşama yoluyla zamanlarını geçirmekten hoşlandıkları bir promenanda dönüşmüştür. Burası toplumun ve sivil yaşamın mekânı, kamusal yaşamın dinlenme yeri olmuştur. Başka bir deyişle, burası toplumun yaşam mekânıdır. Ancak zaman içinde kentin değişen sosyal ve mekânsal yapısı ile bulvarın kimliği değişmiştir. İzleyen yıllarda, bulvarda yaşayan vatandaşların tarzının değişmesi ile sosyal tercihlerin dönüşmesi ve bu yerin anlamının değişmesiyle sonuçlanmıştır. Geçen zaman içinde, bulvarın mekân olarak anlamının değişmesi kent ilişkilerini etkilemiş hatta dönüştürmüştür. Bu sebeple bulvar sosyal yapı ve değişen kent imgesinin izlenebildiği bir yerdir. 1970'lerden önce Atatürk Bulvarı yeni başkentin modernite ve yeni kentsel desenin bir sembolüdür. Sonra ise fiziksel mekânların ve bulvarın sembolik anlamının değişmesi ile birlikte mekânsal çevre kalitesi açısından farklılaşmış, servis olanaklarının olumsuzluğu, sağlanan

sosyalleşme, insanları mekânlarda toplayan anlamıyla bulvar üzerindeki algının değişmesine neden olmuştur. Bulvarın fiziksel ortamı ve karakteri tamamen değişmiş ve geleceği bir gizem olmuştur. Kitlesel trafik akışıyla işgal edilmiştir. Buna rağmen hala kamusal ilişkilerde toplanmaların buluşma yeridir. Ancak bu ilişkiler öncekilerden farklıdır. Bugün bütün toplumun geldiği yer değildir ya da insanların zamanlarını harcadığı ve diğer insanlarla tesadüfen karşılaşma fırsatının olduğu bir promenand yeri değildir. Bu nedenle de bir sosyalleşme yeri olmaktan çıkmıştır. İnsanların farklı bölgelerden aktarmalarını yaptığı ya da yapmak zorunda olduğu bir geçiş bölgesine dönüşmüştür. Kısacası sosyal yaşamın merkezi olmaktan çıkmıştır.

**Çizelge 3:**

*Atatürk Bulvarı'ndaki kullanım ve işlevlerin bölgelere ve dönemlere göre değerlendirilmesi*

BÖLGELER	KAMUSAL MEKÂNLAR	DÖNEMLER		
		1950-1970	1970-1980	1980-2012
ULUS-SİHHİYE	AÇIK	Parklar	Parklar	-
		Meydanlar	Meydanlar	-
	KAPALI	Kültürel Aktiviteler	Yeme-İçme-Eğlence	-
		Yeme-İçme-Eğlence	Alışveriş	-
SİHHİYE-KIZILAY	AÇIK	Parklar	Parklar	-
		Meydanlar	Meydanlar	-
	KAPALI	Kültürel Aktiviteler	Yeme-İçme-Eğlence	Alışveriş
		Yeme-İçme-Eğlence	Alışveriş	-
KIZILAY- KUĞULUPARK	AÇIK	Parklar	Parklar	Parklar
		-	Kültürel Aktiviteler	Kültürel Aktiviteler
	KAPALI	-	Yeme-İçme	Yeme-İçme-Eğlence
		-	Alışveriş	Alışveriş
KUĞULUPARK-ÇANKAYA	AÇIK	-	-	Parklar
		-	-	Kültürel Aktiviteler
	KAPALI	-	-	Eğlence
		-	-	-

## Kaynakça

- Ankara Büyükşehir Belediyesi. (t.y.a). *1957 Ankara İmar Planı (Yücel-Uybadin Planı)*. [http://www.ankara-bel.gov.tr/index.php/download\\_file/view/.../2661/](http://www.ankara-bel.gov.tr/index.php/download_file/view/.../2661/) adresinden 21 Nisan 2014 tarihinde edinilmiştir.
- 1932 tarihli Jansen Planı*. (t.y.). <http://architekturmuseum.ub.tuberlin.de/index.php?set=1&p=61&D1=Jansen&D2=Herman&D3=Gesamtbebauungsplan+Ankara> adresinden 15 Nisan 2014 tarihinde edinilmiştir.
- Ankara Büyükşehir Belediyesi. (t.y.b). *ABB Nazım Planı*. [http://www.ankara.bel.tr/AbbSayfaları/ABB\\_Nazim\\_Planı/rapor/3-makroform.pdf](http://www.ankara.bel.tr/AbbSayfaları/ABB_Nazim_Planı/rapor/3-makroform.pdf) adresinden 21 Nisan 2014 tarihinde edinilmiştir.
- Ankara Büyükşehir Belediyesi. (2006). *Ankara'nın Tarihsel Gelişimi ve Planlama Süreci ABB Nazım Planı*. <https://www.ankara.bel.tr/files/6513/4726/6062/2-tarihce.pdf> adresinden 21 Nisan 2014 tarihinde edinilmiştir.
- Arendt, H. (2004). *Geçmişle gelecek arasında* (çev. B. S. Şener). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Benhabib, S. (1996). *Kamu alanı modelleri* (çev. D. Şahiner). *Cogito*, 8 [Kent ve Kültür özel sayısı], 235-250.
- Cengizkan, A. (2004). *Ankara'nın ilk planı: 1924-25 Lörcher Planı*. Ankara: Ankara Enstitüsü Vakfı.
- Goralısandiviççisi*. (t.y.). <http://www.goralısandivici.com/#!/prettyPhoto> adresinden 22 Nisan 2014 tarihinde edinilmiştir.
- Gökgür, P. (2008). *Kentsel mekânda kamusal alanın yeri*. İstanbul:Bağlam Yayıncılık.
- Habermas, J. (1999). *Kamusal alanın yapısal dönüşümü* (çev. T. Bora ve M. Sancar). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Jansen Planında eski şehir*. (t.y.). <http://architekturmuseum.ub.tuberlin.de/index.php?set=1&p=79&Daten=153604> adresinden 9 Nisan 2014 tarihinde edinilmiştir.
- İnceoğlu, M. (2007). *Kentsel açık mekânların kalite açısından değerlendirilmesine yönelik bir yaklaşım: İstanbul meydanlarının incelenmesi*.Yayımlanmamış doktora tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- İnankara (t.y.). *Büyük sinema*. <http://www.inankara.com.tr/galeri-25-f-594/eski-ankara-fotograf-lari-nostaljik-ankara-fotograf-lari-1950-1980-ler.php> adresinden 10 Mart 2014 tarihinde edinilmiştir.
- Kanıpak, Ö. (2008). *Mimarlık ortamında kamusal bulanıklık*. <http://sinkabout.blogspot.com/2008/02/mimarlik-ortamnda-kamusal-bulaniklik.html> adresinden 21 Nisan 2014 tarihinde edinilmiştir.
- Keskinok, Ç. (2009). *Ankara kentinin planlanması ve Atatürk Bulvarı'nın oluşumu: Cumhuriyet Devrimi'nin yolu Atatürk Bulvarı*. Ankara: Koleksiyoncular Derneği Yayınları.
- Piknik*. (t.y.). <http://www.ergir.com/Piknik.htm> adresinden 17 Nisan 2014 tarihinde edinilmiştir.
- Renda, G. Durukan A. (2004). *Ankara başkentinin tarihi, arkeolojisi ve mimarisi*. Ankara: Ankara Enstitü Vakfı.
- Sennett, R. (1999). *Gözün vicdanı, kentin tasarımı ve toplumsal yaşam* (çev. C. Kurultay ve S. Sertaboğlu). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Üç şeritli Atatürk Bulvarı*. (t.y.) [http://www.guzelbirgun.com/foto-galeri\\_5-eski-ankara-fotograf-lari-foto-galerisi.html?lrw=2&pageid=1&fotosira=2](http://www.guzelbirgun.com/foto-galeri_5-eski-ankara-fotograf-lari-foto-galerisi.html?lrw=2&pageid=1&fotosira=2) adresinden 8 Mayıs 2014 tarihinde edinilmiştir.
- Ünüvar, K. (2006). *Osmanlı'da bir kamusal mekân: Kahvehaneler*. A. Karadağ (drl.), *Kamusal alan ve Türkiye içinde* (s. 240). Ankara: Asil Yayıncılık.
- Weber, M. (2000). *Modern kentin oluşumu* (çev. M. Ceylan). İstanbul: Bakış Kitaplığı.
- Wolton, D. (1998). *Penser la communication (poche)* [(Thinkcommunication (paperback)]. Paris: Fammarion
- Restoran Cevat*. (t.y.). <http://yavuziscen.blogspot.com.tr/p/ankara-kent-yazlar-2.html> adresinden 8 Mayıs 2014 tarihinde edinilmiştir.

İlmi Etüdler Derneği'nin (İLEM) nitelikli ilim adamı yetiştirmek gayesiyle yürüttüğü çalışmalardan biri olan Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK), lisansüstü çalışmaların niteliğini artırmak ve sosyal bilimler alanındaki çalışmaları teşviketmek üzere düzenlenmekte olup, bu alanda önemli bir boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

TLÇK, katılan araştırmacılara birbirinden farklı üniversitelerde çalışmalar yürüten genç akademisyenler ile bir araya gelme ve fikir teatisinde bulunma fırsatı yanında, araştırmacılar arasında çok yönlü bir iletişimi ve tecrübe aktarımını da sağlayarak çalışmalarını hem tecrübeli akademisyenler hem de akademisyen adayları önünde sunma imkânı tanımaktadır.

Bu yıl IV.sü düzenlenen TLÇK 14-17 Mayıs 2015 tarihleri arasında İLEM ve Dumlupınar Üniversitesi İslam Medeniyeti Uygulama ve Araştırma Merkezi (DİMAM) işbirliğiyle Kütahya'da gerçekleştirilmiştir. Dumlupınar Üniversitesi'nin ev sahipliği yaptığı kongre, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, Kütahya Belediyesi ve TÜBİTAK tarafından da desteklenmiştir.

478 araştırmacının başvurduğu bu yılki kongreye, özet ön kabulleri, tam metin gönderimi ve alanında uzman akademisyenlerin hakemlik süreçlerinin sonucunda 133 tebliğ sunum yapmak üzere kabul edilmiştir. Kongrede iki gün süresince 32 oturumda, araştırmacılar Sosyoloji, Şehircilik ve Mimari, Siyaset Bilimi, Uluslararası İlişkiler, İktisat, Edebiyat, Tarih, İlahiyat, Felsefe, Eğitim Bilimleri, İletişim ve Sosyal Politika disiplinlerinde sunumlarını gerçekleştirmişlerdir.

IV. TLÇK Bildiriler Kitabı, kongrede sunulan tebliğlerin kongre mekânıyla sınırlı kalmaması idealinden hareketle hazırlanmış kapsamlı bir derlemedir. Kongrede sunulan 112 bildiri, kongre sonrasında hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilerek 5 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında Sosyoloji, Şehircilik ve Mimari alanlarında sunulan 18 bildirden oluşmaktadır.

Düzenleyenler



Destekleyenler



Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı



Kütahya Belediyesi



TÜBİTAK

